



# DİNLER TARİHİ

İNANÇLAR VE İBADETLERİN MORFOLOJİSİ

Mircea Eliade

Çeviren  
Mustafa Ünal



SK

# DİNLER TARİHİ

(İNANÇLAR VE İBADETLERİN MORFOLOJİSİ)

© Tüm yayın hakları anlaşmalı olarak Serhat Kitabevi'ne aittir. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir; izinsiz çoğaltılamaz, basılamaz.

ISBN: 975-6213-09-4

Serhat Kitabevi : 11  
Dini Araştırmalar Serisi : 1

Editör  
**İkbal VURUCU**

*Birinci Baskı* : Konya, Kasım 2005  
*Kapak* : Serdar Işıklı  
*Düzelti* : Doç.Dr.Mustafa Ünal  
*Dizgi* : Extra Dizgievi 0 (332) 353 18 77  
*Baskı* : Damla Ofset 0 (332) 342 06 88

**SERHAT KİTABEVİ**

Sakarya Mah. Yazihan Sok. Kuşluk Apt. No:1/1 Selçuklu – KONYA  
Tel-Fax: 0 (332) 248 13 92 Gsm: 0 (536) 382 44 22

*MIRCEA ELIADE*

# DİNLER TARİHİ

(İNANÇLAR VE İBADETLERİN MORFOLOJİSİ)

Çeviren: Doç. Dr. Mustafa Ünal  
(*Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*)



*Bu kitap 1971 İngilizce baskısı (Patterns in Comparative Religion)  
temel alınarak Türkçe'ye çevirilmiş olup 1949 Fransızca baskısı  
(Traité d'histoire des religions) ile de karşılaştırılarak hazırlanmıştır.*

## İÇİNDEKİLER

ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ.....	13
YAZARIN ÖNSÖZÜ.....	17

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KUTSALIN YAPISINA VE MORFOLOJİSİNE BİR BAKIŞ

1-“KUTSAL” VE “KUTSALDIŞI” .....	23
2- YÖNTEMİN ZORLUKLARI.....	27
3- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNDEKİ DEĞİŞİKLİKLER.....	30
4- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNİN ÇEŞİTLİLİĞİ .....	34
5- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNİN ELEŞTİREL DEĞERLENDİRİLMESİ KUTSALIN DİYALEKTİĞİ.....	36
6- TABU VE KUTSALIN İKİ ZIT DURUMU.....	39
7- MANA .....	44
8- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNİN (HİEROFANİLERİN) YAPISI ....	49
9- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ ....	53
10- “İLKEL” DİNİN ZORLUĞU .....	57

### İKİNCİ BÖLÜM

#### GÖK VE GÖK TANRILAR

11- GÖĞÜN KUTSALLIĞI.....	63
12- AVUSTRALYA GÖK TANRILARI .....	66
13- ANDAMAN ADASI, AFRİKA VE BAŞKA YERLERDE GÖK TANRILAR.....	69
14- DEUS OTİOSUS .....	73
15- GÖK TANRILARIN YERİNİ ALAN “YENİ TANRI BİÇİMLERİ” .....	78
16- BİRLEŞME VE YEDEKLEME DEĞİŞİM.....	80
17- GÖKSEL YÜCE VARLIKLARIN ESKİLİĞİ .....	82
18- KUZAY VE ORTA ASYA HALKLARINDA GÖK TANRILAR.....	87
19- MEZOPOTAMYA .....	94
20- DYAUS, VARUNA.....	96
21- VARUNA VE HÜKÜMRANLIK .....	100
22- İRAN GÖK TANRILARI.....	104
23- OURANOS .....	107
24- ZEUS .....	110
25- JÜPİTER, ODİN, TARANİS VE DİĞERLERİ .....	112

26- FIRTINA TANRILARI.....	116
27- BEREKET TANRILARI .....	120
28- BÜYÜK ANANIN EŞİ.....	126
29- YAHVE.....	128
30- BEREKET TANRILARININ GÖK TANRILARININ YERİNE GEÇMESİ .....	131
31- GÖK SİMGESİ.....	135
32- YÜKSELME MİTLERİ .....	139
33- YÜKSELME RİTLERİ .....	141
34- YÜKSELİŞ SİMGESİ .....	145
35- SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	147

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### GÜNEŞ VE GÜNEŞE TAPINMA

36- GÜNEŞ TEZAHÜRLERİ VE BUNLARIN “AKLÎLEŞTİRİLMESİ” ..	153
37- YÜCE VARLIKLARIN “GÜNEŞLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ” ....	156
38- AFRIKA, ENDONEZYA.....	158
39- MUNDALAR ARASINDA YÜCE VARLIĞIN GÜNEŞ TANRISINA DÖNÜŞMESİ .....	160
40- GÜNEŞ KÜLTLERİ.....	163
41- GÜNEŞTEN İNMEK .....	164
42- TEZAHÜR EDEN VE RUH YÖNLENDİRİCİ (HİYEROFANT VE PSİKOPOMP) OLARAK GÜNEŞ .....	166
43- MISIR GÜNEŞ KÜLTÜ.....	170
44- KLASİK DOĞU VE AKDENİZ'DE GÜNEŞ KÜLTLERİ .....	174
45- HİNDİSTAN: GÜNEŞİN KARARSIZLIĞI .....	176
46- ÖLMÜŞ VE SEÇİLMİŞ GÜNEŞ KAHRAMANLARI .....	181

### DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

#### AY VE ÜSTÜNLÜK ÖZELLİĞİ

47- AY VE ZAMAN.....	187
48- KAMERÎ TEZAHÜRLERİN BİRLİĞİ.....	190
49- AY VE SU İLİŞKİSİ.....	193
50- AY VE BİTKİLER.....	196
51- AY VE VERİMLİLİK.....	198
52- AY, KADIN VE YILAN .....	202
53- AY SİMGEÇİLİĞİ .....	205

54- AY VE ÖLÜM.....	207
55- AY VE GİRİŞ/GEÇİŞ TÖRENİ.....	211
56- KAMERÎ "OLUŞ" SİMGESİ .....	213
57- KOZMO-BİYOLOJİ VE MİSTİK FİZYOLOJİ.....	216
58- AY VE KADER.....	219
59- KAMERÎ FİZİKÖTESİ .....	220

### BEŞİNCİ BÖLÜM

#### SU VE SU SİMGECİLİĞİ

60- SU: VARLIKLARIN KAYNAĞI.....	225
61- SU KOZMOGONİLERİ .....	228
62- EVRENSEL ANA OLARAK SU .....	229
63- "HAYAT SUYU" .....	231
64- SUYA DALDIRMA MİTİ.....	233
65- VAFTİZ .....	235
66- ÖLÜNÜN ÖZLEMİ.....	238
67- MUCİZEVİ VE HARİKULADE SU KAYNAKLARI .....	240
68- SU İLE İLGİLİ TEZAHÜRLER VE TANRILAR .....	243
69- SU PERİLERİ.....	245
70- POSEİDON, AĞIR VE DİĞERLERİ .....	247
71- SU HAYVANLARI VE ARMALARI .....	249
72- SEL BASKINI, TUFAN SİMGECİLİĞİ.....	253
73- SONUÇ.....	255

### ALTINCI BÖLÜM

#### KUTSAL TAŞLAR: TEZAHÜRLERİ, İŞARETLERİ VE BİÇİMLERİ

74- GÜCÜ TEZAHÜR ETTİREN KUTSAL TAŞLAR .....	257
75- BÜYÜK MEZARTAŞLARI .....	259
76- VERİMLİLİĞİ SAĞLAYAN TAŞLAR.....	262
77- "SÜRTME" .....	265
78- DELİKLİ TAŞLAR: "YILDIRIM TAŞLARI".....	269
79- GÖKTAŞLARI VE KUTSAL YERLER.....	271
80- TAŞ TEZAHÜR VE SİMGELERİ .....	273
81- KUTSAL TAŞ, Omphalos* (=Göbek Taşı), "DÜNYANIN MERKEZİ".....	276
82- İŞARET VE BİÇİMLER.....	279



**YEDİNCİ BÖLÜM**  
**YER, KADIN VE DOĞURGANLIK**

83- YER ANA.....	283
84- İLK EŞ: GÖK VE YER .....	284
85- ÖLÜLER ÜLKESİNİN TANRILARI VE RUHLARINA AİT TEZAHÜRLERİN (Chthonian Hierophanies) YAPILARI.....	287
86- ÖLÜLER ALEMİ İLE İLGİLİ (Chthonian) ANNELİK.....	291
87- İNSANIN TOPRAKTAN YARATILMASI .....	293
88- TEKRAR DİRİLİŞ .....	297
89- TOPRAK İNSANI ( <i>Homo-Humus</i> ).....	300
90- KOZMOLOJİK DAYANIŞMA .....	302
91- TOPRAK VE KADIN .....	304
92- KADIN VE TARIM .....	306
93- KADIN VE KARİK.....	307
94- SENTEZ .....	310

**SEKİZİNCİ BÖLÜM**

**BİTKİLER: YENİDEN DOĞUŞ İLE İLGİLİ RİT VE SİMGELER**

95- BİR SINIFLANDIRMA DENEMESİ.....	313
96- KUTSAL AĞAÇ.....	316
97- MİKROKOZM OLARAK AĞAÇ .....	319
98- AĞAÇLARDA İKAMET EDEN TANRI.....	321
99- KOZMİK AĞAÇ.....	323
100- TERS DÖNDÜRÜLMÜŞ AĞAÇ .....	325
101- YGGDRASİL.....	326
102- AĞAÇLA İLGİLİ TANRI(ÇA) TEZAHÜRLERİ .....	329
103- BİTKİLER VE BÜYÜK TANRIÇALAR .....	332
104- HEYKEL VE RESİMLERDEKİ (İkonografik) SİMGELER.....	335
105- BÜYÜK TANRIÇA İLE HAYAT AĞACI.....	336
106- BİLGİ AĞACI.....	339
107- HAYAT AĞACININ BEKÇİLERİ .....	341
108- CANAVARLAR.....	343
109- AĞAÇ VE ÇARMIH .....	345
110- YENİDEN GENÇLEŞTİRME VE EBEDİLİK .....	348
111- İLAÇ YAPILAN BİTKİLERİN İLK ÖRNEĞİ .....	350
112- DÜNYANIN EKSENİ (axis mundi) OLARAK AĞAÇ.....	354

113- İNSANIN BİTKİDEN TÜREME MİTİ .....	355
114- BİTKİLERE DÖNÜŞÜM .....	359
115- İNSANLARLA BİTKİLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER .....	361
116- YENİLEYEN AĞAÇ .....	363
117- AĞAÇLARIN EVLİLİĞİ .....	365
118- BAHAR (MAYIS) AĞACI.....	367
119- KRAL VE KRALİÇE.....	371
120- CİNSELLİK VE BİTKİ .....	373
121- BİTKİLERİ TEMSİL EDEN FİGÜRLER .....	375
122- TÖRENSEL MÜCADELELER.....	379
123- KOZMİK SİMGE.....	382
124- SONUÇ .....	385

## DOKUZUNCU BÖLÜM

### TARIM VE VERİMLİLİK KÜLTLERİ

125- TARIMLA İLGİLİ RİTLER .....	389
126- KADIN, CİNSELLİK VE TARIM .....	391
127- TARIMSAL SUNULAR –KURBANLAR- .....	392
128- HASADIN “GÜCÜ” .....	394
129- MİTOLOJİK CANLANDIRMALAR.....	397
130- İNSAN KURBANI.....	401
131- AZTEK VE HONDLAR ARASINDA İNSAN KURBANI.....	403
132- KURBAN VE TEKRAR DİRİLİŞ .....	406
133- HASAT TÖRENLERİNİN SONU .....	408
134- TOHUMLAR VE ÖLÜLER.....	411
135- TARIMLA VE ÖLÜMLE İLGİLİ TANRI(ÇA)LAR .....	414
136- CİNSEL HAYAT VE TARIMSAL VERİMLİLİK.....	416
137- DİNSEL ŞENLİĞİN TÖRENSEL İŞLEVİ .....	419
138- DİNSEL ŞENLİK VE YENİDEN BÜTÜNLEŞME .....	421
139- TARIMSAL MİSTİSİZM VE KEFARET - KURTULUŞ .....	423

## ONUNCU BÖLÜM

### KUTSAL YERLER: MABET, SARAY, “DÜNYANIN MERKEZİ”

140. KUTSALIN TEZAHÜRLERİ (HİYEROFANİLER) VE TEKERRÜR... 433	433
141- MEKANIN KUTSALLAŞTIRILMASI .....	436
142- KUTSAL MEKANIN “YAPIMI” .....	439
143- “DÜNYANIN MERKEZİ” .....	442

144- KOZMİK DÜZEN VE İNŞAAT RİTLERİ .....	447
145- "MERKEZ" SİMGESİ.....	449
146 - CENNETE ÖZLEM.....	452

### ONBİRİNCİ BÖLÜM

#### KUTSAL ZAMAN VE EBEDÎ YENİLENME MİTİ

147- ZAMANIN FARKLILIĞI.....	457
148- KUTSAL OLARAK TEZAHÜR EDEN (hiyerofanik) ZAMANIN BİRLİK VE BÜTÜNLÜĞÜ .....	461
149- DÜZENLİ ARALIKLARLA OLAN TEKRARLANIŞ-SONSUZ HAL (MİTOLOJİK ZAMANIN BU GÜNE TAŞINMASI) .....	463
150- MİTOLOJİK ZAMANIN YENİLENMESİ .....	465
151- DÖNEMSEL OLMAYAN TEKERRÜR .....	468
152- ZAMANIN YENİDEN TEŞEKKÜLÜ .....	469
153- YARATILIŞIN YILLIK TEKRARI .....	472
154- BELLİ OLAYLARA BAĞLI OLARAK YARATILIŞIN TEKRARLANMASI.....	477
155-TOP YEKÜN YENİDEN DOĞUŞ.....	480

### ONİKİNCİ BÖLÜM

#### MİTLERİN MORFOLOJİ VE İŞLEVLERİ

156- YARATILIŞ MİTLERİ-ÖRNEK MİTLER .....	483
157- KOZMOGONİK YUMURTA.....	487
158- MİTLERİN AÇIKLADIKLARI .....	491
159- <i>Coincidentia Oppositorum</i> (Zıtların Uyuşması) MİTSEL MODEL.....	494
160- TANRISAL ÇİFTCİNSİYETLİLİK (androgini) MİTİ .....	496
161- ÇİFT CİNSİYETLİ (androgoni) İNSAN MİTİ .....	498
162- YENİLENME, İNŞA, GİRİŞ/GEÇİŞ vb. MİTLERİ.....	502
163- BİR MİT OLUŞTURMAK: VARUNA ve VRTRA.....	505
164- "MODEL TARİH" OLARAK MİT .....	506
165- MİTLERİN YOZLAŞMASI.....	508

### ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### SİMGELERİN YAPISI

166- SİMGESEL TAŞLAR .....	513
167- SİMGELERİN DEĞER YİTİRMESİ.....	517
168- GELİŞEMEME DURUMU .....	521

169- SİMGELER VE HİYEROFANİLER (Kutsalın Tezahürleri) .....	524
170- SİMGELERİN UYUMLULUĞU.....	527
171- SİMGELERİN İŞLEVLERİ.....	531
172- SİMGELERİN MANTIĞI.....	533
SONUÇ.....	537
KAYNAKLAR.....	545

## ÇEVİRENİN ÖNSÖZÜ

Tanınmış dinler tarihçisi ve fenomenoloğu Mircea Eliade'ın *Patterns in Comparative Religion / Trait  d'histoire des religions* adlı eserini dilimize kazandırmak amacıyla 29 Ekim 2001 tarihinde çalışmaya başladım. Ancak söz konusu kitap, çevirimi bitirmeye kısa bir zaman kala Fransızca nüshası esas alınarak Lale Arslan tarafından yapılan tercümesi Fransız Büyükelçiliği ve Konsolosluğunun da destekleri ile 2003 yılında *Dinler Tarihine Giriş* adı ile yayınlandı.

Lale Arslan'ın yaptığı tercüme, eviri üslubu açısından akıcı olmasına rağmen, evirimin dinler tarihi ve fenomenolojisi ile ilgili temel kavramlara yabancı olması, konu başlıklarının bile konunun özellik ve önemine dikkat edilmeden basit sözlük anlamları ile verilmeye çalışılması, tercümenin din bilimleri ile ilgili çalışanların ihtiyaçlarını karşılamadığından, söz konusu esrin İngilizce nüshasını esas alarak yaptığımız tercümeyi tamamlayıp yayınlamaya karar verdik.

Bu eviri, kitabın 1971 İngilizce baskısı (*Patterns in Comparative Religion*) temel alınarak yapılmış olup zaman zaman da 1949 Fransızca baskısı (*Trait  d'histoire des religions*) ile de karşılaştırılarak hazırlanmıştır.

Kitabın evirisi sırasında karşılaştığım çok sıkıcı anları, hatta günleri, her zaman ve her konuda olduğu gibi, saygıdeğer Hocam Prof. Dr. Harun GÜNGÖR' n, yardım ve teşvik kabilinden kendine has tavrı ve üslubu ile aşabildim. Bu durum, her araştırmacının özlediği ve beklediği çok özel bir g c'ttir.

Bu çalışmanın bir çok bakımdan ülkemiz dinler tarihçileri ve fenomenologları için değişik açılardan faydalı olacağı kanaatindeyim. Öncelikle belirtmek gerekir ki, Eliade'ın bu eseri, dinler tarihine konu olan bütün fenomenleri, dinler tarihi disiplini içerisinde incelemekte, onların tipolojilerini yapmakta, dinî fenomenlerin morfolojik değişimlerini örneklerle sunmaktadır. Bundan başka, Eliade'ın vermiş olduğu çok geniş bibliyografyadır ki, ülkemizdeki araştırmacıları "hareketlendirici" veya "kamçılıyıcı" olması ümit edilir. Öyle ki, zikredilen çalışmalara bakıldığı zaman, ülkemizde bugün bile bir çok dinler tarihçisinin, çalışılmasını yadırgadığı, dinler tarihi konusu olmadığını iddia ettiği bir çok konunun dinler tarihi yöntemlerine göre Batı'da geçen yüzyıllarda ne kadar fazla ve titiz çalışıldığı görülecektir.

Bu çalışmasıyla Eliade, dinler tarihini kendi tabiri ile "antikacı dükkanı" olmaktan kurtarmış, nelerin dinler tarihi incelemelerine konu olabileceğini göstermiştir. Bu husus dinler tarihçileri için oldukça önemlidir.

Ayrıca ifade etmek gerekir ki, bu çalışma sadece dinler tarihçileri için olmayıp, mitoloji, antropoloji ve halk bilimcileri için de örnek yorum niteliğindedir.

Metin içinde Kitab-ı Mukaddes'ten yapılan alıntılar, tarafımızdan çevrilmeyip, özgünlüğünü koruması amacı ile dilimizde yayınlanan Kitab-ı Mukaddes tercümesinden aynen aktarılarak sunulmuştur.

Kitabın Fransızca ve İngilizce nüshalarında, bölüm sonlarında bulunan kaynaklar, kitabın akıcılığını sağlaması için en sona alınmıştır. Kaynaklar kısmındaki açıklamalar da ilgili yerdeki uygun

dipnotlara yerleştirilmiştir. Ayrıca isim ve konu olarak ayrı ayrı yapılan dizin, karma olarak yeniden düzenlemiştir.

Metin içinde tarafımızdan yapılması gerektiğine inandığımız bazı durum veya terimlerle ilgili açıklamalar dipnotta (ç.n.) biçiminde verilmiştir.

Doç.Dr. Mustafa ÜNAL





## YAZARIN ÖNSÖZÜ

Modern bilim, XIX. yüzyıldaki bir takım yanılgıların ciddî bir biçimde saygınlığına gölge düşürdüğü bir prensibi, yeniden hayata geçirdi: "Olguyu meydana getiren ölçektir." Henri Poincaré biraz alaycı tarzda bir soru sorar "filleri sadece mikroskopla inceleyen bir doğa bilimci, bu hayvanlar hakkında yeterince bilgi sahibi olduğunu zannedebilir mi?" Mikroskop bütün çok hücreli organizmalarda aynı olan hücrelerin yapısını ve mekanizmasını gösterir. Fakat, bilinmesi gereken her şey bu mudur? Mikroskopik ölçüde hiçbir kimse kesin olamaz. Fili en azından bir zooloji olgusu olarak gören insan görüşü derecesinde bütün belirsizlikler artar gider. Aynı şekilde, dinî bir fenomen, ancak sahip olduğu düzeyde ele alınır, olduğu gibi ayırt edilebilecektir, yani dinî bir şey gibi incelenecektir. Böyle bir fenomenin özünü fizyoloji, psikoloji, sosyoloji, ekonomi, dil bilimi, sanat veya başka herhangi bir bilim aracılığıyla kavramaya çalışmak, yanıltır; bu bilim dalları o fenomenin içinde çok özgün ve indirgenemez olan şeyi, yani kutsal unsurunu gözden kaçıır. Açıkçası, saf dinî olgu yoktur, hiçbir olgu da yalnızca ve tamamen dinî değildir. Çünkü din, insan ile ilgili olmasından dolayı, biraz sosyal, biraz dilbilimi, biraz ekonomi ile de ilgili olmak durumundadır - insanı dil ve toplumdaki uzakta tutamazsınız. Ancak, dini, insanın ne olduğunu anlatmaktan başka bir şey olmayan bu temel işlevlerin herhangi birisi açısından ele almak ve açıklamak boş bir gayret olabilir. Bu, *Madame Bovary*'yi doğru olmakla birlikte, sosyal, ekonomik ve siyasal olgulara göre açıklamaya çalışmak kadar nafil olabilir, ancak bunlar onun bir edebiyat ürünü olmasını etkilemezler.

Dinsel bir olguyu çok farklı açılardan ele almanın faydasız olduğunu söylemek istemiyorum; ama bir defa o, yalnızca

kendi içinde ele alınmak zorunda olup başka terimlerle açıklanamazlar. Bu kolay bir iş değildir. Dinsel olgunun kesin bir tanımlaması olmasa bile, en azından sınırlarını ve çerçevesini, zihnin diğer etmenleri ile olan ilişkilerini ortaya koymaktır. Roger Caillois'un kısa ama muhteşem kitabının (*L'Homme et le sacré*) başında işaret ettiği gibi "Aslında, genel kutsal hakkında söylenebilecek faydalı tek şey, terimin tanımlanmasında gizlidir: yani onun, kutsaldışının zıddı olmasıdır. Bunun açık bir ifadesi ortaya konulmaya kalkışıldığında bir takım zorluklarla karşılaşılır. Ne kadar temel olursa olsun, hiçbir formül olguların labirentvari karmaşıklığını çözemez." Şimdi, araştırmalarımda beni esas olarak ilgilendiren olgular bunlardır, her ne olursa olsun hiçbir formül ve tanımlamaya uymayan elemanların bu labirentvari karmaşıklığıdır. Tabu, ritüel, simge, mit, şeytan, tanrı bunlardan bazılarıdır; fakat böyle bir liste yapmak araştırmanın tümünü pek insafsız bir biçimde basitleştirmek anlamına gelebilir. Bizim gerçekten ilgilendiğimiz şey, farklı ve gerçekte karmaşık kütleler olan dinsel olgu denilen etkinlikler, inançlar ve sistemlerdir.

Bu kitap iki değişik konu ile ilgilidir: Birincisi, din nedir, ikincisi de dinler tarihinden ne kadar söz edilebilir? Dinsel fenomenin tanımıyla başlamanın daha yararlı olacağı düşüncesiyle, basit anlamda değişik "kutsalın tezahürlerini" ele alıp inceleyeceğim –bu terimi en geniş anlamında, kutsalı açığa çıkaran herhangi bir şey olarak kabul ediyorum.- Bundan dolayı, dinsel biçimlerin *tarihi* sorununu, ancak belli bir takım örnekleri inceledikten sonra hesaba katmamız mümkün olabilecektir. Bu kitapta kendim için koymuş olduğum hedeflere varmak, en basitinden başlayarak en karmaşık olanına doğru, dinsel olgular hakkındaki bir inceleme yapmak kolay görünmüyor. Buradaki amacım, en ilkel kutsalın tezahürlerinden, (*mana*, olağandışı, vs.) başlayarak, totemizm, fetişizm, tabiat perestlik, ruhlar kültüne, ardından da tanrılara ve şeytanlara, sonuçta da

tektanrıcıl tanrı anlayışını incelemektir. Böyle bir düzenleme, keyfi olacaktır, dinî bir olgudaki değişimin, basitten karmaşığa doğru olduğunu varsayar; yani sadece bir varsayım olup ispat edilemez. Biz de sadece en ilkel kutsal tezahürlerini ihtiva eden basit bir dini incelemek zorunda kalırız, bunun yanında nelerin din olduğu, nelerin açığa çıktığını görmeyi düşündüğüm amaçla karşılaşacaktır.

İzlediğim yol, kolay olmasa da en azından daha güvenlidir. Bu çalışmaya gök, su, yer, taş gibi değişik kozmik biçimlerde kendini açığa çıkaran bir takım kozmik kutsalın tezahürlerini inceleyerek başladım. Bu sınıftaki kutsalın tezahürlerini, erken döneme (tarih sorunu henüz yok) ait olmalarından dolayı değil de, onları tasvir etmek suretiyle, bir yandan kutsalın diyalektiğini, öbür yandan da kutsalın kendini hangi biçimlerde gösterdiğini açıklamak için seçtim. Örneğin, gök ve su ile ilgili kutsalın tezahürlerini incelemek, öncelikle kutsalın kendini belli kozmik düzeylerde açığa vurmasının ne anlama geleceğini, ikinci olarak da bu kutsal tezahürlerinin ne kadar özerk yapılar oluşturduğunu anlamamıza yardımcı olacak bilgileri sağlar. Ardından, Ay'ın görünümleri, Güneş, bitkiler ve tarım, cinsellik vb. biyolojik kutsal tezahürlerini, sonra, kutsanmış yerler, tapınaklar, vb. yerel kutsal tezahürlerini, son olarak da mitleri ve simgeleri inceledim. Yeterli sayılabilecek kadar belgelere bakmış olmamızdan dolayı, dinler tarihinin diğer sorunlarına gelecek kitabımızda değinmek için hazır olacağız. Bu sorunlar, "tanrısal biçimler", insanın kutsalla ilişkisi ve onunla ilgili davranışı (ritler, vs.), büyü ve din, ruh ve ölüm hakkındaki düşünceler, kutsanmış şahsiyetler (din adamları, büyücüler, krallar, erginleme, vs.), mit, simge ve ideogramlar ile ilişkiler, dinler tarihi için kurumların teşekkülü ihtimali, vb.

Ancak bu yöntem, ansiklopedilerdeki makaleler gibi, her bir konuyu ayrı ayrı tartışacağım anlamına gelmemelidir, örneğin su ya da ay ile ilgili kutsalın tezahürleri hakkındaki mit veya simgeden hiç bahsetmeyeceğimiz düşünülmemelidir. Bundan başka, tanrısal kimlikleri “tanrılar” bölümü altında sınırlandıracağımız beklenmemelidir. Tam aksine, kitabı okuyan kimse, gök ile ilgili kutsalın tezahürlerini, gök ve hava tanrıları konusunda oldukça fazla bilgiyi, aynı bölümdeki kaynakları, simgeler, ayinler, mitler ve ideogramlar ile ilgili geniş tartışmaları görünce belki de çok şaşıracaktır. Konunun özelliğinden dolayı, bölümler arasında bağlantı kurarak gidip gelmeler haliyle olacaktır. Sözkonusu kutsallığı ifade eden veya paylaşılan tanrısal kimlikleri veya kendisinde kutsallığın somutlaştığı simgeleri ve ideogramları, tapınmayla ilgili ayinleri, birtakım gök mitlerini sözkonusu etmeden, göğe dayandırılan kutsallık hakkında konuşmak mümkün değildir. Bunların her biri, kendi tarzınca, gök dininin bazı biçimlerini veya tarihini ortaya koyar. Ancak her bir mitin, ritin ve “tanrısal figürün” kendine uygun yerde tartışılmasından dolayı, gök ile ilgili bölümde kesin anlamlarıyla bu terimleri kullanmaktan çekinmedim. Aynı şekilde, yer, bitki ve çiftçilik hakkındaki kutsalın tezahürlerini ele alırken, biyo-kozmik düzeylerde kutsalın açığa çıkışları üzerinde yoğunlaşıp, bitki ve tarım tanrılarının biçimlerinin tartışılıp değerlendirilmesini ilgili bölüme bırakacağım. Ancak bu, başlangıç bölümünde bitki ve tarım tanrıları, ayinleri, mitleri veya simgeleri hakkında konuşmayacağımız anlamına gelmemelidir. Bu başlangıç bölümlerinin konusu, mümkün olduğunca kozmik hiyerofanilerde görülen kalıbı incelemek, gökte, suda, bitkide, vb. vurgulanan kutsalda neyi keşfedebileceğimizi görmektir.

Eğer kullanılan yöntemin verimliliği veya elverişsizliği tartışılacak olursa, bence verimliliğinin daha fazla olduğu görülür. Bunun da nedenleri şunlardır:

1- Dinî fenomenin *a priori* bir tanımından muaf olacağız. Okuyucu git gide, kutsalın doğası hakkında düşünme imkanı bulacaktır.

2- Kutsalın değişik biçimleri arasında doğal bir bölümlene yapmak ve onların uygun bir sistem içinde nasıl bir araya geleceğini göstermek suretiyle hierofanilerin her bir grubu üzerinde yapılan analiz, aynı zamanda dinin özü konusundaki son tartışma için zemin hazırlayacaktır.

3- Eşzamanlı olarak “aşağı” ve “yüksek” din biçimlerini incelemek ve genelde hangi öğelere sahip olduklarını anlamak suretiyle, *evrimci* veya *baticı* bir bakış açısından kaynaklanan hatalara düşmeyeceğiz.

4- Dinî olguların bütünlükleri parçalarda ve bölümlerde anlaşılmazlar, zira hierofanilerin her biri (su ile ilgili, göksel, bitkisel, vs.) kendi çapında hem yapısal bakımdan (öyle ki, tanrılar, mitler, simgeler ve her türlü şeyle ilgilenmek zorundayız) hem de tarihsel bakımdan (araştırma zaman ve bölge bakımından oldukça geniş ve kültürler arasında yaygın olacak biçimde yapılmalıdır) bir bütün oluşturur.

5- Her bir bölüm, kutsalın belli bir biçimini, insan ve kutsal arasındaki bir dizi ilişkiyi ve son olarak da bu ilişkiler içindeki bir takım “tarihsel anları” sunacaktır.

Bu kitaba “Kutsalın Morfolojisi” adını vermemin nedeni sadece budur. Amacım dinî bilgilerin labirentvari karmaşıklığını, temel kalıplarını ve onların yansıttığı değişik kültürleri okuyucularıma tanıtmaktır. Her öğretici çalışmayı tehdit eden tek düzeliği ortadan kaldırmak için her bir bölüme farklı bir plan

ve hatta farklı bir üslup vermeye gayret ettim. Göndermeleri mümkün olduğunca kolaylaştırabilmek için bölümlendirmeleri de öyle düzenledim. Bu kitabın özelliği, okudukça anlaşılabilir olmasıdır; bu hiçbir şekilde bir başvuru kitabı değildir. Kaynakçaları başlangıç çalışmalarına teşvik özelliğinde hazırladım; çok geniş değildir. Bununla birlikte, konuyla ilgili farklı akım ve yöntemlerin temsilcilerini mümkün olduğunca fazla, aralarına dahil etmeye çalıştım.

Bu kitabın morfolojik analiz ve yöntemsel sonuçlarının büyük bir kısmı, benim, Bükreş Üniversitesi'nde dinler tarihi alanında verdiğim derslerden ve Sorbon Üniversitesi Ecole des Hautes Etudes'de verdiğim iki dersten (*Recherches sur la morphologie du sacré*, 1946; *Recherches sur la structure des mythes*, 1948) ibarettir. Bu İngilizce baskısının düzeltmeleri metin üzerinde yapılmış, kaynakçalar da güncelleştirilmiştir.

M. E.

## BİRİNCİ BÖLÜM

## KUTSALIN YAPISINA VE MORFOLOJİSİNE BİR BAKIŞ

## 1-"KUTSAL" VE "KUTSALDIŞI"

Dinî olgular hakkında günümüze kadar yapılan tüm tanımlamaların her birinin, genelde, kutsal ile dinî hayatın, kutsal dışı ile seküler hayatın zıddı olduğunu gösteren, kendine has bir yolu olduğu görülür. Ancak kutsal fikrini sınırlandırmaya kalkıştığınız zaman, hem teorik hem de pratik bir takım sorunlarla karşılaşılırsınız. Zira din fenomeninin her hangi bir tanımına kalkışmadan önce, delilleri ve hepsinden ziyade "saf halde" görülebilen, yani mümkün olduğunca kökenlerine yakın, "basit" ve sıradan olan dinî terimleri nerede arayacağınızı bilmelisiniz. Ne yazık ki, bu tür deliller ne bizim bildiğimiz herhangi bir toplumun tarihinde, ne de günümüzdeki uygarlaşmamış il-keller arasında bulunur. Bunlar, hiçbir yerde bulunamaz. Hemen hemen her yerde görebileceğimiz karmaşık dinî fenomenler, uzun bir tarihî değişiklik sergilerler.

Dahası, birinin topladığı bilgi ve bulgular, önemli pratik zorluklar arz eder. Hatta, kişi, sadece bir din üzerine çalışmaktan memnun ise, bir ömür böyle bir çalışmayı tamamlamaya yetmeyebilir. Birisi dinleri karşılaştırmayı amaçlamışsa, uzun bir ömür bunu devam ettirip bitirmeye yetmeyebilir. Fakat bizim böyle bir karşılaştırmalı çalışmadan amacımız, kutsalın değişen morfolojisini ve onun tarihî gelişmesini ortaya çıkarabilmek için sadece karşılaştırmalı bir çalışma yapabilmektir. Bundan dolayı, bu uzun çalışmaya başlarken, tarihsel ve etnolojik araştırmalar sonucunda ortaya çıkarılan bir çok din arasından bir kaçını ve bunların sadece bazı fikir ve özelliklerini seçmeliyiz.

Bu seçim, büyük manifestolara bağlanmış olsa bile, hassas bir konudur. Kutsal sınırlamak ve tanımlamak gerekirse, dinin ifadelerinden uygun gelenleri dikkate almak şarttır. Eğer bu iş sıkıntılarla başlarsa, bu ifadelerin çeşitliliği gittikçe benzerlik arz eder. Karşımıza ritler, mitler, tanrısal suret ve usuller, kutsal ve saygı duyulan nesnelere, simgeler, kozmolojiler, theologoumenalar, kutsanmış kişi, hayvan ve bitkiler, kutsal yerler ve benzeri nesne ve olgular çıkar. Buradaki her bir kategori, kendine has zengin ve geniş bir morfolojiye sahiptir. Biz, geniş ve yanlış sınıflandırılmış bir yığın bilgi ve bulgularla Malenezya kozmogoni mitiyle, Aziz Teresa veya Nichir'in tasavvufî yazmaları kadar çok takdir edilen Brahman Kurbanıyla, Avustralya totemiyle, ilkel bir giriş/geçiş (erginleme) töreniyle, Borobudur tapınağının sembolizmiyle, Sibiryâ Şamanının tören elbiseleri ve danslarıyla, bir çok yerlerde bulunan kutsal taşlarla, tarımsal törenlerle, Yüce Tanrıçaların mit ve sözlü törenleriyle, eski bir kralın tahta oturmasıyla veya değerli, özel bir taşla ilgili inanç ve uygulamalarla ilgilenmek zorundayız. Bunların her biri, bazı durumlarda kutsalın tarzını ve tarihinde bir anı vurguladığı ölçüde, kutsalın tezahürü olarak kabul edilmelidir. Başka bir deyişle, bazen bunlar, kutsal insanın yaşamış olduğu tecrübenin bir çok çeşidinden birisi olabilir. Kutsalın tezahürlerinin her biri, bizlere verdiği iki mesajdan dolayı çok önemlidir: Çünkü o, kutsalın bir tezahürüdür, o kutsalın bazı durumunu açığa vurur; çünkü tarihsel bir olaydır, o, insanın kutsal yönünde kazanmış olduğu davranışları açığa çıkarır. Örneğin, aşağıdaki Vedic metin ölü bir kişiye hitap eder: "*Annen, Yer'e (Toprağa) yürü! Seni ölümden korusun!*"<sup>1</sup> Bu metin, toprak kültürünün kökenini gösterir; Toprak Ana, *Tellus Mater* olarak görülüyor. Fakat o, Hint Dinler Tarihinde verilen bir sahneyi de Toprak Ana'yı

<sup>1</sup> RV, X, 18,10.



ölüme karşı bir koruyucu tanrıça, (Upanişadların reformu ve Buda'nın va'zı tarafından yok edilen) bir değer olarak, en azından küçük bir zümre tarafından, değer verildiği anı gösterir.

Başladığımız noktaya dönmek gerekirse, eğer biz din olgusunu anlayacaksak, mitler, törenler, tanrılar, halk inançları gibi delillerin her bir kategorisi, bizim için gerçekten çok önemlidir. Ve bu anlayış daima tarihle ilişkide ortaya çıkar. Başka bir deyişle, her bir fenomen, tarih içinde olup başka yerde aranmaz. Ele alınan her kutsalın tezahürü, aynı zamanda tarihî bir gerçektir. Kutsalın her manifestosu, bazı tarihî durumlarda yer alır. Hatta en kişisel ve aşkın mistik tecrübeler, ortaya çıktıkları çağın bir takım etkilerini içlerinde barındırırlar. Yahudi Peygamberler, kendilerini doğrulayan ve çağrılarını onaylayan tarihî olaylara ve aynı şekilde tecrübelerini açıklamaya fırsat veren İsrail dinî tarihine çok şey borçludur. Tarihsel bir olgu olarak –kişisel bir tecrübe olmamasına rağmen– nihilizm ve bazı Mahayana sufilerinin ontologizmi, Upanişad spekülasyonları, Sanskrit devrimi ve diğerleri olmaksızın ortaya çıkması mümkün olamazdı. Her kutsalın tezahürü ve her ne olursa olsun her dinî tecrübe eşsizdir ve ruhsal hareketlilikte asla tekrarlanmayacak olaydır, demek istemiyorum. En büyük tecrübeler, hem içerikte hem de anlamlarda benzerdir. Rudolf Otto, Meister Eckhardt'ın ve Sankara'nın sözcük ve şekilleri arasında heyecan verici bir takım benzerlikler keşfetmiştir.

Kutsalın tezahürünün daima tarihsel bir olay olması gerçeği (yani, daima kesin bir durumda ortaya çıkar), onun evrensel değerini azaltmaz. Bir takım kutsalın tezahürü tamamen saf, yerel amaca sahip iken diğerleri de evrensel değere sahiptir. Örneğin Hintliler *aşvattha* adı verilen bir ağaca saygı gösterirler. Bu özel ağaç türlerindeki kutsalın görüntüsü sadece onlar için anlamlıdır, onlar için *aşvattha* ağacı sade bir ağaçtan zi-

yade, her şeydir. Sonuç olarak, kutsalın tezahürü (her kutsalın tezahürünün olması gerektiği gibi), hem belli bir zaman, hem de belli bir yer ile ilgilidir. Bununla birlikte, Hintlilerin bir kozmik ağaç (*axis mundi*) sembolü de vardır ve bu destanî-simgesel kutsalın tezahürü, evrenseldir. Zira Kozmik Ağaçlar, eski uygarlıkların hepsinde bulunur. Ancak şuna dikkat etmemiz gerekir ki, *aşvattha*'ya, hayatın yenilenmesi sürecinde evrenin kutsal değerini taşımasından dolayı saygı duyulur. Ona saygı gösterilir, çünkü o kutsal anlam taşır, evrenin parçası veya bütün destanlarda Kozmik Ağaçlar tarafından takdim edildiği gibi, evreni simgeler. Ancak *aşvattha*, Kozmik Ağaç'ta bulunan aynı simge ile açıklanmasına rağmen, özel bir ağaç biçiminden kutsal bir ağaca dönüşen kutsalın tezahürü sadece Hind toplumunun nezdinde bir anlam ifade eder.

Şimdi vereceğimiz örnekteki kutsalın tezahürü, ilgili insanların tarihinden alınmıştır: Tarihlerinin bir döneminde Samîler, iki tanrısal güce tapındılar:

*Birincisi*, kasırğa ve doğurganlık tanrısı formundaki *Ba'al*

*İkincisi*, verimlilik (özellikle toprakta) tanrıçası formundaki *Belit*. Yahudi peygamberler bu tapınmaları küfür, kötülük (kutsal dışı) olarak kabul ettiler. Samîler açısından böyle bir eleştiri çok yerinde bir eleştiri idi. Çünkü Samîler, Musa'nın reformları sonucunda daha yüce, daha saf ve daha mükemmel Tanrı anlayışına sahip olmuşlardı. Eski Samî *Ba'al* ve *Belit* kültü, kutsalın bir tezahürü idi: O, her ne kadar sağlıksız ve anormal biçimde olsa da, organik hayatın, kanın ilk güçlerinin, cinselliğin ve doğurganlığın dinî anlamını ortaya koydu. Kutsalın bir tezahürü olarak o, bir seçkinin dinî tecrübesinde tamamlanan, kendini daha fazla memnuniyet veren ve daha mükemmel olarak gösteren diğer biriyle değiştirildiği zamana kadar hüküm sürdü. Yahve'nin "tanrısal formu" *Ba'al*'in "tanrısal formuna baskın

geldi; O, daha fazla kutsallık gösterdi, Ba'al kültüründe yoğunlaşan başlangıç kuvvetlerini hiçbir şekilde yaymadan hayatı kutsallaştırdı, insan hayatındaki ruhî ekonomiyi ve tamamen yeni bir değer kazanan kaderi açığa çıkardı; aynı zamanda o, daha saf ve daha eksiksiz Tanrı ile bir olma gibi, daha zengin bir dini tecrübeyi mümkün kıldı. Yahve'nin bu tezahürü, son zaferi kazandı. Çünkü o, kutsalın evrensel bir biçimini gösterdi, tabiatı gereği o diğer kültürlerle açtı; Hıristiyanlık vasıtasıyla dünya çapında dinî bir değer oldu. Bir takım kutsalın tezahürleri evrensel değer ve anlam olarak görülebilir veya olabilirler. Buna karşılık diğerleri yerel veya bir dönemin kutsalı olurlar ki, bunlar diğer kültürlerle açık değildirler. Sonunda kendilerini ortaya çıkaran toplumda bile unutulurlar.

## 2-YÖNTEMİN ZORLUKLARI

Bilgi ve bulguların çok farklı oluşu, daha önce sözünü ettiğim, karşılaşılabileceğimiz bir uygulama sorunudur. Konuları daha da kötüleştirmek için kaynak olarak kullandığımız yüz binlerce delilin konularının sayılarında bir sınır olmadığı görülür. Ele almak zorunda olduğumuz tarihsel bilgi ve bulgu az da olsa şans eseri kurtulmuştur. Bunlar sadece yazılı metinler olmayıp aynı zamanda abideler, taş yazıtlar, sözlü gelenek ve göreneklerdir. Diğer bir kısmı, bize bir çok farklı kaynaklardan değişmiş olarak gelir. Örneğin, eğer biz Yunan dininin ilk dönemini bir bütün olarak birleştirmek istersek, bu işi, bize kadar gelmiş olan birkaç metinle, birkaç kırık heykelle ve bir takım adak nesnelere yapmamız gerekir. Alman ve Slav örneklerinde ise, kaçınılmaz yorum ve tahlil riski ile basit folklorü kullanmak durumundayız. Eski bir yazıt, anlaşılabilir hale gelene kadar asırlar sonra kaydedilen mit, birkaç göstermelik resim, birkaç heykel, bir çok tören ve yüzyıl öncesinden nakledilen

halk hikayeleri, Alman ve Slav tarihçilerinde bulunan bilgi ve bulgulardan daha dağınık olamaz. Eğer bir kişi sadece bir dini çalışıyorsa, böyle bir karışım pek fena sayılmaz, ama birisi dinleri karşılaştırmaya kalkarsa veya kutsalın çok farklı modalitesini anlamaya çalışırsa, bu gerçekten çok ciddî bir iştir. La Bruyere'in bir İspanyolca çevirisi, Racine'nin bazı parçaları, yabancı bir eleştirmen tarafından alıntı yapılan birkaç metin, elçiler ve seyyahların edebî notları, bir bölge kütüphanesinin kataloğu, bir öğrencinin ders notları ve alıştırma kitapları, aynı türden daha başka ipuçları olmaksızın, Fransız edebiyatı tarihi yazmak zorunda kalan bir eleştirmenin durumu aynen böyledir.

Dinler tarihçisine gerçekten çok gerekli olan bilgi ve bulgular şunlardan oluşur: Toplumsal bir zümrenin özel ürünü olan geniş bir dinsel sözlü bilgilerden birkaç parça, gezginlerin notlarında bulunan kinayeler, yabancı misyonerler tarafından toplanan bilgi, gözlem ve tespitler, din dışı edebiyattan çıkarılan yansımalar, birkaç yazıt, birkaç anıt ve yerel geleneklerde devam eden izler vb. Bütün tarihî bilimler, şüphesiz, bu türden kırıntı ve tesadüfî delillere bağlıdır. Ancak dinler tarihçisinin işi, sadece bir olayı veya olaylar dizisini kendine sunulan birkaç delilin yardımıyla bir araya getirmek olan sıradan bir tarihçininkinden daha farklı olup, daha zor ve daha fazla cesaret ister. Dinler tarihçisi sadece, verilen bir kutsalın tezahürünün tarihini tanımlayıp araştırmakla kalmayıp, öncelikle kutsalın tezahürünü ortaya çıkaran kutsalı anlamalı ve onun modalitesini açıklamalıdır. Kutsalın tezahürünün anlamını yorumlamak oldukça zor olabilir, ama mevcut delilin heterojen ve tehlikeli yapısı, tabiatı, kutsalı daha kötü noktalara götürebilir. İncil'in birkaç parçasıyla, bir Katolik risalesiyle (breviary), Bizans ikonlarıyla, azizlerin barok heykelleriyle, Ortodoks bir papazın cüppesiyle (vesment) Hıristiyanlığı anlamaya çalışan, diğer yandan da bir Avrupa köyünün dinî hayatını çalışan bir

Budist düşünelim; şüphe yok ki, ilk önce bizim Budist gözlemci, köylülerin dinî hayatı ile köy papazının ahlakî ve mistik görüşleri arasındaki belli bir farklılığın olabileceğini düşünebilir. Ancak o farklılığı oldukça doğru bir biçimde kaydedebilirken, Hıristiyanlığı, kendinin sadece tek başına bulunduğu yalnız bir toplum olarak köyde yapılan tecrübeleri sahih kabul ederse, bölgelerdeki papaz tarafından korunan geleneklere göre hükmetmeyi reddettiği zaman yanlış yapabilir. Hıristiyanlık tarafından ortaya konulan kutsalın modaliteleri, aslında, köylülerin inançlarındakinden daha ziyade, papaz tarafından sunulan (ama tarih ve ilahiyat tarafından güçlü bir biçimde renklendirilen) gelenekte daha doğru bir biçimde korunur. Gözlemcinin ilgilendiği şey, Hıristiyanlığın bir anı veya bir bölümü değildir, Hıristiyan dininin ne olduğudur. Gerçek şu ki, diğerleri Hıristiyan tören, dogma ve mistisizmi hakkında yanlış bilgilenmiş ve en azından bu amaç için hiç mesele olmayan her hangi bir ögeyi hurafeye doldurulmuş olarak, yani eskimiş kutsalın tezahürlerinin kalıntılarıyla uygularken, köyde bir kişi Hıristiyan törenleri, dogma ve mistisizmi hakkında usulüne uygun bilgilere sahip olabilir. Mesele, bu bir tek kişinin, her ne kadar Hıristiyanlığın özgün uygulamaları olmaşa da, en azından temel öğelere, mistik, kelimî ve törensel değerlere daha mükemmel bir biçimde sahip olmasıdır.

Biz bu yöntem hatasını çoğu kez etnolojide buluruz. Paul Radin; misyoner Gusinde'in araştırmasını bir kişiyle sınırlandırmasından dolayı, araştırmasındaki sonucu reddetmeye hakkı olduğunu hissetmiştir. Böyle bir yaklaşım, eğer araştırma konusu kesin olarak sosyolojik ise, doğru olabilir: Eğer konu, belli bir zamandaki Fuegian toplumunun dinî hayatıysa, bu yaklaşım doğrudur, ama eğer konu Fuegianların ne derecede dinî tecrübelerine sahip olduğunu keşfetmek sorunu ise, durum oldukça farklıdır. Ve ilkelerin kutsalının yeterliliğini bilmek,

Dinler Tarihinin en önemli sorunlarından birisidir. Aslında, bir kimse, son yıllarda yapıldığı gibi, en ilkel insanların dinî hayatının karmaşık olduğunu, animizme, totemizme veya atalar kültürüne indirgenemeyeceğini, onların her şeye gücü yeten Yaratıcı bir Tanrı'nın bütün güçlerini kendinde barındıran Yüce Varlık görüşüne sahip olduklarını gösterebilse de, "üstün kutsal tezahürlere" her hangi bir ilkel yaklaşımı inkar eden bu evrimci nazariyeler geçersizdir.

### 3- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNDEKİ DEĞİŞİKLİKLER

Dinler tarihçisinin tasarrufundaki delillerin hassasiyetini anlatmış olduğum karşılaştırmalar, şüphesiz, hayalî örneklerdir ve böyle anlaşılmalıdır. Benim ilk hedefim bu kitapta kullandığım yöntemi doğrulamaktır. Delilimizin başkalığını ve hassasiyetini takdir ederek, değişik "kutsalın biçimleri" (modaliteleri)ni tartışmaya ne kadar hakkımız var? Böyle biçimler, belli bir kutsalın tezahürünün dinî elit ve toplumun geri kalanları tarafından oldukça farklı bir biçimde yaşanabileceği ve yorumlanabileceği gerçeği ile ispat edilen biçimlerdir. Her Sonbahar Kalküta'daki Kalighat tapınağına gelen kalabalık için, kendisine keçilerin kurban edildiği Durga, apaçık bir terör tanrıçasıdır; ancak *sakta* olmuş kimseler için Durga kozmik hayatın göstergesidir. Benzer bir şekilde, *Şiva'lı lingam'a* tapınan kimseler arasında bir çok kimse, onu üretici organ olarak görür; ancak ona, kendini şekil olarak sunan evrenin yaratılışı ve yıkılışının ritmik yaratılışın bir işareti, imgesi ve periyodik olarak, tekrar doğuştan önce kendisinin ilk, ilk biçim birliğine dönen olarak bakan başkaları da vardır. Öyleyse, Durga ve Şiva'nın doğru anlamı hangisidir? Müritler ve adaylar tarafından onlara verilen anlam nedir? İnananlar bunlardan hangisine yakınlık gösteriyor? Ben bu kitapta her ikisinin de eşit değerde

olduğunu göstermeye çalışıyorum: Adayların yorumu olarak Durga ve Şiva'da temsil edilen kutsalın bir biçimini doğru olarak anlayan insanlarca verilen anlam değerlidir. Ve her iki tezahürün de birbirine uyduğunu gösterebilirim; yani, açığa çıkan kutsalın biçimleri hiçbir şekilde çelişik olmayıp, aksine tamamlayıcıdır, bir bütünün parçalarıdır. Sıradan insanların tecrübesinin kayıtları ve seçkin bir kimsenin tecrübesinin etkilerine eşit ağırlık vermek benim yetkimdedir. Her iki tür de sadece kutsalın tezahürünün tarihini araştırıp anlamak için değil, aynı zamanda kutsalın tezahürünün ortaya çıkardığı kutsalın biçimlerini kurmak için gerekli, hatta daha önemlidir.

Bu kitapta daha sonra örneklerle açıklanan bu gözlemler, daha önce anlattığım kutsalın tezahürlerinin büyük değişikliğine uygulanabilir. Dediğim gibi, bu delil (rahiplerden ve müritlerden gelenler, halktan gelenler, kinayeler, parçalar ve deyişleri sunan bazı metinler) sadece kökende heterojen olmayıp aynı zamanda biçimde de böyledir. Örneğin ağaç ve bitkilerle ilgili kutsalın tezahürleri, eşit oranda “Kozmik Ağaç” gibi simgelerde veya “eve Mayıs getirme” (veya kütüklerin yanması, tarımsal törenler, insanlığın ağaçtan türediği fikrinde, özel ağaçlarla belli kişiler veya toplumlar arasında oluşan mistik ilişkilerde, meyve ya da çiçeklerin üretici gücüne bağlı hurafelerde, ölmüş kahramanların ağaca dönüşme hikayelerinde, bitki ve tarım tanrılarının mit ve ritlerindeki inançlarda) ve benzeri “yaygın” törenlerin ilgili olduğu inançlarda bulunabilir. Bu şeyler sadece tarihlerinde farklı olmayıp (örneğin, insan ırkının bir bitki parçasından türediğine inanan bazı ilkel insanların inançlarıyla Hindu ve Altay halkları arasındaki Kozmik Ağaç simgesini karşılaştıran) aynı zamanda yapılarında da farklıdır. Bitkisel kutsalın tezahürünü anlayabilmek için hangi modeli seçmemiz gerekir? Simgeleri mi, mitleri mi, törenleri mi, yoksa “tanrısal, ruhanî formları” mı seçmeliyiz?

Bu durumlarda en güvenli yol, önemli bir tipi ihmal etmeyecek ve her bir kutsalın tezahürüyle açığa çıkarılan anlamın ne olduğunu kendimize sürekli sorarak bu türden delillerin tümünü kullanmaktır. Bu tarzda, daha sonra da görüleceği üzere, bitki kültürünün değişik modalitelerinin tutarlı bir sistemini formülleştirmeye imkan sağlayacak olan genel, ayırıcı özelliklerin tutarlı bir toplamını ele alacağız. Bu halde her bir kutsalın tezahürünün, aslında, böyle bir sistem tuttuğunu, farzettğini göreceğiz; “Eve Mayıs getirme” ile bir bağ taşıyan halka ait bir gelenek Kozmik-Evrensel Ağaç’ın ideogramda<sup>2</sup> vurgulanan bitkinin aynı kutsal anlamını ifade eder; bazı kutsalın tezahürleri katıyken açık değildir, hatta gizlidir, muammadır. Öyle ki, diğerleri (daha doğrusu tezahürler) kutsalı bütün biçimleriyle bir bütün olarak gösterirken, açık olmayan tezahürler, sadece hayat bitkisinde parça veya daha önce olduğu gibi şifreli bir şekilde vücut bulan veya sembolize edilen kutsal anlamı açığa vurur. Örneğin muamma veya yetersiz derecede açık olarak tasvir etmem gereken yerel kutsalın tezahürü, baharın başlangıcında büyüyen yeşil bir dalı bulduran gelenektir. Halbuki söylemem gereken, kutsalın “açık” tezahürü, Kozmik Ağacın simgesidir. Şimdi her ikisi de hayat bitkisinde bulunan kutsalın aynı modalitesini açığa vurur: Yeniden doğuşun düzeni, bitkinin içerdiği asla bitmeyen hayat, yaratılışın tekrarında ortaya çıkan gerçeklik, vs. Burada vurgulanması gereken şey, tutarlı ifadelerin bir sistemine, bitkinin kutsal değerliliği teorisine, diğerlerinin olduğu kadar daha muammalı olmasına işaret eden bütün kutsalın tezahürleridir.

Bu kısa yorumlar üzerine yapılan değerlendirmeler, elimizdeki bilgi ve bulguları yeterince inceledikten sonra, bu kitabın sonunda ele alınacaktır. Şimdilik, ne ispat kaynaklarının

<sup>2</sup> İdeogram: Bir şeyin fikrine işaret eden simge.



başkalığı (bazısı dindar kesimden, bazısı eğitimsiz halktan, bazısı kültürlü uygarlıkların ürünlerinden, bazısı ilkel toplumlardan vs. gelen) ne de mitler, ritler, tanrısal formlar, halk inançları ve benzeri formların başkalığı, her hangi bir kutsalın tezahürünü anlamaya engel oluşturmayacağını göstermek için yeterlidir. Onun neden olduğu her pratik zorluk, kutsalın bütün farklı biçimlerini keşfetmemizi mümkün kılmasıdır. Simge ve mitler için o, biçimlerin açık bir fikrini verir ki, bir rit asla tavsiyeden başka bir şey vermez. Bir simge ve rit, farklı derecedirler. Öyle ki ritler simgenin açığa vurduğunu asla açığa vuramaz. Ancak şunu tekrarlamam gerekir ki, tarımsal bir ritte bulunan kutsalın tezahürü, bütün dünyada diğer tarımsal kutsalın tezahürleri tarafından açığa vurulan bitki kutsallığının farklı biçimleri olarak bilinen sistemi kabul eder.

Problemi farklı bir biçimde ifade edersem, başlangıç niteliğindeki bu kısa yorumları daha iyi açıklayabilirim. Büyücü bir kadın, kurbanının bir top saçını içeren balmumundan yapılmış oyuncak bebeği yaktığında, o, bunun bir büyü olduğu düşüncesinde değildir. Ama bu gerçek, bizim büyüyle ilgili olan anlayışımızı etkilemez. Bizim anlayışımıza konu olan şey, böyle bir eylemin tecrübe vasıtasıyla insanların kendilerini memnun ettikten sonra olduğunu veya teorik olarak tırnak, saç gibi kişinin sahip olduğu şeyler ondan ayrıldıktan sonra bile yakın bir ilişki sağladığını bilmektir.

Bu inanç, en uzak şeyler arasındaki bir "alan bağlantısı" fikri üzerine kurulu olup, özel kanunlarıyla (beraber oluş, resmî ya da temsili kıyas ve fonksiyonel bakışım-simetri) idare edilen bir tür sempati aracılığı ile ilişkilidir. Büyücü kadın sadece bu "alan bağlantısı" olduğu sürece, neyi etkilediğine inanır. O, onun ne olup olmadığını bilsin veya bilmesin, kişiyle saç topu ilişkisi kurarak "sempati"yi anlasın veya anlamasın, hiç mesele değildir.

Zamanımızda büyücü kadınların çoğu, dünyanın, kendilerinin uyguladığı sihrî pratiklere uyduğu görüşündedirler. Şimdi, onları uygulayan, onların temelini oluşturan teorileri kabul etmeseler de uygulamalar bizlere geldikleri dünyadan pek çok şey anlatırlar. Biz mantıkî araştırmalarla, insanların açık inançlarıyla eski insanın zihinsel alemine ulaşmayız; o her türlü bozulmalara karşı, ne anlama geldiğini ve ne zaman başladığını hala gösteren mitlerde, simgelerde ve geleneklerde bize kadar muhafaza edilmiştir. Mitler, simgeler ve gelenekler bir bakıma “yaşayan fosillerdir” ve bazen bir tek fosil, bütün bir organizmayı tekrar bir araya getirmek için, bize yeterli olabilir.

#### 4- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNİN ÇEŞİTLİLİĞİ

Burada söz konusu ettiğim örneklerle tekrar döneceğim ve onları ilerde daha derinlemesine ele alacağım. Şu anda kutsal düşüncesinin tanımlamasıyla ilgili her hangi bir yaklaşımda bulunmayıp, temas etmek zorunda olduğumuz delilleri tanıtmakla yetineceğiz. Delilin her hangi bir parçasını *kutsalın tezahürü* başlığıyla vermiştim, çünkü bunların her biri kutsalın bazı biçimlerinden birini ifade eder. Söz konusu ifadenin ve onunla ilgili ontolojik değer biçimleri, bu çalışmanın sonuna bırakılması gereken iki soruyu akla getirir. Şu anda rit, mit, kozmogoni veya tanrı gibi farklı her şeyi kutsalın bir tezahürü olarak kabul edeceğiz; başka bir deyişle, bunların her birini kendine inananların dünyasındaki kutsalın bir görüntüsü veya göstergesi olarak göreceğiz.

Burada arz edeceğim elbette ki her zaman kolay olmayacaktır. Kutsal, din ve hatta büyü ile ilgili bütün düşüncelerini neredeyse tamamen otomatik bir şekilde hemen Yahudi-Hıristiyan dinî hayatının muayyen tarihsel formlarıyla irtibatlandıran Batılı anlayışa göre, yabancıların kutsal tezahür-

leri büsbütün sapıklık olarak kabul edilir. Hatta dışardan, özellikle Doğudan gelen dinlerin bazı yönlerini kabul edenler için, oldukça sempatik bir biçimde, taşlar veya şehvetle ilgili mistisizmle irtibatlandırılan kutsal değerleri anlamak çok zordur. Dahası, bunlarla ilgili kutsalın tezahürlerinin doğrulamasına (fetişizm v.s) bizzat şahit olunsa bile, bunları hiç kabul etmeyecek bir çok çağdaş batılı insan vardır ki, bunlar kutsalın tezahürünün değerini hiç anlayamayacak ve kutsalın biçimlerini ayırt edemeyecektir. Walter Otto, 1929 (Bonn) yılında basılan *Die Götter Griechenlands* adlı eserinde modern bir kimsenin, antik Yunanlıların arasında bulunan tanrısallığın bir kademesinden “mükemmel formlar”daki dinsel anlamı anlamasının ne kadar zor olacağını ifade eder. Aslında esas zorluk, bir simgeyi, kutsalın bir tezahürü olarak kabul etmeye; mevsimleri, her dinî formun mükemmelliğini ve bir çok kutsalın formunu düşünmeye başlayınca ortaya çıkar. İlerleyen sayfalarda, bu türden inanç ve uygulamalara ilkel kültürlerden örnekler vermeye çalışacağız. Eğer bizler seminer odalarındaki önyargılarımızdan uzaklaşabilirsek, benzer inançları sadece ve basitçe panteizm, fetişizm, infantilizm (Kişinin kendi çevresi dışındaki dünyanın varlığının farkında olamaması-ç.n.) ve benzerleri olarak kabul etmeyip bunlara sahip kimselerin anladığı anlamda, ilkel kültürlerdeki kutsalın geçmiş ve şimdiki anlamını daha iyi anlayacağız; ve aynı zamanda dinin şekillerini ve tarihini anlayışımızdaki değişiklikler de artacaktır.

Hayatın psikolojik, ekonomik, ruhî ve toplumsal her alanında, her yerde kutsalın tezahürlerini tanıma düşüncesine alışmalıyız. Aslında, insanlık tarihinin her hangi bir yerinde bir kutsalın tezahürüne dönüştürülmemiş nesne, davranış, psikolojik işlev, bir oluş ve hatta oyun gibi bir şeyin olmadığından emin olamayız. Belli bir şeyin neden bir kutsalın tezahürü olduğunu anlamak çok ayrı bir meseledir. Ancak insanın her

hangi bir zamanda elde ettiği, hissettiği, sevdiği veya ilişkiye geçtiği herhangi bir şeyin, kutsalın bir tezahürü *olabileceği* kensindir. Örneğin çocuk oyunları, dansları ve ayinsel hareketlerin tümü ve oyuncakların çoğunun dinî bir kökene sahip olduğunu biliyoruz. Bunlar daha önceden tapınma obje ve jestleri idi. Aynı şekilde müzik aletleri, ulaşım araçları, kutsal nesnelere ve kutsal eylemler olarak ortaya çıkmıştır. Dinde hiçbir zaman yer almamış hiçbir hayvan veya önemli bitki türü yeryüzünde yoktur. Yani hayvan ve bitkiler dindeki "kutsal"da yerlerini mutlaka almışlardır. Aynı şekilde, bütün ticaret, sanat, sanayi ve teknik yetenek de kutsal bir şey olarak başlamış ve yıllardır dinî değerlerle birlikte incelenmektedir. Bu listeye insanın günlük işlerini (yemek, içmek, yatmak, kalkmak), değişik işlerini (tarımcılık, avcılık, balıkçılık) bütün fizikî eylemlerini (gıda, cinsel ilişki vs.), ve dildeki bir takım temel kelimeleri de dahil edebiliriz. Tüm insanlığın bütün bu aşamalardan geçtiğini hayal etmek; sırasıyla tüm toplumların, bütün bu tarzlarda kutsalla ulaşmalarını görmek, apaçık yanlış olabilir. Bu, böyle bir evrimci hipotezle birkaç nesil öncesinden anlaşılabilirdi, ama şimdi tamamen imkansız gibidir. Ancak bazı yerlerde, belli bir zaman diliminde, her insan topluluğu kendisi için belli sayıda eşyaları, hayvanları, bitkileri ayinsel hareketleri ve benzerlerini seçmişler ve bunları kutsala dönüştürmüşler, bu da onların dinî hayatında on binlerce yıldır buluna gelmiştir. Herhangi bir zamanda biçimi değiştirilmemiş herhangi bir şeyin devam etmesi imkansız gibi görülmektedir.

## 5- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNİN ELEŞTİREL DEĞERLENDİRİLMESİ KUTSALIN DİYALEKTİĞİ

Bu bölümün başında dini fenomenin, kutsalı kutsal dışının zıddı yaptığı hakkında yapılan bütün tanımlamalardan bahset-

tim, Şimdi söylediğim şey (her ne olursa olsun herhangi bir anda kutsal olabilir) bütün bu tanımlamalara ters düşebilir. Eğer herhangi bir şey ayrı bir değeri temsil ederse, kutsal-kutsaldışı ayrılığı (dikotomi) herhangi bir anlam alabilir mi? Aslında buradaki zıtlık, yalnızca yüzeysel bir zıtlık olup herhangi bir şeyin hiçbir zaman kutsal olamayacağı ve bütün ihtimaller dahilinde hiçbir şeyin bazı yerde bazen kutsal bir değerle araştırılmamış olabileceği gerçeğidir. Hala, kendi tarihi içinde bütün bu kutsalın tezahürlerinin bulunmadığı hiçbir din veya ırk bulunmamaktadır. Başka bir deyişle, her dinî çerçevede kutsal ve kutsaldışı şeyler sürekli mevcuttur (Aynı şey, fizyolojik faaliyetler, ticaret, yetenekler, ayinsel hareketler için söylenemez, ama bu ayırımı daha sonra temas edeceğim). Eşyaların belli bir sınıfı, kutsalın uygun araçları olarak bulunabilir iken, bu şerefin verilmeyen sınıfındaki bazı şeyler hala değişmeyip olduğu gibi kalıyor.

Örneğin, sözüm ona “taşlara tapınma” olgusunda bütün taşlar kutsal olarak kabul edilmez. Bazı taşlara devamlı olarak saygı duyulduğunu göreceğiz, çünkü onların ya belli bir şekli vardır veya şekilsiz olabilir ya da bazı ayin ve törenlerle ilgilidir. Şurası unutulmamalıdır ki, taşlara tapınma diye bir sorun yoktur; bu olgu içinde değerlendirilen taşlara sadece saygı gösterilir, çünkü onlar sıradan, basit taşlar olmayıp, sıradan taşlarda görülen normal durumların dışında bir şey olup kutsalın tezahürleridir. Bir kutsalın tezahürünü tartışmak, az yada çok, net bir tercih, bir seçimdir. Bir şey, benzerlerinden farklı olarak bir şey açığa çıkardığı için kutsal olur. Burada, başka bir şeyin müstesna biçiminden gelip gelmemesiyle, yeterli olup olmamasıyla veya basitçe “gücüyle” yada birtakım sembolizmle uyuşan şeylerden çıkıp çıkmamasıyla veya bazı kutsama ritleriyle belirlenmiş olup olmamasıyla, kutsallık durumunda (kutsal.yer, kutsal zaman vb.) olup olmamasıyla ilgilenmeye ih-

tiyacımız yoktur. Asıl önemli olan şey, kutsalın tezahürünün bir *tercihi*, yani çevresindeki başka şeylerden kutsalı açığa çıkaran bu şeyin açık seçik bir ayırımını ima etmesidir. Sürekli olarak başka bir şey vardır, hatta bu başka şey kutsal bir alan (örneğin gök, veya belli bir bölge veya “anayurt”) olsa bile. Kutsal olan şey, kendine nazaran hâlâ farklıdır, çünkü o, kutsallığın yeni bir “boyut” elde etme anında, saf bir kutsaldışı şey oluşu durdurma anında, sadece kutsalın bir tezahürü olur.

Bu tartışma etnolojik çalışmalarda sıkça bahsedilen kutsalın tezahürlerinin başlangıç seviyesinde kendini çeşitli biçimlerde gösterir. Olağandışı, yegâne, yeni, mükemmel veya korkunç olan her şey, büyüsel-dinsel güçlerle dolar ve saygı duyulan yada duruma göre korkulan bir nesne, olay olur (zira kutsal daima bu çift tepkiyi ortaya çıkarır). A. C. Kruyt “eğer bir köpek avcılığta devamlı şanslıysa, aslında bu durum bir uğursuzluktur; zira avcılıktaki çok fazla şans, Toradja’yı zorlaştırır. Avını kuşatmaya imkan veren hayvan vasıtasıyla mistik meziyet, sahibi için hayati olmalıdır; o yakında ölecektir veya pirinç hasadı verimsiz olacak ya da hayvan sürüsünde salgın olacaktır. Bu inanç, Orta Celebelerde çok yaygındır.” der.<sup>3</sup> Herhangi bir alandaki mükemmellik, dehşet verici olup mükemmelliğin bu kutsal ve büyüsel kalitesi, en uygar topluluklarda bile bir deha veya bir azizle karşılaşıldığında hissedilen korkunun bir açıklamasını ortaya koyabilir. Mükemmellik ve kusursuzluk bu dünyaya ait bir şey değildir. O farklı bir şeydir, o başka bir yerden gelir.

Bu aynı korku, bu aynı titiz tutum ve saygı bütün yabancı, ilginç şeylere karşı duyulabilir ama tehlikeli de olabilir. Celebelerde “muz meyvesi eğer sapın sonunda değil de ortasında olursa, bu uğursuzluktur, measa’dır. Halk genellikle bu durumda bahçe sahibinin öleceğine inanır. Bir bal kabağı bir sapta iki kabak

<sup>3</sup> Levy-Bruhl, *Primitives and Supernatural*, London, 1936, s. 45-46’dan naklen.

veya ikiz kabak verirse, bu da measa işareti olup uğursuzluk getirir. Bostan sahibinin ailesinde birinin ölümüne sebep olacaktır. Muhtemel ölümü engellemek için balkabağı fidanı çekilip atılmalıdır.”<sup>4</sup> Edwin W. Smith'in söylediği gibi “bu oldukça ilginçtir, olağandışı şeydir, yaygın olmayan manzardır, ilginç yiyecek ve usullerdir ki bunlar gizli güçleri açığa çıkaran davranışlar olarak kabul edilirler.”<sup>5</sup> Yeni Hebrides'te, Tana'da bütün felaketler, yeni gelmiş beyaz misyonerlere isnat edilir.<sup>6</sup> Bu türden liste, daha da uzatılabilir.<sup>7</sup>

## 6- TABU VE KUTSALIN İKİ ZIT DURUMU

Bu türden şeylerin nereye kadar kutsalın tezahürleri olarak kabul edilebilirliği sorununa daha sonra temas edeceğiz. Onlar her halükarda kratophanilerdir, yani gücün tezahürleridir. Bundan dolayıdır ki, onlardan korkulur veya onlara saygı gösterilir. Kutsal hakkındaki bu duygu, sadece psikolojik bir düzende olmayıp, aynı zamanda değerlerin düzenindedir. Kutsal bir defa “kutsal”dır ve “bozulmuş”tur. Virgil'in *auri sacra fames* sözü üzerine yorum yapan Servius<sup>8</sup> *sacer* kelimesinin aynı zamanda hem “lanetlenmiş” hem de “mübarek” anlamlarını verdiği işaret eder. Eustathius<sup>9</sup> da aynı zıt ikili anlamı *hagios* kelimesiyle gösterir. Bu kelime hem “saf” hem de “kirletilmiş” düşüncüyü ifade eder.<sup>10</sup> Kutsalın aynı karşıt duygusunu Sami dünyasının ilk devirlerinde<sup>11</sup> ve Mısırlılar arasında bulabiliriz.<sup>12</sup>

<sup>4</sup> Levy-Bruhl, s. 191'den anklen.

<sup>5</sup> Levy-Bruhl, s. 192'den naklen.

<sup>6</sup> Levy-Bruhl, s. 164.

<sup>7</sup> Örneğin Levy-Bruhl, *Primitive Mentality*, London, 18,923, s. 36, 261-264, 352 vd.; H. Webster, *Taboo, A Sociological Study*, Stanford, 1942, s. 230vd.

\* Ülkemizde de çok iyi giden bir durumun ardından bir kötülüğün geleceğine inanılır. Bunun için, sürekli iyi giden işlerde, fazla zararı olmayacak “nazarlık” denilen küçük bir kaza veya yanlışlık ümit edilir (ç.n.).

<sup>8</sup> Ad. Aen., III, 75.

<sup>9</sup> Ad Iliadem, XXIII,429.

<sup>10</sup> Krş. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922, s. 59.

<sup>11</sup> Krş. R. Smith, *The Religion of the Semites*, London, 1927, s. 446-454.

<sup>12</sup> Krş. W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity*, Baltimore, 1946, s. 321 dn. 45.

“Bozulmanın”, “Kirlenmenin” (cesetle temas, suç işleme vb.) bütün olumsuz değerleri kutsalın ve gücün tezahürlerinin (hierophanies and kratophanies) bu farklı, zıt anlamlarından kaynaklanır. Törensiz hazırlık olmaksızın, kutsaldışı bir durumdaki herhangi bir kirlenmiş yada kutsanmış nesneye yaklaşmak tehlikelidir. Etnologların Polenezya’da bir kelimeyle adlandırdığı *tabu*, şu anlamlara gelir: şeylerin veya mekanların yada kişilerin mahrum edilmeleri yada “yasaklanmaları” gerçektir. Çünkü onlara temas etmek tehlikelidir. Genel anlamda herhangi bir nesne, eylem veya kişi doğal olarak bir tabiat gücüne az veya çok sahipse *tabudur* yada *tabu* olur. Tabuların doğası ile tabu olan eşyaları, şahısları ve eylemleri araştırmak, çalışmak oldukça zengin, geniş bir konudur. Bu konuda Frazer’in *The Golden Bough, Taboo and the Perils of the Soul* adlı eserinin II. Bölümüne ve Webster’in *Taboo* adlı geniş çalışmasına göz gezdirirseniz çok geniş fikirlere ulaşırsınız. Bu noktada Van Gennepe’nin *Tabou et totemisme a Madagascar* adlı çalışmasından basit birkaç örnek vereceğim. Madagaskar dilinde tabuyu ifade eden kelime ‘fady’, ‘faly’ olup “kutsal olan, yasaklanmış olan, akrabasıyla zina yapmış olan, bağımsız olan, uğursuz olan” şey anlamlarını taşır.<sup>13</sup> Başka bir deyişle bütün bunlar, tehlikeli olan şey demektir.<sup>14</sup> ‘Fady’, “adaya getirilen ilk atlar, misyonerler tarafından getirilen tavşanlar, bütün yeni ticari mal, hepsinden ziyade iyot, tuz, biber gibi Avrupa ilaçları” demek idi.<sup>15</sup> Görüleceği üzere, burada da olağandışı ve kratophanilere yeni dönüştürülmüş şeyleri buluruz. Onlar çoğunlukla sade parlayan ışıktır, zira bu türden tabular tabiatta bitmezler; eşyalar bilindiği ve elde edildiği, ilkel kozmosa uyarlandığı zaman, bütün gücünü kaybeder ve düzeni bozulur.

<sup>13</sup> Van Gennepe, s. 12.

<sup>14</sup> Van Gennepe, s. 23.

<sup>15</sup> Van Gennepe, s. 37.



Başka bir Malaga kelimesi *loza* “dışarıda olan şey, aksine gitmek, doğal düzen, yaygın afet, olağandışı şanssızlık, tabii kanna karşı işlenen günah, nikah düşmeyen akraba ile zina etmek” anlamlarına gelir.<sup>16</sup> Ölüm ve hastalık da olağandışı ve dehşet verici, korkutucu fenomenlerdir. Madagastar halkı ve başkaları arasında hastalık ve ölüm, toplumun geri kalanlarından keskin bir biçimde “yasaklar” vasıtasıyla kesilir. Ölü bir kimseye dokunmak, ona bakmak ve adını anmak yasaktır. Kadın, cinsel ilişki, doğum ve aybaşı hali ve loğusa gibi muayyen durumlarla ilgili bir takım tabular da vardır: Örneğin bir asker, bir dövüş sonucu ölen horozu veya Sagaie tarafından öldürülen her hangi bir hayvanı yiyemez: silahlı bir kimsenin yada savaşta bulunan bir kimsenin evindeki herhangi bir erkek hayvan öldürülmemelidir.<sup>17</sup> Her bir örnekte yasak, bazı insanlarda veya bir şeydeki (bir kadın, bir ceset, hasta bir kimse) güçlerin geçici bir kutsanması veya bir kimsenin tehlikeli bir durumuyla ilgili olmasından dolayı geçici bir yasaktır. Fakat, bunun yanında sürekli tabular da vardır: Bu tür tabu durumu bir kral, kutsal bir adam, bir isim, demir, muayyen kozmik bölgelerle (dağ, göl, nehir, ada) ilgili tabulardır.<sup>18</sup> Bu örneklerdeki tabular, kişi yada eşyaların tabulaştırılmış muayyen biçimleri üzerinde kurulmuştur. Bir kral, mutlak bir gücün merkezidir, çünkü bir kraldır ve başkaları ona yaklaşırken bir takım tedbir almak yada ön hazırlıkları yapmak zorundadır, ona doğrudan doğruya bakılamaz, dokunulamaz, konuşulamaz vs. Bazı bölgelerde yöneticiler toprağa dokunmamalıdır, zira kendinde yeri yok edebilecek güç bulunmaktadır; bundan dolayı her zaman halılar üzerinde yürümek durumundadır. Azizler, papazlar ve büyüücü kişilerle ilgili gerekli tedbirler de aynı korku türündendir.

<sup>16</sup> Van Gennepe, s. 36.

<sup>17</sup> Van Gennepe, s. 20 vd; Webster, s. 261 vd.

<sup>18</sup> Van Gennepe, s. 194.

Muayyen metallerin (örneğin demir) veya muayyen yerlerin (dağlar, adalar, ırmaklar) “tabulaştırılması”na gelince, bu konuda değişik nedenler olabilir: Metalin yeniliği veya örneğin büyücüler ve maden tasfiyecisi tarafından gizli işler için kullanılıyor olması; bir takım dağların gizemi ve heybeti veya bunların yerel evrene uyarlanmamış yada uyarlanamaz olması.

Bununla birlikte, tabu elemanları daima aynıdır: Belli eşyalar, kişiler veya bazı durumlarda farklı oluş düzenine ait yerler ve bundan dolayı onlarla herhangi bir temas oldukça iyi bir biçimde kaderi ispat edebilen ontolojik seviyede bir karışıklık ortaya çıkarır. Kutsaldışı ile kutsalın tezahürü (hierophany) veya tecellisi (kratophany) olan şey arasındaki oluş sırasındaki mevcut farklılıktan dolayı, falanca karışıklığın korkusunu göreceksiniz, hatta belli bir takım büyüsel-dinsel güçleri ihtiva ettiği düşünülen yiyecek veya kutsanmış yiyeceğe insanların yaklaşımında korkuyu göreceksiniz. “Belirli yiyecek öyle kutsaldır ki hiç yenilmemeli veya sadece çok küçük bir parça yenmelidir.”<sup>19</sup>

Nitekim, Fas'ta kutsal yerleri ziyaret eden veya bayram kutlayan insanlar, kendilerine sunulan yemeklerden sadece çok az miktarlarda yerler. Tahıl harman yerindeyken bir kişi onun “gücü”nü yani “bereket”ini arttırmaya çalışır, eğer aşırı güç toplanırsa, zararlı olabilir.<sup>20</sup> Aynı nedenden dolayı, eğer bal çok bereketli ise, bu durum, onların inancına göre tehlikelidir.<sup>21</sup> Cazibe ve nefret özelliği ile kutsalın bu karışıklığı, bu çalışmanın ikinci cildinde daha geniş bir biçimde tartışılacaktır. Şimdi burada temas edilmesi gereken şey, kelimenin en geniş anlamındaki kutsala göre insanın sergilediği kendisiyle çatışan davranışdır. Kişi bir yandan kutsalın tezahürleri ve kratophanilerle en yararlı ilişki vasıtasıyla sahip olduğu gerçek-

<sup>19</sup> Westermarck, *Pagan Survivals in Mohammedan Civilization*, London, 1933, s. 125.

<sup>20</sup> Westermarck, s. 126.

<sup>21</sup> Westermarck, s. 126.

liği koruma ve güçlendirmeyi ümit eder; diğer yandan da, eğer kişi, doğaldışı durumdan daha yükseklerde olan bir uçağa bindirilirse kutsalı büsbütün kaybedeceğinden korkar; kişi, kutsalın uzağına gitmeyi çok ister ve onu tamamen terk edemez. Kutsala karşı gösterilen bu tutumun tezatlığı, sadece negatif tezahürler ve kratophanilerde (cesetten korkma, bozulan herhangi bir şeyden korkma vs.) değil, aynı zamanda en gelişmiş dinî formlarda bile bulunur. Hatta, büyük Hıristiyan mistikleri tarafından açığa çıkarıldığı gibi, bu türden teofaniler-tanrının tecellileri- onlara cazip gelmesiyle birlikte, insanların büyük bir çoğunluğunda nefret uyandırır. Duygusal farklılık, değişik biçimlerde kendini gösterebilir: Kin, nefret, küçümseme, korku, kasıtlı cahillik veya istihza.

Daha önce de söylediğim gibi, alışılmadık ve olağanüstü şeylerin açığa vurması, tezahür etmesi korkuyu ve çekilmeyi harekete geçirir. İşlerini bizlere felaket, mistik vb. ile ilgili olağandışı kratophanilerle gösteren tabular, fiiller, tabulaştırılmış nesne ya da kişiler hakkındaki bir takım örnekler olağan tecrübelerden ayrılırlar. Bu ayrılış bazen, olumlu etkilere sahiptir; o sadece izole etmez, o yüceltir de. Böylece çirkinlik ve bozulmalar kendine sahip olanları seçip ayırırken, aynı zamanda onları kutsal hale getirir. Öyle ki, Ojibwa yerlileri arasında "bir çok insan, sanata karşı saygısızlık etmeksizin, kocakarı yada büyücü kadınların adlarını alırlar, ancak onlar deforme olurlar yada çirkinleşirler." Bu yerliler arasında saygı duyulan kocakarılar yada büyücüler, bir kural olarak "önemli ölçüde şeytansıdır, hayırsızdır, kızgın görünüşlerini ve yasak çehresini alırlar." Reade, Kongo'da bütün cüce canavarların ve albinoların\*, papazlığa yükseltildiklerini ifade eder. "*İnsanların bu sınıftan korkmalarının genellikle, dış görünüşünden dolayı, saygı duyulması ve gizli güçlerle yüklendiklerine dair inancın ifadesinde bazı şüpheler vardır.*"<sup>22</sup>

\* Albino: Doğuştan beyaz kıllı hayvanlar (ç.n.).

Şamanlar, büyücüler ve sihirbaz hekimler; sinir krizleri geçiren ve sinir bakımından dengesiz kimseler arasından seçilirler. Böyle belirtiler, bir tercihe işaret eder: bu belirtilere sahip olan kimseler kendilerini bu işaretlerden dolayı rahip, şaman veya büyücü olarak seçen tanrı yada ruhlara hemen teslim olmalıdır. Çirkinlik, zayıflık, sinirsel bozukluklar gibi doğal dış görünüşler, tercihin yapıldığı yegane araçlar değildir; dini yoklama çoğunlukla, adayın gönüllü veya gönülsüz olarak yaptığı muayyen pratiklerin yada fetiş-rahip tarafından yapılan bir seçimin ardından gelir.<sup>23</sup> Fakat her halükarda bir seçim yapılmaktadır.

## 7- MANA

Bilinmeyen ve olağanüstü şeyler, epifanileri (tanrının tecellilerini) karıştırırlar: Bunlar doğal olandan daha başka bir şeyin görüntüsünü işaret eder; doğal olandan başka bir şey var demektir, en azından , (o) başka bir şeyin anılması söz konusudur. Özellikle kurnaz bir hayvan, alışılmışın dışındaki herhangi bir şey, herhangi bir canavar gibi özellikler, insanlar için kullanılır. Bu kimseler sınırlı yapıları ve çirkinlikleri bakımından diğerlerinden farklıdır. Bu kimseler doğal yapılarıyla yada yapılan bir törenle seçilirler. Böyle örnekler, bazı uzmanların her dini fenomenin kökenlerine ulaşmak için faydalı bulunduğu, Malenazyalının *mana* düşüncesini anlamamıza yardımcı olabilir. *Mana*, Malenazyalılara göre, gizemdir, ama belli insanlara ve genellikle ölülerin ruhlarına ve bütün ruhlara-canlara ait faal güçtür.<sup>24</sup> Müthiş evreni yaratma işi, sadece Tanrı'nın *manası* tarafından yapılabilir; aile reisi de *manaya* sahiptir. İngilizler Maorileri yendiler, işgal ettiler, çünkü İngilizlerin *manası* daha güçlü idi. Bir Hıristiyan misyonerinin tapınması, eski ritlerden

<sup>22</sup> N. Söderblom, *The Living God*, Oxford, 1933, s. 15'ten naklen

<sup>23</sup> Söderblom, s. 13vd.

<sup>24</sup> Codrington, *The Melanesians*, Oxford, 1891, s. 118.

daha yüksek *manaya* sahiptir. Hatta kışla, karargâh helâlarının bile belli bir *manası* vardır; onlar “insan bedeni ve bunların ifrazatları için “güç hazneleri”dir.”<sup>25</sup> Ancak insanlar ve eşyalar sadece *manaya* sahiptirler. Çünkü onlar onu daha yüce varlıklardan almışlardır. Başka bir deyişle, insanlar hayat ile kutsalı mistik bir şekilde paylaşırlar. “Eğer bir taş doğaüstü bir güce sahip ise (yani, böyle olduğuna inanılıyorsa), bunun nedeni, bir ruhun onunla birlikte olmasıdır; ölü bir adamın kemiklerinde mana vardır; çünkü hortlak kemik ile birliktedir; bir kimse, kendi içinde sahip olduğu ruh veya hortlak ile çok yakın bir ilişki içinde olabilir ve aynı zamanda arzuladığı her şeyi etkilemek için çok iyi bir biçimde onu idare edebilir.”<sup>26</sup> Bu kuvvet, kalite bakımından fiziki güçten farklı bir güç olup, keyfi bir tutum sergiler. Bir adamın çok iyi bir savaşçı olması, onun gücü ve dayanıklılığından değil, ölü bir savaşçının *manasından* gelen güç sayesinde; bu *mana*, boyunda asılı küçük taş muskada, kemerine bağlanan yapraklarda veya bir takım şifreli, tılsımlı sözlerde bulunabilir. Gerçek şu ki, bir kimsenin domuzlarının sürekli çoğalması, bahçesinin bol ürün vermesi, domuz ve ağaç *manasını* ihtiva eden muayyen taşlara sahip olmasıdır. Bir tekne, eğer *manaya* sahipse hızlı gider, *manası* olan balık ağı, bol balık tutar, bir ok, eğer *manası* varsa, ölümcül yaralar açabilir.<sup>27</sup> *Manaya* sahip olan her şey, aslında insana etkili, dinamik, yaratıcı ve mükemmel gelir.

İngiliz antropolog Marrett, gayri kişisel bir gücün varlığına inançla, dinin animist öncesi safhasını (dinin ilk safhasının animizm olduğunu savunan Tylor ve takipçilerinin tersine) meydana çıkarmanın mümkün olabileceğini düşünür. Şu anda, dinin ilk safhasının hangisi olduğu konusunu ve bu safhaların hangisinin ilk safhayı ispat edeceğini tartışmak istemiyorum.

<sup>25</sup> Van der Leeuw, *Religion In Essence and Manifestation* ....., s. 25.

<sup>26</sup> Codrington, s. 119 vd.

<sup>27</sup> Codrington, s. 120.

Ben burada sadece kratophany ve hierophany tartışmasını aydınlatmak gayesiyle, en eski seviyesinde, mananın bu örneklerinden birkaç tanesini örnek olarak verdim. (Burada “en eski” deyiminden, psikolojik ve tarihsel anlamda en ilkel anlamıyla anlaşılmalıdır. “En eski seviye”, açığa çıkan kutsalın basit bir biçimini ifade eder.) Zikrettiğim örnekler, benzerlerinden ayrı olup kutsalın tezahürü veya kratophaninin diğerlerinden bilinmeyen, olağanüstü ve yeni olarak ayırt etmesine yardımcı olurlar. Ancak Malenezya bölgesinin dışındaki dinlerde bulunmasına karşılık, birinci olarak, mana düşüncesinin evrensel bir düşünce olmadığını ve bundan dolayı da bütün dinlerin ilk safhasını sunamayacağını; ve ikinci olarak da manayı gayri kişisel bir güç olarak görmenin doğru olmadığını bilmek gerekir.

Kesinlikle, eşyaları güçlü kılan aynı türden güce inanan Malenezyalı olmayan insanlar vardır. Siouxlar bu güce *wakan* derler. *Wakan* denilen bu güç, evrenin her yerinde bulunur ama, sadece güneş, ay, yıldırım, rüzgar gibi varlıklarda, büyücü, Hıristiyan misyonerler ve destan kahramanları gibi güçlü kişiliklerde kendini açığa çıkarır. İroquolar da aynı düşünceleri anlatmak için *orenda* kelimesini kullanır: bir rüzgar *orenda*'ya sahiptir. Aşağıya indirilmesi çok zor olan bir kuşun *orendası* çok kurnazdır. Öfkeli bir kimse, kendi *orendasına* sıkıntı verir. Huronlarda *oki*, Batı Yerlilerinde *zemi*, Afrika pigmelerinde *megbe* kelimeleri, *mana* olarak aynı türden şeyi ifade eder. Fakat, tekrar etmek gerekirse, *oki*, *zemi*, *megbe*, *orenda* ve diğerlerine herkes sahip olamaz, bunlara ancak, kahramanlar, ruhaniler, ölü ruhları veya kutsalla herhangi bir şekilde ilişki içinde olan kişi veya nesnelere (yani büyücüler, fetişler, putlar, vs.) sahip olabilir. Bu sihri-dini olguları tasvir etmiş olan modern etnologlardan biri, Paul Schebesta bu konuda, *manaya* inançlarında zıtlık olan eski bir insan topluluğu hakkında şöyle yazar:

"Megbe her yeredir, ama onun gücü, aynı yoğunlukta ve aynı tarzda her yerde gösterilmez. Bazı hayvanlar, zengin bir biçimde buna sahiptir; bir kimse daha fazla megbe'ye sahip olabilirken, bir başkası daha az sahip olabilir. Yetenekli kimseler, biriktirdikleri megbe'nin toplamından dolayı, kolayca seçkin kimseler olabilir. Büyücüler de çok büyük ilişki içine girebilirler. Öyle görülüyor ki, gölge ruh ile bağlı olan güç, ölüm ve başka birine geçiş anında veya tote-me dönüşüm esnasında yok olma durumuna girerler."<sup>28</sup>

Bazı araştırmacılar bu listeye Masailerin *nga*'si, Malagasilerin *andriamanitha*'sı, Dyakların *petera*'sı gibi daha başka terimler eklese de ve bazıları Hindu *brahmanları*, İran *svarenahı*, Roma *imperyumu*, İskandinavlardaki *hamingya* hakkında benzer yorumlar yapsa da *mana* fikri her yerde bulunmaz. *Mana*, bütün dinlerde açığa çıkmaz, bulunmaz ve hatta tezahür ettiği yerlerde *mana* ne yegane ne de en eski dini formdur:

"Başka bir deyişle, *mana* asla evrensel değildir, bundan dolayı, ilkel din hakkında genel bir teori oluşturmak için onun kullanımı sadece aldatmaca olmayıp aynı zamanda yanıltıcıdır da."<sup>29</sup>

Aslında, değişik büyümlü sözler, formüller (*mana*, *wakan*, *orenda* vs.) arasında, açıkça bir farklılık yoksa, daha önceki çalışmalarda tam olarak gözlemlenemeyen nüanslar vardır. Örneğin Sioux ve Algonquinler arasında bulunan *wakanda* ve *maniyo* hakkında Jones, Fletcher ve Hewitt'in çıkardığı sonuçları analiz ederken, Paul Radin, "doğal güç" hakkındaki en önemsiz düşüncüyü nakletmeksizin, bu terimlerin "kutsal", "ilginç", "çok önemli", "harikulade", "olağanüstü", "güçlü" anlamları verdiğini ifade eder."<sup>30</sup>

<sup>28</sup> Paul Schebesta, *Les Pygmees* (Fransızca çevirisi, Paris, 1940, s. 64.

<sup>29</sup> Hogbin, s. 274.

<sup>30</sup> P. Radin, "Religion of the North American Indians", *JAF*, 1914, vol. XXVII, s. 349.

Codrington *mana*'nın, "gayri insani olup, kendisini yönlendiren kimse ile daima irtibatlı olduğunu... hiçbir kimsenin bu gücü kendisinin yapamayacağını; o kimsenin yaptığı bütün şeyin kişisel varlıkların, tabiat ruhlarının veya atalarının ruhlarının yardımıyla yaptıkları olduğuna"<sup>31</sup> dikkatleri henüz çekmiş iken, Marrett ve diğerleri *mana*'nın, "gayri insani güç"ü açıkladığını, imgelediğini düşündüler. Hocart, Hogbin, Capell gibi son zamanlardaki araştırmacılar, daha açık bir biçimde, Codrington tarafından kurulan bu ayırımların doğasını tanımladılar. Hocart, "kişisel varlıklarla devamlı bağlı olduğu halde, bu güç nasıl gayri insani olabilir?" diye sorar. Örneğin Guadalcanal ve Malaita'da *nanama*, güçlerini insana faydalı olması için kullanabilmelerine rağmen, ölü ruhları vasıtasıyla sahiplenilir. "Ruhların rızasını kazanmadığı müddetçe bir kimse çok yoğun çalışabilir ve bu ruhlar güçlerini o kimsenin lehine kullanmadığı sürece o kimse hiçbir zaman zengin olamaz."<sup>32</sup> "Her gayret, ruhların takdirini kazanmak için yapılır ki, *mana* devamlı var olsun. Kurbanlar rızayı kazanmanın en yaygın yöntemidir, ancak diğer muayyen törenlerin de memnuniyet verici olacağı ümit edilir."<sup>33</sup>

Ardından Radin de Hinduların kişisel ve kişisel olmayan veya bedensel ve bedensel olmayan arasında farklılık görmediğini ifade eder: "Onun ilgilendiği şey, varlık sorunudur, gerçeklik sorunudur; ve duyularla anlaşılan, düşünülen, hissedilen ve hayal edilen her şey, vardır. Bunun sonucunda, kişisel veya gayri kişisel olarak mevcut olmayan ruhun tabiatı ile ilişkili sorunların çoğunu takip eder."<sup>34</sup> Öyle görülüyor ki, problemi ontolojik terimlerle sunmalıyız: Ne mevcut olur, ne gerçektir, ne mevcut olmaz (kişisel veya gayri kişisel, ve bedeni veya gayri bedeni anlamından ha-

<sup>31</sup> Codrington, *The Melanesians*, s. 119-121.

<sup>32</sup> Hogbin, s. 297.

<sup>33</sup> Hogbin, s. 264.

<sup>34</sup> Hogbin, s.352.



riç) ileri zamanların kültürleri gibi, *ilkellerin* aynı derecede değer vermediği, göstermediği kavramlar. *Mana*'ya sahip herhangi bir şey, ontolojik seviyede mevcuttur ve bundan dolayıdır ki, etkilidir, verimlidir, doğurgandır. Bu nedenledir ki, biz gerçekten *manayı* "gayri kişisel" gibi tartışamayız, zira böyle bir düşünce, ilkelin zeka seviyesinde anlamsız kalabilir. Hiçbir yerde *manın* kendi kendine var olduğunu, eşyalardan, kozmik olaylardan, varlıklardan veya insanlardan uzak ve ayrı olduğunu göremeyiz. Dahası, *manaya* sahip olan bir şeyin, bir kozmik olgunun, aslında her ne olursa olsun, bazı ruhların hem aracılığına hem de bazı tanrısal varlıkların tezahürüyle ilgilenmesine şükrettiği, derinlemesine yapılan bir analizle anlaşılır.

Aslında öyle görülüyor ki, *manın* gayri ferdi büyüsel bir güç olarak görüldüğüne dair bir doğrulama yoktur. Bu noktadan hareketle, büyüyle bastırılmış din öncesi safhaya hareket etmek için bir hata olmuş olmalıdır. Her halükarda, bütün insanların, özellikle ilkellerin, *manaya* inanmadıkları gerçeği ile ve aynı şekilde, az veya çok her yerde bulunmasına rağmen, büyüün dinden asla uzak olamayacağı gerçeği ile ilgili bir teori geçersizdir. Aslında büyü, herhangi bir şekilde, her yerde "ilkel" toplumların ruhi hayatına baskın olmaz; büyü, aksine, daha gelişmiş toplumlarda oldukça yaygındır. Örnek olarak Avustralya'nın Kurnai ve Fuegialarını gösterebilirim. Bunların arasında büyü nadiren uygulanır; Eskimo, Koryak, Aiunu ve Samoyed komşu kültürlerinde pek yaygın değildir, oldukça az bilinir.

## 8- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNİN (HİEROFANİLERİN) YAPISI

İzin verirseniz, kutsalın şaşırtıcı ve gelip geçici değişik tezahürleri, kutsalın tecellileri, *mana* ve benzerlerindeki objenin ne olduğundan bahsetmek istiyorum. Amacım burada, açık bir biçimde fikir sahibi olduğumuz kutsal, din ve büyü vb. arasın-

daki denge hakkında tartışmayıp basitçe, kutsalın en eski biçimlerini tasvir etmektir. Kutsalın bütün tezahür ve tecellileri (hierofani ve kratofanileri) bir takım tercihe işaret etmektedir. Tercih edilen şey *güçlü*, etkili, verimli varlık olarak yüceltildiği sanılır, sanki “tercih” sadece, olağandışı, yeni veya garip varlık vasıtasıyla ayırt edilen bir şeydir; kutsalın tezahür ve tecellisi ile böyle seçilen ve gösterilen şey çoğu kez tehlikeli, yasak ve bozulmuş olur. Biz çoğu zaman, kutsalın tezahürleri ile bağlantılı etki ve güç (ben bunlara, kutsal özelliklerinin ispat edilebilmesinden dolayı, kutsalın tecellileri “*kratofaniler*” adını verdim) hakkındaki fikri anlarız. Ancak, ben aceleci genellemeler yapmanın ne kadar akılsız; *mana* hakkında gayri ferdî bir güç olarak konuşmanın ne kadar yanlış; buna karşılık var olan her şeyin *manası* vardır diyerek, problemi ontolojik terimlerle açıklamanın ve son olarak da kişisel ve gayri kişisel arasındaki ayrılığın, ilkelin zihninde açık bir anlamı olmadığını, bundan dolayı onu bir tarafa bırakmanın ne kadar akıllı bir iş olduğunu gösterdim.

Ancak burada işaret edilmesi gereken şey, “ilkeller” hakkındaki dini teori ve tecrübenin tümünden uzakta olan ve yukarıda bahsettiğim kutsalın tezahürlerinin (hierofani) ve kutsalın tecellilerinin (kratofani) özüdür. Sadece, böyle başlangıç veya ilk vuku bulan tezahürlerini ihtiva eden hiçbir din bulunmamaktadır. Kutsalın kategorilerini istisnasız, kendilerini olağandışının, *mananın*, atalara tapınmanın tezahürlerinden, ruhlara inançtan, tabiatperestlikten vs. daha geniş gösterir. Başka bir deyişle, Avustralya kabile dinleri, Andaman adası sakinlerinin dini, pigmelerin dini gibi “ilkel” dinler hariç, hiçbir din kutsalın tezahürlerinin (*mana*, totemizm veya animizm) ilk derecesine indirgenmeye uygun değildir. Bunların yanında, tamamen basit dini teoriler ve tecrübeler ki bunlarda da az veya çok diğer teori ve tecrübelerin izlerinin, örneğin Yüce bir Varlığa tapınma, olduğunu görürüz. Kabilenin günlük dini haya-

tında çok küçük bir önemi olan bu izler, bizi burada fazla ilgilendirmiyor. Yüce Varlığa, yaratıcıya, kadir-i mutlaka, göklerde yaşayana ve göğün tezahürleriyle kendini açığa çıkarana iman, duruma göre, hemen hemen bütün ilkelerde görülür, fakat bu Yüce Varlığın, tapınmada nerdeyse hiçbir yeri yoktur; onun yeri totemizm, atalara tapınma ve gün mitolojileri, verimlilik tezahürleri gibi diğer dini güçler tarafından gasp edilir. Bu Yüce Varlıkların günlük dini hayattan neden çekildikleri, *tarihin* bir problemi olup bu da kısmen tanımlanabilen güçlerden dolayıdır. Fakat, orada açığa çıkamayabilmelerine rağmen, Yüce Varlıklar çok önemli bir şey olarak, “ilkelerin” dini mirasına aittir ve ilk insanın kutsalı tecrübe edişinin dünya genelinde çalışılması gerekir. Kutsalın ilk arkaik tecrübeleri ve kutsalın bilinen tecellileri, bazen arkaik dini tecrübeye baskın olup, hiçbir zaman kutsalın tamamını oluşturmaz.

Ayrıca, bu ilk tezahürler her zaman “kapalı” veya monovalent değildir. Dinî mahiyette değilseler, en azından kendilerinin resmî işlevindeyseler, gelişebilirler. Kutsal bir taş, tarihin bir anındaki kutsalın bir biçimini açığa çıkarır: Bu taş, kutsalın, kozmik çevreden daha başka bir şey olduğunu gösterir ve taş gibi, kutsal; kesinlikle incitilemez, değişmez, değiştirilemez. Dinî düzlemde yorumlanan taştaki *varlığın* bu ifadesi, tarih boyunca “şeklini” değiştirebilir; aynı taş, daha sonra, *doğrudan doğruya* ne neyi açığa çıkardığından dolayı ne de kutsalın ilk el tezahürü olarak değil de, tapınak, sunak gibi bazı kutsal mekanların bir parçası ve bir tanrının tezahürü olmasından veya daha başka nedenlerden dolayı, tazimle ziyaret edilebilir. O taş çevresindekilerden farklıdır, diğerlerinden ayrıdır; o, seçilmesiyle ve kutsalın ilk tezahürü olması nedeniyle kutsaldır, ona verilen değer, belli bir zamanda uygun bir hale getirmek için kutsalın tezahür edişi hakkındaki dini teoriye uygun olarak değişmesine atfedilir.

Kutsalın tezahürlerinin ilk formlarının yeniden değerlendirilmesi ile ilgili örnekleri ilerleyen bölümlerde göreceğiz, zira bilimsel bakış açısından dinler tarihi, çoğunlukla değer düşürmelerinin ve kutsalın ifadesinin sürecini oluşturan yeniden değerlendirmelerin tarihidir. Putperestlik ve bunun kınanması, kutsalın tezahürü fenomeniyle bir anlayışı karşılaştıran böyle davranış ve tutumlardır; her iki durum için doğrulama vardır. Sami dünyasındaki Musevî vahiy veya Greko-Romen dünyasındaki Hıristiyanlık örneğinde olduğu gibi, yeni vahiy alan kimseye gelince, daha önceki kutsalın tezahürleri sadece orijinal anlamını, yani kutsalın tezahürünü yitirmemiş, ama şimdi daha önceki kutsalın tezahürleri, dinî tecrübenin gelişmesine engel olmuştur. Herhangi bir dindeki put ve benzerlerine saldıranlar, hem sahip oldukları dinî tecrübe hem de tecrübenin meydana geldiği tarihteki noktayla doğrulanırlar. Ömürleri boyunca, daha “doğru”, ruhanî ve kültürel güçlerle daha uyumlu bir vahiy vardır ve onlar dinî gelişmenin ilk aşamalarında kabul edilen kutsalın tezahürlerinde her hangi bir dinî değere inanamaz ve anlayamaz.

Diğer yandan, bu çalışmanın amacı doğrultusunda “putpereslik” olarak adlandırılan karşıt davranış ve tutum, aynı şekilde tamamen hem dini tecrübenin kendisiyle hem de tarih ile doğrulanır. Kutsalın eski tezahürlerini muhafaza eden ve yeniden değerlendiren bu tutum ve davranış, kutsalın eleştirel tahlili ile desteklenir, zira kutsal her zaman bir şey ile açığa çıkar, tezahür eder; gerçek şu ki “kutsalın tezahürü-hiyerofani” adını verdiğim bu bir şey, elimizin altındaki bir nesne olabilir veya dünya kadar büyük bir şey, tanrısal bir figür, bir simge, ahlaki-manevi bir kanun ve hatta bir fikir olabilir, hiç fark etmez. Eleştirel tahlil, aynı tarzda işler: kutsal kendisini, kendinden farklı bir şeyle ifade eder; eşyalarda, mitlerde, simgelerde açığa çıkar, ama hiçbir zaman tamamen veya doğrudan doğru-

ya tezahür etmez. Bu bakış açısından, kutsal bir taş, Vişnu'nun bir avatar'ı, Jüpiter'in bir heykeli veya Yahve'nin bir görünümü, inanan tarafından hepsi gerçek ve eksik olarak kabul edilir, çünkü her halükarda kutsal, kendisini sınırlı ve mücessem kılar. Kutsalın tezahürlerinin her şeyde olmasını mümkün kılan bu cisimleşme paradoksu (Kelam'ın Mesih İsa'da ister ilkel hali, isterse mükemmel şekliyle tecessüm etmesi biçimi) dini tarihte, her yerde bulunur. Bu soruna ilerde tekrar döneceğim. Bunun yanında, putataparlık dediğim tutum, şuurlu veya şuursuz olsun, *bütün* kutsalın tezahürlerinin, bir bütünü bir parçası olduğu fikri üzerine kurulmuştur. Burada bu konuyla ilgili, farklı alan ve değişik zamanlardan seçilmiş iki örneği vereceğim.

### 9- KUTSALIN TEZAHÜRLERİNİN YENİDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu kitabın başında, ikinci başlık altında, olağan, yaygın, garip ve tuhaf her şeyin, bir şekilde kutsalın tezahürünü açığa çıkarabileceğini, ilkel insanlarca ruhanî yönden kutsalın açığa çıkması olarak görülebileceğini söyledim. Afrikalıların bütün Yüce Varlıklarını seven ve Kyala yada Lesa Yüce Varlığına inanan Tanganyikalı Kondeler, yaratıcı, ilahî, hakim-i mutlak ve kanun koyan bir Tanrı'ya sahiptirler. Fakat Lesa, kendisini sadece göğün tezahürleri vasıtasıyla göstermez: Kendisi gibi büyük olan, büyük öküz, büyük bir erkek keçi veya daha başka etkileyici bir nesne Kyala olarak adlandırılır. Öyle ki Tanrı, kendini bu şeylerde geçici olarak bulundurur. Eğer fırtına, göle çok öfkelenirse, Tanrı suyun yüzeyinde yürüyor demektir; bir çağlayanın gürlmesi her zamankinden daha gürlü ise, bu ses Tanrı'nın sesi demektir. Deprem, tanrının güçlü ayak seslerinden ortaya çıkar, yıldırımlar Tanrı'nın sinirlenmesidir. Tanrı bazen aslan, bazen yılan donuna girer ve bu şekilde iken, in-

sanlar arasında dolaşır ve ne yaptıklarını gözetler.<sup>35</sup> Aynı şekilde Şilluklar arasında Yüce Varlık Juok'un adı mucizevi, korkutucu herhangi bir şeye, yabancı olan, Şillukların anlayamayacağı herhangi bir şeye verilir.<sup>36</sup>

Bu örnekte, kutsalın ilk tezahürlerini ve Yüce Varlığın açığa çıkışının bir parçası olarak görülmesiyle değer verilen ürkütücü ve geçici kutsalın tecellilerini görürüz. Tuhaftır ki, bunlara, Lesa veya Juok biçiminde olağandışı, olağanüstü, dinî değerler verilir. Ben şimdi bu olguyu basamak basamak analiz etmeye ve bir Yüce Varlığa inancın, olağanüstünün kutsalın bir işareti olduğu fikrinden önce gelip gelmediğini veya iki dinî tecrübenin bir anda meydana gelip gelmediğini anlamak için tarihini araştırmaya kalkışmayacağım. Bizi burada ilgilendiren şey, Yüce Varlığın tezahürüne dönüştürülen ilksel kutsalın tezahürleri ile olan dinî fiildir. Zira bu, putperestlikle aynı şey değildir. Bu örnek, özellikle öğretici bir örnektir. Çünkü Afrika halklarının, ilahiyatçı ve mistikler tarafından empoze edilen güçlü bir sistemleşmeye sahip olmadıkları zannedilir. Şurasını belirtelim ki, bu örnek, kutsalın ilk tezahür biçimleri ile bir kişi, bir yaratıcı, kadir-i mutlak vs. olan karmaşık bir Yüce Varlık kavramı ile bütünleşmesi örneğidir.

İkinci örneğimiz, çok ince bir yorumu putperestlikle ilgili olacaktır. Hindu mistisizminin Vaişnavilik akımı, insanların yüzyıllardır saygı gösterip tazim ettiği *tulasi* bitkisine, şalagrama taşlarına veya Vişnu'nun heykelleri gibi bütün maddî şeylere *arka* ("tazim") adını verir ve sonuçta onların hepsini büyük Tanrının tezahürleri olarak kabul eder. Mistik ve ilahiyatçılar bu karmaşık tezahürü, kutsal, kendini rastgele maddî şeyde açığa çıkardığı zaman, tartışmanın bir anı olarak yorum-

<sup>35</sup> Frazer, *The Worship of Nature*, London, 1926, s. 189.

<sup>36</sup> Age, s. 312; karşılaştırma için Radin, *Primitive Religion*, London, 1938, s. 260.

larlar. Böylece Vişnu, bir *salagramada*, bir puta hülul eder. Vaişnavilik öğretisinde, insanlara olan büyük sevgisinden dolayı tanrı, kendisini insanlara varlığın ikinci dereceden biçimiyle gösterir. Ancak bunun ilahiyatla ilgili bir anlamı da vardır: bu şekilde biçimleşmesiyle tanrı, iradesini istediği her şeyde açığa çıkarır. Kutsal, varlığının biçimini etkisiz bırakmadan, kutsaldışı ile uygunluk arz eder. Buradaki aykırılık, Locacarya tarafından çok güzel bir biçimde ifade edilmiştir:

*"Herşeyi bilen olmasına rağmen, Vişnu, sanki hiçbir şey bilmezmiş gibi, kendisini arkalarda gösterir; rulı olmasına rağmen, maddi olarak açığa vurur; gerçek bir tanrı olmasına rağmen, insanın hizmetine amade bir biçimde açığa çıkar; en güçlü olmasına rağmen, zayıf görülür; bütün bakımlardan hali olmasına rağmen, bakılmaya muhtaçmış gibi görülür; duygu açısından ulaşılamaz olmasına rağmen, kavranabilir gibi tezahür eder."*

Bir kimsenin bu konuda ilk tepkisi şöyle olabilir: Eski ve popüler bir dinî fiili yorumlayan mistik bir ilahiyatçı gibi anlamaktır; fiiller kendiliğinden hiçbir yerde açığa çıkmaz; mistik ve ilahiyatçının ondan anladığı durumda tezahür eder. Ancak bu itiraz, o kadar makul görünmesine rağmen, doğrulanıp doğrulanmadığını söylemek çok zordur. Doğrusu, Vişnu heykeli, yüceltilen Locacarya mistisizmi ve ilahiyatını anlamadan çok önceleri var idi; ve aynı şekilde dindar bir Hindu köylüsü, Vişnu'yu barındırdığını düşünmesinden daha başka bir neden olmaksızın *arka'ya* ibadet ederdi. Ancak buradaki problem, Vişnu örneğinde görüldüğü gibi, putun dinî değerini bilip bilmeme problemidir. Maddî bir şeye basitçe dinî bir değer vermek değildir. Aslında ilahiyatçı, put veya diğer bütün kutsalın tezahürleri hakkındaki karmaşada ne işaret edildiğini tercüme etmekten başka bir şey yapmaz: *Kutsal*, kendini kutsal olmayan, kutsaldışı başka bir şeyde ortaya çıkarır. Aslında kutsal

olan ile kutsaldışının bir araya gelişindeki bu zıtlık (oluş-olmayış, mutlak-izafî, fanî-ebedî olan gibi), en ilkel şekliyle de olsa, bütün kutsalın tezahürlerinin ne açığa vurduğudur. *Locacarya* gibi bir mistik ve bir ilahiyatçı, sadece, kutsalın tezahürlerinin zıtlığını çağdaşlarına açıklıyor. Bunu böyle açıklığa kavuştururken, o kimse açıkça bir devrim yapıyor, yani kutsalın tezahürünü yeni bir dini sisteme uyarlıyordu. Gerçekte, *arka* ve *Locacarya*'nın yorumlanması arasındaki farklılık, gerçekten formülün, ifadenin bir farklılığıdır: Kutsal ve kutsaldışının bir araya gelişinin zıtlığı, put örneğinde ve sözlü yorumlama örneğinin analitik tasviriyle somut bir biçimde ifade edilmektedir. Kutsal ve kutsaldışının bir araya gelişi gerçekten varlığın değişik seviyelerinin bir hamlesini ortaya çıkartır. Bu, kutsalın tezahürünün her türüsünde ima edilir. Zira bütün kutsal, karşıt özleri gösterir, açığa çıkarır: kutsal-kutsaldışı, ruh-madde, ebedi-fani vs. hiyerofanilerin, kutsalın tezahürlerinin, kutsalın maddi şeylerde açığa çıkışının tartışılması, herhangi bir dinin ana meselesi olduğunu ispat etmeye çalışan Orta Çağın karmaşık ilahiyatına konu edilmelidir. Bütün tezahürlerin basitçe Enkarnasyonun mucizevî hayal edilışı olduğunu, her bir kutsalın tezahürünün Tanrı ile insanın bir araya gelişinin gizemini açığa vurmanın beyhude bir gayret olduğunu söyleyebilirsiniz. Örneğin Ockham şöyle der:

*“Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidum aut lignum.”* Bundan dolayı Hıristiyan ilahiyatı ışığının altında, ilksel tezahürlerin doğasını çalışmanın hiçbir mahzuru yoktur: tanrı, kendini her hangi bir form altında, taş ve odun formunda olsa bile, tezahür ettirmede, açığa vurmada serbesttir. Bir anlığına “Tanrı” kelimesini ayrı tutalım, kutsal, her hangi bir form altında, hatta çok yabancı bir şekilde görülebilir. Aslında, karmaşık olan, anlayışı-



mızın dışında olan, taşlarda veya ağaçlarda açığa çıkabilen kutsal olmayıp, her şeyde kendini gösteren ve böylece sınırlı ve izafi olabilen kutsaldır.<sup>37</sup>

## 10- "İLKEL" DİNİN ZORLUĞU

Şu ana kadar verdiğim örnekler, bence, aşağıdaki ilkeleri oluşturmada yardımcı olacaktır:

1- Kutsal, kutsal olmayandan, değerlendirme bakımından farklıdır. Gerçi kendini, bir hierofani vasıtasıyla gücünün herhangi bir doğal nesne ile bir karmaşıklığa dönüşmesi nedeniyle kutsaldışı dünyada nasıl ve nerede olduğu fark etmeksizin açığa vurabilir; kutsal, görünüm bakımından değişmemiş olsa bile, doğal bir nesne olarak kendini sona erdirir;

2- Kutsalı bu şekilde anlamak, sadece "ilkel" formlar olarak kabul edilen dinlere değil, bütün dinlere atfedilir. Bu, taş ve ağaçlara tapınmada, Hindu avatar ilahiyatında veya Hululün yüce gizeminde olduğu gibi ifade edilir;

3- Sadece ilksel kutsalın tezahürlerini (olağandışının, olağanüstünün, alışılmışın dışındakinin, mananın vb. tecellileri) ve aynı zamanda evrimci düşüncenin yüce olarak (Yüce Varlıklar, ahlaki kanunlar, mitolojiler vs.) adlandırdığı dini formların izlerini de hiçbir yerde bulamazsınız.

4- Daha ileri dini formların bu izleri hariç, ilksel kutsalın tezahürlerinin uygun geldiği bir sistemi her yerde buluruz. "Sistem", kutsalın tezahürlerinden daima daha büyüktür: sistem, ka-

<sup>37</sup> Hıristiyan öğretisi ışığı altında Hulul-Enkarnasyon mucizesine tekabül eden kutsalın tezahürlerine değerlerini, söz konusu Hululün bir dizi hayali olarak göstermek suretiyle hak vermeye kalkışabilirsiniz. Sonuç olarak, Fetiş, idol ve benzeri pagan dini biçimlerini yanlış olarak düşünmek ve insanoğlunun günaha düşüşünün dini duygusunun safhalarını dejeneretmeksizin, onları, Hulul gizemini hayal edişi hararetili gayretler olarak görürebilirsiniz. Kutsalın tezahürlerinin tartışmasında ifade edilen insanlığın bütün dini hayatı, bu bakış açısından, basit bir şekilde, Mesih bekleyiş olabilir.

bilenin bütün dini *tecrübelerden* (*mana*, olağandışının tecellileri, totemizm, atalara tapınma vs.) meydana gelir, ancak kutsalın ilksel tezahürlerine indirgenemeyen geleneksel *teorilerin* bir mecmuasını da içine alır: örneğin dünyanın oluşumu ve insan ırkının yaratılışı hakkındaki mitler, mevcut insan durumlarını açıklayan mitler, değişik ritleri, manevi düşünceleri vs. ifade eden teoriler. Bu son noktayı vurgulamak oldukça önemlidir.

Aşağıdaki iki noktaya dikkat çekebilmek için, etnolojik birkaç çalışmaya (örneğin Avustralyalılar hakkında Spencer, Gillen veya Strehlow, Afrikalı pigmeler hakkında Schebesta veya Trilles, Fuegialar hakkında Gusinde'nin çalışmalarına) göz atmak gerekir:

a) "İlkeller" in dinî hayatı ki, alan dışına yayılır ve normalde dinî pratik ve teorik olarak ayrılır.

b) Dinî hayat her zaman karmaşıktır. Basit ve tek yönlü sunumlar, az veya çok, yazarın keyfî tercihi tamamen bağımlı olan popüler ve sentez çalışmalarında sıklıkla bulunur. Kesinlikle, bir takım formlar, dinî resme (örneğin Avustralya'da totemizm, Malenezya'da *mana*, Afrika'da atalara tapınma vb.) üstün gelmek için bulunurlar, ancak bunlar, asla dinin tümü değildirler. Aynı şekilde, bir takım simgeleri, kozmik, biyolojik ve sosyal oluşumları, belirli dinî tecrübe ile ilgileri biz çağdaş insanlara her zaman açık-seçik olmasa bile, dinî alanda büyük bir önemi olan ideogram ve düşünceleri de anlarız. Örneğin ay'ın safhalarının, mevsimlerin, cinsel veya toplumsal giriş/geçiş töreni ve uzay simgeciliğinin, ilk insanlar için nasıl dinî bir değer kazanabildiğini, nasıl kutsalın tezahürleri haline geldiğini anlayabiliriz; ancak aynı şeyin beslenme, cinsel ilişki gibi fizyolojik fiillere nasıl uyarlandığını anlamak çok zordur. Aslında bununla ilgili iki zorlukla karşılaşırız:

*Birincisi*, bütün fizyolojik yaşayış konusunda kutsal bir şey olduğunu kabul ediş,

*İkincisi*, ideogram, mitogram, doğal veya manevî kanunlar gibi belirli düşünce kalıplarına, kutsalın tezahürleri olarak bakılmasıdır.

Gerçekte, ilk insanları günümüz insanlarından ayıran en önemli farklılıklardan birisi, günümüz insanların organik hayatlarını (özellikle cinsel ilişki ve beslenme bakımından) bir sakrament olarak son derece yaşama yetersizliğidir. Psikoanaliz ve tarihsel materyalizm, hala etnolojik aşamadaki insanlar arasındaki cinsel ilişki ve beslenme ile önemli bir rol oynadığı tezini doğrulamaktadır. Onların kaybettiği şey, onların modern anlamından nasıl tamamen farklı oluşudur. Modern insan için erotizm ve beslenme basit birer fizyolojik fiildir, ancak bunlar ilkeller için, kişinin, hayatın yerine geçen *kuvvet* ile iletişime geçmesiyle, birer dinî ayin ve sakrament değerinde idi. Daha sonra da görüleceği üzere, bu kuvvet ve bu hayat basit şekilde, mutlak gerçekliğin ifadeleridir ve ilkel insanlar için bu türden ilk fiiller, insanın hakikate ulaşması için kendisini duygusuz ve anlamsızca otomatik fiillerden, değişimden, kutsaldışından, hiçlikten serbest kılmak suretiyle, insana yardım edecek olan bir rit haline gelir.

Atalara tapınma veya tanrılar tarafından *illo tempore*'de ("tarih" başlamadan önce) yerine getirilen özgün bir dua, yakarış fiilinde görülen rit gibi, insanın, kutsalın tezahürü vasıtasıyla, en basit ve sıradan fiillerine bile "varlık-mevcudiyet" yüklenme gayretinde olduğunu göreceğiz. İçindeki dua ve yakarış ile, uygulama, arketipiyle yani, ilk örneğiyle aynı zamanda meydana gelir ve zaman ortadan kaldırılır. Söylemek gerekirse, *illo tempore*'de, evrenin ortaya çıkışında, yaratılışında yerine getirilen aynı uygulamaya şahit olmaktayız. Böylece, ilkel insanın bütün fiziki fiillerini törenlere dönüştürmesiyle, ilkel insan

“üstün olmak”, kendisini zamandan sıyrıp sonsuzluğa geçme gayretinde bulunmuştur. Burada, ritüelle yerine getirilen uygulama üzerine vurgulama yapmak istemiyorum, ama ilkel insanın, kendi fizikî fiillerini ritlere dönüştürme gayretinin çok sıradan bir eğilim olduğunu belirtmekte yarar olduğunu ve bu fiilleri manevî değerlerle ele almanın yararlı olduğunu belirteyim. İlkel insan yer iken veya sevişirken, kendisini basit bir yeme veya cinsel ilişki olmayan bir düzleme koyar. İlk meyve, ilk cinsel ilişki ve bütün beslenme ve erotik tecrübeler böyledir. Burada olağandışı, olağanüstü, *mana* ve benzerlerinin tezahürleri vasıtasıyla takdim edilen belirli tecrübelerden biçim olarak farklı, belirsiz bir dinî tecrübeye sahip olunduğu söylenebilir. Ancak ilkel insanın hayatında yer alan bu tecrübe bölümü, yine de tabiatıyla, gözlemcinin gözünden kaçmasına neden olsa da, bunun içindir. Bu durum, benim daha önceden, ilkel insanların dinî hayatının *mana*, kutsalın tezahürleri ve kutsalın şaşırtıcı tecellilerinin kategorilerinin dışına çıktığı şeklinde verdiğim ifadeyi doğrulamaktadır. Biçim bakımından belirsiz, gerçek bir dinî tecrübe, en temel fizikî hareketlerin törenlere dönüştürülmeleri suretiyle, insanın hakikate, kutsala girme gayretinden kaynaklanır.

Sonra da, etnolojik evredeki herhangi bir insan kümesinin dinî hayatı, daima belirli unsurları (simgeler, ideogramlar, tabiat ve soy efsaneleri vb.) ihtiva edecektir. Daha sonra da görüleceği üzere, sadece kutsalın biçimlerini açığa çıkarmasından dolayı değil, aynı zamanda bu “hakikatler”in, insanları anlamsızlık ve hiçlik karşısında korumak ve kutsaldışıdan kaçınmasına yardım etmesinden dolayı, böyle “hakikatler”, ilkel insanlar tarafından kutsalın tezahürleri olarak benimsenir. İlkel insanların geçmişiyle ilgili bir çok teori ve sözler söylenmiştir. Sanki bu örnek, örnek bir olay idi, ama gözlemcilerin büyük bir kısmı da bunun tam tersini düşünür, ilkel düşüncenin çalışmalarının sadece kavramlarda veya kavramsal unsurlarda

değil, aynı zamanda simgelerle ifade edildiği çoğunlukla unutulur. Biz daha sonra simgelerin, sahip olduğu simgesel mantığa göre nasıl incelendiğini göreceğiz. İlkel kültürlerin kavramsal zenginliği, teori kurma yetersizliğini ima etmez ama daha çok, Yunanlıların tartışmalarında bulunmasıyla, bizim modern sitilden tamamen farklı bir düşünce tarzına ait olduklarını iman eder. Aslında etnolojik bakımdan çok az gelişmiş gruplar (örneğin Avustralyalılar, Pigmeler ve Fuegialar) arasında bile, bir sistem veya teoriye ahenkli bir biçimde uyan hakikatler mecmuasını tanımlayabiliriz. Bu hakikatler mecmuası, basit bir *Weltanschauung* oluşturmayıp bu "hakikatler" vasıtasıyla insanın, kendini gerçeklikle birleştirmesi suretiyle kurtuluşu kazanmaya gayret ettiği anlamda pragmatik bir ontoloji (buna kurtuluş öğretisi-soterioloji diyebiliriz) işaret eder.

Sadece bir örnek vermek gerekirse, ilkel insanların fiillerinin büyük bir kısmının, onların düşüncelerine göre, basit bir biçimde tanrısal bir oluş veya efsanevî bir figür ile zamanın başlangıcında tamamlanan ilksel bir fiilin tekrarı olduğunu göreceğiz. Şu ana kadar, her hangi bir fiil, aşkın bir biçimi, bir arketipi tekrar ettiği kadar anlam kazanmıştır. Bu tekrarın nesnesi, fiilin normalliğini temin etmek idi, ona ontolojik bir statü vermek suretiyle onu legal hale getirmek idi; o sadece bir arketipi tekrar ettiği kadar, gerçek olmuştur. Şimdi, aşkın bir modeli tasavvur eden ilkel insan tarafından yerine getirilen her bir fiil veya onun uygulamaları gerçek olduğu kadar, usulü takip ettikleri müddetçe etkilidir. Fiil hem bir törendir (çünkü insanı kutsalın bir parçası yapar) hem de hakikate itendir. Bütün bu gözlemler, takip eden bölümlerde verilen örnekleri tartışma durumuna girince daha açık olacak olan anlamın nüanslarına işaret eder. Bununla birlikte, çoğu kez unutulmuş "ilkel" din hakkındaki teorinin değişik noktalarını ortaya koymak için bu imaları önceden tavsiye etme gereğini hissettim.



## İKİNCİ BÖLÜM

## GÖK VE GÖK TANRILAR

## 11- GÖĞÜN KUTSALLIĞI

Dünyada en yaygın olan dua, “gökte bulunan Babamız” a yapılan duadır. Büyük bir ihtimalle, insanların en eski duaları, aynı göksel babaya hitap edilen duadır. Şu cümle, Afrika Ewe kabilesinin bu yöndeki şahadetini açıklar niteliktedir: “Nerede gök var ise, Tanrı da vardır.” Viyana etnoloji okulu (özellikle, tanrısallık üzerine düşünceler konusunda çok geniş bir kitap yazan W. Schmidt), en ilkel insan toplulukları arasında gök tanrılara iman üzerine kurulan ilkel monoteizmin varlığını iddia etmektedir. Bir anlığına ilkel monoteizmin problemini bir tarafa bırakalım. Şüphe götürmeyen tek şey, hemen hemen dünyanın her yerinde, evreni yaratan ve yağmur yağdırmak suretiyle yerin verimliliğini temin eden bir göksel tanrının varlığına inancın mevcudiyetidir. Bu varlıklar, sonsuz bilgi ve irade sıfatlarıyla nitelendirilirler. Manevî kanunlar, kabile ayin ve törenleri de, bu göksel varlıkların yeryüzüne yaptığı kısa süreli geziler sonucunda oluşturulur. Bu göksel varlıklar, koyduğu kanunlara uyulup uyulmadığını denetlerler ve kanunları ihlal edenlere yıldırımlar gönderir.

Biz burada bir takım göksel tanrı figürlerine göz atacağız. Ama, bu figürlere göz atmadan önce, göğün dinî değerini anlamaya çalışmak daha yerinde olacaktır. Göğün kendisinin doğrudan doğruya bir aşkını, bir gücü ve kutsallığı açığa çıkardığını anlamak için mit öğretilerini incelemeye gerek yoktur. Sadece gök kubbeyi düşünmek, ilkel insanın zihninde dinî bir tecrübe üretir. Bu, “tabiat perestlik” anlamında göğe tapınmak

anlamına gelmez. İlkel insanlar için tabiat, asla saf bir biçimde “tabii” değildir. “Gök kubbeyi düşünmek” deyimi ilkel insanlar için uyarıldığı zaman, bir bakıma bizim için hayali bile imkansız gibi gelen, gerçekten günlük hayatın mucizeleri ile ilgili bir şeyler ifade eder. Bu türden düşünce, bir vahiy gibidir. Gök, kendini gerçekmiş gibi gösterir. Gök kubbe, başka herhangi bir şeyden daha ziyade, ufacık bir şeyden, yani insan ve insan ömründen “oldukça farklı bir şeydir.” Aşkınlığının simgesi, onun sonsuz yüksekliğinin basit bir aklileştirilmesinden kaynaklanır. Doğal olarak “En Yüce”ye, tanrısallık isnat edilir. İnsanın ulaştığı yukarıdaki yıldızlı yerler, aşkın tanrısallık heybeti, mutlak gerçekliği ve sonsuzluğu ile araştırılır. Böyle yerler, tanrıların mekanlarıdır; ayrıcalıklı kimseler, kendilerinin göğe yükselmesini sağlayan bir takım ritlerle, oraya giderler. Bazı dinlere göre oraya ölü ruhları gider. “Yüce”, insanların ulaşamayacağı bir şeydir, bu niteleme, insanüstü güçler ve varlıklara, hak ettikleri için verilir; eğer bir kimse törensel olarak kutsallığın eşğine veya göğe yükselen tören merdivenine ulaşırsa, insanlığını sona erdirir; ölmüş imtiyazlı kimselerin ruhları, semaya-cennete yükselince, insanî ruhlarını arkada bırakırlar.

Bütün bunlar, basit bir şekilde göğü düşünmekten kaynaklanmaktadır, ancak bunu mantıkî ve aklî bir süreçmiş gibi görmek çok büyük bir hata olabilir. “Yüce”nin, dünyaüstünün ve sonsuzun aşkın değeri, insana bir defada; zihnine, ruhuna bir bütün olarak tezahür ettiği gibi, tezahür eder. Sembolizm, bütün şuurun, yani kendini insan olarak bilen, yerinin evrende bir yer olduğunu bilen insanın bir anlık düşünmesidir; bu ilkel algılamalar, kişinin hem manevî hayatının en ileri ifadesini hem de şuuraltının fiillerini tanımlayan insan hayatıyla organik olarak bağlantılıdır. Göğün objektif olarak gözlemlenmesinin ve efsanevî fiil veya makul olmayan dinî tecrübenin ürünü olmamasına rağmen, Göğe bir takım simge ve dinsel değer ver-



me anlayışı gerçekten çok önemlidir. Tekrar etmek gerekirse, gökle ilişkilendirilen herhangi bir dinî değer, onun aşkınlığını ortaya çıkarır. Gök, orada oluşuyla aşkınlığı, gücü ve değişmezliği "simgeler". O mevcuttur, çünkü o yüksektir, yücedir, sonsuzdur, güçlüdür, sabittir.

Sadece yüksek olma gerçeği, yükselme gerçeği, dinî anlamda güçlü oluş ve kutsal ile dolan varlık anlamını verir ve bu durum tanrıların bazı isimlerinin etimolojisiyle gösterilir. Iroquoilere göre *orenda*'ya sahip olan her şey *oki* olarak adlandırılır, ama *oki* kelimesinin anlamı "yüksekte olan"dır; hatta bunların arasında *Oke*<sup>38</sup> adlı göğün Yüce Varlığını da görürüz. Sioux insanı, büyüsel-dini ifade ederken *wakan* kelimesini kullanır ve bu kelime Dakota dilinde "yüksekte, üstte" anlamının veren *wakan*, *wankan* kelimesine ses bakımından oldukça yakındır; güneş, ay, ışık, rüzgar *wakan*'a sahip olur ve bu güç, misyonerlerin "Rab" olarak tercüme ettikleri "*Wakan*"da, mükemmelen olmasa da, kişileştirilir. Fakat, aslında o kendini her şeyden ziyade, yıldırımda gösteren, göğün Yüce Varlığı idi.<sup>39</sup>

Maorilerin yüce tanrısına *Iho* denir. *Iho* "yükselmiş, yüksekte" anlamına gelir.<sup>40</sup> Akposo zencileri *Uwoluwu* adında bir Yüce Tanrı'ya inanırlar; bu ad da "yüksekte olan şey, yüksek yerler" anlamına gelir.<sup>41</sup> Bu örnekler daha da çoğaltılabilir.<sup>42</sup> Biz, "en yüce", "parlayan", "gök" anlayışı ve kavramlarının ilkel uygarlıklar tarafından Tanrı fikrini ifade etmek için kullanılan terimler olduğunu göreceğiz. Tanrı'nın aşkınlığı, üstünlüğü doğrudan doğruya ulaşılamazlıkta, sonsuzlukta, ebedilikte ve göğün yaratıcı

<sup>38</sup> Pettazzoni, *Dio*, Rome, 1922, vol. 1, s. 310. Pettazzoni'nin çalışmasına yapılan bütün göndermeler 1. Ciltedir; 2. Cilt henüz çıkmamıştır. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926, vol. ii, s. 339.

<sup>39</sup> Pettazzoni, ss. 290vd.; Schmidt, vol. ii, ss. 402, 648-52.

<sup>40</sup> Pettazzoni, s. 175.

<sup>41</sup> Pettazzoni, s. 244.

<sup>42</sup> Bkz. Pettazzoni, s. 358.

gücünde (yağmurda) açığa çıkar. Göğün bütün doğası bitmez tükenmez bir hierofanidir, kutsalın tezahürüdür. Sonuç olarak, yıldızlarda veya atmosferin yüksek bölümünde meydana gelen yıldızların uyumlu devri, bulutların hareketleri, fırtınalar, yıldırımlar, şimşekler, meteor (göktaşı), gökkuşağı gibi herhangi bir şey, söz konusu kutsalın tezahüründe bir andır.

Bu kutsalın tezahürü kişileştirildiğinde, göğün tanrıları kendilerini gösterdiklerinde veya göğün kutsallığını aldıklarında kesin bir şey söylemek çok zordur. Kesin olan tek şey, gök tanrıların her zaman yüce tanrılar olmuş olmasıdır. Onların mitlerde değişik biçimlerde dramatize edilen tezahürleri, bu nedenden dolayı göksel tezahürler olarak kalmıştır. Gök tanrılarının tarihi diye adlandırılabilen şey, “kuvvet”, “yaratma”, “kanunlar” ve “hakimiyet” hakkındaki fikirlerin geniş bir tarihidir. Bu tanrıların özünü ve “tarih”lerinin mahiyetini, temel özelliklerini daha iyi anlayabilmek için, değişik topluluklardan gök tanrı örneklerine kısaca bir göz atalım.

## 12- AVUSTRALYA GÖK TANRILARI

Güney-Doğu Avustralya'da Kamilaroi, Wiradjuri ve Euahlayi kabileleri arasında *Baiame* adlı yüce tanrıya inanç bulunmakta olup bu tanrı, samanyolunun yanı başında, gökte ikamet eder ve günahsızların ruhunu alır. Kristal bir tahtta oturur, güneş ve ay onun “oğulları”dır, yeryüzüne gönderdiği elçileridir, daha açıkçası Semang ve Samoyed gibi daha başka kabilelerin inançlarına göre güneş ve ay, tanrının gözleridir.<sup>43</sup> Gök gürlmesi onun sesidir; yağmur yağdırır, yeryüzünü yeşillendirir ve verimlileştirir ve bu açıdan bakıldığında o, yaratıcıdır da. Zira *Baiame*, kendinden vardır ve her şeyi yoktan var etmiştir.

<sup>43</sup> Bkz. Schmidt, vol. iii, s. 1087.

Diğer gök tanrılar gibi, Baiame de her şeyi görür ve işitir.<sup>44</sup> Doğu sahilindeki diğer kabileler, *Daramulum* denilen benzer bir ilahi varlığa inanırlar. Bu ad, *Baiame* adı gibi ezoterik(özel) bir addır, çünkü sadece giriş törenlerine giren aday tarafından bilinir; kadın ve çocuklar onu sadece “baba” (*papang*) ve “rab” (*biambam*) olarak bilirler. Aynı şekilde, sahip oldukları tanrının kayadan yapılma kaba heykelleri sadece giriş törenleri esnasında gösterilir; daha sonra parçalanır ve parçaları dikkatli bir biçimde etrafa serpilir. Bir zamanlar *Daramulum* yeryüzünde belli bir süre yaşadı ve giriş/geçiş törenlerini başlattı ve daha sonra yine göğe yükseldi. Bu yüzden onun sesi gök gürlemesinde işitilir, oradan yağmur yağdırır. Giriş/geçiş töreninde, ağırbaşlı bir biçimde “boğa böğürmesi” töreni yapılır; altı parmak uzunluğunda ve bir buçuk parmak genişliğinde bir ucuna kaytan bağlanmış olan bir odun parçası, aday tarafından hızlıca sağa sola sallandırıldığında gök gürlemesi ve boğa böğürmesi gibi ses çıkartır. Boğa böğürmesinin ve *Daramulum*'un mahiyeti sadece bu aday'a malum olur. Geceleyin çalılıktan gelen ilginç inilti, tanrının gelişini bildiriymişçasına, (törende) aday olmayanları korkutur.<sup>45</sup>

Kulin kabilesinin Yüce Varlığı *Bunjil* olarak adlandırılır. O, gökte, “karanlık göğün” dışında yüksek bir yerde ikamet eder (kabilenin sihirbaz hekimleri, bu karanlık göğe yükselmeyi sembolize etmek için, bir dağın tepesine çıkar); oradaki diğer tanrısal varlık, *Gargomitchi* sihirbaz hekimlere nezaket gösterir ve onlar için *Bunjil*'e aracılık eder.<sup>46</sup> Zirvesinde, *Baiame*'nin altında, insanların ibadetini ve duasını ona taşıyan ve cevabını onlara geri getiren ikinci dereceden bir varlığın olduğu dağ

<sup>44</sup> Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, London, 1904, s. 362 vd., 466 vd.; Pettazzoni, s. 2 vd.; Schmidt, vol. I, s. 416; vol. III, s. 846 vd.

<sup>45</sup> Howitt, s. 494 vd., 528 vd.

<sup>46</sup> Howitt, s. 490.

karşılaştırınız.<sup>47</sup> Yeri, ağaçları, hayvanları ve balçıktan şekillendirdiği, burundan, ağızdan ve göbekten nefes verdiği insanı yaratan bizzat *Bunjil* idi. Fakat yeryüzündeki gücünü oğlu *Bimbeal*'e, gökteki gücünü de kızı *Karakarook*'a veren *Bunjil*'in kendisi dünyadan geri çekilmişti. O, elinde büyük bir kılıç olduğu halde, bulutların üstünde bir "rab" gibi durur.<sup>48</sup> Göğün ayırıcı özellikleri, Avustralya'nın diğer yüce tanrılarında da bulunur. Hemen hemen bütün dilekleri gök gürelemesi, şimşekler (örneğin *Pulyallana*), rüzgar (*Baime*), *aurora borealis*\* (*Mungangana*), gökkuşağı (*Bunjil*, *Nurrendere*) ve benzerleri ile tezahür eder. Daha önce de ifade ettiğim gibi, *Baime*'nin gökteki evi, Samanyolu'dur; yıldızlar, *Aranda* ve *Loritja* kabilelerinin yüce tanrıları *Altriya* ve *Tukura*'nın ateşidir.

Çoğunlukla, Avustralya'nın bu tanrısal varlıklarının gök, yıldızlar ve göktaşları ile doğrudan ve somut bir ilişkiyi muhafaza ettiğini söylemek yerinde olur.<sup>49</sup> Haklarında bildiğimizin hepsi, evreni meydana getirmeleri, insanı (yani insanın mitolojik atasını) yaratmaları; yeryüzünde kısa süreli durmalarıdır. Onlar gizemleri (kabilenin mitolojik soy ağacının iletişimine indirgenmesi, gök gürelemesinin boğa böğürmesi gibi ve diğerleri gibi tanrının belli tecellileri, "epifanileri") açığa çıkardılar ve maddî-manevî kanunları oluşturdular. Onlar iyidirler ("Bizim Babamız" diye adlandırılırlar), onlar faziletli davranışları ödüllendirir, ahlakı ve maneviyatı savunur. Onlar bütün giriş/geçiş

<sup>47</sup> Schmidt, vol. I, s. 845, 868, 871.

<sup>48</sup> Schmidt, vol. III, s. 656-717.

\* *Aurora borealis*. Kuzey yarım kürede geceleri gökyüzünde görülen renkli ışıklar. Ancak bu metinde geçen *aurora borealis* yerine, güney yarım kürede geceleri gök yüzünde görülen renkli ışıklar anlamında *aurora australis* adı kullanılmalı idi. Çünkü yukarıdaki metin Avustralya ile ilgilidir (ç.n.).

<sup>49</sup> Profesör Pettazzoni'nin yaptığı gibi, onları gök kubbenin kişileştirilmesi olarak özetleyebilirsiniz. İkel unsur, onların kişiliğinin antropo-kozmik yapısıdır. Örneğin *Wotjobluk*, *Bunjil* hakkında, daha önceden yeryüzünde bulunan ve şimdi de gökte olan "büyük adam" diye söz eder (Howitt, s. 489). Gök-doğa özelliklerinin hemen hemen hepsi, yine de Avustralyalıların en eski Yüce Varlıklarından biri olan *Mungangana* "babamız"dan uzaklaşmıştır. Krş. Howitt, s. 616 vd.; Schmidt, vol. III, s. 591vd.

törenlerinde büyük bir rol oynarlar (Wiradjuri ile Kamilaroi ve Yuin ile Kuri örneklerinde olduğu gibi), ibadetler doğrudan doğruya ona yapılır (Güneyde Yuin ve Kuri örneğindeki gibi). Fakat hiçbir yerde böyle Yüce Varlıklara iman, dinî hayata egemen olmaz. Avustralya dininde ayırt edici unsur, göksel bir varlığa, yüce bir yaratıcıya iman değil, aksine totemizmdir. Aynı durumu başka yerlerde de görürüz; gökle ilgili yüce tanrılar, neredeyse tamamen unutulmaya yüz tutmuş dinî hayatın alanına itilirler; diğer kutsal güçler insana daha yakındır, onun günlük tecrübelerine daha yakındır, ona daha yararlıdır, belirleyici rol üstlenirler.

### 13- ANDAMAN ADASI, AFRİKA VE BAŞKA YERLERDE GÖK TANRILAR

Bu konuda örneğin Risley ve Geden, Hindistan'ın yerli halkları arasında hemen hemen unutulmuş bir Yüce Tanrıya inancın izlerini bulurlar: “aktif bir güçten daha ziyade karanlık bir tekrar toplamadır”<sup>50</sup>; “tapınılmayan aylak (fainéant) Yüce Varlıklar.”<sup>51</sup> Her ne kadar göğün bu Yüce Tanrısının izleri yok olmaya yüz tutsa da onlar, hala gök ve hava dünyası ile ilişkisini sürdürmektedirler. Andaman takımadalarında Asya'nın en ilkel insanları arasında, *Puluga* Yüce Varlıktır; o antropomorfik bir biçimde düşünülür,<sup>52</sup> ama gökte ikamet eder ve gök gürlemesi onun sesi, rüzgar onun nefesi; tayfunlar onun kızgınlığının işaretidir, zira yıldırımları emirlerine uymayan kimseleri cezalandırmak için gönderir. *Puluga her şeyi bilir*, ama sadece insanın gündüz vakti sahip olduğu düşüncelerini bilir (*her şeyi bilen*, herş eyi gören demek olup naturist bir görüştür).<sup>53</sup> O kendisi

<sup>50</sup> Geden, *ERE*, vol. vi, s. 289.

<sup>51</sup> Risley, *The People of India*, London, 1915, s. 226vd.

<sup>52</sup> Schbesta, *Les Pygmées*, Paris, 1940, s. 161.

<sup>53</sup> Krş. Pettazzoni, vol. I, s. 96.

için bir eş yaratmış ve onlar çocuk sahibi olmuşlardır. Çocukları olan yıldızlarla birlikte Gökte güneşin (dişil) ve ay'ın (erkek) yanında yaşarlar. Puluga uyursa kuraklık baş gösterir. Hava yağmurlu olursa, tanrı yeryüzüne gelmiş ve yiyecek arıyor demektir.<sup>54</sup> Puluga, dünyayı ve ilk insan Tomo'yu yarattı. İnsan oğlu çoğalıp yayıldı ve Tomo'nun ölümünden sonra yaratıcısını unutmaya başladı. Bir gün Puluga sinirlendi ve bütün yeryüzünü sular kapladı ve insanlığı yok etti, bu felaketten sadece dört kişi kurtulabildi. Puluga onlara acıdı, ancak insanlar ona hala karşı geliyordu. Puluga onlara bir kez daha emirlerini hatırlatarak kayboluverdi, işte o günden buyana insanlar onu asla göremediler. Bu yabancılaşma miti, bir kültün tamamen yok olmasıyla uyuşmaktadır. En son araştırmacılardan birisi olan Paul Schebesta, bu konuda şöyle der:

*“Andaman adası halkı tanrıya hiçbir şekilde ibadet etmezler, dua etmezler, kurban sunmazlar, şükretmezler, yalvarmazlar, yakarmazlar. Onlar basit bir şekilde Puluga'dan korkarlar ve bundan dolayı da emirlerine uyarlar, itaat ederler. Bu emirlerden bir kısmını yerine getirmek oldukça zordur, örneğin yağmur mevsimi süresince belli bazı meyveleri yememek. Bir konuyu abartarak bir kimse adetlerinden bazısını bir tapınma olarak açıklayabilir.”<sup>55</sup>*

Bu adetler arasına, başarılı bir avdan köye dönerlerken avcılarının “kutsal sessizliği” dahil edilebilir.

Tierra del Fuegolü Selk'nam göçebe avcıları arasında tanrı, Temaukel diye adlandırılır (ama kutsal korkudan dolayı bu isim asla telaffuz edilmez). Ona sadece “Gökte ikamet eden” anlamına gelen *so'onh-haskan* denir, “O, Gökte Olandır”. O ebedidir, her şeyi bilir, her şeye gücü yetendir, yaratıcıdır (ama yaratma işi, yıldızlardan çekilmeden önce Yüce Tanrı tarafından yaratı-

<sup>54</sup> Schmltdt, *Ursprung*, vol. I, s. 161 vd., vol. III, s. 122 vd.

<sup>55</sup> Schbesta, s. 163.

lan efsanevi atalar tarafından tamamlanır). Zira, aslında bu tanrı insanlardan uzak, dünya işlerine yabancıdır. Şekli yok , rahi-bi de yoktur. Manevî kanunun yazıcısıdır, hakimdir, sonuçta bütün kaderleri o belirler. İnsanlar ona sadece hastalık zamanlarında dua ederler: “*Ey yüksekteki sen! Çocuğumu alma (öldürme), o henüz çok küçük!*” ve kötü hava şartlarında ona özel sunularda bulunurlar.<sup>56</sup>

Bütün Afrika’da da tapınımlarda hemen hemen yok olan veya kaybolmaya yüz tutan büyük gök tanrı izlerine rastlanır. Bunların yerini başka dini güçler almış ya da almak üzeredir, özellikle de atalara tapınma hızlı bir biçimde insanlar arasında yayılmaktadır. Bu konuda A. B. Ellis şöyle der: “*Yer, Güneş ve Ay’ın yerine, zencilerin genel temayülü esas Tabiat-tanrı için gök kubbeyi tercih yönündedir.*”<sup>57</sup> Mary Kingsley ise şunları söyler: “*İnanıyorum ki gök kubbe, her zaman önemsiz ve ihmal edilmiş tanrıdır (Tschwilerin Nyan Kupon ve Bantu ırklarının Anzambe, Naam tanrıları gibi). Afrikalı, bu tanrının, gayret gösterirse büyük bir güce sahip olacağını düşünür.*”<sup>58</sup>

Bu yüce tanrıya ilgisizliğe tekrar döneceğim. Şimdi onun göksel özelliğine bakalım. Örneğin Tschwiler, gök ve yağmuru tanımlamak için Yüce Varlıklarının adı *Nyankupon* kelimesini kullanırlar; “gök gürlüyor” için “Nyankupon bom”; “yağmur yağıyor” için “*Nyankupon aba*” derler.<sup>59</sup> Kafu vadisindeki Bantu kabileleri, Ba-İlalar, *Leza* dedikleri gökte ikamet eden kadiri-mutlak bir Yüce Varlığa ve yaratıcıya inanırlar. Ancak *Leza* kelimesi genel kullanımda, aynı zamanda meteorolojik olguları da ifade eder; “*Leza yağıyor*” demek, “yağmur yağıyor”; *Leza*

<sup>56</sup> Krş. Martin Gusinde, “Das höchste Wesen bei den Selk’nam auf Feuerland”, *W. Schmidt-Festschrift*, Vienna, 1928, s. 269-74.

<sup>57</sup> Frazer, *The Worship of Nature*, London, 1926, s. 99.

<sup>58</sup> Mary Kingsley, *Travels in West Africa*, London, 1897, s. 508.

<sup>59</sup> A. B. Ellis (Frazer’den nakil s. 99)

sinirli” demek, “gök gürlüyor” vb. demektir.<sup>60</sup> Suklar, Yüce Varlıklarına *Tororut*, yani Gök ve *llat*, yani Yağmur derler.<sup>61</sup> Zenciler arasında sık kullanılan *Nyame* de aynı şekilde gök anlamındadır. Bu kelimenin kökü *nyam* olup “parlamak” anlamındadır.

Ewe halklarının çoğuna göre, *Mawu* (yaymak-kaplamak), Yüce Varlığın adıdır; *Mawu* aynı zamanda gök ve yağmuru ifade etmek için kullanılır. Göğün mavisi, *Mawu*'nun yüzünü örtmek için kullandığı örtüdür; bulutlar da onun elbiseleri ve süsüdür; mavi ve beyaz renkler onun en beğendiği renklerdir, bundan dolayı rahipler bu renklerden başkasını giymezler. Işık, vücudunu yağladığı yağdır. *Mawu*, her şeyi bilendir, yağmuru yağdırandır. Ancak kendisine kurbanlar sunulmasına rağmen, bu uygulamada *Mawu* gittikçe yok olmaya başlamıştır.<sup>62</sup> Masailer arasında *Ngai* büyük bir tanrı figürüdür. Bu hala göksel özelliklerini korumaktadır; o görülmez, gökte ikamet eder, yıldızlar onun çocuklarıdır. Diğer yıldızlar da onun gözleridir; kayan bir yıldız, daha iyi görmek için yeryüzüne doğru gelen gözleridir. Hollis'e göre *Engai* (Ngai) kelime anlamı olarak “yağmur” demektir.<sup>63</sup>

Pawneeler “Her şeyin Tirawa Babası”na, var olan her şeyin yaratıcısı ve hayat veren *Tirawa Atius*'a inanırlar. O, yıldızları insanların yönlerini tayin etmeleri için yaratmıştır. Yıldırım onun bakışı, rüzgar da nefesidir. Ona tapınmalarda hala gök renkli sembolizm bulunur. Onun mekanı, bulutların çok üzerinde, değişmeyen gök kısmındadır. *Tirawa*, mit ve dinin vazgeçilmez en ünlü şahsiyetidir. Pawneeler şöyle der:

<sup>60</sup> Smith ve Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London, 1920, vol. II, s. 198 vd.

<sup>61</sup> Frazer, s. 288.

<sup>62</sup> J. Splieth, *Die Religion der Eweer*, Göttingen and Leipzig, 1911, s. 5 vd.

<sup>63</sup> A. C. Hollis, *The Masai*, Oxford, 1905, s. 264vd.



"Beyazlar Göksel Baba'dan konuşurlar, biz Pawneeler de Yüksekteki Baba'dan, Tirawa Atius'dan konuşuruz, ama biz Tirawa'yı bir şahış olarak düşünmeyiz. Biz onu her şeyde düşünürüz. ... Hiç kimsenin bilmediği bir şey gibidir."<sup>64</sup>

#### 14- DEUS OTIOSUS

Yok olan veya olmaya yüz tutan mevsimlik ayin ve törenler, hatta hepsinden ziyade mevsimlik törenlerle ilgili takvimler, gök tanrıların en ayırıcı özellikleridir.<sup>65</sup> Malakka Yarımadasındaki Semanglar, insandan biraz uzun ve görünmeyen Yüce bir Varlığa, *Kari*, *Karei* veya *Ta Pedn*'e inanırlar. Onun hakkında konuştuıkları zaman, Semang onun tamamen ebedî olduğunu söylemez, fakat onun her zaman daima var olduğunu onaylar. O, ikincil sıradaki diğer bir tanrı olan *Ple* tarafından yaratılan toprak ve insan hariç her şeyi yaratmıştır.<sup>66</sup> Yeryüzü ve insanın *Kari* tarafından yaratılmadığına dair ayrıntı, aslında çok önemlidir; bu, insanın sayısız dinî, ekonomik ve hayatî ihtiyaçlarını karşılamaktan çok uzak olan Yüce Varlığın aşkınlığı ve pasifliği fikrinin çok yaygın bir ifadesidir. Diğer yüce gök tanrıları gibi, *Kari* de gökte ikamet eder ve onun kızgınlığı yıldırımla anlaşılır; aslında onun adının tam anlamı yıldırım, şimşek ve fırtına demektir. O her şeyi bilir, zira yeryüzünde olan her şeyi görür. Bundan dolayıdır ki o, "*ilk kanun koyucudur. Orman halkının toplumsal yaşayışını idare eder ve emirlerinin yerine getirilip getirilmediğini denetler.*"<sup>67</sup> Ancak, kelimenin tam anlamıyla ona tapınıl-

<sup>64</sup> Pettazzoni, s. 287.

<sup>65</sup> Bu türden ilkel tanrılar hakkında Pettazzoni (*Diö*, s. 365) bir liste verir. Bunların bir tapınması yoktur ya da birkaç tapınma unsuru vardır sadece. Ancak bütün bunlar, Schmidt'in listesi ile karşılaştırılmalıdır. Eleştirel bir kaynakça, bu bölümle ilgili olan yerde verilecektir.

<sup>66</sup> Skeat ve Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, London, 1906, vol. ii, s. 239, 297, 737vd.

<sup>67</sup> Schebesta, s. 148.

maz; sadece dua edilir, kasırğa kırıp geçirdiği zaman sadece, kefarete kabilinden kan akıtılır.<sup>68</sup>

Aynı durum, Afrikalı bir çok toplulukta bulunur: Göğün Büyük Tanrısı, Yüce Varlık, Kadir-i Mutlak Yaratıcı, kabilenin dinî hayatında yok denecek kadar bir yer işgal eder. İbadetlerde nadiren zikredilir, insanlar ona çok sıkışık anlarında dua ederler. Örneğin Batı Afrikalı Yorubalar, *Olorun* ("Göğün Sahibi" anlamında) denilen bir gök tanrıya inanırlar. Bu tanrı, dünyayı yaratmaya başlamış ama bitişini ve bittikten sonraki idaresini daha aşağı dereceden bir tanrı olan *Obatala*'ya devretmiştir. *Olorun* kendini dünyevî ve insanî işlerden sürekli olarak uzaklaştırır, el etek çeker ve kendisi Yüce tanrı olmasına rağmen, kendine ait ne tapınakları ne heykelleri ne de din adamları vardır. Bununla birlikte, felaket anında son merci olarak ona dua edilir.<sup>69</sup>

Fransız Kongo'sundaki Fang topluluğunun dinî hayatında, daha önceleri oldukça önemli bir yer işgal eden yer ve göğün yaratıcısı ve sahibi *Nzambe* (veya *Nsambe*), şimdilerde belirsiz bir noktaya itilmiştir.<sup>70</sup> Bantuların *Nzami*'si de aynı şekilde yüce gök tanrı iken şimdilerde bütün tapınmalardan çekilmiş olup arka plana itilmiştir. Yerliler ona güçlü, iyi ve adil olarak bakarlar ama bazı nedenlerden dolayı, ona tapınmazlar, diğer tanrı ve ruhlara sundukları gibi ona maddî sunularda bulunmazlar.<sup>71</sup>

<sup>68</sup> Schebesta, bu törene şahit olan Avrupalı ilk kimsedir. Kasırğa süresince, Semanglar bambu bıçağıyla bacaklarını kestiler, tanrıça Manoid'e takdim için yere birkaç damla kan akıttılar, diğer kalan kanı da dört bir yana serpiştirdiler ve "*Git! Git! Git!*" diye bağırdılar; fırtına tanrısına şöyle dua ettiler: "*Ta Pedn! Ben katı kalpli değilim, hatamı kabul ediyor ve fidyesini ödüyorum, borcumu kabul et, ödüyorum!*" Veya şu şekilde de dua edebilirler "*Ey! Ey! Dinle, işit beni, bana kulak ver, Ta Pedn. Sana yalan söylemiyorum, seni aldatmıyorum. Borcumu öderim. Senin yıldırımından korkarım.*" (Schebesta, s. 149; Schmidt, vol. III, s. 178vd., 190vd.). Kefarete kabilinden sunulan bu kan, gök tanrısına günahlar için verilmiş bir fidiye olup yegane tapınma şeklidir, başka hiçbir ibadetleri yoktur.

<sup>69</sup> Frazer, s. 119vd.

<sup>70</sup> Frazer, s. 135.

<sup>71</sup> Frazer, s. 142 vd.

Basongolar arasındaki göksel yaratıcı *Efile Mokulu* ile ilgili her hangi bir kült yoktur, ona sadece yemin edilirken dua edilir.<sup>72</sup> Güney-Batı Afrika'da bir Bantu topluluğu olan Hererolar, yüce tanrılarına *Ndyambi* derler. Bu tanrı, insanlığı daha aşağı tanrılara teslim etmiş ve kendisi göğe çekilmiştir. Bu nedenden dolayı, ona tapınılmaz. Yerliler "ona niçin kurban sunalım? Ondan korkmaya gerek yok. Zira bizim ölü ruhlarımızın (ovakuru) yaptığı gibi, bize eziyet etmiyor." der. Bununla birlikte Hererolar, hiç ummadıkları şanslı bir durumla karşılaşılırsa, ona dua ederler.<sup>73</sup> Başka bir Bantu kabilesi Alundalar da yüce tanrılarını *Nzambi*'nin insanlara çok uzak olduğunu ve ona ulaşamayacağına inanırlar. Onların dinî hayatı sadece korku üzerine kurulu olup ruhlara dua edilir; hatta yağmur için, *akişi*'ye, yani atalarına dua ederler.

Aynı durumu Angoniler, Tumbukalar ve Wembalar arasında da görürüz. Bunlar bir Yüce Varlığa sahip olmalarına rağmen, atalarına tapınırlar. Waheheler, Yüce Tanrılarını *Nguruhi*'yi kadir-i mutlak yaratıcı olarak resmederler, ancak onu aynı zamanda ölü ruhları (*masoka*) olarak da bilirler. *Masoka* dünya işlerini kontrol eder ve insanlara düzenli ibadetlerini bildirir.<sup>74</sup> Kilimanjaro'nun önemli bir Bantu kabilesi olan Wachaggalar, yaratıcı, iyi tanrı, manevi kanunları koruyan tanrı *Ruwa*'ya taparlar. O efsane ve masallarda çok faaldir, ama dinde sadece mutedil bir rol oynar. O öyle iyi, öyle nazik ki, insanların ondan korkmasını gerektirecek hiç bir neden yoktur. Bundan dolayı insanlar, dinî işlerini ölü ruhlarına yönlendirmişlerdir. O, sadece ruhlara dua edilir ve kurban sunulursa, sessiz kalır. İnsanlar *Ruwa*'ya, özellikle ciddî hastalık veya kuraklık durumlarında, kurban sunarlar.<sup>75</sup>

<sup>72</sup> Frazer, s. 149.

<sup>73</sup> Frazer, s. 150 vd.

<sup>74</sup> Frazer, s. 185.

<sup>75</sup> Frazer, s. 205 vd.

Batı Afrika'nın Tschwi dilini konuşan zencilerinde de durum aynıdır. Yüce tanrıları *Nyankupon*, tapınılmadan çok uzaktır; ilgili herhangi bir tapınma olmadığı gibi rahipleri de yoktur. İnsanlar ona kıtlık, açlık ve şiddetli kasırğa gibi çok istisnâ durumlarda ve günah işledikleri zaman ondan yardım dilerler.<sup>76</sup> "Evrensel Baba" *Dzingbe*, Ewe halkının tanrılar meclisine öncülük eder. Diğer bir çok gök tanrıdan farklı olarak *Dzingbe*, kuraklık anında kendine dua eden *dzisai* "göğün rahibi" denilen özel bir rahibe sahiptir. *Dzisai*'nin duası şöyledir: "Ey, şükranlarımızı sunduğumuz gök! Kuraklık çok büyüktür, yağmur ver ki toprak canlansın ve tarlalar şenlensin!"<sup>77</sup> Göğün Yüce Varlığının uzaklığı ve tarafsızlığı, Tanrıların aşağıdaki gibi tanımlayan Doğu Afrika'nın Gyriama halkının bir deyişinde çok güzel ifadesini bulur: "Tanrı *Mulungu* yüksektedir, tanrılaştırılmış ölü ruhları ise aşağıdadır."<sup>78</sup>

Bantular şöyle der: "Tanrı, insanı yarattıktan sonra, ona daha fazla ilgi, dikkat göstermez." Ve Negrilloeler de tekrar tekrar "Tanrı bizden uzak" derler!<sup>79</sup> Afrika Ekvotaryasının düzlüklerinde yaşayan Fang halkı, din felsefelerini aşağıdaki şarkıda vurgularlar:

*Nzame (Tanrı) yukarıda, insan aşağıdadır.*

*Tanrı Tanrıdır, insan da insan.*

*Her biri evdedir, her biri kendi evindedir.*

*Nzame* ile bağlantılı hiçbir tapınma objesi yoktur. Sadece Fanglar, yağmur isterken ona başvururlar.<sup>80</sup> Hottentotlar da yağmur için *Tsuni-Goam*'a dua ederler: "Ey *Tsuni-Goam*, sen baba-

<sup>76</sup> Pettazzoni, s. 239.

<sup>77</sup> Spieth, *Die Religion der Eweer*, Gottingen and Leipzig, 1911, s. 46 vd.

<sup>78</sup> Le Roy, *The Religion of the Primitives*, London, 1923, s. 123.

<sup>79</sup> Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1932, s. 32.

<sup>80</sup> Trillesd, s. 77.

ların babası, sen bizim babamız, bulutlara söyle sulu sulu yağmur yağdırсын!" Her şeyi bilen olarak, tanrı herkesin günahlarını bilir. Bundan dolayı da ona şöyle dua edilir: "Ey Tsuni-Goam, benim suçsuz olduğumu sadece sen bilirsin."<sup>81</sup>

Bu insan toplulukları tarafından sözkonusu tanrılara yapılan dualar, aslında onların göksel tabiatını mükemmel bir biçimde özetlemektedir. Afrika Ekvatoryasının pigmeleri Tanrı, *Kmvum*'un, insanlarla ilişkiye girme isteğini gökkuşağı aracılığı ile gösterdiğine inanır. Bundan dolayıdır ki, her ne zaman gökkuşağı oluşursa, insanlar başını kaldırıp ona doğru yönelirler ve "... savaştta muzaffer olan sen, yıldırımlar senin altında homurdanır, gürültülü ve kızgınca homurdanır. Yoksa bize kızgın mı?" türünde ilahi söylerler. Bu münacaattan sonra insanlar, kendilerine bir daha öfkelenmemesi, yıldırım göndermemesi ve onları öldürmemesi için yüce gök tanrıya aracılık etmesi dileği ile gökkuşağına dua ederler.<sup>82</sup> İnsanlar göğü ve yüce tanrıyı sadece, kendilerine gökten bir tehlike geldiği zaman hatırlarlar; diğer zamanlarda onların dindarlığı yalnızca günlük ihtiyaçları ile sınırlı olup inanç ve uygulamaları, bu ihtiyaçları kontrol eden güçlere yöneliktir. Fakat şurası oldukça açıktır ki, bütün bunlar hiçbir şekilde yüce gök varlıklarının otonomisini, büyüklüğünü ve önce gelişini azaltmaz; çoğunlukla, ihtiyaç duymadığı zaman uygar insanların da çabucak unuttuğu gibi, "ilkel" insanın da bunları unuttuğu; hayatın zorluğu onları, gökten daha ziyade toprağa yönelttiği; insanın, sadece ondan bir tehlike geldiği zaman, göğün kıymetini keşfettiği görülür.

<sup>81</sup> Pettazoni, s. 198.

<sup>82</sup> Trilles, s. 78-79; *L'Âme du Pygmée d'Afrique*, Leipzig, 1933, s. 109.

## 15- GÖK TANRILARIN YERİNİ ALAN “YENİ TANRI BİÇİMLERİ”

Aslına bakılırsa, ilkel dinlerin hiç birinde, göksel Yüce Tanrılarının ilk planda önemli bir rol üstlendiklerini göremeyiz. Avustralyalılar arasında en baskın olan din biçimi totemizmdir. Polenezya'da göksel Yüce bir Tanrı'ya yada bir ilk tanrı çiftine (*infra*'ya) iman bulunmasına karşılık, dini uygulama polidemonizm veya politeizmle belirlenmiştir. Batı Karolinlerin Yap adalarında oldukça açık bir biçimde tanımlanan Yüce Tanrı, yaratıcı, adil vb. tanrı Yelefaz'a iman görülür, ama gerçekte, insanlar ruhlara (*taliukan*) saygı gösterirler. Endonezya'da Wetter adası yerlileri, fetişizm uygulamalarına rağmen, hala güneşte ve gökte yaşayan “Yaşlı Kimse”, Yüce bir Varlığa inanırlar. Endonezya'da çoğunlukla, göksel yüce tanrı, Güneş tanrısı ile ya birleştirilmiş ya da yer değiştirmiştir; örneğin Celebelerin *I-lai* tanrısı, yerlilerin, *I-lai* ile başlayan yaratma işini devam ettirdiğine inandığı güneş tanrısı ile birleştirilmiştir. Aynı durum, bölgedeki diğer adalarda yaşayan halklar arasında da görülür.<sup>83</sup>

Malenezya'da dinî hayata hakim olan şey, *mana* inancıdır, fakat aynı zamanda orada animizm ve gök tanrı inançlarının izleri de görülür. Fijililerin dinî uygulamaları animizm biçimindedir, ancak bunun yanında, gizli bir mağarada yaşayan büyük bir yılan biçiminde, başı yılan ve vücudu taştan olan ve kıpırdadığında deprem meydana gelen yüce gök tanrı *Ndengei* ile ilgili bir takım bakiyeler de bulunur. İnsanlar bunun hala dünyanın yaratıcısı olduğuna, her şeyi bildiğine, kötülükleri cezalandırdığına vb. inanırlar.<sup>84</sup> Daha önce de gördüğümüz gibi, Afrika halkları, Yüce gök Tanrı inançlarını az-çok muhafaza ede-

<sup>83</sup> Krş. Pettazzoni, s. 130 vd.

<sup>84</sup> Pettazzoni, s. 155 vd.

bilmelerine rağmen, monoteizm ve monolatri gibi diğer dinî egemenlikleri tanırlar. Déné Yerlilerinin dininde şamanizm ve ruhlara tapınma temel öğelerdir, ama aynı zamanda “yüksekte duran” anlamındaki Yüce Gök Tanrı *Yuttoere* de bulunur.

Başka bölgelerde, göğün Yüce Varlığının üzerine kamerî (Ay’la ilgili) bir tanrı ilave edilmektedir; bu durum, örneğin Bank adaları<sup>85</sup> ve Yeni Hebrideler<sup>86</sup> Kızılderililerinde görülür. Pek nadiren, anaerkilliğin etkisiyle, Göğün Yüce Tanrısı dışıdır, nitekim Yeni İrlanda’nın göksel Yüce Tanrı sıfatlarıyla (pasiflik gibi) nitelendirilen tanrı *Hintubuhet*, dışıdır. Bazen bir Büyük Tanrıça, Todas, Assamlı Kavis örneğinde olduğu gibi, göğün ilkel Yüce Tanrısının yerine geçmektedir. Güney Hindistan’da göğün yüce tanrısı dini hayatta neredeyse hiçbir rol almazken, dini hayat tamamen yerel dışı tanrılara (*grama-devata*) tapınma ile doludur.

Göğün erkek, Yerin de dışı olma, ilksel çift oluşu, çok yaygın bir motiftir. Öyle ki, Endonezya’nın Keisar adasında, gökte ve bazen de güneşte yaşayan erkek prensip *Makarom Manouwe* ile yerde bulunan dışı prensip *Makarom Mawakhu*, tapınmanın ana konusunu meydana getirir.<sup>87</sup> İlk çift ve onları haber veren yaratılış efsanesi Polonezya ve Mikronezya özelliğini taşır. Rangi ve Papa’nın Maori versiyonu en çok bilinenidir. İlk tanrısal çift inancının izlerine, Afrika’da da rastlanır. Güney Bantularında ve özellikle Bavili ve Fjort halklarında, yüce gök tanrı Nzambi özellikle kadınlarla ilgili ayinsel sırlarını bıraktığı toprak ana adı ile aynıleşerek arka plana çekilmiştir.<sup>88</sup> Gök-Yer çiftini anlatan mitolojik motif, Güney Kaliforniya’da (bunlar kardeş-bacı’dır. İkisinin birliğinden her şey doğar), Pima Kızılderili-

<sup>85</sup> Codrington, *The Melanesians*, s. 155vd.

<sup>86</sup> Pettazzoni, vol.i, s. 161.

<sup>87</sup> Pettazzoni, s. 134.

<sup>88</sup> Pettazzoni, s. 210 vd.; Frazer, *Worship of Nature*, s. 130 vd.

leri arasında, New Meksika'da Ova Kızılderilileri arasında, Sioux ve Pawneeler arasında ve Batı İndieler arasında da bulunur.<sup>89</sup>

## 16- BİRLEŞME VE YEDEKLEME DEĞİŞİM

Şurası açıktır ki, yüce gök tanrı her yerde yerini başka dinî formlara bırakır. Bu yerine koyma morfolojisi çok değişik olabilir, ama her bir durumda anlamı aynıdır: yerine koyma durumu, göksel varlıkların aşkınlıktan ve pasiflikten, daha dinamik, daha aktif ve daha ulaşılabilir formlara doğru bir harekettir. Bizim "kutsalın, somuta doğru sürekli bir inişini"; insan hayatı ve onun doğal çevresinin, gittikçe "kutsal şeyler" değerine ulaştığını gözlemliyor olduğumuz söylenebilir. İnsanın *mana*, *orenda*, *wakan*, animizm ve totemizme inancı, ölü ruhlarına, yerel tanrılara ve benzerlerine bağlılığı, insanı, göksel Yüce Tanrıya olan bağlılığından oldukça farklı bir dini davranış içine koyar. Dini tecrübenin gerçek yapısı değişir; örneğin bir Daramulum veya Tirawa, kendini totemlerde, ölü ruhları *gram-devata*'dan çok farklı hale getirir. Her yedekleme değişim, mitolojik anlamları çok zengin olan dinamik, dramatik formların yüceltilen, övülen ama pasif ve uzak olan göksel Yüce Varlık karşısındaki zaferine işaret eder.

Nitekim Yeni Zelandalı Maorilere göre, mitlerinde bulunmasına rağmen, *Rangi*, herhangi bir tapınmanın ögesi değildir; bunun yerinde Maori tanrılar meclisindeki yüce tanrı *Tangaroa* görülür. Malenezya'da biri parlak diğeri donuk iki kardeşin destanı vardır. Bu iki kardeş göksel Yüce Varlık tarafından yaratılmalarına rağmen, daha sonra, tapınlarda bu tanrının yerini almıştır. Genellikle, Yüce Varlık, kendisinin yarattığı, onun adına emirlerini takip eden ve dünyayı düzene sokan demiurge'e veya bir güneş tanrısına yer verir. Öyle ki, Bantu

<sup>89</sup> Krs. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerne, 1946, s. 301 vd.



halklarına göre demiurge Unkulunkulu, insan ırkının yaratıcısıdır, ama yüce gök tanrısı *Utikxo*'ya tabidir. Kuzey-Batı Pasifik'teki Tlingit Kızılderilileri arasında merkezî tanrı figürü, dünyayı yaratıp düzene koyan, uygarlık ve kültürü yayan, güneşi yaratıp serbest bırakan ilksel (primordial) kahraman ve *demiurge Karga*'dır.<sup>90</sup> Fakat *Karga* bazen bunların tümünü, daha büyük bir tanrının emirleri doğrultusunda yapar. Belki de kendisi, daha büyük tanrının oğlu olabilir. Tupi Kızılderilileri arasında, *Tamosci* efsanevi atadır, göksel Yüce Varlığın yerine geçen güneşle ilgili hale getirilmiş *demiurge*'dir. Guaraniler arasında da demiurge, *Tamo*'dır.

Kuzey Amerika'da göksel Yüce Varlık çoğunlukla, yıldırım ve fırtınanın mitolojik kişileştirilmesi ile birleştirilir ve iri bir kuş, karga vb. şeklinde temsil edilir; o kanatlarını çırpınca rüzgar eser. Onun dili şimşektir.<sup>91</sup> Başlangıçtan beri, hatta günümüzde yıldırımlar, gök tanrılarının temel tavrıdır. Bazen buna, kişisel özerklik anlamında inanılır. Nitekim Sioux Kızılderilileri yıldızlar ve bütün meteorolojik olaylar, güneş, ay ve yıldırımın tamamen *wakan* ile dolu olduğuna inanırlar. Kansas Kızılderilileri, tanrıları *Wakan*'ı hiçbir zaman görmediklerini, ama onun sesini her zaman yıldırımla işittiklerini söylerler. Aslında, Dakotalılar arasında Wakantanka "yıldırım" anlamına gelir. Omaha halkı, yıldırımı aynı adı verdikleri bir tapınma ile Wakanda olarak yüceltirler, özellikle bahar başlangıcında insanlar tepelere çıkarlar ve onun şerefine tütün içerler ve ona tütün sunarlar.<sup>92</sup> Algonquinler, her ne zaman bir fırtına onları tehdit edecek ve yıldırım düşecek olursa, "Yüksekteki Adam" *Çebbeniathan*'a adaklarda bulunurlar.

<sup>90</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. II, s. 390.

<sup>91</sup> Rendel Harris, *Boanerges*, Cambridge, 1913, s. 13 vd; Schmidt, vol. II, s. 44 vd.; 266 vd., 299vd.

<sup>92</sup> Pettazzoni, s. 290.

Bu çalışmanın başında, Avustralya giriş/geçiş törenlerinde yıldırım olarak tanrının tecellisinin, boğa böğürmesi sesiyle gösterildiğini söyledim. Aynı nesne ve aynı tören, Orfik giriş/geçiş törenlerinde de görülmektedir. Yıldırım, bütün mitolojilerde gök tanrının bir silahıdır ve şimşek ile isabet ettiği her şey kutsal olur (Yunanlıların *enelysion*'u, Romalıların *fulguritum*'u gibi)<sup>93</sup> ve yıldırımla vurduğu her hangi bir adam da kutsanmıştır. Çoğunlukla üzerine yıldırım düşen ağaç (meşe) Yüce Tanrı'nın heybet ve şevketi ile kuşatılır (bu türe örnek olarak sadece şunları hatırlatabilirim: Dodona'da Zeus'un meşesi, Roma'da Jüpiter Kapitolinus'un meşesi, Geismar yakınlarında Donar meşesi, Prusya'da Romowe kutsal meşesi, Slavlar'ın Perun meşesi). Yıldırımın kutsallığı ile ilgili inançlar, dünyanın her yerinde mevcuttur. Bir çok yerde "yıldırım" taşları bulunur ve insanlar buraları dinsel amaçla ziyaret ederler (Bununla ilgili geniş incelemeyi 24. Bölümde vereceğiz). Yukarıdan düşen her şey göğün kutsallığını alır. Bundan dolayı, tamamen göğün kutsallığı ile doldurulan, emdirilen göktaşları ululanır, onlara hürmet edilir.<sup>94</sup>

## 17- GÖKSEL YÜCE VARLIKLARIN ESKİLİĞİ

Biz, kesinlikle ilkel insanların göksel varlıklara inancının ilk ve yegane inanç olduğunu ve diğer dini formların daha sonraları ortaya çıktığını ve bozulmalara maruz kaldıklarını söylemiyoruz. Yüce bir gök varlığına inanç, genellikle çok eski ilkel topluluklarda (Pigmeler, Avustralyalılar, Fuegianlar vb.) görül-

<sup>93</sup> Krş. Usener, *Kleine Schriften*, Leipzig-Berlin, 1912, vol. iv, s. 478.

<sup>94</sup> Eliade, "Metallurgy, Magic and Alchemy", Paris, 1939, *CZ*, vol. I, s. 3 vd. Batı Afrika'da belli kabileler, gök tanrıya tapınmanın bir parçası olarak değişik taşlara hürmet ederler. Örneğin, Kassuna ve Buralar bu taşlara *We* (gök tanrılarının adından türetilmiş) derler. Kassuna ve Fralar onlara hürmet ederler ve kurban sunarlar; Habés insanları da gök tanrı Amma'ya eşlik ettiğine inandıkları yekpare taştan yapılmış abideye kurban sunarlar; Afrika'da başka yerlerde insanlar yıldırım taşlarına hürmet ederler. Krş. Frazer, s. 91 vd.

melerine rağmen, bu form eski ilkel toplulukların hepsinde bulunmaz. Bu inançlar, örneğin Tazmanyalılar, Veddalar ve Kubular arasında hiç bulunmaz. Her halükarda bana öyle geliyor ki, böyle bir inanç, diğer dinî formları dışlamak zorunda da değildir. Şüphesiz ki, en erken devirlerden beri insan, tecrübesini yaşadığı gökten kutsalın aşkınlığını, üstünlüğünü ve kadir-i mutlaklığını idrak etmiştir. Gök, tanrısal bir alan olarak görülme için mitolojik imgelemeye ve kavramsal tartışmalara ihtiyaç duymaz. Fakat aynı zamanda sayısız kutsalın tezahürleri, göğün bu tezahürleri ile birlikte olabilir.

Kesin olarak söyleyebileceğimiz tek şey, genel anlamda göksel tezahür (hierofani) ve göğün Yüce Varlıklarına inanç, yerini başka dinî kavramlara bırakmıştır. Şurası da bir gerçektir ki, yine genel anlamda bu türden göksel Yüce bir varlığa inanç, günümüzde ilkel insanlar arasında olduğu gibi, dinî hayatın alt birimlerinden biri olmayıp, dinî hayatın merkezini oluşturmuştur. Gök tanrılara mevcut sınırlı tapınma, saf ve basitçe, dinî uygulamanın çokluğunun diğer dinî formlarda verildiğine işaret eder. Hiçbir şekilde, bu türden gök tanrılar, ilkel insanların soyut yaratılışlarına veya onun yüce tanrılarla her hangi gerçek bir dinî ilişkiye sahip olmadığına veya böyle bir imkana sahip bulunmadığına işaret etmez. Bunun yanında, daha önce de söylediğim gibi, tapınmanın azlığı, herhangi bir dinî takvimin kaybolmasına işaret eder; bazen de ara sıra yüce gök varlıklarının her biri dualarla, kurbanlarla, vb. ile yüceltilirler. Bazı örneklerde de onlara ait gerçek kültler bulunur. Örnek olarak Kuzey Amerika'da yüce varlıklara (*Tirawa*, *Çebbeniathan*, *Awonawilona*) dinî anlamda büyük ziyafetler verilir. Hatta Afrika'da bu tür için oldukça fazla örnek bulunur: Orman insanları arasında tanrı *Cagn* şerefine yapılan gece dansları veya Akposolar arasında *Uwoluwu* için rahiplerin ibadetleri, kurban sunuları, kurumsallaşmış mabet ibadetleri gerçekleştirilir,

İbibiolar, yıldırımlar çaktıran tanrı *Abassi Abumo* şerefine düzenli olarak insan kurbanı sunarlar, İbibioların komşu kabilesi olan Calabarlıların evinde kutsal bir köşe bulunur; *Leza* şerefine yapılan ibadetler ve sunulan kurbanlar da vardır. Konde'ler, yüce tanrıları *Mbamba* ya danslarla, şarkılarla ve dualarla ibadet ederler: "*Mbamba, çocuklarımızın büyümesini, zenginleşmesini sağla! Sürülerimizi çoğalt! Mısır ve patateslerimizi çoğalt! Salgın hastalıkları bizden uzaklaştır!*"<sup>95</sup> Waçaggalar da ibadet ve kurbanlarını tanrı *Ruwa*'ya sunarlar: "*Sen, Göklerin adamı, Ey Şefimiz! sığırlarımızı koru. Sana dua ederiz, çünkü sen hastalıkları uzaklaştırırsın.*" Dindar insanlar sabah ve akşam ibadetlerini, dualarını *Ruwa*'ya, her hangi bir kurban sunmaksızın, takdim ederler.<sup>96</sup> *Mulugu*'ya keçiler sunulur ve *Akikuyular*, hasatlarının veya koyunlarının ilk ürün kurbanlarını *Engai*'ye sunarlar.<sup>97</sup>

Avustralya dininin değişik safhalarının bir analizi, açıkça göstermektedir ki, gök tanrı en ilkel dinî hayatta merkezî bir yere sahiptir. Başlangıçta *Mungangana* yeryüzünde, insanlar arasında yaşardı; fakat daha sonraları, insanlardan ayrılıp göğe çekildi. Avustralya'da, tanrısal varlıkların, tam olmasa da, yeryüzünden tedricî olarak çekilişinin mitini herkes görebilir. Her halükarda göksel varlıklara inancın ilk formlarına ulaşabilmek için derinlemesine incelemek çok zor olacaktır. Örneğin, bunun ölümler kültüründen kaynaklandığı söylenir, ama bunların eskilerinin bulunduğu yer olan Güney-Doğu Avustralya'da, ölümler kültürü bulunmamaktadır.<sup>98</sup> Giriş/geçiş törenlerinin uygulamada çok kuvvetli olduğu söz konusu bu bölgede gök tanrının gizemli ritlerle ilişkili olduğunu görürüz. Diğer yandan, Arunta ve Loritja gibi Orta Avustralya kabilelerinin çoğunda olduğu

<sup>95</sup> Frazer, s. 190.

<sup>96</sup> Frazer, s. 212 vd.

<sup>97</sup> Frazer, s. 248 vd.

<sup>98</sup> Schmidt, vol. iii., s. 106.

üzere, ezoterizmin gitgide azaldığı yerlerde *Altrija* ve *Tukura* gibi gök tanrılarının bütün dinî güçlerini kaybettikleri, sadece, gök tanrıya inancın daha yoğun ve daha güçlü olduğu mitolojik konularda görülür. Giriş/geçiş törenlerini gerçekleştiren bir kimse, bundan, tanrının gerçek tezahürünü, soy ağacı mitini, manevî ve toplumsal kanunlar mecmuasını, insanın evrendeki yerini öğrenir. Bundan dolayı giriş/geçiş törenleri yalnızca tekrar diriliş töreni olmayıp aynı zamanda bir takım şeyleri öğrenme fırsatıdır. Bilgi, dünyanın evrensel kavranışı, tabiatın birliğini yorumlama gibi bütün bu şeyler, muhtemelen göğü düşünmek için, göksel tezahüre ve göksel Yüce Varlıklara teşekkürdür.

Bununla birlikte, eğer biz bu fiil ve yansımaları sadece, örneğin Schmidt'in yaptığı gibi, aklın ürünleri olarak düşünecek olursak çok büyük hatalar yapmış oluruz. Tam tersine bunlar, nedensellikte belli bir meşguliyeti olan, ama hepsinden ziyade, aslında kendini varlık probleminin ortasında bulan bütün insanların fiilleridir. Giriş/geçiş törenleri çerçevesinde yapılan (insan ırkının kökeni, tanrının ve ataların kutsal tarihi, mecazlar, simgelerin anlamı, gizemli adlar vb.) fizikötesi bir tabiatın bütün bu ifşaları, dinî gruba henüz girmiş olan acemi, çaylak kimsenin (neophyte) bilgiye susamışlığını gidermeyi amaçlamayıp, esas olarak onun varlığını bir bütün olarak pekiştirmeyi, hayatın devamlılığını ve başarısını desteklemeyi ve daha mutlu ölüm sonrası hayatı temin etmeyi amaçlar.

Öyleyse, özetlemek gerekirse, burada en önemli olan şey, giriş/geçiş törenleri dairesinde, Avustralya dinlerinin en ilkel seviyesinde gök tanrılarının varlığıdır. Söylediğim gibi, giriş/geçiş töreni, fizikötesi tabiatın gizemlerini giriş/geçiş yapan adaya açıkladığı gibi, aynı zamanda acemi çaylağın tekrar doğuşunu sağlar; ona hayat verir, genişletir ve bilgilendirir. Gi-

riş/geçiş törenleri *tanrının tezahürü* (zira giriş/geçiş ritüelinde tanrının gerçek adı ve tabiatı açığa çıkarılır), *kurtuluş doktrini* (zira giriş/geçiş töreni, ilk olabilmekle birlikte, acemi, çaylak adayın kurtuluşunu sağlar) ve *fizikötesi* (zira vahiy veya ilham, evrenin kökeni ve çalışması hakkında, insan ırkının kökeni vs. hakkında verilir) arasında nasıl bir yakınlık bulunduğunu gösterir. Bununla birlikte, bu gizemli törenin merkezinde gök tanrı, evreni ve insanı yaratan ve kültür ile giriş/geçiş törenlerini oluşturmak için yeryüzüne inen aynı tanrı bulunur.

Böyle gök tanrıların bir defa sadece ayrıcalıklı yaratıcı ve kadir-i mutlak bir varlık olmayıp, aynı zamanda her şeyi bilen, her şeyden haberdar olmaları, bazı dinlerde, evreni açıklayan veya onun mutlak gerçekliğini ifade eden somutlaştırılmış kavramlar iken neden soyut tanrı figürlerine dönüştürüldükleri anlaşılır. Sadece ezoterik dinsel öğrenmeye giriş/geçiş yapan kimselere görülen, Yeni Zelanda ve Tahiti'nin gök tanrısı *Iho*, gerçek bir tanrıdan daha fazla, felsefi bir kavramdır.<sup>99</sup> Örneğin Bantu halklarının *Nzambi*, Sia Yerlileri arasında *Sussistinako* gök tanrıları cinsiyetsizdir, eşeysizdir, erkekliği ve dişiliği olmayan (asexual) tanrılardır: tanrısallığın fizikötesi bir prensibe dönüşmesini işaret eden soyut bir olgudur. Aslında, Zuni Yerlileri arasında olan tanrı *Awonawilona* kişisel her hangi bir özellik olmaksızın tasvir edilir ve eşit olarak hem erkek hem de dişi olarak kabul edilebilir.<sup>100</sup>

Bu göksel Yüce Tanrılar, sadece göğün tezahürünün kendisi fizikötesi bir tezahüre dönüştürülebilir olmasından dolayı, felsefi kavramlara dönüştürülebilirler, çünkü saf tabiatı ile gök düşüncesi, insanın sadece onun tehlikeli oluşunu ve tanrının aşkınlığını değil, aynı zamanda bilginin kutsal değerini ve ma-

<sup>99</sup> Pettazzoni, s. 174.

<sup>100</sup> İlkel insanlar için eşeysizliğin, cinsiyetsizliğin tanrısallığın bir işareti olduğunu unutmamak gerekir; *zıtların bileşimi, karşıtların karşılaşması, bütünlük* formülleri ile ifade edilir.

nevi “kuvvet”i bilmesini sağlar. Gündüzleyin açık mavi göğe, geceleyin yıldızların çokluğuna bakarak, hiçbir kimse bilginin tanrısal kökenini ve kutsal değerini gören ve anlayan tanrının kadir-i mutlaklığını, her yerde olan ve her şeyi gören, her şeyi bilen, her şeyi denetleyen tanrıyı daha iyi anlayamaz. Şüphesiz, modern insanlar için, geniş mitolojik görünümüleriyle bu türden tanrılar (İho, Brahman ve diğerleri) daha soyut gibi gelirler ve biz onlara gerçek tanrılardan ziyade daha felsefî kavramlar olarak bakma eğilimindeyiz. Fakat ilkel insanlara göre (hatta günümüzde) “bilgi” ve “anlama”nın, “kutsal güç”ün tezahürleri olduğunu unutmamak gerekir. Her şeyi gören ve bilen, her şeyi *bilir*, her şeyi *yapabilir*. Kökünde göksel olan böyle bir Yüce Varlık, evrenin kurucusu, tabiatın düzenleyicisi, denetleyeni olur ve hem evrenin prensibi veya fizikötesi özü ile hem de Kanun ile hatta zaman ve değişim olguları arasında evrensel ve ebedî olan ile (tanrıların uzaklaşmadığı Kanun ile) birleşme eğiliminde olur.

## 18- KUZEY VE ORTA ASYA HALKLARINDA GÖK TANRILAR

“İlkel” halkların dinlerinden, sözde politeistik dinlere dönecek olursak, karşılaştığımız ana farklılıkların onların “tarih”lerinden kaynaklandığını görürüz. Doğal olarak “tarih” aynı zamanda ilkel kutsalın tezahürlerini şekillendirir; ilkel halkların gök tanrılarının hiç biri “saf” değildir, hiç birisi özgün bir biçim ortaya koymazlar. Onların “biçimleri” değiştirilmiştir, hem dış etkenler tarafından, hem de insan geleneğinin bir parçası olmalarından dolayı değiştirilmiştir. Ancak o (tarih) sözde politeistik dinlere gelince, tarih daha büyük bir şiddetin etkisine sahip olur. Dinî kavramlar, tarihsel olarak bu yaratıcı insanların bütün manevi ve zihni hayatı gibi, etkilere, farklı unsurların aynı ortamda yaşama durumuna, zıtlıklara ve yok olmalara maruz kalır. Bu uygarlıklar tarafından üretilen diğer bü-

tün “formlar” gibi, tanrısal “formlar” da sayısız farklı elemanlardan meydana gelir. Dinî hayat ve bundan kaynaklanan diğer bütün şeyler, iyi ki, “bir ilk örneğe doğru meyil” diye adlandırılan şey tarafından idare edilir. Bununla birlikte bir çokları, her hangi bir dinî unsur (her hangi bir tanrı biçimi, rit, mit veya tapınma biçimi) meydana getirmeye yarayan parçalardır, unsurlardır. Bunların ifadeleri, bir ilk örneğe dönme eğilimindedir. Bu nedenden dolayı, poliestik dinlerin gök tanrılarında bazısına, ortaya konuluşunu ve sürecini anlamak için her birinin “tarihini” bilmek zorunluluğu olmaksızın, göz atma imkanına sahip olacağız. Zira bunların her biri, tarihi daha önceden gelmiş olsa da, özgün “biçimine”, ilk haline dönme eğilimindedir. Ancak bu ifade, bu gök tanrı figürlerinin basit oldukları veya onları basitleştirmek için çok gerilere gidebileceğimiz anlamına gelmez.

Önceki paragraflarda görüp baktığımız tanrılarla karşılaştığımız zaman bu tanrıların sunduğu ilk yeni eleman, onların hakimiyetidir. Tanrının tezahürü hiçbir zaman basit hava (meteorolojik) olaylarına ve gökte olanlara indirgenemez; onların gücü hiçbir zaman sadece evrenin yaratılışı ile gösterilemez. Onlar “Rab” olurlar, evrensel hakim olurlar. Buna bağlı olarak, bu yeni hakimiyet unsurunu dahil etmezsek, sözde politeistik dinlerdeki gök tanrılarını hakkında bir şey söyleyemeyiz; hakimiyet, aynı göksel ayrıcalıktan kaynaklanır, ama o aslında “gücün” dinî öneminin yeni bir ifadesi olup tanrı kavramındaki ana hattın kesin bir değişimini ortaya koyar.

Bu genel girişten sonra, Kutup halkları ve Orta ve Kuzey Asya göçmenlerinin tapındığı yüce gök tanrılarının kısa bir incelemesine başlayabiliriz. Samoyedler, gökte (yedinci gökte) ikamet eden ve adı “gök” demek olan bir tanrıya, *Num*'a ibadet ederler.<sup>101</sup> Ancak bu tanrı, Schmidt'in işaret ettiği gibi,<sup>102</sup> hiçbir

<sup>101</sup> Castren, *Reisen im Norden in den Jahren 1838-1844*, Leipzig, 1953, s. 231vd.

<sup>102</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. iii, s. 357.



şekilde gök ile fiziki olarak tanımlanamaz. Samoyedler *Num*'u hem deniz, hem de yer olarak, yani bütün evren olarak kabul ederler. Koryaklar arasında, yüce tanrı "yüksekteki", "yüksekte olanın rabbi, efendisi", "her şeyi gören", "var olan", "kuvvet", "dünya" diye çağrılır. *Ainu* kendini "göğün ilahi efendisi", "göksel tanrı", "dünyaların ilahi Yaratıcısı", "Koruyucu", vb. olarak bilir; fakat "gök" anlamına gelen *Kamui* olarak da bilir.<sup>103</sup> Koryakların yüce tanrısı, "gök köyünde" ikamet eder. Orta Eskimolar, Yüce Tanrılarının gökte yaşadığına inanırlar ve ona "göksel varlık" derler.<sup>104</sup> Fakat şurasını hemen belirtmekte fayda vardır: Bu isimler ve ismatlar Kutup halklarının Yüce Tanrısının kişiliğini azaltmaz, yok etmez. O, hepsinden ziyade, kadir-i mutlak bir tanrıdır, tektir ve evrenin efendisidir. Ancak, Onun tezahürlerinin göksel doğası çok açık ve eskidir; "ilkel halkların" gök tanrıları gibi, bu Yüce Tanrı da Kutup halklarının dinî hayatını daha aşağı tanrılar ve ruhlarla paylaşırlar. Bazen, ruhlara yapılan ibadetlerden her hangi bir yarar görülmezse, insanlar hemen sadece Yüce Tanrıya ibadet ederler. Yine de, kurbanlarda, kurban edilen hayvanın başı ve uzun kemikleri ona adanır; halbuki, ruhlar ve ölümler diyarının ruhları-tanrıları (*chthonian*) sadece ılık kanları alırlar.<sup>105</sup>

Yüce Tanrının Moğolca'daki adı, "gök" anlamına gelen *tengeri*'dir (Buryatlarda *tengeri*; Volga Tatarlarında *tangere*;

<sup>103</sup> Batchelor, *The Ainu and Their Folk-Lore*, London, 1901, s. 248vd., 258vd.

<sup>104</sup> Krş. Schmidt, *Ursprung*, vol. III, s. 345 (Schmidt bu kitabının değişik ciltlerinde, Orta Asya halklarının (Eski Türkler, Altay Tatarları, Abakan Tatarları, Moğollar, Buryatlar, Tunguzlar, Yüreğirler, Yakutlar, Karagaslar, Soyotlar, Yenisey) dini üzerine bir çok bölümler yazmıştır. P. Mathias, Kansu Türkleri arasında "Tenre" adını "gök" anlamında kullandığını ve Tenre'ye "Han Tenre-Göğün Kralı" şeklinde hitap edildiğini; Tenre'nin evreni, hayatı, insanı yarattığına inanıldığını ve kurbanın ona kesildiğini ifade eder: Bkz. P. Mathias, "Uiguren und ihre ....", *APS*.

<sup>105</sup> A. Gahs, "Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentlervölkern", *W. Schmidt-Festschrift*, Vienna, 1928, s. 231vd. Örneğin Yurak Samoyedleri, gök tanrıları *Num*'u şereflendirmek için yüksek bir dağın tepesinde beyaz bir ren geyiği kurban ederler (age., s. 238), Tunguzlar, sunularını aynı tarzda göğün ruhu Buga'ya yaparlar (age. s. 243.). Kuryaklar, Çukçiler ve Eskimolar arasındaki gök tanrı ile ilgili eski kült totemist, animist ve anaerik unsurlarla ilgili olmuştur (s. 261).

Beltirlerde *tingir*, Yakutlarda *tangar* ve Çuvaşlarda *tura*).<sup>106</sup> Çeremislerde gök tanrıya “gök” anlamında *Yume* denir.<sup>107</sup> Ostyak ve Vogullar arasında en yaygın isim, Num-Turem olup bunun anlamı “Yüce Turem” veya “Yüksekte yaşayan Turem”dir.<sup>108</sup> Daha güneylerde yaşayan İrtiş Ostyaklar arasında gök tanrının adı, esas anlamı “parlak, ışık ve aydınlık” olan *senke*’den gelir. Örneğin *Num-Senke* (“Yüksekten –gelen-Senke”), *Yem-Senke* (“İyi Senke”) gibi biçimlerde söylenir.<sup>109</sup>

Gök tanrının diğer unvan, sıfat ve lakapları onun tabiat, işlev ve karakterini tanımlamamızı tamamlıyor. Beltirler ibadetlerini “en merhametli Han” *Kayra-Han*’a ve “Efendi, Rab” *Cayan*’a hitap ederler.<sup>110</sup> Minusinsk Tatarları kendi yüce tanrılarına “Yerin Yaratıcısı – *car cajani*” derler;<sup>111</sup> Yakutlar “alim efendi yaratıcı” anlamına gelen *urun aji tojon* veya “en yüce rab” anlamında *ar tojon*, Altay Tatarları da “ulu” anlamında *Ülgen*, *Ülgan* ya da “çok ulu” anlamında *Bay Ülgen* derler, ona yakarışlarında ona hitap ederken “apaydın” anlamında *ak ayas* derler (Ostyakların “aydınlık anlamındaki *Senke*’si ve “en aydın han” anlamındaki *ayas han* ile karşılaştırınız).<sup>112</sup> Ostyak ve Vogullar Turem adına “yüce”, “aydın”, “altın”, “beyaz”, “en yüce”, “Efendi Rab babam”, yüceden gelen parlak ışık” vb. sıfatları eklerler.<sup>113</sup> İbadetlerde, dualarda ve yazılı metinlerde gök tanrıya çoğunlukla “Baba” diye hitap edilir.<sup>114</sup>

<sup>106</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1939, s. 141vd.

<sup>107</sup> Holmberg-Harva, “Die Religion der Tscheremissen”, *Porvoo*, 1926 (FFC, no. 61), s. 63.

<sup>108</sup> Karjalainen, “Die Religion der Jugra-Völker”, *Porvoo-Helsinki*, 1921, (FFC, no.44), vol. II, s. 250.

<sup>109</sup> Kal Donner bu adı, Soğcadaki “kanun” anlamındaki “nom” ile açıklamaya çalışır (Yunanca, nomos). Eğer böyleyse, bu terim Uygur hakimiyeti zamanında Orta Asya halkları tarafından kuzeye doğru taşınmış olabilir. Bu sadece, kelimenin ödünç alınması anlamına gelmelidir, çünkü yüce gök tanrı anlayışı Kutup ve Kuzey Asya halklarının dinlerinde biliniyordu.

<sup>110</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 144.

<sup>111</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 149.

<sup>112</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 154.

<sup>113</sup> Karjalainen, vol. II, s. 250 vd.

<sup>114</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 284.

Basit bir biçimde bu isimleri ve unvanları sıralamak, Ural-Altay halkları arasında inanılan yüce tanrının göksel, hakim oluş ve yaratıcı özelliğini göstermektedir. O göğün yedinci veya dokuzuncu ya da on altıncı katında ikamet eder.<sup>115</sup> Onun tahtı göğün en yüksekinde bir yerde veya kozmik dağın tepesinde bulunur. Hatta Abakan Tatarları gök tanrı hakkında “gök”; Buryatlar, “altın ve gümüş gibi parlayan ev”; Altay halkları da “altın kapılı” ve “altın tahtlı” “saray” derler.<sup>116</sup> Tanrının oğulları ve kızları vardır,<sup>117</sup> çevresinde hizmetçileri ve şamanın vecd ve istiğrak halinde iken göğe yaptığı yükselişte karşılaştığı elçiler bulunmaktadır (bunlardan birisi *Yayık* olup yerde yaşar ve Ülgen ile insanlar arasında aracılık yapar; ikincisi ise, *Suyla* olup insanların davranışlarını denetler ve onları Efendiye bildirir).<sup>118</sup> Bununla birlikte, Buryatlar yalvarış ve yakarışlarında göğe “Baba”, yere de “Ana” diye hitap etmelerine rağmen, Ural-Altay halkları arasında her hangi bir hierogami (kutsal evlilik) mitini göremiyoruz.<sup>119</sup>

Yüce Gök Tanrı, yerin ve insanın yaratıcısıdır. O “her şeyi meydana getiren”dir ve “Baba”dır. O görünen ve görünmeyen her şeyi yarattı ve o hala yeryüzünü faydalı, ürünli kılar.<sup>120</sup> Vogulların inancına göre Numi-Tarem sadece insanlığın yaratıcısı olmayıp, aynı zamanda insanları uygarlaştıran, insana balık tutmasını vb. öğretendir.<sup>121</sup> Yaratma düşüncesi, kozmik kanun düşüncesi ile çok yakından ilişkilidir. Gökyüzü, evrensel düzenin ilk örneğidir, arketipidir. Gök tanrı, insan topluluklarının istikrarını sağladığı gibi, kozmik uygunluğun sürekliliğini ve kavranamazlığını temin eder. O “Han”dır, “Önder”dir,

<sup>115</sup> Krş. Karjalainen, vol. II, s. 257.

<sup>116</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 154.

<sup>117</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 156vd.

<sup>118</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 155vd.

<sup>119</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 152.

<sup>120</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 155; Karjalainen, vol. II, s. 262.

<sup>121</sup> Karjalainen, vol. II, s. 254.

“Efendi”dir, başka bir deyişle, evrensel hakimdir. Sonuç olarak onun emir ve yasaklarına uyulmalıdır (çünkü tanrının unvanlarından “emir” ve “emredici” fikri açıkça anlaşılır).<sup>122</sup> Moğollar, göğün her şeyi gördüğüne inanırlar ve and içtikleri zaman hemencecik şöyle derler: “Gök bilsin ki (biliyor ki)” veya “Gök şahit (olsun)”.<sup>123</sup> Gökyüzünün işaretlerini (kuyrukluyıldızlar, kuraklıklar vb.) Tanrının ifşaları ve düzenleri olarak yorumlarlar. Yaratan, her şeyi bilen ve gören, kanunun koruyucusu olarak gök tanrı, evrenin idarecisidir; ancak o bunu doğrudan doğruya yapmayıp, her nerede siyasi bir yapı var ise, oradaki dünyevi temsilcisi Hanlar aracılığı ile yapar.

Mengü Han’ın William Roubruck aracılığı ile Fransa Kralı’na gönderdiği mektupta, Moğolların muhtemel iman ikrarlarını görmekteyiz: “*Bu, ebedi Tanrı’nın emridir: Gökte sadece bir tek ebedi Tanrı var, yeryüzünde de bir efendi, Tanrı’nın Oğlu, Cengiz Han olacaktır!*” Cengiz Han’ın mühründe de şöyle yazılıdır: “*Gökte bir Tanrı, yeryüzünde bir Han. Dünyanın Efendisinin mührü.*” Buradaki evrensel hükümdar anlayışı, yani gök tanrının yeryüzündeki oğlu veya temsilcisi fikri, aynı zamanda Çinlilerde (ve Polenezya halklarında) da görülür. Eski Çin metinlerinde gök tanrının iki adı vardır: T’ien (“gök” ve “Göğün Tanrısı”) ve Şang-Ti (“Yücelik Rabbi”, “Yüksekteki Rab”). Evrenin düzenini sağlayan göktür, göğün dokuz kat yüksekliğinde yüce hakim olarak yaşayan göktür. “*Gök, hanedana ait bir tanrı inayetidir, her şeyi gören ve kanun veren güçtür. Yeminlerin tanrısıdır. İnsanlar, günün aydınlığı ve şafak üzerine yemin ederler; sürekli parlayan mavi göğü şahit gösterirler.*”<sup>124</sup>

Kral, “göğün oğlu”dur, T’ien Tsu, gök tanrının yeryüzündeki temsilcisidir. Çince *T’ien Ming*, Moğolca’daki *dzajagan*

<sup>122</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 144.

<sup>123</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 150.

<sup>124</sup> Granet, *La Religion des Chinois*, Paris, 1922, s. 57.

“göğün düzeni” anlamına karşılık gelir. Kral sadece toplumun düzenini temin etmeyip, aynı zamanda toprağın verimliliğini, tabiatın normal düzenini de sağlar. Eğer bir deprem veya başka bir felaket olursa, Çin kralı günahlarını itiraf eder ve kendisini arındırır. *Çi-King*'de ölümcül bir kuraklık süresince kral şu şekilde inler: “*Ne suçu işledik de gök ölümü ve işkenceyi gönderdi ... Ülkem çökmesin de felaket ve çöküş sadece bana gelsin.*” Zira İmparator “eşsiz insandır”, kozmik düzenin temsilcisi ve kanunun koruyucusudur.

Evrenin düzenini ve yeryüzündeki hayatın devamlılığını sağlayan Göksel Yaratıcı ile Evrensel Hakim'in birliği, gök tanrılarının spesifik özelliği ile (pasiflik) tamamlanır. Çin ve Moğol imparatorlukları gibi büyük siyasî bünyelerde hakimiyet miti ile bir imparatorluğun mevcudiyeti, gök tanrının yeterliliğini güçlendirir. Fakat Ural-Altay halklarının inancına göre O, “tarih”ten yardım almazsa, pasifleşir ve uzaklaşır. Bazı Sibiryaya ve Orta Asya topluluklarına göre, gök tanrı o kadar uzak ki, insanların ne yaptığı ile hiç ilgilenmez. Tunguzlarda Buga (*gök, dünya*) her şeyi bilir ama, insanların yaptıklarına karışmaz, hatta kötü iş yapanları bile cezalandırmaz. Yakutların *Uran aji tojon*'u veya *aybit aga* (Aga, “Baba”)’sı, göğün yedinci katında beyaz mermerden yapılmış bir tahtta oturmakta ve her şeyi idare etmektedir ama, o hep iyi işleri takip etmektedir, yani kötülükleri cezalandırmamaktadır. Turukhansk Tunguzları, gök tanrının bazen iyilik bazen de hastalıklar getirdiğine inanırlar, ama onun ne yapacağını hangi ölçüye göre karar verdiğini bilmezler.<sup>125</sup>

Genellikle, Ural-Altay kabilelerinin inandığı gök tanrılarının, ilk özelliklerini diğer ırklardan daha iyi bir biçimde muhafaza etmekte olduklarını söyleyebiliriz. Bu tanrılarının hierogami durumları yoktur ve onlar fırtına ve yıldırım tanrılarına dönüş-

<sup>125</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 151.

mezler (Aynı Kuzey Amerika mitolojileri gibi, Ural-Altay mitolojileri de yıldırımını bir kuş olarak tasvir eder, ama Ural-Altay insanları ona hiçbir zaman kurban sunmazlar),<sup>126</sup> bu tanrılara tapınılır ve insanlar onlardan yiyecek dilerler,<sup>127</sup> belli orijinal bir ibadet biçimi yoktur, herhangi bir şekilde tasvir edilmezler,<sup>128</sup> sunulan kurbanlar çoğunlukla beyaz rengeyiği ve köpeklerden oluşur.<sup>129</sup> Bütün bunlara rağmen, dinî hayatın tümü Yüce Tanrı'ya inançla dolu değildir; onlarla hiçbir şekilde ilgili olmayan bir dizi inançlar, uygulamalar ve hurafeler bulunmaktadır.

## 19- MEZOPOTAMYA

Sümerce'deki tanrı terimi *dingir*<sup>130</sup> ile ifade edilmiş olup göğün tezahürü anlamında "parlak, parıldayan" demektir. *Dingir* kelimesi Akadça'ya "parlak, parıldayan" anlamında *ellu* olarak tercüme edilmiştir. *Dingir* diye telaffuz edilen "tanrı" kelimesinde vurgulanan anlamını belirten işaret (ideogram), "gök" (*ana, anu* şeklinde telaffuz edilir) kelimesinde vurgulanan işaretle (ideogramla) aynıdır. Başlangıçta, bu işaret, yıldızı anlatan bir hiyeroglif idi. Bu hiyeroglif *an(a)*, *an(u)* olarak telaffuz edildiği zaman, "yüksek, yüce, yüce varlık" gibi, uzayın aşkınlığını işaret eder.

<sup>126</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen ...*, s. 205vd.

<sup>127</sup> Krş. Numl tarem: Karjalainen, vol. II, s. 255.

<sup>128</sup> Karjalainen, vol. II, s. 280.

<sup>129</sup> Karjalainen, vol. II, s. 273.

<sup>130</sup> Sümercedeki *dingir* ("Tanrı", "parlayan") terimini Hommel, Türk-Moğol *tengri* ("Gök", "Tanrı") ile ilişkilendirir. P. A. Barton, gök tanrı Anu'nun tarihöncesi zamanların sonuna doğru Orta Asya'dan Mezopotamya'ya getirildiğini düşünür (P. A. Barton, *Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphia, 1934, s. 245, 369). Gerçekten de dördüncü bin yıl öncesine kadar Ön Asya kültürleri (Elam) ile "Hazar" ve Altay kültürleri, özellikle de proto Türkler arasında belli ilişkilerin olduğu görülür. (M. Ebert, G. Hermes, W. Amschler, W. Koppers, E. Erzföld'in eserlerine bakınız) Fakat Ural-Altay halklarının bu bölgedeki uygarlığa katkısının ne kadar olduğu pek açık değildir. Diğer yandan, şimdiki Rusya'nın kuzeyine kadar üçüncü bin yıllarda Doğu etkisinin izlerine rastlanır (Tallgren'in eserlerine bakınız). Ama her halükarda en erken proto Türkler'in gök tanrı'ya sahip oldukları; onun Hind-Avrupa gök tanrısına benzeyişi ve Hind-Avrupa dinî hayatının yapısının proto-Türklerin dinî hayatının yapısına Orta Doğu veya Akdeniz havzasında görülen dinî hayatın yapısından daha yakın olduğu kesindir.

Aynı *an* işareti, “yağmurlu hava” ve “yağmur”u ifade etmek için kullanılırdı. Böylelikle, *dingir*’de olduğu gibi, tanrı sezgisi yüce, parlak, parlayan, gök, yağmur biçimindeki göğün tezahürleri üzerine temellenmiştir. Bu şekildeki kutsalın tezahürleri oldukça erken zamanlarda, *dingir* gibi, tanrı fikrinden ayrılmış ve adının anlamı “gök” olan ve tarihte dördüncü binyıldan önce görünen kişileştirilmiş bir tanrı, *Anu* üzerinde merkezileşmiştir. Sümer’de *Anu*, Babillilerin esas tanrısı olmuştur. Fakat, diğer gök tanrılar gibi, zamanla hayattaki etkili rolünü terk etmiştir. *Anu*, bir bakıma soyut bir tanrıdır, en azından tarihsel zamanlarda böyledir. Onunla ilgili oluşmuş olan kült pek yaygın değildir;<sup>131</sup> dinî metinlerde anlatılanlara göre ona pek nadiren dua edilir; ibadet edilen tanrı adları arasında onun adı bulunmaz.<sup>132</sup> O, aynı *Marduk* gibi, yaratıcı bir tanrı değildir. Onun heykeli bulunmamıştır,<sup>133</sup> gerçi o, Babillilerin dinî hayatında veya tarihsel zaman içerisinde tapınmalarında hiç bir zaman faal bir rol üstlenmemiştir.

*Anu*, şüphesiz gökte ikamet eder. Onun sarayı gök kubbenin zirvesinde bulunmakta olup, tufan sularından bir damla su bile ona dokunmamıştır.<sup>134</sup> Yunan mitolojisindeki *Olimpos* gibi, tanrılar onu ziyaret ederler.

Onun *Uruk*’taki tapınağına *E-an-na*, yani “Gök Evi” denir. *Anu*, gökteki bir taht üzerinde oturur. Bu taht, her türlü hakiyet sıfat ve işaretleri ile donanmış olup bunlar şunlardır: Kral asası, taç, başlık ve gönder.<sup>135</sup> O yüce idarecidir, ve onun akrabalık simgeleri bütün krallar tarafından otoritelerinin kaynağı ve delili olarak kullanılır; simgesel olarak, kral gücünü

<sup>131</sup> Jastrow, *Die Religion Babyloniens u. Assyriens*, Giessen, 1902, vol. I, s. 84.

<sup>132</sup> Furlani, *La Religione Babilonese-Assira*, Bologna, 1928, vol. I, s. 110.

<sup>133</sup> Furlani, *La Religione ...s.* 115.

<sup>134</sup> *Epic of Gilgamesh*, xii, s. 155.

<sup>135</sup> Dhorme, “Les Religions de Babylonie et d’Assyrie”, *MA*, Paris, 1945, s. 67.

doğrudan doğruya Anu'dan alır.<sup>136</sup> Bundan dolayı ona sadece krallar niyazda bulunur, hiçbir zaman sıradan insanlar ona dua edemez. O, "Tanrıların Babası (*abu ilani*)" ve "Tanrıların Kralı"dır. O alışılmış bir biçimde daha fazla yüce otorite anlamında "Baba" olarak çağrılır.<sup>137</sup>

Hammurabi Kanununda ona "anunnaki'nin Kralı" olarak dua edilir; onun en yaygın unvanı şunlardır: *il şame* (Gök Tanrı), *ab şame* (Gök Baba), *şar şame* (Gök Kral. Krallığın kendisi gökten gelir).<sup>138</sup>

Yıldızlar onun askerleridir, zira Anu, evrensel hakim olarak, savaşçı bir tanrıdır (K. Mukaddes'teki "Ordunun Rabbi" ile krş.). Ona adanan ve Yeni Yılbaşında yapılan kutlama, onun dünyayı yarattığı günün hatırası içindir. Fakat zamanla, Yeni Yıl kutlaması daha genç, daha savaşçı ve daha da önemlisi yaratıcı bir tanrı olan Marduk'a ithaf edilmiştir (yaklaşık olarak MÖ. 2150; Deniz canavarı Taymat ile savaşmış ve onu öldürmüştür; Marduk, Taymat'ın bedeninden dünyayı yarattı). Anu'nun esas kutlamasının Marduk'a ithaf biçimine dönüştürülmesi, fırtına tanrısı Enlil-Bel'in, Babilonyalıların Yüce Tanrı derecesine yükseltilmesine benzer. Dinamik olan, yaratan ve yaklaşan tanrılarının yerine geçme durumunu, ilerledikçe daha açık bir biçimde göstereceğiz.

## 20- DYAUS, VARUNA

Burada, bütün Aryan kabilelerince çok iyi bilinen ışıklı göğün farazî (hypotetique) tanrısı, Deus ile ilgili tartışmaya gerek yoktur. Hintli Dyaus, Roman Jüpiter, Yunan Zeus ve Alman

<sup>136</sup> Bkz. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, özellikle s. 30 vd.

<sup>137</sup> *Code of Hammurabi*, s. 42, 46.

<sup>138</sup> Krş. Dhorme, s. 46-7.



tanrısı Tyr-Zio tarih sürecince ilkel gök tanrılardan geliştirilmişlerdir. Bunların adları da orijinal anlamları verir: “Işık (gündüz)” ve “Kutsal” (Sanskritçe *div*, “ışık-parlak”, “gündüz”; *dyaus*, “gök”, “gündüz”; *dios*, *dies*; *deivos*, *divus* kelime ve anlamlarını karşılaştırınız). Hind-Ari Yüce tanrılarının bu adları, onların berrak, parlak gök ile olan organik ilişkilerini gösterir. Fakat bu, bir çok yazarın düşündüğü gibi,<sup>139</sup> fırtına, şimşek, yıldırım vb. hava olayları, Dieus hakkındaki orijinal düşünce ile ilgilidir. Baiame ve Daramulum gibi en ilkel gök tanrıları (bkz. 12. Bölümde, Avustralya Gök Tanrıları), bu hava olaylarını idare ettiler ve yıldırım onların esas sıfatı idi. Arî gök tanrısının özel adının kendinin aydınlığını ve yüce değerini ifade ettiği gerçeği, Dieus'un şahsiyetinden, diğer gök tanrılarının fırtına ve yağmur gibi tecellilerini mahrum etmez. İleride (26. Bölüm) ayrıntılı olarak görüleceği üzere, bir çok gök tanrılarının “uzmanlık” özelliği ile fırtına tanrıları ve verimlilik tanrıları olduğu doğrudur. Fakat bu uzmanlıklar, Dinler Tarihinde sıklıkla görülen çeşitli eğilimlerin (somuta doğru meyil, “yaratma” düşüncesinin “verimlilik” düşüncesine dönüşme eğilimi vs.) bir sonucu olarak anlaşılmalıdır. Onlar her halükarda parlak bir göğün tanrısı fikrinden hava olaylarını engellemezler.

Hind-Ari gök tanrılarının *tarihsel* formlarını her hangi bir tanrı tezahürüne ya da göksel tezahürlere indirgemek oldukça zordur. Onların kişiliği daha zengin, işlevleri daha karmaşıktır. Barındırdıkları ve idare ettikleri kutsal güçler, kainatta her alana yayılmış olarak kendini gösterir. Bütün bu tanrıların şahsiyetinde bulunan temel unsur, sadece göğün kutsallığı ile açıklanamayan hakimiyetleridir. Örneğin Hind-Ari gök tanrısını düşünün. Dyaus Vedik ve Vedik sonrası yazmalarda nadiren özel

<sup>139</sup> Örneğin Nehrling, “Studien zur Indogermanischen Kultur-und Urheimat”, *WBKL*, vol. iv, s. 195vd.

bir tanrı olarak görülür;<sup>140</sup> normalde onun adı “gök” veya “gün” anlamına gelir (ör. *dyavi dyavi*: “günden güne”). Dyaus'un gerçek bir tanrı hüviyetinde ve hakimiyetinde görünmek istediği belli bir zaman vardır ve bu belli zamanın bazı izlerini biz Vedik yazmalarda görmekteyiz: Dyavaparthivi çifti, “Gök ve Yer”;<sup>141</sup> “Gök Baba”ya, “Her şeyi bilen Gök”e yalvarış.<sup>142</sup> Hiyerogami, her şeyi bilme ve yaratıcılık gerçek bir gök tanrının özelliğidir. Fakat Dyaus, “naturist” bir sürecin hedefidir; başka bir deyişle o, göğün kutsallığını açığa çıkarmayı durdurmuştur ve “hava”, “gün” gibi günlük gök olayları için bir ifade olmuştur. Bu da onun “pasifliğinin” bir sonucudur; kutsal unsur kozmik olaylardan ayrılır, kutsal ifade etmek için kullanılan kelimeler, kutsaldışı olmak suretiyle sona erer; gök tanrısı, “hava” ve “gün olayı” anlamını veren bir kelime ile yer değiştirir. Ancak Dyaus'un bu şekildeki “laikleşmesi-dinle alakasını kesmesi”, göğün (tanrı) tezahürünü hiçbir şekilde yıpratmaz ve zayıflatmaz; bu, Dyaus'un diğer tanrıya yer vermesi olarak yorumlanır. “Tabiileşmek” suretiyle, göğün *kutsallığı* anlamını terk etmek suretiyle Dyaus, Yüce Gök tanrının işlevini yerine getirmeye bir son verir.

Bu yer değiştirme, Vedik zamanın başlangıcında olmuştur. O zamandan beri Dyaus'un yeri başka tanrı olan Varuna (M.Ö. XIV. yy. Boğazköy yazıtlarında *u-ru-va-na* diye geçer) ile doldurulmaktadır. Varuna, göğün bütün özelliklerini almıştır, ama ona sadece gök tanrı diye tapılmaz. Bizim kesin olarak bildiğimiz şey, Varuna'nın *vişvadarşata*, yani “her yerde görülebilir” olmasıdır,<sup>143</sup> “iki dünyayı ayırmış” olmasıdır,<sup>144</sup> rüzgarın onun

<sup>140</sup> Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau, vol. III, III, 392.

<sup>141</sup> *RV*, I, 160.

<sup>142</sup> *AV*, I, 32:4.

<sup>143</sup> *RV*, VIII, 41:3.

<sup>144</sup> *RV*, VII, 86:1.

nefesi olduğudur,<sup>145</sup> Ona ve Mitra'ya “göğün iki gücü ve yüce iki efendisi” olarak tapınıldığı, bulutları göndererek kendini yıldırımın ilk çakışında göstermesi, mucizesiyle yağmuru yağdırması, mucizelerini çoğunlukla gökte göstermesidir.<sup>146</sup> Başlangıç safhasında Varuna, kamerî (Ay ile ilgili) özelliklere sahip idi<sup>147</sup> ve kendisinin okyanus tanrısı olmasından dolayı yağmur ile ilişkili idi.<sup>148</sup> Her iki değişikliğin de onun orijinal tanrısal formundan kaynaklandığı görülür. Kamerî (Ay ile ilgili) tanrıların değişimi veya daha genel söylemek gerekirse, kamerî unsurların ilk tanrı figürleri ile asimile edilişi, Dinler Tarihinde sıkça rastlanan bir durumdur. Ayın ritimleri yağmur ve denizi idare eder ve yağmurun önceliği gök tanrıdan ay tanrıya geçer.

Onun orijinal göksel yapısı, Varuna'nın işlevlerini ve zafelerini daha iyi açıklar; örneğin, onun her şeyi bilmesi, alim-i mutlaklığı. “Onun hafiyeleri gökten gelir ve binlerce gözleriyle yeryüzünü gözlerler, hafiyelik yaparlar...”<sup>149</sup> Varuna alim-i mutlak ve yanılmazdır, “O gökte uçan kuşların sürüsünü bilir ... O rüzgarın yönünü bilir ... ve o her şeyi bilendir, bütün işleri bilendir, niyetleri açığa çıkarandır...”<sup>150</sup> Mitra ile o, bitkilerdeki ve evlerdeki her şeyi bilir. Zira bu tanrılar gözlerini hiç kapatmazlar.<sup>151</sup> Varuna sahasrakşa'dır, yani “bin gözlüdür”,<sup>152</sup> buradaki “bin göz” ilk zamanlarda yıldızları simgeleyen efsanevi bir mecaz idi, ama sonra göksel bir tanrıyı ifade etmeye başladı.<sup>153</sup> “Bin göz”lü olan sadece Varuna değildir; İndra, Vayu,<sup>154</sup> Agni<sup>155</sup> ve Puruşa<sup>156</sup>

<sup>145</sup> RV, vii, 87:2.

<sup>146</sup> RV, v, 63:2-5.

<sup>147</sup> Hillebrandt, vol. iii, s. 1vd.

<sup>148</sup> Meyer, *Trilogie altindische Mächte und Feste der Vegetation*, Zurich-Lelpzig, 1937, vol. iii, s. 206vd, 269vd.

<sup>149</sup> AV, iv, 16:2-7.

<sup>150</sup> RV, i, 25:7vd.

<sup>151</sup> RV, vii, 61:3.

<sup>152</sup> RV, vii, 34:10.

<sup>153</sup> Krş. Pettazzoni, “Le Corps parsemé d'yeux”, CZ, i, s. 1vd.

<sup>154</sup> RV, i, 23:3.

da bin göze sahiptir. Bunlardan ilk ikisi ile göksel alanlar (rüzgarlar, fırtınalar, vb.) arasında bir ilişki kurabiliriz. Ancak Agni ateş tanrısıdır ve Puruṣa da efsanevî bir devdir. Onların bin gözlü oluşu, göksel bir üstünlükten dolayı olmayıp kendilerine bütün söylenen ilahilerde alim-i mutlak ve kadir-i mutlak tanrılar, yani hakim tanrılar oluşlarındandır.

## 21- VARUNA VE HÜKÜMRANLIK

Varuna'nın tam olarak göksel bir tanrı olup olmadığı sorununa dönecek olursak, Vedik yazmalardaki ifadeler, onun göksel özelliklerinden daha fazla hakimiyetini ön plana çıkarır: "Gerçekten, Varuna yüce Kṣatra'dır";<sup>157</sup> H. Güntert<sup>158</sup> ve Dumezil,<sup>159</sup> Varuna'nın bu temel özelliğini daha anlaşılır hale getirmek için mükemmel bir formül buldular. İnançlı bir kimse kendini Onun huzurunda "bir köle" gibi hisseder<sup>160</sup> ve bu durumdaki alçakgönüllülük, başka tanrılara yapılan tapınmalarda bulunmaz.<sup>161</sup> Evrensel bir hakim olarak Varuna, kozmik düzenin ölçülerini gözetleyendir. Bundan dolayı O, her şeyi "görür" ve yapılan hiçbir kötülük ondan kaçamaz ama gizlenebilir; bu da şöyle olur: Eğer bir kimse ibadet ederken kendini isyankar ve günahkar hissederse, işlediği günahları zikreder, ona nasıl karşı geldiğini, nasıl günahkar olduğunu belirtir.<sup>162</sup> Varuna, insanların tövbelerini, yeminlerinden dolayı "muteber" saymak suretiyle teminat altına alır. O, harap etmek istediği bir kimseyi "tutar";<sup>163</sup> Varuna'nın "tuzakları" korkunçtur.<sup>164</sup> Varuna, "tu-

<sup>155</sup> RV, I, 79:12.

<sup>156</sup> RV, x, 90:1.

<sup>157</sup> *Ṣatapatha Brahmana*, II, 5, 2, 34; krş. *Maitri-Upaniṣad*, I, 6, 11.

<sup>158</sup> H. Güntert, *In Der arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923, s. 97vd.

<sup>159</sup> G. Dumezil, *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934, s. 39. Vd.

<sup>160</sup> RV, I, 25, 1.

<sup>161</sup> Krş. Gelger, *Die Amesa Spentas*, Vienna, 1916, s. 154, 157.

<sup>162</sup> Krş. RV, VII, 86; AV, IV, 16, vs.

<sup>163</sup> RV, I, 24, 15.

<sup>164</sup> RV, I, 24, 15.

tan" tanrıdır, bu özellik, başka bir çok hakim tanrının (bkz. 23. Bölüm) ve büyüsel güçlerini, sahip olduğu ruhani güçleri ve yüce güçlerini açığa çıkaran bir kimsenin sahip olduğu bir özelliktir.

Hatta Varuna'nın adı bile onun tutucu, bağlayıcı gücünü açıklayabilir, çünkü günümüzde *var* (*vrnoti*) "kaplamak", "kuşatmak", "kapatmak" etimolojisi (ki, onun yüceliğini ifade eder), H. Peterson tarafından ileri sürülen ve Güntert<sup>165</sup> ve Dumezil<sup>166</sup> tarafından da benimsenen yorumunda görülür. Şöyle ki, bu kelime Hind-Avrupa dilindeki *uer* "kabzetmek" kelimesinden gelir (Sanskritçe'de *varatra* "şerit, kendir"; Litvanya'cada *weru, wert* "iple bağlamak, üzerine nakış işlemek"; Rusça'da *verenica* "kırık ip" anlamlarına gelir). Varuna hep elinde bir iple resmedilir<sup>167</sup> ve önemli bir çok ayin, ibadet ve törenler insanları "Varuna'nın bağları"ndan (hatta Varuna'ya ait bazı düğümlerden) serbest bırakan nesne ile icra edilir.<sup>168</sup>

Bu rabita gücü, ölümlerle ilgili soniyn (chthonian) ve kamerî etkileri Varuna daha sonraları arttırmış olsa bile,<sup>169</sup> tanrının hakimiyetinin tamamen büyüsel olduğuna işaret eder. Güntert'in "bağlar" ve "tuzaklar"ın büyüsel değeri hakkında yaptığı yorumları tamamlamak amacıyla Dumézil, onların muhteşem işlevlerine işaret eder. "*Varuna, maya'nın, büyü etkisinin yüce efendisidir. Varuna'nın bağları, onun hükümranlığı gibi büyüseldir. Onlar adalet, idare, kraliyet ve kamu güvenliği diye adlandırılan esasın sahip olduğu büyüsel güçlerin, bütün güçlerin simgeleridir. Hindistan ve başka yerlerde saltanat ve rabita, danda ve paşah,*

<sup>165</sup> Güntert, s. 144.

<sup>166</sup> Dumézil, s. 49.

<sup>167</sup> Krş. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, Paris, 1878-83, vol. III, s. 114; S. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898, s. 153vd.; Hopkins, *Epic Mythology*, Strasbourg, 1920, s. 116vd.

<sup>168</sup> Bkz. Dumézil, *Ouranus-Varuna*, Paris, 1934, s. 21, dn. I; krş. Eliade, "Le Dieu lieu et le symbolisme des nœuds", *RHR*, 1947-48, vol. CXXIV, s. 5-36.

<sup>169</sup> Krş. A. Closs, "Die Religion des Semnonenstammes", *WBKL*, vol., iv, s. 625vd.

bütün bunları sunma şerefini paylaşır.”<sup>170</sup> Bu nedenle, Hindistan’da kralın kutsanması töreninde Varuna başkanlık eder; *rajasuya*, her durumda, ilk hakim Varuna ile arketip eylemi tekrar canlandırmaktan başka bir şey yapmaz, Varuna bizzat kutsanmıştır.<sup>171</sup>

Bundan dolayı Varuna’yı basit bir gök tanrısı olarak düşünmek ve kimliğini, mit ve ritüelleri onun göksel unsurunun ışığı altında açıklamaya çalışmak yanlış olabilir. Gök tanrıları diye adlandırılan diğer tanrılar gibi, Varuna karmaşık bir varlık olup ne “naturist” tezahürlere indirgenebilir ne de toplumsal işlevlerle sınırlandırılabilir. Hükümranlık hakları gelişmiştir ve göksel ayrıcalıklarını arttırmışlardır; Varuna her şeyi bilir ve görür, çünkü yıldızlardaki mekanından ve evrenin üzerinden bakar. Fakat aynı zamanda o her şeyi yapabilir, çünkü evreni yönetmektedir. O, kanunlarını çiğneyen kimseleri hastalıklarla, zayıflıklarla cezalandırır, çünkü kendisi evrenin düzenini gözetler. Bütün bu davranış ve tutumlarda yaygın bir konu açıktır: yüce, kutsal ve pasif gibi görünse de onun “gücü”. Bazı hakları kendisine hasretmez; hiçbir şeyi fethetmez, Indra örneğinde olduğu gibi her hangi bir şeyi kazanmak için mücadele etmez; O güçlüdür, hakimdir.<sup>172</sup> Varuna kraldır, (ama) kendisiyle değildir (*svaraj*, Indra gibi), ancak *samraj*, evrensel kraldır.<sup>173</sup> Başka bir deyişle, güç onun hakkıdır, çünkü güçlü olmak onun tabiatındandır; bu güç, kendisini büyü aracılığı ile, “zihin gücü, irade gücü” aracılığı ile, bilgi aracılığı ile bir şeyler yapmaya muktedir kılar.

<sup>170</sup> Dumézil, s. 53vd.

<sup>171</sup> Dumézil, s. 42vd.

<sup>172</sup> *RV*, vi, 68, 3.

<sup>173</sup> *RV*, vii, 82, 2; Bergaigne, vol. iii, s. 140; Dumézil, s. 40.

Bu durumda, Varuna'nın "göksel görünüşü" ile "kralı görünüşü" diyebileceğimiz özellikleri arasında dikkate değer bir simetri keşfediyoruz. Öyle ki, bunlar bir birlerine uyarlar, hem de birbirlerini tamamlarlar; evrensel hakimin olduğu gibi, gök, aşkın ve yegânedir. Pasifliğe eğilim, daha yüksek yerlerde bulunan, insanlardan uzak olan ve günlük ihtiyaçlarda hemen hemen yok kabul edilen bütün yüce gök tanrılarda görülür. İlkel yüce gök tanrılarının pasifliği, Varuna'da da bulunur; biz bunu onun sakin tabiatında ve fiillerinde görebiliriz. O, işlerini, İndra'nın yaptığı gibi fiziki yöntemleri kullanmayıp, büyüsel ve ruhani güçler vasıtasıyla gerçekleştirir. Aynı benzerliği ilkelin gök tanrısı ile evrensel hakim tanrıların davranış ve tutumlarında görebilirsiniz; her ikisi de, kanunlar korunduğu müddetçe tabiatın düzenini ve verimliliğini garanti ederler; yağmur verimliliği sağlar, ama kanunların çiğnenmesi ve işlenen her hangi bir "günah"tan dolayı, mevsimlerin alışılmış işlevleri tehlikeleşir ve böylece toplum ve çevre hayatını tehdit eder. İleride de görüleceği üzere, hakim, iyi gidişatin ve toprağın verimliliğinin garantörüdür. Bu sadece mitlerde değil, muayyen tapınmalarda da böyledir. Fakat izin verirseniz, şu konuya işaret etmek istiyorum: tamamen ruhani ve büyüsel araçlarla tecrübe edilen evrensel hükümlerlik fikri, gelişmesini ve tanımlanmasını büyük oranda göğün aşkınlığı fikrine borçludur. Farklı seviyelerde gelişen bu fikir, "büyük hükümlerlik"nin tam resmini çizmeyi mümkün kılmıştır. Fakat diğer yandan, "büyük hükümlerlik" teorisi, gök tanrının orijinal özelliğinde önemli bir etki olmuştur. Öyle veya böyle, Varuna en azından *tarihsel olarak* (Vedik ve Vedalar sonrası yazmalarda zikredilmesinden dolayı)ay tanrısı veya deniz tanrısı denmesinden daha fazla, bir gök tanrısıdır denemez. Çünkü o, her zaman yüce bir hakim tanrıdır, veya bu yöne eğilimlidir.

## 22- İRAN GÖK TANRILARI

İranlılar da yüce gök tanrıya sahip idiler; zira, Herodot'a göre,<sup>174</sup> “onlar en yüksek dağlara çıkarlar ve adını fiziki geniş göğe verdikleri Zeus'a kurbanlar sunarlardı.” İran dilinde bu gök tanrıya ne ad verildiğini bilmiyoruz. Avesta'da bulabildiğimiz tanrı, Zerdüşt'ün dinî reformunda merkeze yerleştirdiği ve yüceltmeye çalıştığı tanrı, Ahura Mazda, “Bilge Rab”, “her şeyi bilen” denilen tanrıdır. Onun sıfatlarından birisi, göksel bir tabiata işaret eden *vouru casani*, “herşeyi gören”dir.<sup>175</sup> Fakat Zerdüşt'ün reformunda Ahura Mazda, natürist unsurlarından arındırılmış olup, İranlıların daha önceki politeizmine dönüşü yansıtan sonraki yazmalarında Onun daha fazla, açıkça eski gök tanrının izlerini taşıdığı görülür.

Karşılaştırmalı din çalışmaları, baştan itibaren Ahura Mazda'yı, Varuna'nın karşılığı olarak görmüştü. Belli araştırmacılar bu teoriye itiraz etmiş olsalar da<sup>176</sup> ben bu teoriyi bir tarafa bırakmak için ciddî bir neden göremiyorum. Örneğin, Oldenberg tarafından elli yıl önce *Varuna und die Adityas* adlı eserinde gösterildiği gibi, onların yaptığı incelemeler ikna edicidir; Varuna gibi Ahura Mazda da “hakim tanrı”dır.<sup>177</sup> Avesta'da oldukça yaygın olan eski bir formül, Mitra-Ahura'dır.<sup>178</sup> Bu Mitra, henüz, tarihsel zamanların Ahura Mazda'sı olmamış olan Ahura ile ilişkili olup daha fazla Vedic yazmaların yüce tanrısı Asura'yı hatırlatır. Avesta'nın Mitra-Ahura'sı Vedic çift isime, Mitra-Varuna'ya tekabül eder. Hertel,<sup>179</sup> Nyberg<sup>180</sup> ve Widengren<sup>181</sup> gibi ileri gidemem ve Mitra'yı gece göğü, Ahura

<sup>174</sup> Herodot, I, 131.

<sup>175</sup> Nyberg, *Die Religionen des alten Iran*, Leipzig, 1928, s. 99.

<sup>176</sup> Örneğin H. Lommel, *Les Anciens Aryens*, s. 99vd.

<sup>177</sup> Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945, s. 82.

<sup>178</sup> Krş. *Benveniste-enou, Vrtra et Vrthragna*, Paris, 1935, s. 46.

<sup>179</sup> Hertel, *Die Sonne und Mithra im Avesta*, Leipzig, 1927, s. 174vd.

<sup>180</sup> Nyberg, *Religionen*, s. 99.

<sup>181</sup> Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, Uppsala, 1938, s. 94vd.



Mazda'yı da gündüz göğü olarak göremem. Fakat Ahura Mazda'nın tezahüründeki göksel yapı, şüpheden uzaktır. Zira Onun, "sabit gök kubbeyi örtmek için örtüsü var";<sup>182</sup> "dindar insanları ve faydalı hayvanları doyurup beslemek için" göğün her yerinden yağmur yağdırır;<sup>183</sup> Ona "en çok gören, en iyi gören, en uzağı gören, en uzaklardan gören, gözetleyen, bilen, en iyi bilen";<sup>184</sup> "yalan söylemeyen, aldatmayan";<sup>185</sup> "bilen ... yanılmaz, hata yapmaz, her şeyi bilen hiç yanılmayan bir akla sahip";<sup>186</sup> "Ahura'yı yanıltmak imkansızdır, o her şeyi bilen ve gören"; tanrı olarak dua edilir.<sup>187</sup> Diğer gök tanrılar gibi Ahura Mazda da hiç uyumaz ve hiçbir uyuşturucu ona etki edemez.<sup>188</sup> Bundan dolayı, hiçbir şey ona gizli olamaz, çünkü o "keskin bakışlıdır".<sup>189</sup> Ahura Mazda, antlaşmaların dokunulmazlığını ve vaatlerin yerine getirilmesini garanti eder; Zerdüşt'e Mitra'yı neden yarattığını açıkladığı zaman, Ahura Mazda her kim antlaşmayı (Mitra:"sözleşme") bozarsa ülkeye kötü talih getireceğini söyledi.<sup>190</sup> Bununla o, insanlar arasında iyi ilişkileri ve tabii düzenin korunmasını tavsiye eder. Bundan dolayı Mitra da, alim-i mutlaktır, çünkü on bin tane gözü ve bin tane kulağı vardır.<sup>191</sup> O, aynı Ahura Mazda gibi yanıltılamaz, güçlüdür, asla uyumaz, her şeyi denetler.<sup>192</sup> Ona da "aldatılamaz" (*adaoyamna*) ve "her şeyi bilendir" (*vispo, vidva*) diye hitap edilir.

Fakat bütün bu tutum ve fiiller sadece göksel bir epifaniyi içermeyip, aynı zamanda diğer üstünlükleri de içerir, örneğin hükümranlılığı da içerir.<sup>193</sup> Ahura Mazda, bütün her şeyi sadece

<sup>182</sup> *Yasna*, 30, 5; krş. *Yast*, 13, 2-3.

<sup>183</sup> *Videvdāt*, 5, 20.

<sup>184</sup> *Yast*, i:12-13.

<sup>185</sup> *Yast*, i:14.

<sup>186</sup> *Yast*, 12:1.

<sup>187</sup> *Yasna*, 45:4.

<sup>188</sup> *Videvdāt*, 19:20

<sup>189</sup> *Yasna*, 31:13-14.

<sup>190</sup> *Yast*, 10:1-2.

<sup>191</sup> *Yast*, 17:16; krş. Pettazzoni, "Le Corps parsemé d'yeux", s. 9.

<sup>192</sup> *Yast*, 10:7.

<sup>193</sup> Bkz. Widengren, s. 260vd.

gök tanrı olmasından dolayı değil, aynı zamanda hakim-i mutlak olmasından dolayı da bilir. O, kanunların gözcüsü, günahkârların cezalandırıcısıdır. Hükümran olmasından dolayı o, tabiatın ve toplumun kurumlarını en ince dengesine kadar her şeyi korur, çünkü buralardaki en ufak bir bozulma, evrenin her seviyesinde büyük tehlikelere neden olabilir. Gök tanrı olarak Ahura Mazda'nın orijinal kimliğini tekrar canlandırmanın çok küçük izlerini, İran dinî metinlerinde, özellikle de Zerdüşt'ün reformunda görebiliriz. Ahura Mazda'nın saf ve basit bir gök tanrı olup olmadığını ve yüce bir tanrı olmanın aynı zamanda kendini kader tanrısı,<sup>194</sup> idarecinin ve rahiplerin arketipi,<sup>195</sup> çift cinsiyetli tanrı<sup>196</sup> yapıp yapmadığını, aslında doğal olarak çok önemli bir yer işgal eden göksel unsurlarda "tarihinin" başından beri karmaşık bir tezahür olarak gösterip göstermediğini merak edebilirsiniz.

Doğrudan doğruya değil de "iyi ruh", *spenta mainyu*<sup>197</sup> aracılığı ile yaratan (*deus otiosus* gibi,<sup>198</sup> daha fazla ilkel dinlerde göksel Yüce Varlığa eşlik eden *demiurge* tanrılar gibi) Zerdüşt öncesi Ahura Mazda fikrine de işaret etmek gerekir. Bu fenomen, dinî hayatın temel eğilimlerine cevap veremeyecek derecede geneldir. Bu eğilimlere daha sonra tekrar döneceğim. Ahura Mazda örneğinde, bu eğilime Zerdüşt'ün reformu ile (Musa ve Muhammed peygamberlerin örneklerinde ve daha başka din reformcularının yaptığı gibi) engel olunur. Böyle kimseler *dei otiosi* tipine dönüşmüş olan ve dinî hayattaki yerleri daha somut ve daha dinamik hale getirilen (bereket tanrıları, Büyük Tanrıçalar vs.) eski göksel yüce tanrıları hayata geri döndürür, hayatın içinde canlandırırlar. Fakat dinî reform, kut-

<sup>194</sup> Widengren, s. 253.

<sup>195</sup> Widengren, s. 386.

<sup>196</sup> Widengren, s. 251.

<sup>197</sup> *Yast*, 44:7.

<sup>198</sup> Krş. Nyberg, s. 105; Widengren, s. 374.

salın tecrübesini bizim sahip ve ilgili olduklarımızdan farklı olarak ifade eder ki, geniş bir şekilde başka bir yerde bunu tartışabiliriz.

### 23- OURANOS

Yunanistan'da Ouranos kendi doğal halini daha açık bir biçimde korumuştur; o gök *idi*. Hesiod bize onu yaklaştıran,<sup>199</sup> "aşka istekli" her yöne yayılan, kendisiyle geceyi taşıyan ve yeryüzünü kaplayan olarak gösterir. Bu kozmik evlilik, göğün işlevinin ne olduğunu açık bir biçimde ifade eder. Fakat bu mitten başka, Ouranos'tan bize ne imajı ne de bir heykeli ulaştırmıştır. Onun sallantıdaki kültü, diğer tanrılarca, özellikle de Zeus tarafından gasp edilmiştir. Aslında Ouranos da diğer gök tanrılarının kaderini doğular; gittikçe, dinî inanç ve uygulamalardan el-etek çeker, yeri başkalarınınca gasp edilir, geri itilir, başkaları ile birleşir ve sonunda da yok olur. Din tamamen unutulana kadar, Ouranos sadece Hesiod'un yazdığı mitte varlığını devam ettirmiştir. Bu mitoloji, ritüellerden anlaşıldığına göre, varlıkların nasıl oluştuğunu bizlere aktarır: Başlangıçta sadece gök olmasa da, en azından tanrısal Yer-Gök ikilisinin bulunduğunu gösterir.<sup>200</sup> Tamamen bu kutsal evlilikten ilk tanrılar (Oceanos, Hyperion, Theia, Themis, Phoebe, Kronos, vs.) ve aynı şekilde Cyclops ve diğer korkunç yaratıklar doğmuştur. Ouranos, bütün gök tanrılar gibi, örneğin, Dyaus gibi, oldukça yüce, faydalı işler yapan bir erkek tanrı idi (O, *suretah* "iyi kaynak" olarak bilinir<sup>201</sup> ve onun tanrısal karısı Prthivi'den erkekler ve tanrılar doğmuştur).<sup>202</sup>

<sup>199</sup> *Theog.*, s. 126vd.

<sup>200</sup> Hesiod mitolojisinde Yer (Gala) Ouranos'u doğurur; Helen öncesi zamanların soniyin (chthonian) dininin bir kalıntısı.

<sup>201</sup> *RV*, iv, 17:4.

<sup>202</sup> Krş. *RV*, I, 106:3; 159:1; 185:4; iv, 56:2 vs.

Fakat diğer gök tanrılardan farklı olarak, Ouranus'un doğurganlığı, verimliliği tehlikeli idi. Onun yarattıkları, bildiğimiz dünyanın sakinleri gibi değil de, canavarımsı görüntüdeydiler (yüz gözlü, elli gözlü, oldukça uzun boylu vb.). Hesiod “onlardan ta ilk günden beri nefret etmesi” üzerine, Ouranus onları yerin, (Gaia)'nın bedeninde gizledi, öyle ki, onlardan çok sıkıntı çaktı ve feryat etti. Gaia tarafından teşvik edilen en küçük çocuğu Kronos, babasının yere inmesini (gelmesini) bekledi, bunu her akşam sürdürdü ve erkeklik organını kesip denize attı. Bu yaralanıp sakat kalış, Ouranus'un canavar yaratışlarını durdurdu ve bununla da onun hakimiyetine son verdi. Dumézil'in işaret ettiği gibi,<sup>203</sup> bu mitin, Varuna'nın iktidarsızlığı ve Hindistan'da kral tayini mit, rit ve ayininde karşılığı vardır. “Hükümranlığın tehlikeleri”nin karmaşık sorununa farklı bir noktadan bakacağım, fakat öncelikle altını çizmek istediğim şey, bu iki mitin ve ifade ettikleri doğurganlığın kontrolü ve temini ritüellerinin esas anlamıdır. Varuna ve Ouranos'un iki hükümranlığı arasındaki benzerlik oldukça heyecan vericidir; Ouranos'un naturizme doğru değişmesine rağmen, O “evrenin ilk hakimidir”,<sup>204</sup> onun en büyük kızının adı Basileia idi.<sup>205</sup> Varuna'nın “engel olan, tutan” yüce tanrı olması gibi, Ouranos da çocuklarını “tutar, engel olur”, onları teker teker Gaia'nın bedeninde gizler. Varuna, oğlu Bhrğu'nun nefesini arttırır ve onu ders çalışıp öğrenmesi için yer altı dünyasına gönderir.<sup>206</sup> Ouranus, Cyclops'u zincire bağlar ve ölümler diyarına, Tartarus'a fırlatıp atar.<sup>207</sup> Kronos evrensel hakim olarak ona varis ve düşmanlarını zincire bağlar. Orfikler de Zeus'a aynı büyüsel gücü yükleyerek incelerler.

<sup>203</sup> Dumézil, *Ouranos-Varuna*.

<sup>204</sup> Apollodorus, *Bibliotheca*, I, 1.

<sup>205</sup> Diodorus Siculus, 3,57.

<sup>206</sup> *Jaiminiya Br.*, I, 44; Lévi, *Doctrine*, s. 100vd.; Dumézil, s. 55.

<sup>207</sup> Apollodorus, I, 1, 2.

Ouranus'u diğer gök tanrılardan ayıran şey, onun korkutucu doğurganlığı ve kendisinin yarattıklarından nefret etmesidir. Bütün gök tanrılar yaratıcıdır; dünyayı, tanrıları, canlı varlıkları yaratırlar. Doğurganlık, yaratıcı olarak onların mesleklerinin yegane unsurudur. Aeschylus, kaybolan trajedilerinden birinde, *Danaïadlar*'da "kutsal Gök, Yer'in bedenine girmek suretiyle içilir" der.<sup>208</sup> Bundan dolayı, Hindu-Akdeniz dinlerinin gök tanrıları, bir bakıma boğa ile tanımlanırlar. Rig Veda'da Dyaus'a "boğa" denir<sup>209</sup> ve ilerde de görüleceği üzere, Ege-Şark tanrılarının çoğu, aynı özelliktedir. Fakat Ouranos'ta bu doğurganlık tehlikelidir. Mazon, Hesiod'un *Theogony*'si<sup>210</sup> hakkında yaptığı yorumlarda, Ouranos'un değişimi nefretine ve verimsiz doğurganlığına bir son verir ve Ouranos'un erkeklik organının kesilmesiyle akan köpüklü kandan Afrodit'in doğmasıyla dünyaya bir düzen; gelecekteki bütün sağlıklı ve tehlikeli dölenmeyi ve doğumları engelleyen türlerin uyumunu getirir.

Ouranus'un bu özelliği, en azından Hesiod'un mitinde anlatıldığı kadarıyla, tamamen açıklanmamıştır. Gök tanrılar arasında, o neden zamansız olarak "nefret" ettiği halde korkunç yaratıklar doğuruyor ve ardından da zincirleyip Tartarus'a veya yerin karnına atıyor? Bu durum, yaratıkların henüz şeklini almadığı, bir şeyin başka bir şey olarak doğduğu, kurdun kuzu ile, leoparın bebekle beraber olduğu mitolojik günlerin, *illud tempus*'un bir hatırası, bir karikatürü müdür? "Zamanı" doğuş ve cennet zamanı olarak nitelendiren bir şey, aslında, gerçeğin her derecesinde ve bütün türler arasında var olan tam bir serbestlik idi. Bir çok gelenek ve kültürlerde, dünyanın ilk yaratıldığı zamanlarda yaratılan korkunç karakterler bulunmaktadır. Ouranos'un canavar doğurması, Afrodit tarafından getirilen ve

<sup>208</sup> Nauck, frag. 44.

<sup>209</sup> Krş. *Rig Veda*, I, 160, 3; v, 6:5; v, 58:6, vb.

<sup>210</sup> Coll. Budé, *Theogony*, 1928, s. 28vd.

daha sonra Zeus tarafından idare edilen türlerin uygun hale getirildiği, bir düzenin, dengenin ve hiyerarşinin olduğu rejimin değerini göstermek için Grek zekasıyla gerçekleştirilmiş bir olay olabileceği merak edilebilir. Ya da Ouranus'un çocuklarının sa-vaşı, Helenik tanrılarının Helenik öncesi zamanların tanrılarının yerine geçişinin basit bir süreci olarak görülebilir mi?

## 24- ZEUS

Bu olağandışı yaratıkların açıklaması ne olursa olsun, Ouranus'un tarihsel zamanlar öncesindeki tapınmalarda görünmemesi ve gözden kaybolması, bilinen bir gerçektir. Tapınmalarda Onun yerine Zeus geçmiştir. Zeus adı, tamamen yüceliği ifade eder. Dyaus gibi Zeus da "parlaklık" ve "gün" (krş. Sanskritçe *div*, "parlaklık", "gün"; Giritliler güne *dia* derler) anlamlarını adında muhafaza etmiş<sup>211</sup> ve etimoloji açısından *dios* ve Latince *dies* kelimeleri ile ilgilidir. Fakat onun alanını daha sonraki gelişmeler ve dış etkenler olarak meteorolojik faaliyetlerine bakarak kesinlikle "berraklık, ışık, parlak gök" ile sınırlandırmamalıyız. Zeus'un silahı yıldırımdı. Yıldırım ve şimşeklerle dövülen yerler, *enelysia*, Zeus'un kutsal yeri olurdu. Zeus'un unvanlarının tümünün anlamı gayet açık olup hemen hepsi onun fırtına, yağmur ve verimlilik ile doğrudan ilişkisinin delilidir. Böylece O, Ombrios ve Hyetios (yağmurlu), Urios (rüzgarları estiren), Astrapios (yıldırım gönderen), Bronton (göğü gürleten) vb. diye anılır. O Georgos (çiftçi) ve Chthonios (dünyalı) diye de anılır,<sup>212</sup> çünkü yağmur yağdırır ve toprağın verimliliğini sağlar. Hatta onun hayvanımsı görünüşü (Zeus Lykaios bir kurt olarak kendisine insan kurban edildi),<sup>213</sup> çiftçilikle ilişkili büyü ile açıklanabilir (kurbanlar kuraklık, fırtına vb. durumlarda sunulurdu).

<sup>211</sup> Macroblus, *Saturnalia*, I, 15:14; krş. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1914-40, vol. I, s. 1 vd.

<sup>212</sup> krş. Heslod, *Works and Days*, v, s. 465.

<sup>213</sup> Krş. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Münch, 1941, vol. I, s. 371vd.

Uzun zamandan beri Zeus'un, Grek tanrılar meclisinin en yüce tanrısı olmasına rağmen, sadece birkaç törende, diğer tanrılardan daha az tapınmalarda yer aldığı bu kuraldışılığa değişik anlamların yüklendiği görülmüştür.<sup>214</sup> Bence bu durum, aslında Onun diğer bütün göksel tanrılar gibi, dinî hayatta her zaman öne geçmeyişiindedir. Bununla birlikte o, hayatın iki önemli unsuruna –tarım ve kefarete- hakimdir. Verimli bir hasadı sağlayan (yağmur, ve diğer bütün hava olayları) ve günahlardan arındıran her şey göğün yetkisi ile oluşur. “Arınma” ve (gök gürlmesi ve gök gürlmesini simgeleyen boğa böğürmesi veya yıldırım taşı ile) “giriş/geçiş töreni”, sadece bu gök tanrılarının eskiliğini değil, aynı zamanda onların dramatik ve kızgınlıklarının eskiliğine delil olan ilkel törenlerdir. Dieus'un etimolojisi ile heyecana kapılan bir çok bilim adamı, gök tanrılar hakkındaki eski düşüncenin yapısal müessesesini unuturlar. Şüphesiz, Zeus hakimdir; fakat o “Baba” özelliğine diğer gök tanrılardan daha fazla sahiptir. O, ailenin ataerkil başkanının arketipi Zeus Pater'dir (krş. Dyaus Pitar, Jüpiter). Onun *pater familias* durumu, Arî ırkların sosyolojik kavram ve anlayışlarına etki eder. Yunanlılar Zeus Ktesios'u yani *Hausvateri* gittikleri her yere götürmüşler ve bununla da kalmayıp ona ithaf ettikleri değerleri yılan motifi ile eşleştirerek yöreselleştirmişlerdir. “Baba” ve “Hakim” Zeus, doğal olarak şehrin, Zeus Polienos'un tanrısı olur ve kendinden dolayı krallar otorite kazanır. Fakat bu çok yönlü biçimlilik, aynı temel forma daima tekrar döner: Büyüklük Baba'ya, başka bir deyişle, Yaratıcı'ya, her şeyin yapıcısına aittir. Bu “yaratıcı” unsur, kozmogonik seviyede olmasa da (çünkü evreni o yaratmamıştır) biyo-kozmetik seviyede Zeus'ta çok açık bir biçimde görülür: Verimliliğin kaynaklarını idare eder, o, yağmurun efendisidir, rabbidir. O “yaratıcıdır”,

<sup>214</sup> krş. Nilsson, s. 369.

çünkü o, “kurucudur”, verimliliği arttırıcıdır (o da bazen bir boğa olur; krş. Avrupa miti). Ve onun “yaratışı”, esas olarak havanın ne yaptığına, özellikle yağmura bağlıdır. Onun yüceliği babacan ve kralıdır; o, ailenin ve tabiatın iyiliğini hem yaratıcı gücü hem de varlıkların düzenini sağlayan bir bekçi gibi, kendi otoritesiyle sağlar.

## 25- JÜPİTER, ODİN, TARANİS VE DİĞERLERİ

Zeus gibi İtalya’da Jüpiter’e yükseklerde tapınılırdı. Dağlara iki türlü sembol yüklenilir (bkz. 31. Başlık); dağlar “yüksek”tir, göğe yakındır, bulutların buluşma yeridir, yıldırımlar dağlardan dağılır. Olympus şüphesiz özellikle favori idi, fakat Zeus aynı Jüpiter gibi, bütün tepelerde bulunurdu. Ve Jüpiter’in unvanları Lucelius, Fulgur, Fulgurator (elektriklenme yapan). Zeus örneğinde olduğu gibi, Jüpiter’in kutsal ağacı meşedir, çünkü meşe ağacı yıldırımı en fazla çeken ağaçtır. Kapitol üzerindeki meşe ağacı, “çakan, çarpan” Jüpiter Feretrius, aynı zamanda Jüpiter Lapis olarak bilinen ve çam ağacı ile temsil edilen *qui ferit*’e aittir. Bütün gök tanrılar gibi Jüpiter de, özellikle kötü söz söyleyenleri, kötü davranışlarda bulunanları şimşekle cezalandırırdı. Jüpiter Lapis, antlaşmaları milletler arasında kutsadı; bir *fetialis* bir domuzu kutsal çam ile öldürdü ve “eğer Romalılar antlaşmayı bozarlarsa, şimdi ben nasıl domuza taşla vuruyorsam, Jüpiter de onlara taş ile vursun!” dedi. Jüpiter yüce tanrı idi, mutlak hükümran idi; sıfatları da *Jüpiter Omnipotens* ve *Jüpiter Optimus Maximus*’tur. Edebi yazılarda bile bu unvanlara rastlanır: *summe deum regnator*;<sup>215</sup> *meus pater, deorum regnator, architectus omnibus*;<sup>216</sup> *deum regnator, nocte caeca caelum e conspectu abstulit*,<sup>217</sup> vs. Gerçek kozmik hüküm-

<sup>215</sup> Naevius, fr. 15.

<sup>216</sup> Plautus, *Amphitr.*, 44vd.

<sup>217</sup> Accius, *Clytemnestra*, fr. İİİ.



ran olarak o, Mars gibi, askeri güçtür ama bu güç fiziki güç olmayıp onun sihri ile ortaya konulan güçtür. Jüpiter olaylara fizikî olarak müdahale etmez. Dumézil, Jüpiter'in bu büyüsel gücünü Roma tarihinden bir olayı ele alarak ortaya koyar;<sup>218</sup> henüz Capitol'un kontrolü altındaki Sabineler, telaş içindeki bütün Roma ordusunu imha etmek için tehdit eder ve Romulus Jüpiter'den özür diler: "*Romalıların korkusunu lütfen durdur, onların utanç verici kaçışını durdur!*" O anda, sanki bir mucize gibi, tekrar cesaretlenirler ve karşı saldırıya geçerler. Ardından da kenti fet-hederler.<sup>219</sup> Jüpiter bu olaya "büyüsel" gücü ile, ruhanî güçlerine doğrudan katılarak müdahale etmiştir.

Roma tarihçisi Publius Cornelius Tacitus (miladi 55-120), Semnonelerin dinleri hakkında,<sup>220</sup> Cermen kabilelerinin yüce bir tanrıya, *regnator omnium deus*'a inandıklarını ifade eder, ama tanrının adını vermez.<sup>221</sup> Yine Tacitus'un kayıtlarına göre, Cermenler daha fazla Merkür (Romalıların ticaret tanrısı) ve Mars'a (Romalıların savaş tanrısı) tapınmışlardır; yani Wotan (Wotanaz; Kuzey Odin) ve (Tiwaz; eski Yüksek Almanca, Zio; Anglo-Saxon Tio; bu ad *tiwaz* kelimesinden gelip *Dieus, deivos, divus* karşılığında ve genellikle "tanrı" anlamını veren) Tyr'e tapınmışlardır. Tiwaz, *regnator omnium deus* olarak,<sup>222</sup> Cermen eski gök tanrısı olarak görülmüştür. Thor (Donar; Thunraz) İndra ve Jüpiter gibi, bora ve savaş tanrısıdır. Düşmanlarını "bağlayan ve geleceği bilen Ouranos ile "kahramanca" savaştan Zeus arasındaki, veya "büyücü" Varuna ile savaşçı İndra arasındaki ayırım, bir takım tabii değişikliklerle Cermen mitolojisi-nde görülür. Thor, Cermen kahramanlarının arketipi, tanrılar

<sup>218</sup> Dumézil, *Mitra-Varuna*, Paris, 1940, s. 33; *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, s. 81.

<sup>219</sup> Plutarch, *Romulus*, 18; Lly, I, 12.

<sup>220</sup> Tacitus, *Germania*, s. 39.

<sup>221</sup> Krş. Closs, "Die Religion des Semnonenstammes", *passim*.

<sup>222</sup> Bkz. örneğin Hommel, "Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus", *AFRW*, vol. xxxvii.

arasında yüce bir şampiyondur; Odin, bir çok savaşlarla ilgili olmasına rağmen, büyük bir gayret sarf etmeksizin, sırf “büyüsel” gücü (aynı zamanda her yerde mevcut oluş, değişik formları isteme gücü, farklı zıtlıkları paralelleştirme yeteneği, onu “bağlama” gibi) sayesinde ülkeler fetheder. Dumézil’in de işaret ettiği gibi,<sup>223</sup> ilkel Hindu-Ari “büyüsel hükümlanlık” ve “kahraman hükümlanlığı” ikili tasviri, yani ruhanî güç ve fizikî güç burada görülmektedir.<sup>224</sup>

Odin (Woden) ve Thor (Donar) örneklerinde, bu iki türlü hükümlanlıkla yetkinleşen gök tanrılarla karşılaşırız. Özellikle Odin (Woden), zor bir örnektir, basit bir tanımlamaya indirgenemez. O, farklı çizgiler boyunca, tarım tanrılarının, verimlilik tanrılarının özelliklerini alarak, ölü kahramanların ruhlarının efendisi, *soniyin* (chthonian) olarak gelişmiştir. Woden ile ilgili dinle kuzey ve kuzey-batı Asya göçebelilerinin şamanizmi arasındaki karşılaştırmalar, son zamanlarda gittikçe daha anlaşılır hale gelmektedir.<sup>225</sup> Woden, dokuz gece süreyle dünya ağacında asılı duran “büyük şaman”dır.<sup>226</sup> O, Cermen alfabesini keşfeder, böylece büyüsel gücüne kavuşur (bu şüphesiz ki bazı giriş/geçiş törenlerine kaynak olur). Onun gerçek adı, kendinin *wut*, *furor religiosus*’un efendisi olduğunu gösterir (Bremen Adem’i şöyle der: *Wodan, id est furor*). Eski İskandinav okulla-

<sup>223</sup> Dumézil, *Mythes et lieux des Germains*, Paris, 1939, s. 19vd.

<sup>224</sup> Aynı ikili düşüncüyü Babilonya mitolojisinde de görürüz. Su ve akıl tanrısı Ea, canavarlar Apsu ve Mummu ile “kahramanca” savaşmaz, ama bir büyü uygulamasıyla onları öldürmek için “bağlar” (Enuma Elish, I, 60-74). Tanrıların toplanmasıyla mutlak hakimiyetleri ile (bu özellik daha sonra gök tanrı Anu’ya geçmiştir) kuşatılan Marduk, onlardan kral esasını, tahtı ve *palu*’yu alarak deniz canavarı Taymat’ı yenmek için harekete geçer. Gerçek bir “kahramanca” mücadele gerçekleşir. Marduk’un temel silahı, babası Anu’nun hediyesi “ağ”dır, “tuzak”tır (Marduk, Ea’nın oğludur, ama onun babalık sıfatı büyüsel hükümlanlık idi). Marduk, Taymat’ı “bağlar”, “zincire bağlar” ve öldürür. Aynı şekilde Marduk, Taymat’a yardım eden bütün tanrıları ve şeytanları da zincire vurur ve onları hapseder. Marduk, kahramanca savaşı ile hakimiyetini kazanır, ama aynı zamanda büyüsel hükümlanlık önceliğini de eline alır.

<sup>225</sup> Krş. Closs, s. 665 ve dn. 62.

<sup>226</sup> *Havamal*, str. 139-141.

rındaki sarhoş eğlencesi, peygamberî tembih, büyüsel öğretimlerin şamanist tekniklerde karşılığı vardır. Ancak bu, Odin-Woden'in Cermenler tarafından başkalarından alınmış yabancı bir tanrı olduğu anlamına gelmez (Bazı araştırmacılar, bunu ispat etmeye çalışmışlardır). Fakat daha sonraki "uzmanlaşmalar" onun farklı bir güç olduğunu ve böylelikle onu daha yabancı tanrılar gibi değerlendirmiştir.

Keltler, göksel fırtına tanrısı olan Taranis'e inandılar (Keltçe'de *taran*; İrlanda dilinde *torann*, "gök gürlemesi" demektir). Baltık dilinde Perkunas (şimşek) ve eski Slavca'da Perun (Lehçede *piorun* "gök gürlemesi" ile karşılaştırınız) da aynı şekilde kendilerini fırtınalarda gösteren yüce gök tanrılar idi. Bunların adları Vedik tanrı Parjanya ve Thor'un annesi Cermenik Fjorgyn ile ve sonradan Pleiades'in babası Phorkys ile ilişkilendirilmektedir.<sup>227</sup> Hem adlarında (*perkus*, *quercus*) hem de kültürlerinde bu gök tanrılar, meşe ağacı ve havayı haber verdiği (fırtınanın geleceğini, baharın geleceğini, yağmurun yağacağını vb.) inanılan değişik kuşlar ile yakın bir ilişki içinde bulunduğunu gösterir.<sup>228</sup> Fakat, en azından tarihte görüldükleri kadarıyla, kendilerine has bir "uzmanlık" sahibidirler; onlar fırtına tanrılarıdır, mevsimleri ayarlarlar, kendilerini verimlilik tanrısı yapan yağmurları yağdırırlar. Dodona meşesi, Zeus'a adanmış olup kutsaldır, fakat onun yanında yüce Toprak Ana'nın simgeleri kumrular var idi. Bu da, eskiden, göksel fırtına tanrısının Yüce Verimlilik Tanrıçası ile kutsal evliliğinin (hierogami) olduğunu gösterir. Bu fenomene ileride daha geniş yer vereceğiz.

<sup>227</sup> Krappe, "Les Pélélades", *RAR*, 1932, vol. xxxvi,.

<sup>228</sup> Krş. Harrison, *Themis*, Cambridge, 1927, s. 94vd.

## 26- FIRTINA TANRILARI

Gök tanrılarının fırtına ve yağmur tanrılarına ve aynı şekilde verimlilik güçlerine “bir şekilde dönüşümü”, gök tanrılarının durağan tabiatı ve daha somut, daha kişisel, insanların günlük hayatında daha etkili olan tanrı tezahürlerine terk etmesi ile açıklanır. Bu kader, göğün aşkınlığından ve insanın gittikçe artan “somuta susaması”ndan kaynaklanmaktadır. Gök tanrılarının “değişim” süreci, oldukça karmaşıktır. Tanımlamayı daha da kolaylaştırmak için, iki gelişme çizgisini ayırmak istiyorum: *Birincisi*, gök tanrısı, dünyanın efendisi, mutlak hakim (despot), kanunun bekçisi; *ikincisi*, gök tanrısı, yaratıcı, yüce bir erkek, yüce Yer Tanrıçasının eşi, yağmur verici. Hiçbir yerde bu tiplerin her ikisini tek başına göreceğimizi, gelişim çizgilerinin paralel olduğunu asla söylemek istemem, ama birbirine üstün olduğunu, hükümranın sıklıkla yağmur yağdırdığını, “berekettendirici”nin ise, sıklıkla despot olduğunu söylemem gerekir. Ancak, tereddüt etmeksizin söylenecek tek şey, uzmanlaşma sürecinin, bu iki tipteki tanrılarının güçlerini tecrübe ettikleri alanları, oldukça açık bir biçimde işaret etmeye eğilimli olduğudur.

Bu ilk sınıfın (kanunun hakim ve bekçileri) tipik bir örneği olarak, T'ien, Varuna, Ahura Mazda gösterilir. İkinci sınıftakiler de (yani, “berekettendiriciler”), morfolojik bakımdan daha zengindir. Bu başlık altında gruplanan bütün figürlerde, şu konular işlenir: Yer Tanrıçası ile evlilik; gök gürlemesi, fırtına ve yağmur; boğalarla ritüel ve mitolojik ilişki. İkinci sınıf tanrılarının arasına (“berekettendiriciler” ve aynı şekilde fırtına tanrılarını) Zeus, Min ve Hitit tanrısı, Parjanya, İndra, Rudra, Hadad, Ba'al, Jüpiter Doliçenus ve Thor dahil edilebilir; aslında bütün bunlar fırtına tanrılarını olarak bilinir. Yukarıda adı geçen tanrılarının her birinin, kendilerini listedeki diğerlerinden ayrılmasını sağlayan, doğal olarak, bir “tarih”i vardır. Kimya terimlerini mitolo-

jiye uyarlayarak, değişik parçaların “terkiplerini” oluşturdukları söylenebilir. Fakat bunu, değişik tanrıların “güçlerini” değil, “formlarını” çalışırsak daha açık bir biçimde kabul edeceğiz. Bu bölümde özellikle ilgilendiğimiz konu, yaygın olarak sahip oldukları unsurlar, paylaştıkları değerlerdir. Bunların en önemlileri: hayat veren güç (ve bundan dolayı, boğalarla ilişkileri-toprak, çoğunlukla bir inek şeklinde resmedilir), gök gürlemesi ve yağmur, gücün ve şiddetin tezahürleri, evrende hayatın bağımlı olduğu güçlerin kaynaklarına ihtiyaç. Atmosfer (hava) tanrıları, oldukça kesin bir biçimde gök tanrıların “uzmanlaşmalarıdır”, ama bununla birlikte bu “uzmanlaşma”nın aşırılığı, onların göksel özelliğini asla yok etmez. Böylece biz, gök tanrıları diye adlandırılan tanrıların dışında fırtına tanrıları denilen tanrılara yöneliriz ve her ikisinde de aynı güçleri ve aynı tutumları bulacağız.

Örneğin, Hindu fırtına tanrısı Parjanya'yı ele alabiliriz. Onun göksel tabiatı bellidir: Parjanya, Dyaus'un<sup>229</sup> oğludur ve bazen onunla karıştırılır; toprak tanrıçası Prthvi'nin eşi olarak düşünüldüğü örneğindeki gibi.<sup>230</sup> Parjanya, sular ve canlı yaratıklar üzerinde idarecidir,<sup>231</sup> yağmurları yağdırır,<sup>232</sup> insanların, hayvanların ve bitkilerin verimliliğini temin eder,<sup>233</sup> fırtınaları serbest bıraktığı zaman tüm Evreni sallandırır.<sup>234</sup> Parjanya, Dyaus'tan daha somut ve daha dinamiktir, Hindu tanrılar meclisindeki (panteonundaki) yerini bulma konusunda daha başarılıdır. Fakat bu rütbe artık hakim değildir. Parjanya artık, Dyaus gibi, her şeyi “bilmez”, Varuna gibi hükümler değildir. Onun

<sup>229</sup> *RV*, vil, 102:1.

<sup>230</sup> *AV*, xil, 1, 12, 42.

<sup>231</sup> *RV*, vil, 101:2.

<sup>232</sup> *RV*, v, 83; vil, 101, 102.

<sup>233</sup> *RV*, v, 83, 1; vi, 52, 16; vil, 101:1, 2.

<sup>234</sup> *RV*, v, 83:2.

\* Kretschmer, yanlış bir biçimde, Varuna'nın Hititlerin Arunaş'tan geldiğine ve Asya ve Babil fikir ve inançlarıyla şekillendiğine inanır.

uzmanlaşması, hakimiyet alanını sınırlandırmıştır, daha da önemlisi, bu sınırlar içinde o, fethedilemez değildir. Fırtınanın ve verimi artıran enerjinin diğer tezahürü, eğer yeni ritüeller ve yeni mitolojik yaratılışlar ona ihtiyaç duydu ise, kolayca onun yerine geçebilir.

Bu tamamen Vedik zamanlarda vukua gelmiş olaydır. Parjanya, Vedik tanrıların tümünün en gözde olanı İndra'ya yol verdi (sadece Rig Veda'daki ilahilerin iki yüz elli kadarı İndra'ya, on tanesi Varuna'ya,\* otuz beş tanesi Mitra, Varuna ve Aditya'ya birlikte hitap eder). İndra, yüce bir "kahramandır", bitmez tükenmez bir enerjiyle kahraman bir savaşçıdır, bütün suları çalan, *soma* içeceğini doymazcasına tüketen canavar Vrtra'yı mağlup edendir. Yapılan yorumlarda İndra'nın kozmik değerini ve demiurge olarak işlevini görürüz. Göğü kaplayan İndra,<sup>235</sup> bütün yeryüzünden daha büyüktür,<sup>236</sup> gök kubbeyi tacı olarak giyer.<sup>237</sup> Onun içtiği *soma*'nın miktarı dehşet verici olup bir seferinde, bir içişte üç gölü içmiştir.<sup>238</sup> *Soma* içerek sarhoş olur ve Vrtra'yı öldürür, fırtınalar estirir ve bütün dünyayı sallar. İndra'nın yaptığı bütün eylemler, onun genişliğinden ve kabadayılığından kaynaklanır. O, hayatın, kozmik ve biyolojik enerjinin bolluğunun kişileşmiş hayatıdır; canlılardaki öz suyunu ve kanı yaratır, canı çekirdeklere yerleştirir, ırmaklara ve denizlere serbest akış imkanı verir ve bulutları açık kılar. Yıldırım (*vajra*), onun Vrtra'yı öldürmek için kullandığı bir silahtır. Bu tanrısal silaha, İndra'nın önderliği altında bulunan fırtına tanrıları Marutlar da sahiptir. "Şimşeğin gülmesinden doğan" Marutlar'a,<sup>239</sup> "mermilerini"<sup>240</sup> insanlara ve ineklere atması ve onları öldürmemesi için dua edilir.<sup>241</sup>

<sup>235</sup> RV, I, 61:8,9.

<sup>236</sup> RV, I, 102:8; III, 32:11.

<sup>237</sup> RV, I, 173:6.

<sup>238</sup> RV, VI, 17:11.

<sup>239</sup> RV, I, 23:12.

Fırtınalar, yaratıcı gücün yüce üflemleridir. İndra, yağmurları aşağıya döker ve her türlü nemi idare eder, böylece O, hem verimliliğin<sup>242</sup> hem de hayatı harekete geçiren ilk gücün tanrısıdır.<sup>243</sup> O, “tarlaların efendisi”, *ürvavapati*’dir ve “sabanın efendisi” *şiraspati*’dir, “dünyanın boğasıdır”;<sup>244</sup> tarlaları, hayvanları ve kadınları verimli ve doğurgan yapar.<sup>245</sup> Ona düğünlerde, gelinin on çocuk doğurabilmesi için<sup>246</sup> ve hayat veren yorulmaz gücünü ifade eden dualar edilir.<sup>247</sup> İndra’nın bütün tutum ve gücü birbiri ile ilgilidir. Biz onu Vrtra’yı öldürmek için yıldırımlar gönderirken, suları serbest kılarken, *soma*’yı çok aşırı miktarda içerken, tarlaları verimli kılarken, çok güçlü seksüel iktidarını görür olsak da, biz daima hayat gücünün bir takım tezahürleri ile karşılaşırız. Onun bu özellikleri, aşırı bolluk sıfatından kaynaklanır. İndra miti, hayatın bütün bolluk tezahürlerinin esas birliğinin mükemmel bir ifadesidir. Bereketin dinamik gücü, bütün varlıkların hepsinde aynı şekilde kendini gösterir ve çoğunlukla da ilgili kelimeler birbiriyle ilişkili olup aynı kökten gelirler: Etimoloji açısından “yağmur” *varsa*, ses yerleşimi bakımından “erkek” anlamındaki *vr̥sa* kelimesine çok yakındır. İndra, bütün evren içinde biyo-sipermaya ait enerjiyi dolaştırmak için, kozmik güçleri daima akılda tutar. O yorulmak bilmez bir hayat kaynağına sahiptir, bu kaynağın üzerine de insanlığın ümidi yerleştirilmiştir.<sup>248</sup> Fakat İndra, yaratıcı de-

<sup>240</sup> *RV*, vii, 56:9.

<sup>241</sup> *RV*, v, 55:9; vii, 56:17 vd.

<sup>242</sup> Krş. Hopkins, “Indra as God of Fertility”, *JAOS*, vol. xxxvi (Kretschmer, Hindu-İran geneleğindeki İndra’nın kökünü Hititlerin *İnnar̥s*ında keşfederken, Sommer bunun aslında Hitit tanrıçası *İnara* olduğunu gösterir).

<sup>243</sup> *RV*, vi, 46:3 (bu bölümde O, *sahasramuşka*, yani “bin taşaklı-testisli” diye zikredilir).

<sup>244</sup> *AV*, xii, 1:6.

<sup>245</sup> Krş. Meyer, *Trilogie*, vol. iii, s. 154vd.

<sup>246</sup> *Hiranyakeşin-Grhyasūtras*, I, 6, 20, 2.

<sup>247</sup> Krş. Meyer, vol. iii, s. 164vd.

<sup>248</sup> İndra’nın özetlenmiş bu tezahürünün anlatımı, en azından kutsal kitaplardan gördüğümüz kadarıyla, Hindu dininde İndra’nın işlevini yormaz. Her bir tanrısal figür, burada ayrıntısına giremeyeceğim sayısız ritlerle ilgilidir. (Burada, örneğin, İndar ve yoldaşı Marutlar, Hindu-Ari “topluluklarının” arketiplerini belirtmekte yarar vardır.) Krş. Stig Wikander, *Der arische Mannerbund*, Lund, 1938, s. 75vd. bu durum, burada tartıştığımız bütün tanrılar için de geçerlidir.

ğildir; O, hayatı harekete geçirir ve zaferini bütün evrene yayar, ama onu O yapmaz. Bütün gök tanrının sahip olduğu yaratıcı işlev, İndra örneğinde, oluşturucu ve hayat verici bir misyonla “özelleşir”.

## 27- BEREKET TANRILARI

İndra, her zaman bir boğa ile temsil edilir.<sup>249</sup> Onun İran'daki benzeri Vrthraghna, Zerdüşt'e bir boğa olarak, bir aygır olarak, bir koç olarak, bir teke ve bir yaban domuzu,<sup>250</sup> “bir çok erkek ve savaşçı ruhun, kanın ilk güçlerinin simgeleri” olarak görünür.<sup>251</sup> İndra da bazen koç (meşa) diye anılır.<sup>252</sup> Bu aynı hayvan tezahürleri aynı şekilde, İndra'da kendini büyük ölçüde görebileceğimiz Ariler öncesi tanrı Rudra'da da bulunur. Rudra, Marutların babası idi ve bir ilahide<sup>253</sup> “boğa Rudra'nın onları Prsni'nin beyaz göğsünden nasıl yarattığı” anlatılır. Bir boğa olarak yaratıcı gök tanrı, kendini kozmik derinliklerin inek tanrıçası ile birleştirmiştir. Prsni onun isimlerinden biri idi, diğer adı ise Şabardugha idi; fakat o devamlı, bütün her şeyi doğuran inek olarak kalır. *Rig Veda*<sup>254</sup> “her şeye hayat veren bir inek”ten bahseder. *Atharva Veda* da<sup>255</sup> inek kendisini bütün tanrılarla birleştirir ve evrendeki her şeyi doğurur, der. “Tanrılar, ineklerin ve insanların hayatına sahiptir ve inek, güneşim imparatorluğu olarak bu evrenin genişliği olur.”<sup>256</sup> Yüce Varlıkların (*Adityalar*'ın) annesi *Aditi* de bir inek biçiminde temsil edilir.<sup>257</sup>

<sup>249</sup> Krş. metinler, Oldenburg tarafından onun *Religion des Veda* (Berlin, 1894,, 2<sup>nd</sup> ed., s. 74) adlı eserinde gruplandırılmıştır; Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, Breslau, 1929, vol. II, s. 148.

<sup>250</sup> *Yast*, xiv, 7-25.

<sup>251</sup> Benveniste-Renou, *Vrtra et Vrthraghna*, s. 33.

<sup>252</sup> Krş. *RV*, I, 51:1.

<sup>253</sup> *RV*, II, 34:2.

<sup>254</sup> *RV*, III, 38:8.

<sup>255</sup> *AV*, x, 10.

<sup>256</sup> *AV*, x, 10:34.

<sup>257</sup> Oldenburg, s. 205.



Atmosfer ve verimlilik tanrılarının bu şekildeki yaratıcı-boğa "uzmanlığı-özelliği", Hindistan ile sınırlı değildir. Benzer ve aynı tipolojileri Asya, Avrupa ve Afrika'da da görebiliriz. Fakat öncelikle şunu belirtmek gerekir ki, böyle bir "uzmanlaşma" aynı zamanda dış etkileri; bazen ırki, bazen de dini etkileri açığa çıkarır. Örneğin İndra, Ari olmayan etkilerin izlerini (Rudra) gösterir, ama burada daha ilginç olan şey, onun, bir yağmur, fırtına ve kozmik verimlilik tanrısı olarak kendine ait olmayan unsurlarla değiştirilmiş ve geliştirilmiş kişiliğidir. Örneğin onun boğalarla ve *soma* içeceği ile bağlantısı, ona kameri üstünlükleri kazandırır.<sup>258</sup> Ay, denizleri ve yağmuru idare eder. Bereket onun hediyesidir (bkz. 49. başlık). Boğanın boynuzları, hilal şeklindeki ay ile ilişkilendirilir. Bu karmaşık konuya ileride geniş olarak temas edeceğiz. Fakat unutmamız gereken husus, yaratıcı "özelliğin", gök tanrıları evrenin verimliliği ile doğrudan ilişkili olan bütün tezahürlerini hesaba katmaya zorladığıdır. Onun meteorolojik (yağmur, fırtına, şimşek) ve yaratıcı işlevleri söz konusu olunca, gök tanrının sadece büyük yer-ay ananın eşi olmaması değil aynı zamanda onun (yer-ay ana) davranış ve tutumlarını da özümsemesidir. İndra örneğinde bu özellik Onun *soma* içmesi, boğa oluşu ve Marutların (ölülerin giden ruhlarını kişileştirmeleri) özelliklerine sahip oluşudur.

Boğa ve yıldırım, gök ve hava tanrıları ile ilişkili çok erken dönem (MÖ. 2400'ler) simgeleridir.<sup>259</sup> Eski kültürlerde boğanın böğürmesi, şimşek ve fırtınaya benzetilirdi (krş. Avustralyalıların "boğa-böğürmesi"). Şimşek ve bora, verimi arttırıcı güçlerin tezahürleri idi. Bundan dolayı, bu tür anlatımları Afrika, Asya ve Avrupa'nın bütün hava tanrıları ile ilgili ikonlarda, ritlerde ve mitlerde görebiliyoruz. Ariler öncesi Hindistan'da Mohenjodaro ve Belucistan'ın tarih öncesi kültlerinde boğa

<sup>258</sup> Krş. Koppers, "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", *WBKL*, 1935, s. 338vd.

<sup>259</sup> Krş. Malten, "Der Stier in Kult und mythischen Bild", *JDAI*, 1928, vol. I:ii, s. 110vd.

bulunur. "Boğa oyunları" Deccan ve Güney Hindistan'da hala oynanmakta olup<sup>260</sup> bu gelenek MÖ. 3. Bin yılda (Çavhudaro damgasında işaret edilir ki, MÖ. 2500'lere rastlar) Vedik zamanlardan önce de var idi. Dravidanlar öncesi, Dravidanlar ve Hindu-Ariler'in tümü boğaya, ister hava ve canlandırma tanrısının tezahürü olarak, ister onun tutumlarından biri olarak olsun saygı göstermişlerdir. Şiva tapınağı boğa resim ve heykelleri ile doludur. Çünkü Şiva'nın bineğı (*vahana*), boğa Nandin'dir. Kanare dilinde *öküz* anlamını veren *ko*, aynı zamanda göğü, ışığı, nuru, suyu, boynuz ve dağı da ifade eder.<sup>261</sup> Gök-şimşek-ışık-verimlilik ile yapılan dini bütünlük, burada olabildiği kadar muhafaza edilir. Tamil dilinde *ko(n)*, tanrı demektir, bu kelimenin çoğulu *Kon-ar* ise, inek sürüsü anlamındadır.<sup>262</sup> Muhtemelen Dravidçe bu kelimeler ile Sanskritçe *gou* (Hindu-Avrupa dilinde *gu-ou*) ve hem "öküz" hem de güçlü veya kahraman" demek olan Sumercedeki *gu(d)* kelimeleri arasında bir takım bağlar vardır.<sup>263</sup> Şurasını da belirtmek gerekir ki, boğa anlamını veren Semitik, Yunan ve Latince kelimeler (Asuri, *şuru*; İbrani, *şor*; Fenikece, *thor*, Yunan *tauros* ve Latin *taurus*), bu dini kalıbın birliğini doğrular.

İran'da boğa kurbanı çok yaygın idi. Zerdüşst sonuna kadar buna karşı çıktı.<sup>264</sup> MÖ. Üçüncü bin yılda, Ur kentinde hava tanrısı, boğa ile temsil ediliyordu.<sup>265</sup> Anadolu'da olduğu gibi eski Asur'da da "insanların üzerine yemin ettiği tanrı" (yani gök tanrı), boğa biçiminde tasvir edilirdi.<sup>266</sup> Orta Doğu dinlerinde Teşub, Hadad ve Ba'al gibi tanrılarca sahip olunan yüce-

<sup>260</sup> Autran, *Prehistoire du Christianisme*, Paris, 1941, vol. I, s. 100vd.

<sup>261</sup> Autran, s. 99.

<sup>262</sup> Autran, s. 96.

<sup>263</sup> Gu-ou terimi hakkında bkz. Nehring, "Studien zur Indogermanischen Kultur und Urhelmat" *WBKL*, vol. IV, s. 73vd.

<sup>264</sup> *Yasna*, 32:12, 14; 44:20 vs.

<sup>265</sup> Malten, s. 103.

<sup>266</sup> Malten, s. 120.

lik, bu bağlamda çok önemlidir. Bu tanrılar hakkında uzunca durabiliriz. Tanrıça Arinna'nın eşi olan Hititlerin yüce tanrısının adını bilmiyoruz; önceden buna Zaşhapunah adı verilmişti ama bu yanlıştır.<sup>267</sup> Onun adı, iki Babilon idiogramı ile U ve I M biçiminde yazılmıştır. Luvia dilinde bu idiogramın okunuşu "Dattas" idi ve Hurriler ona Teşub derlerdi. O, göğün, fırtınanın, rüzgarların ve şimşeklerin tanrısı idi. (Akadçada I M şekli, *zunnu* "yağmur"; *şaru* "rüzgar; *remanu* "gök gürlemesi" anlamında idi.)<sup>268</sup> onun çeşitli sıfatları, onun göksel davranış ve tutumlarını ve mutlak hükümlerlik durumunu taşır: "göğün kralı", "Hatti ülkesinin efendisi". Onun en yaygın sıfatı "en güçlü" sıfatı idi ve balta, sopa ve şimşek ile simgelenirdi.<sup>269</sup>

Şurası unutulmamalıdır ki, orta doğu kültürlerinde "güç", tamamen boğa ile simgelenir; Akadça'da "kırık boynuz", "gücü yıkmak" ile eş anlamlıdır.<sup>270</sup> Arinna tanrısı da boğa biçiminde temsil edilirdi ( boğa resim ve heykelleri bütün tapınaklarında bulunmuştur) ve boğa kutsal hayvan idi. Metinlerde Seris ve Hurris adlı iki mitolojik boğadan bahsedilir ki, bunlar tanrı tarafından kutsanmıştır. Ancak bazı araştırmacılara göre, çocukları tarafından da kutsanmıştır.<sup>271</sup> Bildiğimiz tek mitoloji, onun, yılan İlluyankas<sup>272</sup> ile yaptığı savaş hakkında olmandır. Biz aynı konudaki, fırtına ve verim tanrısı ile sürüngen canavarı (aynı İndra ile Vrtra; Zeus ile Tayfun arasındaki savaş gibi. Bunların ilk örneği Marduk ile Taymat arasında geçen savaştır) arasında olan savaşa şahidiz. Bu tanrının yerel tezahürlerinin çokluğu dikkatten uzak tutulmamalıdır. Suppiluliumas'ta yirmi bir tane

<sup>267</sup> Furlani, *La Religione degli Hittiti*, Bologna, 1936, s. 35; *contra*, Dussaud, "Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens", *MA*, vol. II, s. 343.

<sup>268</sup> Krş. Jean, *La Religion sumérienne*, Paris, 1931, s. 101.

<sup>269</sup> Furlani, s. 36.

<sup>270</sup> Krş. Autran, s. 74.

<sup>271</sup> Malten, s. 107.

<sup>272</sup> Furlani, s. 87vd.; Dussaud, s. 345-6.

U zikredilir<sup>273</sup> ki, bu da onun Hititlerin yaşadığı her yerde bulunduğunu gösterir. U bütün Anadolu'da, değişik isimlerle anılsa da çok bilinen bir tanrı idi.

Sümer-Babililer onu Enlil ve Bel adları ile biliyordu. Kozmik tanrı üçlemesi içinde üçüncü olmasına rağmen, o, tanrılar meclisinin en önemlisi idi; yüce gök tanrı Anu'nun oğlu idi. Burada yine, çok bilinen bir olguyu, göksel *deus otiosus*'tan faal ve bereketlendiren tanrıya geçiş olgusunu görürüz. Sümercede onun adı "vahşi rüzgarın rabbi" anlamına gelir (*lil*, "güçlü rüzgar, fırtına, kasırga" demektir). Böylece o, aynı zamanda *lugal*, *amaru*, "rüzgar ve kasırganın tanrısı"; *umu*, "fırtına"; *En-ug-ug-ga*, yani "fırtınaların efendisi" diye de anılır.<sup>274</sup> Benzer şekilde, Enlil suları idare eder ve evrensel tufanı, o meydana getirmiştir. Ona "güçlü", *alim*, boynuz tanrısı, evrenin rabbi, göğün ve yerin kralı, Baba Bel, büyük savaşçı vb. diye hitap edilirdi.<sup>275</sup> Karısı Ningalla ise, "yüce inek", *umum rabetum*, "büyük ana" ve çoğunlukla da Beltu ve Belit "Hanım" diye dua edilirdi.<sup>276</sup> Onun göksel tabiatı ve hava ile ilgili işlevleri, ona adanan Nippur'daki tapınağın adından ("Dağın Evi")da anlaşılır.<sup>277</sup> "Dağ", gök tanrının bir simgesi olarak daha sonraki evrede, bereket ve hakimiyet tanrısına dönüştüğü evrede de kullanılmıştır.

Bildiğimiz en eski sunak, Tel-Khafaje'de, bir boğa tasviri, ana tanrıçanın yanında bulunur.<sup>278</sup> Fenike tanrılar aleminde ilk sırayı alan Tanrı El, "boğa" (*şor*) ve "merhametli boğa" (*El*) diye anılırdı.<sup>279</sup> Fakat bu tanrının yerini daha ilk zamanlarda, "Rabb, Efendi" Ba'al aldı. Bu konuda Dussaud, tanrı Hadad örneğinde

<sup>273</sup> Furlani, s. 37.

<sup>274</sup> Furlani, *Religione babilonese-assira*, Bologna, 1928-9, vol. I, s. 118.

<sup>275</sup> Furlani, vol. I, s. 118vd.

<sup>276</sup> Furlani, s. 120.

<sup>277</sup> Furlani, s. 121.

<sup>278</sup> Autran, vol. I, s. 67.

<sup>279</sup> Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'ancien testament*, Paris, 1941, 2<sup>nd</sup> ed., s. 95.

olduğu gibi, geçerli nedenler görür.<sup>280</sup> Ba'al ile Hadad'ın eşanlamlılığı, El-Amarna tabletlerinde doğrulanır.<sup>281</sup> Hadad sesini şimşeklerle duyurur, yıldırımları aşağı gönderir ve yağmuru yağdırır. Proto-Fenikeliler Hadad'ı boğa ile karşılaştırdılar: sadece son zamanlarda çözümlenen metinler "Ba'al'in (yani, Hadad'ın) gücünün, vahşi boğalar gibi boynuzları ile Mot'a nasıl vurduğunu" tasvir eder.<sup>282</sup> Mitolojide de "Ba'al'in avlaması", Ba'al'in ölümü, bir boğanın ölümüne benzetilir: "... ve Ba'al, bir boğa gibi düştü."<sup>283</sup> Ba'al-Hadad'ın bir arkadaşa Aşerat (Anat, Aştart)'a ve su, verimlilik ve bitki tanrısı, oğlu Aleion'a sahip olması çok ilginçtir.<sup>284</sup> Boğalar, Ba'al-Hadad'a kurban sunulurdu (krş. Karmel Dağında Ba'al peygamberleri ile Elias arasındaki meşhur manzara). Anu ve Enlil'in halefi Asuri Bel, "ilahi boğa" olarak tasvir edilir ve bazen de *Gu*, "boğa" veya "büyük koç" *Dara-Gal* diye adlandırılır.<sup>285</sup>

Fırtına tanrısının bütün bu tiplerindeki "yaratıcı" ve "göksel" simgeler arasındaki karşılıklı dayanışma çok önemlidir. Hadad çoğu zaman, şimşegin simgesi olan boğa biçiminde temsil edilir.<sup>286</sup> Ancak şimşek de bazen ritüel boynuz biçiminde temsil edilir.<sup>287</sup> Mısır tanrısı Amon'un ilk örneği tanrı Min, aynı şekilde "anasının boğası" ve "büyük boğa" *Ka wr* olarak tasvir edilirdi. Şimşek onun sıfatlarından biri idi. Onun yağmur yağdırma ve hayat verme işlevleri, onu tasvir eden unvanlardan çok açık bir biçimde anlaşılır: "O, yağmur bulutlarını yırtıp açan-

<sup>280</sup> Dussaud, "La Mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra" *RHR*, 1931, vol. clv, s. 362vd.; "Le Vrai Nom de Ba'al", *RHR*, 1936 değişik yerlerde; *Découvertes*, s. 98vd.

<sup>281</sup> Dussaud, "La Mythologie phénicienne ...", s. 362.

<sup>282</sup> Dussaud, "Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra", *RHR*, 1932, vol. cv, s. 258.

<sup>283</sup> Dussaud, "Vrai nom de Ba'al", s. 19.

<sup>284</sup> Dussaud, "Mythologie", s. 370vd.; *Découvertes*, s. 115vd.

<sup>285</sup> Autran, *Préhistoire*, vol. I, s. 69vd.

<sup>286</sup> Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington, 1910, s. 399.

<sup>287</sup> Autran, vol. I, s. 89.

*dır*". Min, yerel kökenli bir tanrı değildi; Mısırlılar onu, arkadaşısı inek Hathor ile birlikte Pwnt ülkesinden, Hint Okyanusundan gelen bir tanrı olarak bilirdi.<sup>288</sup> Böyle oldukça geniş bir konuyu (bkz. Kaynaklar Bölümü) hızlı ve kısaca özetlemek gerekirse, bir boğa gibi anlatılan Zeus'un Antiope ile gizli ilişki içinde bulunan ve kızkardeşi Demeter'e şiddet uygulayan Avrupa'yı (Büyük Ana'nın tezahürü) kaçırmaması önemlidir. Girit'te çok ilginç bir taş yazıtında şunları okuruz: "*Burada Zeus diye adlandırılan büyük Boğa yatmaktadır*".

## 28- BÜYÜK ANANIN EŞİ

Görüleceği üzere, göğün yağmurlu yapılması durumu, boğa ve Büyük Tanrıça tiplerini, Avrupa, Afrika ve Asya'nın tarih öncesi dinlerinin tümünü birleştiren unsurlardan biridir. Şüphe yok ki, burada ifade edilen en önemli vurgu doğum ve hayatı sağlayan boğa formundaki gök tanrının işlevleri hakkındaki anlatımdır. Min, Ba'al, Hadad, Teşub ve Büyük Tanrıçaların kocaları olan diğer gök gürelemesi ile ilgili boğa tanrılara tapınmalarına esas olan şey, onların göksel özelliği olmayıp verim artırıcı ve bereketlendirici imkanıdır. Onların kutsallığı, büyük Yer Ana ile kutsal evliliğinden dolayıdır. Onların göksel özelliği, hayat getirici işlevlerinin değeri olarak kabul edilir. Gök, esas olarak şimşegın "gürlediği", bulutların toplandığı, toprağın verimliliğinin tayin edildiği yerdir. Bu yer aslında, yeryüzünde hayatın sürekliliğini temin eden yerdir. Göğün aşkınılığı tamamen, ifade edildiği şekilde havada görülür ve onun "gücü" basitçe tohumların sınırsız bir kaynağıdır. Bu bazen, kullanılan belli dillerde gösterilir. Sümerce *me* kelimesi "adam, erkek" ve aynı zamanda "gök" anlamını verir. Hava (yıldırım, fırtına, yağmur) tanrıları ve zürriyet husule getiren (boğa) tan-

<sup>288</sup> Krs. Autran, *La Flotte à l'enseigne du poisson*, Paris, 1939, s. 40vd.

rılar, göksel hakimiyetlerini ve mutlak hükümlerliklerini kaybederler. Bunların yerini tamamen evrenin verimliliğine bağımlı olan Büyük Tanrıçalar almıştır. Onlar artık, ilk göksel tanrılar gibi, evreni ortaya koyan yaratıcılar değildir, ama basit bir biçimde biyolojik seviyede bereketlendirici ve döllendiricilerdir. Tanrıça ile tanrısal evlilik (hiyerogamy) onların temel işlevi haline gelmiştir. Bundan dolayı, bunlara bütün verimlilik kültlerinde, özellikle de toprak kültlerinde karşılaşırız, fakat bu türden tanrılar bu kültlerde asla yönlendirici rol almazlar. Yani, onların yerine bu rolü Büyük Ana veya dönem dönem ölen ve tekrar dirilen tarım tanrıları olan bir “oğul” oynar.

Gök tanrıların “özelleşmesi”, sonuçta, onların formunu tamamen değiştirebilir. Aşkınlıklarını terk ederek, “ulaşılabilir” olmakla, insan hayatı için elzem olmakla, *dei otiosi*’likten *dei pluvios*’ye dönüşmesiyle boğa formundaki yaratıcı tanrılar, kendilerine yabancı olan işlev, sıfat ve şerefleri ve hatta onların görkemli göksel aşkınlıklarıyla ilgili olmayan özellikleri alırlar.<sup>289</sup> Her tanrısal “form” gibi, bütün dini manifestonun merkezi olma ve evrenin bütün bölgelerini idare etme eğilimindeki fırtına ve hayat veren tanrılar kişiliklerini ve özgün göksel yaratıcılıklarına ait olmayan tapınma unsurlarını (özellikle Ana Tanrıça ile evlilikleriyle) içlerine almışlardır.

Öyleyse, meteorolojik olaylar da her zaman ve gereksiz bir biçimde göksel tanrı ile açıklanmaz. Yıldırım-fırtına-yağmur bileşimi bazen örneğin Eskimolarca, Peru’daki orman işleriyle uğraşanlarca ayın tezahürü olarak kabul edilir.<sup>290</sup> Boğanın boy-

<sup>289</sup> Bunların tersi durumlarda da karşılaşırız: yüce tanrı olan yerel bir tanrı “tarihselliğinden” dolayı, gök tanrının sıfatlarını alır. Aynı adlı kasabanın koruyucu tanrı Assur, yüce Yaratıcı ve Hakim tanrının sıfatlarını almış ve böylece göksel tanrı olmuştur. (krş. Knut Tallquist, *Der assyrische Gott*, Helsinki, 1932, s. 40vd.) Babilon’da Yeni Yılın dördüncü gününde Marduk’un huzurunda okunan *Enuma Eliş* (Babililerin yaratılış hikayesi) Asurlarda Assur’un heykelinin huzurunda okundu (Labat, *Le Poème de la Création*, Paris, 1935, s. 59).

<sup>290</sup> Koppers, “Pferdeopfer”, s. 376.

nuzları çok önceleri hilalle karşılaştırılmış ve aya benzetilmiştir. Menghin, hilal ve Arabacı takımyıldızı (Aurigna) ile (bir elinde boynuz tutan) dişil küçük heykelcikler arasında bir ilişki kurmuştur; çoğunlukla Büyük Ana (ay) kültü ile ilişkilendirilen boğa şeklindeki heykeller, Neolitik Çağ'da sıklıkla görülür.<sup>291</sup> Hentze, çok geniş bir kültürel alana yayılmış olan hayat veren kameri tanrılar hakkında bir çalışma yapmıştır.<sup>292</sup> Akdeniz ve Doğu'nun kameri tanrıları, boğa formunda temsil edilmiş ve boğanın sıfatlarıyla incelenmiştir. Nitekim, örneğin, Ur ay tanrısı Nannar "göğün güçlü genç boğası, Enlil'in en harikulade oğlu" veya "güçlü, sert boynuzlu boğa" şeklinde tasvir edilirken, Babilonya ay tanrısı Sin "Enlil'in güçlü danası" diye adlandırılmıştır. Mısır'da ay tanrısı "yıldızların boğası" idi.<sup>293</sup> Yer-ay kültürleri ile bereket kültü arasındaki ilişkinin nasıl uygun olduğunu ileride geniş olarak anlatacağız. Fırtına tanrısının "yağdırdığı" yağmur, ayın hakim olduğu alanda, gökte çok önemli olan suların tezahürü ile uygunluk arz eder. Verimlilik ile ilgili her şey, az veya çok doğrudan doğruya, Ay-Sular-Kadın-Yer'in engin yörüngesine bağlıdır. Gök tanrılar, güçlü ve canlandırıcı tanrılara "özelleşmesi" suretiyle tarih öncesi kalıplarla bağlanır ve ister sahip oldukları özelliklerle onları asimile etsin, ister onların bir parçası olsun orada varlığını devam ettirir.

## 29- YAHVE

Bir çok Büyük Tanrıçalarla birleşmelerine rağmen, kendi güçlerini korumayı başaran yağmur ve verimlilik gök tanrıları yalnızca, hükümlerlik çizgisinde gelişen tanrılardır; asalarını, yıldırımlarını ve bereketlendirici güçlerini ellerinde tutan ve böylece evrenin düzenini garanti etmeye, kanunların bekçisi

<sup>291</sup> Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienna, 1931, s. 148, 448.

<sup>292</sup> Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, Antwerp, 1932, s. 95vd.

<sup>293</sup> Koppers, s. 387.



ve gerçekleşmesini sağlamaya devam eden tanrılardır. Zeus ve Jüpiter bu türden iki tanrıdır. Doğal olarak, yönetici bu iki tanrı, Grek ve Roma kural ve kanun anlayışının özelliğine göre şekillenmiş bir kimliğe sahiptir. Fakat bu türün aklileştirilmesi, uyum ve eskimezlikleriyle tabiatın dinî ve mitolojik ahengi üzerine kurulmasından dolayı, mümkündür. T'ien de, Kanunun ve kozmik ahengin bir tezahürü olarak ortaya konma eğilimiyle, göğün hakimiyetine güzel bir örnektir. Bu konuyu hakimiyet ve hükümlanlığın dinî modellerini ele aldığımız bölümde daha derinlemesine incelemeye gayret edeceğiz.

İbranilerin yüce Tanrısının "gelişmesi", bazı durumlarda paralel olan bir düzlemde bulunur. Yahve'nin kimlik ve dinî tarihini birkaç cümle ile özetlemek oldukça zor bir iştir. Bununla birlikte, onun göksel ve atmosferik tezahürlerinin, daha sonra vahyi mümkün kılan dinî tecrübelerin merkezini çok erken dönemde oluşturduğunu söyleyebilirim. Yahve, gücünü fırtına ile sergiler; gök gürlmesi onun sesi, şimşek de Yahve'nin "ateşi" ve "okları" olarak adlandırılır.<sup>294</sup> İsrail'in Rabbi, Kanunu Musa'ya ulaştırırken tavrını şöyle ilan eder: "... ve vaki oldu ki, üçüncü günde sabah olunca gök gürlmeleri, ve şimşekler ve dağ üzerinde koyu bir bulut ve çok kuvvetli boru sesi oldu..."<sup>295</sup> "ve Sina Dağı hep tütüyordu (dumanlıydı), çünkü Rab, onun üzerine ateş içinde inmişti; ve onun dumanı ocak dumanı gibi çıkıyordu..."<sup>296</sup> Debora kutsal bir korku ile Rabb'in ayak seslerinin nasıl yerleri titrettiğini şöyle anlatır: "Yer titredi, gökler de damlattılar, evet bulutlar su damlattılar."<sup>297</sup> Yahve, İly'a'ya yaklaşarak şöyle uyardı: "...ve işte Rab geçiyordu ve büyük kuvvetli yel dağları yarıyordu; ve Rabb'in önünde kayaları parçalıyordu; fakat Rab yelde değıldi ve

<sup>294</sup> Krş. Mezmurlar, xvlii, vs.

<sup>295</sup> Çıkış, xix, 16.

<sup>296</sup> Çıkış, xix, 18.

<sup>297</sup> Hakimler, v, 4.

yelden sonra zelzele; fakat Rab zelzelede değildi. Ve zelzeleden sonra ateş; fakat Rab ateşte değildi; ve ateşten sonra sakin ince bir ses.”<sup>298</sup> Peygamber İlya kendinin onu göstereceğini ve Ba'al rahiplerini utandırmak için dua ederken, Rabb'in ateşi İlya'nın takdimesinin üzerine düştü: “Ve Rabb'in ateşi düştü ve yakılan takdimi ve odunları ve taşları ve toprağı yiyip bitirdi ve hendekte olan suyu yaladı.”<sup>299</sup> Peygamber Musa'nın hikayesinde yanan çalı ve ateş sütunu ile çölde İsrailileri yönlendiren bulut, Yahve'nin tecellileridir. Yahve'nin Tufandan kurtulduktan sonra Nuh'un torunlarıyla ahitleşmesi gök kuşağı ile vurgulanır: “yayımlı buluta koydum ve benimle yerin arasında bir ahit alameti olacaktır.”<sup>300</sup>

Diğer fırtına tanrılarında farklı olarak, buradaki göğün ve havanın tezahürleri, hepsinden ziyade Yahve'nin “gücü”nü açığa koyar:

“İşte, Allah kudreti ile yüksek işler yapar; Onun gibi öğreten kimdir?”<sup>301</sup> “Şimşekle ellerini örter ve hedefini vursun diye ona emreder. ... Buna da yüreğim titrer ve yerinden oynar. Dinleyin, sesinin gürlmesini dinleyin, ve ağzından çıkan sesini; onu bütün göklerin altına, şimşegini de yerin uçlarına salar. Onun ardınca bir ses güm-bürder; haşmetinin sesi ile gürler; ve sesi işitilince şimşekleri alı koymaz.”<sup>302</sup> Rab hakikattir ve evrenin tek Efendisidir. O her şeyi yaratabilir ve yok edebilir. Onun “gücü” mutlaktır, bundan dolayı iradesinin sınırı yoktur. Karşı koyulamaz hakimiyeti ile rahmetini de kızgınlığını da istediği gibi gösterir. Rabb'in hoşlandığı bu mutlak bağımsızlık, onun mutlak aşkınlığı ve bağımsızlığının en etkili evrimidir. Çünkü bunlar olmazsa Rab “sınır-

<sup>298</sup> I. Krallar, xix, 11-12 (Kitapta 3. Krallar diye dipnot belirtilmiş ama K. Mukaddes'te böyle bir bölüm olmayıp doğrusu bizim düştüğümüz dipnot gibidir. ç. n.).

<sup>299</sup> I. Krallar, xviii, 38 (Kitapta 3. Krallar diye dipnot belirtilmiş ama K. Mukaddes'te böyle bir bölüm olmayıp doğrusu bizim düştüğümüz dipnot gibidir. ç. n.).

<sup>300</sup> Tekvin, ix, 13. (Metinde geçen yay kelimesinden kasit gökkuşağıdır ç.n.)

<sup>301</sup> Eyub, xxxvi, 22.

<sup>302</sup> Eyub, xxxvi, 32-xxxvii, 1-4.

lanmış” olur. Onu, hiçbir şey hatta iyi işler emirlerine itaat bile zorlayamaz, sıkıştıramaz.

Yegâne gerçeklik olarak Tanrı'nın “gücü” fikri, daha sonraki mistik düşüncelere, insanın iradesi konusundaki tartışmalara ve Emirlere itaatle ve şiddetli manevî davranışlarla kurtuluşu mümkün kılacağı inancının atlama noktasıdır. Tanrının huzurunda hiç kimse “masum” değildir. Tanrı kullarıyla “ahit” yapmıştır, fakat onun hükümranlığı, istediği zaman bu ahiti ilga etmesinin mümkün olduğunu ifade eder. Bu zamana kadar ahdi ilga etmemesinin nedeni “ahit”ten dolayı olmayıp, onun sonsuz iyiliğindedir, çünkü onu hiçbir şey sınırlandıramaz. İsrail dinî tarihi boyunca Yahve, kendini bir gök tanrı, fırtına tanrısı, yaratıcı, hakim-i mutlak, mutlak hükümran ve “İnsanların Rabb'i” olarak gösterir. Yeryüzünde hayatın devamlılığını sağlayacak kanun ve kuralları koyan, Kral Davud'un soyunu koruyan odur. Her biçimdeki “Kanun”, temelini Yahve'nin vahiylerinde bulur. Fakat kanunlarını ihlal edemeyen diğer yüce tanrılardan (Zeus Sarpedon'u ölümden kurtaramaz)<sup>303</sup> farklı olarak Yahve, mutlak iradesini muhafaza eder.

### 30- BEREKET TANRILARININ GÖK TANRILARININ YERİNE GEÇMESİ

Fırtına tanrılarının ve döllendirici tanrılarının, göksel tanrılarının yerine geçmesi, tapınmalarda da görülür. Yeni Yıl kutlamalarında Marduk, Anu'nun yerine geçmiştir (bkz. 153. Böl.). Vedik büyük kurbanlardan Aşvamedha'ya gelince, sonunda Prajapati'ye (bazen de İndra'ya) sunulan kurban idi, halbuki

<sup>303</sup> *İllad*, xvi, 477vd.

\* Yazar burada “yüce gök tanrılarında” demektedir, ama bu, Ural-Altay halklarının politeist oldukları anlamına gelmemelidir. Çünkü 33. Bölümde de görüleceği üzere yazarımız Eliade, Ural-Altay Türk halklarının, aynı sıfat ve unvanlara sahip ama farklı boylara göre değişik adlar alan bir tek Gök Tanrı'ya tapındıklarını vurgular. ç. n.

önceden Varuna'ya sunulmakta idi ve Varuna, Dyaus'un yerini almıştı. Bu kurban çeşidi, at kurbanı şeklinde idi ve eski Hindu-Ari gök tanrısına sunulmakta idi. Modern zamanlara kadar Ural-Altay hakları, at kurbanlarını yüce gök tanrılarına\* sundular (bkz. 33. Bölüm). Aşvamedha'nın temel ve ilkel unsuru, onun dünyanın yaratılışı ile ilgili olmasıdır. At, evren ile tanımlanır ve atın kurban edilmesi, yaratma eylemini simgeler (yani tekrar canlandırır). Bu uygulamanın anlamı, 153. ve devam eden bölümlerde daha açık ve geniş bir biçimde anlatılacaktır. Burada vurgulamak istediğim tek konu, Aşvamedha'nın bir yandan yaratma işiyle ilişkilendirilmesi, diğer yandan da giriş/geçiş töreni olarak önemli olduğu gerçeğidir. Aşvamedha'nın aynı zamanda giriş/geçiş ritüeli oluşu, aşağıdaki *Rig Veda* ayetlerinde açıkça görülür: "Biz ebedî olduk, biz ışığı gördük, biz tanrıları bulduk."<sup>304</sup> Her kim, bu giriş/geçiş töreninin gizemine ulaşırsa, ikinci ölüm (*punarmrtyu*) üzerine zafer kazanmış olur ve artık ölümden korkmaz. Aslında bu giriş/geçiş töreni, ebedîliğin fethidir, insanlıktan tanrısal duruma dönüşümüdür. Bu ebedîliği buluş ile tekrar yaratma işinin bir araya getirilişi, çok önemlidir; kurban sunan kişi sadece insanî durumun dışına çıkar ve yaratış ritüeli ile ebedîleşir. Giriş/geçiş töreni ile kozmogoni arasındaki aynı ilişkiyi, Mitra gizemlerinde de görürüz.

Kendisine daha sonra sunulmak için kurban gelen Prajapati gibi, kurban edilen at da evreni simgeledi. İnanlıların inancına göre, bütün tahıl ve bitkiler, Ehrimen tarafından öldürülen ilk boğanın bedeninden çıktı; Cermen geleneğinde de evren, koca Ymir'in bedeninden çıktı.<sup>305</sup> Bu yaratılış mitlerinin

<sup>304</sup> *Rig Veda*, VIII, 48:3.

<sup>305</sup> Güntert, *Arische Weltkönig*, s. 315 vd.; Christensen, *Le Premier Homme et le premier rol dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala, 1918, vol. I, s. 11vd; Koppers, "Pferdeopfer", s. 320vd.

ne imgelerini ne de Uzak Doğu'daki (örneğin Pan'ku) veya Mezopotamya'daki (Marduk tarafından canavar Taymat'ın bedeninden yaratılan evren) benzerlerini burada tartışmanın gereği yoktur. Burada bizi ilgilendiren şey, şu mitlerde de görüleceği üzere, yaratılış işinin *dramatik* özelliğidir: Evren artık, yüce tanrı tarafından yaratılmaz *ex nihilo*, fakat bir tanrıya sunulan kurban (Prajapati, daha önceden canavar olan Taymat ve Ymir, üstün insan Puruşa, İranlıların ilk hayvanı boğa Ekadath) tarafından (ya da kendini kurban etme şekliyle) varlık haline gelir. Bütün bu mitlerin kaynağı, gerçek veya mecâzî, simgesel insan kurbanında (Puruşa, insan demektir) bulunur. Bu, çok farklı ırklar arasında A. Gahs tarafından bulunmuş bir usul olup, daima, sıır toplumlarının giriş/geçiş törenleriyle ilgilidir.<sup>306</sup> Bir ilk varlığın yaratıcı kurbanının dramatik tabiatı, bu türden yaratılış hikayelerinin "ilkel" olmadığını, ama çok uzun ve, tarih öncesinde bile oldukça gelişmiş olan, karmaşık bir mitolojik-dinî süreci temsil ettiğini gösterir.

Aşvamedha, gök tanrıları yücelten ritüellerin giriftliğini göstermek açısından mükemmel bir örnektir. Başkasının yerine geçmeler, başkalarıyla birleşerek erimeler ve başkalarıyla ortak yaşamalar, tanrılar tarihinde olduğu gibi tapınma tarihinde de sıklıkla meydana gelir. Ele aldığım örnekte, başka bir yer değiştirme görebiliriz: Hindu at kurbanı daha eski olan inek kurbanının yerini almıştır (boğa İran'da kurban edilirdi, ve yaratılış miti bir ilk boğadan bahseder; İndra, aslında, daha sonra aygırlarla çevriliyken, önce boğalarla çevrilmiş vaziyette resmedildi; "Prajapati gerçekte büyük boğadır").<sup>307</sup> Vedik metinlerde, Aşvinler adı at ve ata binme ile ilgilidir ama onlar atlara değil boğalara binmekte idiler.<sup>308</sup>

<sup>306</sup> Krş. Koppers, s. 314vd.

<sup>307</sup> *Satapatha-Brahmana*, iv, 4:1, 14; krş. vi:5, 2, 5, 17vb.

<sup>308</sup> Krş. R. Otto, *Gottheit d. Arier*, s. 76vd.

Aşvinler, aynı Dioscuri (*Dios kuroi*, krş. Letonyaca *deva deli*, Litvanyaca *dievo sunelei*) gibi, gök tanrının oğullarıdır. Aşvinler hakkındaki mit, hem göğün tezahürlerine (şafak, Venüs, ayın şekilleri) hem de Gemini tapınmasına çok şey borçludur; fani birinin tanrı ile ve özellikle de gök tanrı ile birliğini varsayan ikizlerin doğumu hakkındaki inanç (bkz. Kaynaklar), oldukça yaygın bir inançtır. Aşvinler, daima kadınsı tanrı yanında, hem Şafak tanrıçası Uşa, hem de Surya yanında temsil edilirdi; Dioscuri de bir dişi figür (anneleri ya da kız kardeşleri) ile birlikte gösterilir: Castor ve Pollux, Helen, Amfion ve Zethos ile birlikte; bu son üçünün annesi Antiope, Herakles ve İficles ile; bu ikisinin annesi Alcmene, Dardanos ve İasion ile vs. birlikte olurlardı.

Şunlara dikkat etmek gerekir:

a) Aşvinler, Dioscuriler ve adları ne olursa olsun bu mitolojik ikizler gök tanrının oğullarıdır (insanî bir kadınla birliklerinin bir sonucu olarak);

b) Aşvinler anneleri ve kız kardeşleri ile birliktedirler;

c) Onların yeryüzündeki işleri daima faydalıdır. Aynı Dioscuri gibi, Aşvinler hastalıkları iyileştirirler, insanları tehlikelerden korurlar, denizcileri korurlar vb. Bir bakıma onlar, şekil bakımından zannedildiklerinden daha karmaşık olmalarına ve sadece bu gücün dağıtıcıları olarak uygun bir biçimde tasvir edilememelerine rağmen, yeryüzünde göğün kutsal gücünün temsilcileridir. Fakat Dioscuriler'in iddia edebileceği mit ve ritüel kalıpları her ne olursa olsun, bunların faydaları çok açıktır.

Dioscuriler, evrensel dinî hayatta önemli bir rol üstlenmemişlerdir. "Tanrının oğulları"nın başarısız olduğu yerde, tanrının oğlu halef olmuş ve başarmıştır. Dionysos, Zeus'un

oğlu idi ve Yunan dinî tarihindeki görünümü, manevî bir devrimdir. Aynı şekilde Osiris, göğün (tanrıça) ve yerin (tanrı) oğlu idi. Fenikelilerin Aleion'u, Ba'al'in oğlu idi. Her durumda bu tanrılar bitkilerle (büyüme ile), çile ile, ölüm ve tekrar dirilme ve giriş/geçiş törenleri ile çok yakın bir ilişkiye sahiptiler. Bunların hepsi, dinamiktiler, acıyı hissedebiliyorlardı, kurtarıcı idiler. Sadece Ege ve Doğunun sır dinleri değil, aynı zamanda popüler dindarlığın kaynakları da bu tanrıların (adlarıyla söylemek gerekirse, bitkilerle ilgili tanrılar; acı, ıstırap ve ölümü tadan insanlar gibi kendileri de bu durumda olan dramatik tanrılar) etrafında şekillenmiştir. Tanrı insanlara asla böyle yakınlaştırılmamıştır. Dioscuriler insanlara yardım edip onları korumuştur. Hatta kurtarıcı tanrılar, insanların ıstıraplarını da paylaşmış; ölmüş ve onları kurtarmak için ölümden sonra tekrar dirilmiştir. Aynı şekilde, gök tanrıları uzaklıklarından, ulaşamazlıklarından ve günlük işleri umursamazlıklarından dolayı gerilere iten "somuta özlem", gök tanrının "oğlu"na (Dionysos, Osiris, Aleion ve diğerlerine) değer verilmesinde görülür. "Oğul", çoğu zaman göksel babasına dua eder. Fakat dinler tarihinde oynadığı çok önemli rolleri açıklayan babalığı değil, onun insani özelliğidir. Gerçek şu ki, O, periyodik tekrar dirilmesi süresince insanlardan bir müddet uzaklaşsa da, bir çok insani özelliklere sahiptir.

### 31- GÖK SİMGESİ

Buraya kadar bir dizi gök tanrıları ya da göğün tezahürleri ile yakın ilişki içinde bulunan tanrıları ele aldık. Her bir örnekte, gök tanrıların daha dinamik, daha somut ve daha tanıdık tanrı tezahürlerine geçiş fenomenini gördük. Bununla birlikte, gök tezahürlerini tanrısal veya yarı tanrısal figürlerle sınırlandırmak yanlış olabilir. Göğün kutsal tabiatı, en azından görü-

nüş bakımından her hangi bir gök tanrı ile doğrudan doğruya ilişkili olmayan sayısız rit ve mitlerde tezahür eder. Gök ile açığa çıkan kutsal, asıl gök tanrı “yükseklik”, “yükseliş”, “merkez” vb. simgelerde gerilere itilmesinden sonra, insanların dinî tecrübelerinde yaşar. Sonra da bereketlendiren tanrının, gök tanrının yerine geçiş simgesinde, sembolizmin göksel tabiatının sıklıkla devam ettiğini görürüz.

Dağlar, göğe en yakın yerlerdir, bundan dolayı dağlar iki türlü kutsallıkla nitelendirilir: Birincisi, dağlar, aşkınlığın uzaysal simgesini paylaşırlar (dağlar “yüksektir”, “yücedir”, “tam tepededir” vb.). İkincisi ise, dağlar, hava kürenin bütün tezahürlerinin özel alanıdır, bundan dolayı da tanrıların mekanı olarak kabul edilirler. Her mitolojide en azından bir tane kutsal dağ bulunur. En meşhurlarından birisi Yunanlıların Olympus dağıdır. Bütün gök tanrıların, kendilerine tapınıldığı yüksek mekanları bulunur. Dağların simgesel ve dini değeri çok fazladır. Dağlar çoğu zaman gök ile yerin birleştiği yerler olarak kabul edilir ki, bundan dolayı da *Axis Mundi*'nin geçtiği bir “merkez”, kutsala gebe kalan bir bölge, bir kimsenin bir kozmik bölgeden diğerine geçtiği nokta özelliği kazanırlar. Mezopotamya inancında “Ülkelerin Dağı”, yer ile göğü birleştirir.<sup>309</sup> Hindu mitolojisinde Meru Dağı, dünyanın merkezinden yükselir; Kutup Yıldızı ışığını onun üzerinden gönderir.<sup>310</sup> Urâl-Altay halkları da merkezî bir dağa, Sumbur, Sumur veya Semeru Dağına sahiptir. Kutup Yıldızı bunun üzerinde yer alır.<sup>311</sup> İran inancına göre, kutsal Haraberazaiti (Harburz) Dağı, dünyanın merkezinde bulunur ve göğe kadar uzanır.<sup>312</sup> Edda'da Himingbjorg Dağı, adının da işaret ettiği gibi, “göksel

<sup>309</sup> Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929, s. 130.

<sup>310</sup> Kirfel, *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Lepzig, 1920, s. 15.

<sup>311</sup> Bunlar Buryat inançlandır: Holmberg-Harva, *Der Baum des Lebens*, Helsinki, 1923, s. 41.

<sup>312</sup> Metinler Christensen, *Le Premier Homme*, vol. ii, s. 42'de zikredilir.



dağ"dır; yani, gökkuşağının göğe değdiği yerdir. Bu tür inançlar Finliler, Japonlar ve başkaları arasında da bulunur.

Dağ, gök ile yerin birleşme ve yeryüzünün en yüksek noktası olmasından dolayı, dünyanın merkezinde yer alır. Bu nedenle bir çok kutsal mekan (tapınaklar, mübarek yerler, saraylar, kutsal şehirler), "dağlara" benzetilir ve "merkez" telakki edilirler, bir takım büyüsel yolla, kozmik tepenin bir parçası olurlar (krş. 145. Bölüm). Filistin'de Tabor ve Gerizim Dağları da "merkezler" idi ve Kutsal Belde Filistin, yeryüzünün en yüksek yeri olarak kabul edilir ki, Tufan'dan etkilenmeyeceğine inanılır. Bir İbranî metni "İsrail Ülkesi selden batmayacaktır" der.<sup>313</sup> Hıristiyanlara göre Golgota tepesi dünyanın merkezidir, zira burası kozmik dağın zirvesi ve Adem'in yaratılıp öldüğünde de gömüldüğü yerdir. İslam inancına göre, yeryüzünde en yüksek nokta, Kabe'dir, zira burasının "göğün merkezinde" olduğunu Kutup Yıldızı ispat eder."<sup>314</sup>

Bazı kutsal tapınak ve kulelerin gerçek adları, kozmik dağ ile kaynaştırılıp eritildiğine delildir: "tepe ev", "bütün ülkelerin tepesinin evi", "fırtına dağı", "yer ile göğün birliği" vs.<sup>315</sup> Sümerce'de *zikkurat* için kullanılan terim, Jastrow'un "uzaktan görülebilen" diye çevirdiği *u-nir* (tepe)dir.<sup>316</sup> Aslında *zikkurat*, "kozmetik bir tepe" idi, yani evrenin simgesel imgesidir; onun yedi kademesi, gezegenlerin yedi katmanını (Borsippa'da olduğu gibi) veya dünyanın renklerini (Ur'da olduğu gibi) temsil eder. Borobudur tapınağı, evrenin bir imgesi idi ve bir dağ biçiminde inşa edilmişti. Tapınağın kutsallığının bütün kasabaya

<sup>313</sup> Wenslck tarafından *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916, s. 15'te nakledilir; diğer metinler için bkz. Burrows, "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion" S. H. Hooke, *The Labyrinth*, London, 1934, s. 54.

<sup>314</sup> Kisa'den alınan metin Wenslck, *age*, s. 15'te aktarılır.

<sup>315</sup> Dombart, *Der Sakralturn: I Tell: Ziqqurat*, Munich, 1920, s. 34.

<sup>316</sup> Jastrow, "Sumerian and Akkadian Views of Beginnings", *JAOS*, 1917, vol. xxxvi, s. 289.

genişlemesi (tepe, dünyanın merkezi), Doğu'da belirli kentleri "merkez", kozmik dağın zirveleri, kozmik bölgeler arasında birleşme noktası yapar. Böylece, diğer şeyler arasından Larsa, "yer ile gök arasında birleşim evi" olarak adlandırılır. Babilonya'da da "yer ile göğün evi", "gök ile yerin birleşimi", "ışıklı tepe evi" vb. adlarla adlandırılır.<sup>317</sup> Çin'de hükümdarın başkenti, evrenin tam ortasında yani, kozmik evrenin zirvesinde yer alır.<sup>318</sup>

Dağların bu türden rol aldığı merkezin kozmolojik simgesine daha sonraki bölümde tekrar döneceğiz (143. Bölüm). Burada dikkatleri çekmek istediğimiz konu, "yüksekliğin" kutsanmış gücüdür. Yüksek yerler, kutsal güçlerle doludur. Göğe yakın olan her şey, onun aşkınlığını da paylaşır. "Yükseklik", "yüksek olan" aşkın olur, insanüstü olur. Her yükseliş, bulunan noktadan başka bir noktaya geçiştir, kutsaldışı alan ve insan durumundan kutsala ve insan ötesine kaçıtır. Şunu hararetle eklemek isterim: "yüksekliğin" kutsal değeri, havanın daha yukarı bölgelerinin kutsal değeriyle açıklanır ve bu nedenle sonuç olarak göğün kendisinin kutsallığı ile açıklanır. Dağ, tapınak, kent vb. kutsaldır, çünkü onlara "merkez" in sıfatları yüklenilir; yani, onlar evrenin en yüksek noktası ile, yer ile göğün bulunduğu nokta ile bağdaştırılır. Sonuç olarak, yükseliş ve tepelere ya da merdivenlere tırmanma ritüelleriyle ifade edilen kutsama, inanana daha yüksek göksel alana götüren gücün etkisiyle oluşur. Yükseliş simgesinin zenginliği ve çeşitliliği, ilk bakışta karmaşık gelebilir, fakat bu türden bütün rit ve simgeler "yüksekliğin", yani gökselliğin kutsal değeri ile açıklanabilir. Kutsal bir mekana (bir mabet veya bir sunak) girmek suretiyle, ritüel bir kutsama ile veya ölmek suretiyle insan durumunun üstün gelmesi, somut olarak "geçiş", "yükseliş", "yükselme-miraç" ile vurgulanır.

<sup>317</sup> Dombart, s. 35.

<sup>318</sup> Granet, *La Pensée chinoise*, Paris, 1934, s. 324.

## 32- YÜKSELME MITLERİ

Ölüm, insan durumunun aşkınlığı ve “öteye geçiş” anlamına gelir. Öbür dünyayı Göke veya bazı yüksek mekanlara yerleştiren dinlerde ölenlerin ruhu dağa doğru yürür veya bir ağaca tırmanır ya da bir iple yukarı çıkar.<sup>319</sup> Asur dilinde ölümü ifade etmek için “bir kimsenin dağa tutunması” deyişi kullanılır. Mısır’da “ölme”yi anlatmak için biraz yumuşatılmış “kavramak, yakalamak” ve “sarılmak” kelimeleri kullanılır.<sup>320</sup> Güneş dağların arasına batar ve ölümlerin öteki dünyaya yolu da oradan geçer. Hindu mitolojisinde ilk ölen kişi olan Yama, insanlara yolu göstermek için, “yüksek geçitlere” gider.<sup>321</sup> Ural-Altay halkları arasında yaygın inanç, ölümlerin gittiği yol, tepelere giden yoldur. Kara Kırğız kahramanı Balat, Moğol masallarında adı geçen kral Kesar gibi, tepelerin zirvesine kadar ulaşan tünelleri geçerek –sanki bir giriş/geçiş töreni gibi- öteki dünyaya girer. Şaman’ın cehenneme seyahati, bir çok yüksek dağa tırmanması suretiyle gerçekleştirilir, temsil edilir.<sup>322</sup> Mısırlılar, cenaze törenleri ile ilgili metinlerinde, yerden göğe çıkarken kullanması için Ra’ya sunulan merdiveni, *asket pet* (asket, “adım” demektir) muhafaza etmişlerdir, hatta bu kelime günümüzde bile gerçek merdiven anlamında kullanılır.<sup>323</sup> *Ölümler Kitabı*, “merdiven, benim için, tanrılarla göreceğim yeredir.” der.<sup>324</sup> Ve merdivenle ilgili olarak başka bir cümle geçer : “Tanrılar, göğe çıkarken kullanmak için kendine bir merdiven yapıyor.”<sup>325</sup> Eski

<sup>319</sup> İpe tırmanma örnekleri için bkz. Van Gennep, *Mythes et légendes d’Australie*, Paris, 1906, nos. 17-66.

<sup>320</sup> Zimmern, “Zum babylonischen Neujahrsfest”, *Berichte über d. Verhandl. D. Kgl. Sachs. Gesell. D. Wiss.*, Leipzig, 1918, vol. lxx, no. 5; vol. II, s. 5.

<sup>321</sup> *RV*, x, 14:1.

<sup>322</sup> Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l’extase*, Paris, 1951, s. 184vd.

<sup>323</sup> W. Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, s. 346.

<sup>324</sup> Weill, *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936, s. 52.

<sup>325</sup> Weill, *Le Champ des ...*, s. 28.

ve Orta Krallık dönemlerine ait bir çok mezarda, üzerinde merdiven (*maket*) resmi bulunan muskalar bulunmuştur.<sup>326</sup>

Ölü ruhlarının öteki dünyaya gittikleri aynı yol, bir takım istisnai durumlarından veya çok etkili ritler sergilemelerinden dolayı, canlı oldukları halde cennete girmeyi başarabilen kişiler tarafından da kullanılır. İster bir ipe, ister bir ağaçla veya bir merdivenle olsun göğe “yükselme” fikri, dünyada çok yaygın bir inançtır. Bu konuda birkaç örnekten bahsedeceğim.<sup>327</sup> Avustralya’daki Dieri kabilesinin, bir ağacın büyümesini anlatan mitleri vardır. Bu mitte ağaç, büyü gücüyle öyle büyür ki göğe kadar yükselir.<sup>328</sup> Numgahburranlar tepesi, bir tabunun ihlal edilmesinden dolayı, göğe kadar büyüyen bir çam ağacından bahsederler.<sup>329</sup> Mara kabilesi de benzer bir ağacın varlığına inanır. İnanca göre kabilenin ataları bu ağaca göğe ulaşana dek tırmanmışlardı ve geri inerlerdi.<sup>330</sup> Maori kabilesinin kahramanı Tawhaki’nin, gökten gelen peri karısı, ilk çocukları doğana kadar onunla olmuş ve barakaya tırmandıktan sonra gözden kaybolmuştur. Tawhaki bir asma ağacına tırmanmak suretiyle göğe kadar çıktı ve daha sonra geri döndü.<sup>331</sup> Hikayenin diğer versiyonlarında, kahraman göğe bir kakao ağacına, bir ipe, bir örümcek ağına tutunarak ve bir uçurtmaya binerek çıkmıştır. Hawaii adalarında, onun gök kuşağına tırmandığını söylerler. Tahiti’de ise, kahramanın bir dağa tırmandığını ve yolda karısıyla karşılaştığını anlatırlar.<sup>332</sup> Okyanusya’da çok yaygın olan bir mit, kahramanın göğe nasıl çıktığını anlatır. Buna göre kahraman, göğe “ok zinciri ile” çıkar. Şöyle ki, birinci oku havaya

<sup>326</sup> Budge, *The Mummy*, Cambridge, 1925, s. 324, 326.

<sup>327</sup> Daha geniş bilgi ve örnek için bkz. Eliade, *Le Chamanisme ...*, s. 404vd.

<sup>328</sup> Van Gennepe, no. 32.

<sup>329</sup> Van Gennepe, no. 44.

<sup>330</sup> Van Gennepe, no. 49.

<sup>331</sup> Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders*, Auckland, 1929, s. 42vd.

<sup>332</sup> Chadwick, *The Growth of Literature*, Cambridge, 1930, vol. III, s. 273.

atar, ikincisini birincisine vurur, üçüncüsünü ikincisine ... vurmak suretiyle ok zinciri göğe çıkar, gökten de yere geri iner.<sup>333</sup> İp ile yükseliş olgusu Okyanusya'da,<sup>334</sup> Afrika'da,<sup>335</sup> Güney<sup>336</sup> ve Kuzey Amerika'da<sup>337</sup> bulunur. Aynı yerlerde örümcek ağı ile göğe yükseliş de mevcuttur. Bir merdivene çıkmak suretiyle göğe yükselmek, eski Mısır'da,<sup>338</sup> Afrika'da,<sup>339</sup> Okyanusya'da<sup>340</sup> ve Kuzey Amerika'da bilinir. Yükseliş aynı zamanda ağaç ile,<sup>341</sup> bir bitki ve dağ ile<sup>342</sup> de gerçekleştirilebilir.

### 33- YÜKSELME RİTLERİ

Bütün bu mit ve inançlar için, "yükselme" ve "yükseliş"i karşılayan somut ritler vardır. Bir kurban sunma yerinin tanımlanması ve kutsanması, bir bakıma kutsal dışı alanın yüceltilmesini meydana getirdi. *Taittiriya Samhita* şöyle der: "*Hakikatte, ayin yöneten rahip, göksel dünyaya ulaşmak için kendini bir merdiven ve bir köprü yapar.*"<sup>343</sup> Aynı kitabın başka bir bölümünde bir rahibin merdiven çıktığından bahseder; kurban kazığının tepesine ulaşınca ellerini kaldırır ve şöyle haykırır: "*göğe ulaştım, tanrılara ulaştım, ebedi oldum!*" bu gelenekte göğe tırmanma ritüeli, *dürohana* (zor tırmanış) olarak adlandırılır. Vedik metinlerde daha bir çok benzer ifadeler bulunur.<sup>344</sup> Trakyalıların (Kebrenioi ve Sykaiboai halklarının) rahip-kralı Kosingas, halkını bırakıp tahta bir merdivenden çıkarak tanrıça Hera'ya git-

<sup>333</sup> Pettazoni, "The Chain of Arrows", *FRE*, vol. xxxv, s. 151vd.

<sup>334</sup> Dixon, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916, s. 156vd.

<sup>335</sup> Werner, *African Mythology*, Boston, 1916, s. 135.

<sup>336</sup> Alexander, *Latin-American Mythology*, Boston, 1925, s. 271.

<sup>337</sup> Stith Thompson, *Matif Index of Folk Literature*, Helsinki, 1934, vol. lli, s. 7.

<sup>338</sup> Muller, *Egyptian Mythology*, Boston, 1918, s. 176.

<sup>339</sup> Werner, s. 136.

<sup>340</sup> Chadwick, s. 481.

<sup>341</sup> Deniz Dyakları, Chadwick, s. 486; Mısır, Muller, s. 176; Afrika, Werner, s. 136vd. vs.

<sup>342</sup> Krş. Stith Thompson, vol. lli, s. 8-9.

<sup>343</sup> *Taittiriya Samhita*, vl, 6, 4, 2.

<sup>344</sup> Krş. Coomaraswamy, *Svayamatra, passim*.

mekle tehdit eder.<sup>345</sup> Merdivene törensel çıkmak suretiyle göğe yükseliş, Orfik giriş/geçiş töreninin belki de bir parçası idi.<sup>346</sup> Aynı töreni Mitraik giriş/geçiş töreninde de görürüz. Mitra gizemlerinde, törensel merdivenin (climax) yedi basamağı bulunur; her bir basamak farklı bir metalden yapılmıştır. Celsus'a göre (Origen, *Contra Celsum*), ilk basamak kurşundan idi ve Satürn "göğü"nü; ikincisi kalaydan idi ve Venüs "göğü"nü; üçüncüsü bronzdan ve Jüpiter "göğü"nü; dördüncüsü demirden ve Merkür "göğü"nü; beşinci para madeninden ve Mars "göğü"nü; altıncısı gümüşten ve Ay "göğü"nü; yedincisi de altından ve Güneş "göğü"nü temsil ediyordu. Celsus'un dediğine göre sekizinci basamak, belli yıldızların bölgesini temsil eder. Bu tören merdivenini çıkararak, giriş/geçiş yapacak aday, aslında "yedi göğü" geçiyor ve böylece ateşten oluşan göğün en üst bölgesine (empyrean) ulaşıyordu.

Bugün bile, Ural-Altay halkları arasında şamanlar, tamamen aynı ritüeli, göğe seyahatlerinde ve giriş/geçiş törenlerinde uyguluyorlar. "Yükseliş", şamanın hem kurban edilmiş atın ruhunu Yüce Tanrı Bay Ülgen'e sunmasıyla ve hem de kendisine gelen hastaları tedavi etmesiyle gerçekleşir. Türk-Tatar halklarının en başta gelen dini törenlerinden biri olan at kurbanı, yılda bir kez yapılır ve iki-üç gün sürer. İlk akşamda kayın ağacından yeni bir yurt (çadır) kurulur. Kayın ağacına *taptı* denilen dokuz çentik açılır. Kurban için beyaz atlar seçilir, çadırda ateş yakılır. Şaman, ruhları peş peşe çağırırken davulunu tütsüden geçirir. Şaman çadırdan çıktıktan sonra, çaputtan yapılmış ve saman doldurulmuş kazı sallayarak, sanki uçuyormuş gibi kollarını sallar ve ritmik bir biçimde şöyle şarkı söyler:

<sup>345</sup> Polyæmus, *Stratagematon*, vil, 22.

<sup>346</sup> Krs. Cook, *Zeus*, vol. II, s. 2, 124vd.

Üstte beyaz gökler,  
 Ötede beyaz bulutlar,  
 Üstte mavi gökler,  
 Göğe uç, kuş!

Bu ritin amacı, şaman yaklaştığında gözden kaybolduğuna inanılan kurban edilmiş atın (*pura*) ruhunu kuşatıp yakalamaktır. Atın ruhunu yakalayıp geri getiren şaman, "kazı" serbest bırakır ve sadece atı kurban eder. Törenin ikinci bölümü, şamanın, atın ruhunu Tanrı Bay Ülgen'e götürdüğü, takip eden akşamda devam eder. Davulunu dumandan geçirerek, tören kıyafetini giyerek, gök kuşu Merkyut'a dua ederek, kuşun geliş ötüşü ile ve şamanın sağ omuzuna oturmasıyla, şaman yükselişine başlar. Tören ağacının çentiklerine tırmanmak suretiyle şaman, birer birer dokuz göğün hepsine çıkar ve seyircilere, her bir gökte neleri gördüğünü ve nelerin olduğunu ayrıntılarıyla anlatır. Altıncı gökte Aya, yedinci gökte de güneşe dua eder. Sonuçta, dokuzuncu gökte Bay Ülgen'in önünde secde eder ve kurban edilmiş atın ruhunu ona takdim eder. Bu hikaye, şamanın vecdî yükselişinin zirvesidir. Şaman, kurbanın Tanrı bay Ülgen tarafından kabul edilip edilmediğini anlar ve kendisine hava ile ilgili bilgiler verilir; ardından şaman yere düşer ve kısa bir sessizlikten sonra, derin bir uykudan uyanıyormuş gibi uyanır.<sup>347</sup>

Kayın ağacında açılan çentik veya basamaklar, uzaydaki alanları simgeler. Tören boyunca şaman, her birinin özel renkleri dünyevî tanrılar olduklarını gösteren değişik tanrıların yardımlarını diler.<sup>348</sup> Mitraik giriş/geçiş törenlerinde ve Ekbatana şehrinin duvarlarındaki değişik renklerin, gezegenlerin alanını

<sup>347</sup> Radlov, *Aus Sibiren*, Leipzig, 1884, vol. ii, s. 19-51; Holmberg-Harva, *Rel. Vorst.*, s. 533vd.; Eliade, *Le Chamanisme*, s. 176vd.

<sup>348</sup> Holmberg-Harva, *Baum des Lebens*, s. 136.

simgelediği gibi,<sup>349</sup> ay altıncı, güneş de yedinci kat göktedir. Dokuz sayısı, eski yedi sayısı alışkanlığının yerine geçmiş bir sayıdır. Zira Ural-Altay halklarının inançlarına göre, “dünya direği”nde yedi basamak bulunmakta olup,<sup>350</sup> yedi dallı mitolojik dünya ağacı, gökteki alanları simgeler.<sup>351</sup> Törensel kayın ağacının yükselişi, dünyanın ortasında yer alan mitolojik ağacın yükselişi ile aynıdır. Çadırın tepesindeki delik, bir kimsenin bir kozmik dereceden diğerine geçtiği Kutup Yıldızının açık tarafı ile tanımlanır.<sup>352</sup> Tören böylece bir “merkez”de sona erdirilir (bkz. 143. Bölüm).

Aynı yükseliş töreni, şaman olmak için yapılan giriş/geçiş törenlerinde de yapılır. Buryatlarda dokuz tane ağaç yan yana dizilir; şaman adayı, dokuzuncu ağacın tepesine çıkar ve oradan sırasıyla diğerlerinin tepesine geçer.<sup>353</sup> Aynı zamanda bir tane kayın ağacı çadıra yerleştirilir ve çadırın tepesindeki delikten ağacın ucu çıkartılır. Şaman adayı, elinde bir kılıç ile delikten dışarı çıkıncaya kadar bu ağaca tırmanır ve böylece göğün son katına yaptığı seyahati tamamlamış olur. Çadırın içindeki kayın ağacını diğer dokuz ağaca bağlayan bir ip bulunur ve bu ipe, gök kubbenin değişik katmanlarını simgeleyen değişik renklerde, pamuktan yapılmış çaput bağlanır. Bu ipe “köprü” denir ve şamanın, tanrıların evine yaptığı seyahati temsil eder.

Şaman, yakalandıkları hastalığı iyileştirmesi için kendisine başvuran kimselere, benzer bir yükseliş töreni sergiler.<sup>354</sup> Türk-Moğol kahramanlarının yaptığı mitolojik göğe seyahatler, şamanist törenlerle benzerlik arz eder.<sup>355</sup> Yakut inancına göre, şamanlar gerçekten göğe yükselebilirdi ve seyirciler de kurban edilmiş at ile birlikte onun bulutlar arasından gittiğini görebir-

<sup>349</sup> Herodotos, I, s. 98.

<sup>350</sup> Holmberg-Harva, s. 25vd.

<sup>351</sup> Holmberg-Harva, s. 137 ve fig. 46.

<sup>352</sup> Holmberg-Harva, s. 30vd.

<sup>353</sup> Eliade, *Chamanisme*, s. 116vd.

<sup>354</sup> Holmberg-Harva, *Rel. Varst*, s. 546vd.

<sup>355</sup> Eliade, *Chamanisme*, s. 291vd.



lirdi.<sup>356</sup> Cengiz Han zamanında ünlü bir Moğol şaman, süvari atı üstünde iken göğe yükselmişti.<sup>357</sup> Ostyak şaman, bir ip ile göğe yükseldiğine ve önüne çıkan yıldızları iterek yoluna devam ettiğine dair şarkı söyler.<sup>358</sup> *Kutadgu Bilig* adlı Uygur kitabında, kahraman, elli basamaklı merdiveni çıktığını ve son basamakta bir kadının kendisine, içmesi için bir su verdiğini düşünde görür; böylece o, göğe ulaşmıştı.<sup>359</sup>

### 34- YÜKSELİŞ SİMGESİ

Yakup, rüyasında göğe kadar ulaşan bir merdiven görür ve bu merdivenden “Allah’ın melekleri çıkmakta ve inmekte idiler.”<sup>360</sup> Sabahleyin Yakup uyanınca, başının altına koymuş olduğu taşı aldı ve onu direk olarak dikti. Tepesine zeytin yağı döktü ve o yerin adını *beyt-el* koydu. Burası “dünyanın ortası”nda idi, zira orası bütün kozmik alanların birleştiği yerdir (bkz. 81. Bölüm). İslamî rivayetlerde de benzer bir olay anlatılır. Peygamber Muhammed, *mükemmel* “merkez”, Kudüs Mabedinden sağında ve solunda melekler bulunan, göğe yükselen bir merdiven gördü. Onun ruhu bu merdivenden Allah’a gitti.<sup>361</sup> Dante de Satürn gezegeninde, kutsanmış ruhların daha yüksekteki göğe yük-

<sup>356</sup> Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, Oxford, 1914, s. 238.

<sup>357</sup> Köprülüzaade, *Influence du chamanisme turco-Mobgol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929, s. 17.

<sup>358</sup> Chadwick, *Growth*, vol. iii, s. 204.

<sup>359</sup> Chadwick, s. 206.

<sup>360</sup> *Tekvin*, xxviii, 12.

<sup>361</sup> Asin Palacio, *Escatologia musulmana*, Madrid, 1942, s. 70. (yazarın bahsettiği olay, Peygamber’in Mirac olayı olup K. Kerim’deki ilgili Sure ve Ayetler şunlardır: *İsra*, 1; *Necm*, 1-18. “Arece” fiilinden türetilmiş olan mi’rac kelimesi, “merdiven” anlamında alet isimdir. Hz. Muhammed’in *bir gece* Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya götürüldüğü *İsra* ve Mescid-i Aksa’dan Sidretul-Münteha’ya kadar olan yolculuğu olan *Mirac* olayında bir takım motifler vardır ki, bizim için bunlardan en önemlileri *İsra*’da Hz. Peygamber’e verilen binit, *Burak* motifi ile mirac olayındaki “merdiven” motifidir. Mirac (merdiven) kelimesi, K. Kerim’de çoğul halde “mearic” (yükselme dereceleri) anlamında ve Allah’ın sıfatı olarak kullanılmıştır. *İsra*, Kur’an’ın 70. suresinin de adıdır. Bu surenin ilk üç ayetinde olay şöyle anlatılır: “Biris, yüksek derecelere sahip olan Allah’ın katından (min allhu zîl-meâric), inkarcılara gelecek ve savunulması imkansız olacak azabı soruyor.” (Mearic; 1-3). Ayetlerden de anlaşılacağı üzere, burada “yükselme” ile ilgili herhangi bir vurgu görülmez. bu ayetlerde “merdiven” adı geçmez. Verdiğimiz birinci ayette (*İsra*, 1) Hz. Muhammed’in sadece Mescid-i Haram’dan Mescid-i Aksa’ya Allah tarafından götürüldüğü anlatılır. İkincisinde de *Necm*, 1-18) Hz. Muhammed’in, göğe çıktığında yaşadığı olaylar özetle anlatılır. Bütün bunlarda “merdiven” geçmez. (ç.n.)

silmek için kullandıkları altın bir merdiven gördü.<sup>362</sup> Basamak, merdiven ve yükseliş simgesi, Hıristiyan tasavvufunda da bulunmaktadır. Aziz Yuhanna, tasavvufî mükemmelliğin basamaklarını Karmel Dağının yükselişi gibi tasvir eder ve kendisi onu, etrafını çevreleyen yorgun bir dağ ile resmeder.

Bütün mistik önsezi ve vecdler, öyle veya böyle göğe yükselişi ihtiva eder. Birlikte yaşadıkları dönemde, Plotinus'un dört kez göksel yükseliş gerçekleştirdiğini Porphyry'den öğreniyoruz.<sup>363</sup> Aziz Pavlus da Korintoslulara II. Mektubunda "üçüncü göğe çıkmak"tan bahseder: "*On dört yıl önce, Mesih'te bir adam (bilmem, bedende mi, bilmem bedenden hariç mi, Allah bilir), üçüncü göğe kadar kapılıp götürülmüş böyle bir adam bilirim. Ve böyle bir adam bilirim ki (bilmem, bedende mi, bilmem bedenden hariç mi, Allah bilir), cennete kapılıp götürüldü. ...*"<sup>364</sup> Gerek giriş/geçiş törenleri süresince olsun, gerekse de ölümden sonra olsun- ruhlârın yedinci göğe yükseliş doktrini, Hıristiyanlık öncesi son yüz yıllarda, şahane bir dönem yaşamıştır. Bu doktrin Doğu'dan geldiği kesindir;<sup>365</sup> fakat Orfecilik (Orfizm), aynı Pisagorculuk gibi, Greko-Romen dünyasında çok hızlı ve fazla yayılmıştır. Bu gelenekler, bir sonraki bölümde daha genişçe tartışılacaktır. Ancak burada onlara göz atmak önemlidir, çünkü onların son hükmü, göğün ve daha yüksek bölgelerin kutsal tabiatında bulunur. Hangi dinî içerikte olursa olsun, bunları görebilirsiniz. Hangi değerde olursa olsun, bunlarda görülür. Şamanist rit ve giriş/geçiş töreninde, mistik vecd veya hayalî (oniric) görünümde eskatolojik mit veya kahramanlık hikayelerinde yükselişler, dağlara veya merdivenlere çıkışlar, havada uçuşlar vb. insanın yükselişinin veya daha yüksek kozmik böl-

<sup>362</sup> Dante, *Paradiso*, xxi-xxii.

<sup>363</sup> Porphyry, *Vita Plotinus*, s. 23.

<sup>364</sup> II. Korintoslulara, xil:2-4 (Eliade, bu ayetlerin metnini kitabında vermez. Açıkça görülebilmesi için, metni biz koyduk-ÇN.).

<sup>365</sup> Krş. Bousset, "Die Himmelfahrt der Seele", *AFRP*, iv, s. 155vd.

gelere girişin önemini anlatır. Ruhî veya rüyada havaya yükselişler, kutsanma veya tanrılaşma anlamına gelir. Rudra zahitleri “rüzgarın yolunda yürür, çünkü tanrılar onların içine girmiştir.”<sup>366</sup> Yoga yapanlar ve Hindu kimyacılar, havada uçar ve birkaç dakikada çok uzun mesafe kat ederler.<sup>367</sup> Uçabilmek, kanatlanmak insan durumunun aşkınlığı için simgesel formül olur. Hava yükselme yeteneği, mutlak gerçekliğe geçişi ifade eder. Burada, hatta yükseliş fenomenolojisinde, hala dinî tecrübe ile büyü tekniği arasında açıkça temel bir ayrılık vardır. Bir aziz göğe “kendinden geçmiş halde gönderilir.” Yogacılar, zahitler, büyüçüler kendi gayretleri ile “uçarlar.” Fakat her iki durumda, sıradan bir durumdan uzaklaşmayı anlatan *yükseliştir*: Uzman kişiler veya ruhlar, kutsallıkla doldurulmuş göklere girebilirler ve tanrılar gibi olurlar. Yıldızlı göklerle ilişkileri, onları tanrısal yapar.

### 35- SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Buraya kadar anlatılanları kısaca değerlendirecek olursak;

a) Gökyüzü, gerçek tabiatı gereği yıldızlı bir kubbe ve atmosferik bölge olarak mitolojik ve dinî bir değere sahiptir. “Yükseklik”, “yüksekte oluş”, sınırsız uzay, bütün bunlar aşkın olanın, kutsal yüce olanın tezahürleridir. Atmosferik ve meteorolojik “hayat”, bitmeyen bir mit olarak görünür. Tarihteki en erken uygarlıkların Yüce Tanrıları gibi, ilkel ırkların Yüce Varlıkları da gök ile, hava ile ve hava olayları ile –az veya çok- organik bir ilişkide bulduklarını gösterirler.

b) Fakat bu Yüce Varlıklar göksel hierofanilere (tezahürlere) indirgenemezler. Çünkü onlar, önceden varsayılan, kendilerine has bir şekle sahiptirler. Yani onlar insanî tecrübe ve göksel tezahüre de indirgenemez, onlarla açıklanamalar. Gök-

<sup>366</sup> RV, x, 156:2-3.

<sup>367</sup> Eliade, *Le Yoga: Immortalité et liberté*, Paris, 1954, s. 397.

üzü olayları ve insan tecrübesi açısından basit bir şekilde açıklanamayan özel ve genel olmayan varlık biçimine sahip olduklarına işaret eden bir “şekil”e sahiptirler. Zira bu Yüce Varlıklar yaratıcı, ebedî (“yaşlı”), kerim, cömerttirler; onlar kurulu düzenin kurucusudurlar, kanunların bekçisidirler. Bu kanunlar ve düzenler az da olsa göksel tezahürlerle açıklanabilen sıfatlar ihtiva ederler. Bu, Yüce Varlıkların “formu” problemi olup bu konuya daha sonraki bölümde yer vereceğiz.

c) Halledilmemiş olan önemli bu sorunu akılda tutarak, insanlık tarihinde oldukça önemli olan bir fenomenin, Yüce Varlıkların ve göksel tanrıların “tarihinden” anlayabiliriz: bu tanrısal kimlikler, kültlerden uzaklaşma eğilimindedir. Hiçbir yerde bu türden tanrılar belirleyici bir rol üstlenmemişlerdir, çünkü uzaklaşırlar ve yerlerini başka dinî güçlere bırakırlar. Bu dinî güçler şunlardır: Atalara tapınma, ruhlara ve tabiat tanrılarına, verimlilik tanrılarına, Büyük Tanrıçalara tapınma vs. Böyle değişimlerin hemen hemen tümü istisnasız daha somut, daha dinamik, daha verimli tanrı veya dinî güç (güneş, Büyük Ana, erkek tanrı vs. gibi) olduğu önemlidir. Fatih tanrı verimliliğin dağıtıcısı ve temsilcisidir. Başka bir deyişle, *hayatı* ya temsil eder ya da *hayat* verir. (Hatta ölüden ve şeytanlardan korkma, basitçe saldırgan güçlerle (bundan dolayı da dua veya başka ritlerle uzaklaştırılmalı veya etkisiz bırakılmalı) tehdit edilebilen *hayatın* korkusudur. Hayatın dinî değeri ve hayatî işlevlerine bakarsak, bu yer değişiminin derin anlamı ortaya çıkar.

d) Şüphe yok ki, sonuç olarak, bazen tarım tanrısı ve onunla ilgili olarak görünen gök tanrı, hava ve fırtına tanrısı olarak yerini yeniden kazanır. Fakat kendine bir çok yüce sıfatlar sağlayan bu “uzmanlaşma”, dönüşüm, onun alim-i mutlaklığını sınırlar. Fırtına tanrısı, dinamik ve “güçlü”dür, o boğadır, o verim arttırıcıdır, döllandiricidir, onun hakkındaki mit daha

da zenginleşir ve onun kültleri şaşırtıcı olur, fakat o artık evrenin veya insanın yaratıcısı değildir, o artık her şeyi bilen değildir; bazen o, sadece Büyük Tanrıçanın eşidir. Bu, fırtına tanrısına, büyük erkeğe, vahdaniyet, peygamberi ve mesihî formunda dini devrimini yapan Sami dünyasının savurgan ve kanlı (kurban ve sefahatlikle) olan dramatik tezahürlerde zengin, sefahatlikle ilgili kültlerine karşıdır. Ba'al ile "dünyevi" değerlere (para, verimlilik, güç) karşı, insan hayatına "ilahî" değeri getiren Yahve veya Allah arasındaki bu mücadelede görülür. Bu savaş inanç, ibadet ve sevginin dahilleştirilmesinin fizikî kurban uygulaması, bütün bedenî ibadetler vs. gibi ibadetlerin niceliğine karşı mücadelede de görülür.

Fakat yukarıda söz konusu edilen hayata ilişkin temel güçlerin tezahürleri (epifanileri), tarih içinde dinlere de tesir eden kaçınılmaz değerler olmuştur.

İleride de görüleceği üzere, bu ilkel tezahürler köken itibariyle, fizikî hayatın değişik biçimlerde kutsanması idi; onlar, kutsal oluşu bitirmek ve sadece hayatî, ekonomik ve toplumsal "fenomenler" olmak suretiyle özgün işlevlerini kaybettiklerinde ölü şeyler haline gelirler.

e) Bir çok örnekte güneş tanrı, gök tanrının yerini aldı. Güneş tanrısı daha sonra yeryüzünde verimliliğin dağıtıcısı ve hayatın koruyucusu oldu (bkz. 36. vd. bölümler).

f) Zaman zaman gök tanrının aynı anda bir çok yerde olması, iradesi ve pasifliği fizikötesi anlamda yeniden görülürdü ve tanrı, tabiatın düzeninin ve manevi kanunların tezahürü oldu (Maori İho'da olduğu gibi); ilahi "kişi", yerini "fikre" verdi; (hemen hemen bütün gök tanrılarda henüz eksik olan) dini tecrübe, yerini nazari anlayışa veya felsefeye bıraktı.

g) Bazı gök tanrılar, insanların dini hayatındaki yerini, hükümler tanrı gibi görünmek suretiyle korudu ve hatta bunu genişlettiler. Bu tanrılar, tanrılar meclisinde (Jüpiter, Zeus, T'ien) yüceliklerini en iyi koruyabilen ve tektanrıcılık değişikliği (Yahve, Ahura Mazda) en iyi şekilde gerçekleştirebilen tanrılardır.

h) Fakat, artık dinî hayat gök tanrıların etkisinde olmasa da yıldızlı bölgeler, gök simgeleri, yükseliş ayin ve törenleri kutsalın ekonomisinde önemli bir yer tutmaya devam ettiler.

“Yüksekte olan”, “yükselen” şey, her bir dinî oluşumda aşkınlığın bir evrimidir. Tanrısal “biçimler” değişebilir; aslında şurası bir gerçektir ki, onlar insan zihnine “biçimler” olarak imgelenebilir. Bu şu demektir: Onların bir tarihi vardır ve onlar kader çizgilerini bir süre takip ederler. Fakat göğün kutsal anlamı, her yerde ve her durumda canlı bir fikir olarak sürmüştür. Tapınma ondan ayrı gelişti ve mitler onun yerine başka şeyler koydu. Ancak gök, değerini simgecilikte korudu. Bu gök simgecilik bir çok rit (yükseliş, yukarı çıkış, giriş/geçiş törenleri, tahta geçiş ritleri vs.), mit (Kozmik Ağaç, Kozmik Dağ, ok zinciri vs.) ve büyüsel uçuşlar gibi masalların temeli idi. Bütün dinler tarihinde çok önemli bir yer tutan “merkez” simgesi, göksel unsurlardan (Dünyanın Merkezi, Dünyanın Direği (axis), üç kozmik alan arasında birleşim noktası) oluşur. Bu merkez, yarıp geçişin meydana geldiği, bir kozmik bölgeden diğerine geçişin olduğu bir “merkez”dedir.

Çok kısa bir şekilde özetlemek gerekirse, “tarih”in etkili bir biçimde göksel bir karakterin “biçimlerini” (Yüce Varlıklarda olduğu gibi) gerilere ittiği veya onları (fırtına tanrıları veya verimleştirici tanrılar gibi) bozduğu söylenebilir. Fakat, insanın her zaman kutsalı tecrübesi ve yorumu olan bu “tarih”in; kutsal bir şey olan göğün doğrudan ve sabit ilhamından uzak ol-

ma yeteneğinin olmadığı söz konusudur. İlham ne kişisel ne de dünyasal bir durumdur, o tamamen tarihin dışındadır. Gök simgesi, bütün dini yapılardaki yerini almıştır, çünkü onun yapısı zamanın dışındadır. Aslında bu simge, bütün dini “biçimlere” anlam ve destek verir ve bu özelliğiyle hiçbir şey de kaybetmez (bkz. 166. ve devamındaki bölümler).





## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## GÜNEŞ VE GÜNEŞE TAPINMA

## 36- GÜNEŞ TEZAHÜRLERİ VE BUNLARIN "AKLİLEŞTİRİLMESİ"

Dinler Tarihi çalışmaları henüz gençlik dönemlerinde iken, güneşe tapınmanın bütün insanlıkta çok yaygın olduğuna inanılıyordu. İlk karşılaştırmalı mitoloji çalışmaları, dünyanın hemen her yerinde güneşe tapınmanın izlerini ortaya çıkardı. Bununla birlikte, 1870 yılında, dikkate değer bir etnolog olan Bastian, güneşe tapınmanın dünyanın bir çok yerinde bulunduğunu ortaya koydu. Elli yıl sonra, Sir James Frazer, tabiatperestlik hakkındaki itinalı araştırması içinde, sorunu tekrar gözden geçirerek, Afrika, Avustralya, Malenezya, Polenezya ve Mikronezya'da bulunan güneşle ilgili değişik elemanlar arasında uygunluğun çok az olduğunu belirtti.<sup>368</sup> Aynı uyum eksikliği, Kuzey ve Güney Amerika'da da çok görülür. Bu uyum sadece Mısır, Asya ve ilkel dönem Avrupa'da görülür ve güneşe tapınma, her dönemde yeterli derecede yaygınlık ve baskınlık kazanır.

Atlantik'in diğer yakasında, güneşle ilgili dinin sadece Peru ve Meksika'da, yani siyasi kurumların belli bir seviyesine ulaşan Amerika'nın iki "uygar" halkları arasında geliştiği kabul edilirse, güneş dinlerinin üstünlüğü ile benim "tarihsel" kader dediğim şey arasındaki mutlak bir ilişkiyi kavrayamazsınız. Kralların, kahramanların ve imparatorlukların sayesinde "tarihin aktığı" yerde, güneşin yüce olduğu söylenebilir. Güneşe tapınma ile tarih içinde uygarlığın yayılması arasındaki bu pa-

<sup>368</sup> Sir James Frazer, *The Worship of Nature*, London, 1926, s. 441.

ralelliği açıklamak için, bazıları açıkça saçma olan bir çok hipotez ileri sürülmüştür. Hatta bir takım araştırmacı, bitmeyen göçler süresince hem güneş kültünü hem de bununla ilgili uygarlığın temel kurallarını yayan "Güneşin Çocukları"ndan bahsettiler. "Tarih" sorununu daha sonra tekrar tartışmak için şimdilik bir tarafa bırakacağım ve burada sadece şunu söyleyeceğim: Hemen her yerde görülen göksel figürlerle karşılaştırınca, güneşle ilgili tanrısal figürler pek azdır.

Bu figürlere az sonra tekrar döneceğim. Fakat ilk önce, kolayca bir yöntem yanlışı olabilen bakış açısı yanlışının önüne geçmeliyiz. Bir yandan, güneşle ilgili tanrısal kimliklerin (tanrılar, kahramanlar, vs.) güneşin tezahürlerini, bir parçası olduklarının tezahürlerini tüketen diğer kimliklerden daha fazla tüketmeyeceğini aklımızda tutmalıyız. Ve öbür yandan da, ay gibi, su gibi, diğer doğal tezahürlerden farklı olarak, güneşte vurgulanan kutsal anlamının, çağdaş Batı düşüncesinde her zaman berrak olmadığını unutmamalıyız. Veya daha açık bir şekilde söylersek, her hangi bir güneş tezahüründe daha açık olan ve bundan dolayı da kolayca anlaşılan şey, çoğunlukla, uzun bir rasyonelleşme sürecinden sonra, biz onu anlamaksızın dil, adet ve kültür aracılığı ile bize kadar ulaşan bakiyelerdir. Güneş şimdi muğlak olan dini tecrübenin basmakalıplarından birisi durumundaki, pek fazla hayati değeri olmayan dini hareket dizisinden daha ziyade, aşağılara indirgenen güneş sembolüdür.

Günümüz insanının tecrübesindeki güneş tezahürünün oluşmasında etkili olan değişiklikleri açıklamaya çalışmak, tasarladığım düzenin bir parçası değildir. Bundan dolayı, sadece geçen birkaç yüzyıl içinde güneşte keşfedilen astronomik ve biyolojik işlevlerin, çağdaş insanın güneşe karşı tutumunu ve insanın direk tecrübesi vasıtasıyla onun güneşle olan tecrübe-

sini değil, aynı zamanda güneş simgeçiliğinin de değişmesinin ne kadar önemli olduğunu analiz etmeye kalkışmayacağım. Şu nokta bunu çok güzel resmedecek: Aristo'dan günümüze kadar aydın bakış açısının eğilimi, bizim güneş tezahürlerinin *tümünü* kabullenmemizi köreltmıştır. Bu yeni entelektüel eğilimi ortaya koyan Ay örneği, ondaki muhtemel tezahürlerin tecrübesini gerekli kılmaz. Aslında hiçbir kimse, çağdaş birisinin Ayın tezahürlerine *filen* kapalı olduğunu sağlayamaz. Tam tersine, ilkeller gibi, Ay ile ilgili simgelerin, mitlerin ve ritlerin nasıl uyumlu olduğunu açık bir biçimde görebiliriz. Ay ile ifade edilen kutsallık çeşidine karşılık gelen "ilkel" ve "çağdaş" anlayışlar, muhtemelen, "aklın bir gecelik etki alanı" denilmekte olan şeye tamamen akılcı bir bakıştaki bakiyelerle açıklanabilir. Ay, en kemirici rasyonalizmin dokunamayacağı insan bilincinin bir tabakasına hitap ediyor olabilirdi.

Şurası bir gerçektir ki, "aklın gündüze ait etki alanı", güneş sembolizmi ile yönlendirilir; yani, muhtemelen daima yapay olarak oluşturulmasa da, sebepler zincirinin sonucu olan bir sembolizm ile etki altına alınır. Bu, güneş tezahürlerindeki her türlü rasyonel unsurun, otomatik olarak daha sonraki yapay bir gelişme olması demek değildir. Daha önceden de gördüğümüz gibi, akıl, en ilkel tezahürlerde mevcuttur ve dinî tecrübe, anlaşılabilen ile uyumsuz olan *a priori* değildir. (Bir önceki cümlede kullandığımız) "daha sonraki ve yapay", aklın tek önceliğidir. Zira, kısaca kutsalın tecellileri, kutsalın tezahürleri ve tanrının tezahürlerinin tecrübesi olarak tanımlayabileceğimiz dinî hayat, insanın bütün hayatını etkiler ve akıllı farklı parçalara bölmek için gayret etmek gerçek dışı olabilir. İlkel güneş tezahürleri bize, bunun mükemmel örneklerini verir. İleride görüleceği üzere, ilkel güneş tezahürleri, kutsalın uygun ve anlaşılabilir yapısını gösterdiği gibi, bir bütün olarak gerçeğin *kavranışını* gösterir. Ancak bu anlaşılabilirlik, açık bir "rasyonel haki-

katler” dizisine veya kutsalın tezahürlerini ihtiva etmeyen her hangi bir tecrübeye asla indirgenemez. Bir örnek verelim: Hayatın ve gerçeğin tam anlaşılması üzerine temellenebilmesi ile birlikte, güneş ile karanlık veya ölü, yada iki kutuplu Hindu “güneşyılan” arasındaki ilişki, aklî açıdan asla açıklanamayacaktır.

### 37- YÜCE VARLIKLARIN “GÜNEŞLE İLİŞKİLENDİRİLMESİ”

Son bölümde (17. Başlık), göksel Yüce Varlıkların, dinî hayattan gerilere çekilip, yerini sihrî-dinî güçlere veya daha faal, daha faydalı ve “Hayat” ile doğrudan ilgilenen tanrısal kimliklere devrettiğine işaret etmişim. Ancak, işaret ettiğimiz Yüce Varlıkların hareketsizliği ve dirençsizliği, son analizlere göre, insan hayatının daha karmaşık değişikliğine fark edilebilir dercede ilgisiz kalışlarıdır. Karşı güçlere yönelik koruma güdülerini ve yararlı yardımlarından dolayı (çünkü tanrı, verimliliği arttırıcı büyü vb. vasıtasıyla varlığının sürekliliğini temin edilmesini ister), insan diğer dinî “formlara” yönelir ve zamanla onlara bağımlı kalır. Söz konusu diğer dinî biçimler şunlardır: Atalar, kahramanlar, Büyük Tanrıçalar, *mana* gibi sihrî-dinî güçler, Ay, Su, Bitki vb. kozmik merkezler. Bu bağlamda, çoğunlukla Hendo-Akdeniz bölgelerindeki yüce gök figürünün havaî ve verimliliği arttırıcı bir tanrı ile, bazen de Büyük Yer Ananın yardımcısı bir eş ile, Ay ile, hayat bitkisi ve canlılık verici bir tanrının Babası ile yer değiştirmesi fenomenini ele aldık.

“Yaratıcı”dan “verimliliği arttırıcıya” geçiş, göğün kadir-i mutlaklık, aşkınlık ve vurdumduymazlıktan yeni havaî, verimi arttırıcı, canlandırıcı figürlerin dinamikliğine, yoğunluğuna ve canlılığına kayması önemlidir. Sıradan insanların Tanrı anlayışlarındaki temel unsurlardan birisi -özellikle tarım toplumlarında çok açık seçik olan- hayatî değerlerin kıymetini ve ekonomide verimli olan insanın “Hayat” anlayışının değerini ortaya

koyan unsurdur. Sadece Hendo-Akdeniz bölgesine bakmak suretiyle, Mezopotamya yüce tanrılarının sıklıkla, güneşin verimlilik önceliği ile birleştiğini görebiliriz. Marduk, bunun en bilinen örneğidir.<sup>369</sup> Fakat, yapılan araştırmalardan diğer tanrıların da aynı özelliklere sahip olduğu anlaşılır. Diğer tanrılardan maksat, yüceliği kazanma sürecindeki tanrılardır. Hatta bu verimlilik tanrılarının güneş niteliklerine de sahip olduğu söylenebilir, öyle ki, tanrısal hakimiyetin mistik ve mitinde bitkisel unsurlar vardır.<sup>370</sup>

Güneş ve bitkisel unsurların birliği, Hakim'in, "Hayat"ı hem kozmik hem de toplumsal seviyede toplama ve dağıtma rolü ile açıklanabilir. Bundan dolayıdır ki, gök tanrıları derece derece güneş tanrılara döndüğü zaman, diğer durumlarda, atmosfer ve verimlilik tanrılarına dönüşmelerinde aynı süreç işler. Örneğin Hititler, erken zamanlarda, güneş tanrısı olmaya<sup>371</sup> ve kozmik ve biyolojik hükümlanlıkla ilişkiye girmeye, böylece kendini Tanrı-Kral-Hayat Ağacı kalıbına sokan canlılığın unsurlarına sahip olmaya eğilimli bir tanrıya sahiptiler.

Hatırlanacağı üzere, her halükarda bunun, hükümlanlık mistiği ile baskın olan Antik Doğu'nun sahip olduklarından daha sık ve daha önce meydana gelmiştir. Hatta en eski ilkel kültürler, hem gök tanrının niteliklerinin güneş tanrısına dönüşümünün başlangıcını, hem de Yüce Varlığın güneş tanrısı ile birleşimini sergiler. Bir çok yerlerde görüldüğü üzere (14. Bölüm), göğün bir tezahürü olarak gökkuşağı, güneş ile irtibatlanır ve örneğin Fuegialar arasında, "güneşin kardeşi" olur.<sup>372</sup> Yüce Gök Tanrı ile güneş arasında bir ilişkinin olduğunu daha fazla göreceksiniz. Semang Pigmeleri, Fuegialılar ve Dağ insanların

<sup>369</sup> H. Frankfort, "Gods and Myths on Sargonid Seals", *Irak*, 1934, vol. I, s. 6.

<sup>370</sup> Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Middle East*, Uppsala, 1943, s. 21 vd, 54vd.

<sup>371</sup> Götze, *Kleinasiens*, Leipzig, 1933, s. 136.

<sup>372</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. II, s. 938.

inançlarına göre güneş, Yüce Tanrının “gözü”dür.<sup>373</sup> Vedalar dönemi Hindistan’ında ve başka bir çok yerlerde benzer olaylar görülür; bunun için aşağıdaki bilgilere bakınız. Güney-Batı Avustralya’nın Wiradjuri ve Kamilaroi kabileleri arasında güneşe Grogoral, Yaraticının oğlu, insanlığa yararlı tanrısal bir figür olarak inanılır;<sup>374</sup> fakat şüphe yok ki, anaerkilliğin etkisiyle Ay, Yüce Varlığın ikinci oğlu konumundadır.<sup>375</sup> Samoyedler güneş ve ayı, Num’un (yani göğün) gözleri olarak kabul eder: Güneş, uğur (iyi göz) olarak kabul edilirken, Ay kötü gözün, yani uğursuzluğun simgesidir.<sup>376</sup> Obdursk havalisindeki (Kuzey Rusya) tundralarda yaşayan Yuraklar, güneşin ilk görüldüğünde büyük bir kış şöleni düzenlerler, fakat kurbanı Num’a sunarlar ki, bu da törenin, kökünde gök ile bağlantılı olduğunu gösterir. Ormanlarda yaşayan Yuraklar ise, Güneş, Ay ve “yıldırım kuşu”nu, Num’un simgesi olarak kabul ederler; aslında kurban Num’a sunulmasına rağmen, bir sunu olarak hayvanların başlarını astıkları ağaç, “güneş ağacı” diye adlandırılır.<sup>377</sup> Çukçilerde güneş, yüce tanrının yerini almıştır; önemli kurbanlar iyi ruhlara, yani asıl olarak güneşin ışıklarına sunulur. Gahs’a göre, güneş kültürünün kuzey Asya’ya girişi, Çukçi ve Yukagirler’in eseri olmalıdır.

### 38- AFRİKA, ENDONEZYA

Yüce Gök Varlığının güneş tanrısına dönüşümü,<sup>378</sup> Afrika’da oldukça yaygın bir olgudur. Afrika kabilelerinin hemen

<sup>373</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. iii, s. 1087.

<sup>374</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. iii, s. 841.

<sup>375</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. iii, s. 844.

<sup>376</sup> Lehtisaalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden*, Helsinki, 1927, s. 16vd.

<sup>377</sup> Gahs, “Kopf-Schadel- und Langknochenopfer”, *Festschrift W. Schmidt Mödling*, 1928, s. 240.

<sup>378</sup> “Güneşle ilişkilendirme-maruz bırakma” sıklıkla gök tanrıdan daha ziyade, Yüce Varlığın yapısında rol oynar. Fakat, tanrısal “formlara” henüz gelmediğimizden dolayı, burada sadece gök figürlerinin güneşe maruz kalma sürecini vurgulayabilirim. Şüphesiz, bu, hiçbir şekilde bu figürlerin tek başına, ne tarihte bilinen en eski şahsî tanrı formlarını ve ne de süreç içerisinde Göğün Yüce Varlığı olmaksızın, doğrudan doğruya güneş tanrısı olan Yüce Varlığı ima eder.

hepsi, Yüce Varlığa “Güneş” adını verirler.<sup>379</sup> Bazen, Munş örneğinde olduğu gibi, güneş, Yüce Varlık *Awondo*'nun oğlu; Ay ise, kızı addedilir.<sup>380</sup> Bununla birlikte, Barotse halkı, güneşi, gök tanrısı *Niambe*'nin “mekanı”, Ay'ı da onun karısı olarak kabul eder.<sup>381</sup> Gök tanrının güneş ile asimile edilmesini bir tür birleşme biçiminde, başka yerlerde de görürüz: Örneğin, *Niambe*'yi güneş kabul eden Louyi halkı arasında,<sup>382</sup> tapınmada Yüce Varlığın yerini güneşin aldığı Kavirondo halkı arasında.<sup>383</sup> Kaffa halkı, hem “Baba” hem de “Güneş” anlamını veren Yüce Varlık *Abo*'ya dua ederler ve onun güneş ile vücut bulduğuna inanırlar. Fakat, bu kabile hakkında araştırma yapan F. H. Bieber'e göre, bu “güneş ile birleşme”, daha sonraki bir gelişme olup, *Abo* başlangıçta ışık veya gök tanrısı idi.<sup>384</sup>

O, bir güneş tanrısı olmasına rağmen, Afrika Yüce Tanrısının dinî hayatta hala faal olduğunu görmek oldukça ilginçtir. Doğu Afrika'nın değişik Bantu kabileleri arasında, özellikle Kilimanjaro'nun Wajjagga kabilesinde Yüce Varlık, “güneş” anlamını veren *Ruwa*'dır. O, güneşte ikamet eder. Fakat o, gök tanrıların en önemli özelliklerinden olan pasiflik, dirençsizlik dahil, belli göksel özellikleri hâlâ muhafaza eder. *Ruwa* artık eskisi gibi yüceltilmez. İnsanlar ona sadece son çare olarak kurban sunar veya dua ederler.<sup>385</sup>

Aynı yer değiştirmeleri, Endonezya'da da görürüz. Toradja halkının güneş tanrısı *Puempalaburu*, tedricen gök tanrısı *İ'lay*'ın yerini alır ve evreni yaratma işine devam eder.<sup>386</sup> Güneş tanrısı, ardından demiurge tanrı durumuna gelir (aynı Ameri-

<sup>379</sup> Frazer, *Worship*, s. 315, dn. 1 ve 2.

<sup>380</sup> Frazer, s. 124.

<sup>381</sup> Frazer, s. 170.

<sup>382</sup> Frazer, s. 173.

<sup>383</sup> Frazer, s. 279.

<sup>384</sup> F. H. Bieber, *Kaffa*, Münster, 1923, vol. II, s. 387vd.

<sup>385</sup> Pettazzoni, *Dio*, s. 223vd.

<sup>386</sup> Pettazzoni, s. 130vd.

ka'da olduğu gibi, örneğin Tlingit halkı arasında). Demiurge'ü, güneş ile tanımlanan ve Yüce Gök Tanrıdan hizmetçisini veya oğlunu alan karga formunda görürüz. Bu türden demiurge, Yüce Gök tanrı tarafından başlatılan yaratma işine devam eder ve tamamlar.<sup>387</sup> Hava tanrılarında bulunan verimlilik unsuruna karşılık gelen farklı bir alanı üstlenen güneş tanrısı ile ilgili dinamik ve organize edici unsurları bilmekteyiz (bkz. 26. Bölüm). Fakat güneş tanrısı, daha önce olduğu gibi, artık *yaratıcı* değildir; o, yaratıcının yerine geçer ve yaratma işini tamamlamak için daha sonrakinin vekaletini alır. Bununla birlikte, *güneşle ilgili demiurge*, Yüce Varlıkla birleşen veya onunla yer değiştiren *güneş tanrılarının* kazanmamış olduğu dinî hayatta ve mitte görülen değeri emniyet altına almıştır. Güneş veya onun simgesi yerine geçen karganın Kuzey Amerika mitolojisinde; kuzey kutbu ve Kuzey Asya mitolojilerinde de kartalın işgal ettiği yerin büyüklüğü unutulmamalıdır.

### 39- MUNDALAR ARASINDA YÜCE VARLIĞIN GÜNEŞ TANRISINA DÖNÜŞMESİ

Yüce Varlığın güneş tanrısına dönüşmesi örneklerinin en önemlisini, Hindistan'ın Kolari kabileleri arasında görürüz. Bengalli Mundalar güneşi, kendi tanrı panteonları, *Sing-Bonga*'nın başına yerleştirirler. O, yumuşak huylu erkek bir tanrı olup insanların işlerine karışmaz. Fakat kütten tamamen uzak değildir. Ona beyaz tekeler, beyaz horozlar kurban edilir ve Ağustos ayında pirinçlerin hasat zamanında, ilk ürünler ona takdim edilir.<sup>388</sup> O, Ay ile evlidir. Her ne kadar, yaratma mitinde *Sing-Bonga* tarafından sırasıyla okyanusun dibinden toprak getirmeleri için emredilen kaplumbağa, yengeç ve sülük gibi

<sup>387</sup> Pettazzoni, s. 266.

<sup>388</sup> Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta, 1872, s. 198.



bir takım demiurgler ikincil güçler bulunsa da O, yaratmanın müsebbibidir.<sup>389</sup>

Orissa eyaletinin Khond kabileleri, yüce yaratıcı tanrı olarak *Bura Pennu* ("ışık tanrısı") veya *Bela Pennu* ("güneş tanrısı")ya tapınırlar. Güneşe dönüşme süreci sıkça, bu tanrının yardımsever ve bir çok durumlarda da pasif doğasının yardımıyla gerçekleşmiştir. *Bela Pennu*, kültte yer almaz.<sup>390</sup> Çota Nagpurlu *Birhorlar*, özellikle çok sıkıştıkları veya bol ürün istediklerinde yüce güneş tanrısına beyaz teke veya tavuk kurban ederler. Tahmin edileceği üzere, güneş ile irtibatlaşan Yüce Varlık, kültteki yerini "hayat için gerekli ürünleri" vermede gösterdiği role borçludur. Kendisine sunulan saçı ve kurbanlarda yapılan dualar, bunu çok açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Bir çocuk doğunca, babası su saçısı sunar ve doğuya dönerek "*Ey Sing-Bonga! Bu su saçısını sana sunuyorum. Annesinin sütünü, su gibi akıt!*" şeklinde dua eder.<sup>391</sup> Bol pirinç ürünü elde etmek için ise, aile reisi beyaz bir tavuk kurban etmek için şöyle bir adakta bulunur: "*Bu adağı sana adıyorum, ey Sing-Bonga. Ürünlerimiz bol olsun. (Bol olursa), harman zamanında bu hayvanı senin için kurban edeceğim.*" Ardından beyaz tavuğu serbest bırakıp siyah bir tanesini kurban eder. Bayşak (Nisan-Mayıs) ayının dolunay gününde sunulan kurban, onun anlamı konusunda hiç bir şüpheye yer vermez: siyah tavuk, toprağın verimliliği üzerinde yetki hakkına sahip, yerin ve toprağın tanrısına takdim edilir.<sup>392</sup> Bu, güneş ile bağlantıya geçtiği zaman Yüce Varlığa nelerin olduğuna tipik bir örnektir: Güneş kadir-i mutlak, yaratıcı gök figürünün yerine Yüce Varlık haline getirilir. Güneşin göksel figürde (düşüncede) yaratıcı ve güçlü bir varlık ola-

<sup>389</sup> Dalton, s. 185.

<sup>390</sup> Dalton, s. 296.

<sup>391</sup> Chandra Roy, *The Birhors*, Ranchi, 1925, s. 225vd.

<sup>392</sup> Roy, s. 373vd.

rak yer alması, verimliliği arttırıcı güce sahip olmasından dolaydır. Fakat inananlara göre o, yanılmaz değildir. İnananlar onu, verimlilik üzerinde denetim hakkı olan ay, yer ve toprak güçleri üzerinde bir güç olarak tasvir ederler.

Güneş, aynı zamanda Munda kabilelerinden biri olan Oraonların da Yüce Varlığı olup ona *Dharmes* adını verirler. Onların dinlerinde yer alan esas şey, şüphe yok ki, ruhların (*bhut*) teskin edilmesidir.<sup>393</sup> Bununla birlikte, gök tanrılar örneğinde olduğu gibi, diğer bütün sihrî-dinî güçlerin yardımı gerçekleşecek gibi görüldüğünde, Oraon halkı, Dharmes'e geri döner ve şu şekilde dua eder: "*Şu ana kadar her şeyi denedik, ama hala senden yardım diliyoruz!*" ve ardından "*Ey Tanrı! Yaratıcımız sensin. Bize rahmet et!*" diyerek beyaz bir horoz kurban ederler.<sup>394</sup> Son araştırmalar, bir yandan Munda kabilesinin bildiği yerli bir Yüce Varlığın olduğunu ortaya çıkarmış, diğer yandan bu tanrının oldukça geç dönemlerde güneş ve ay tanrıları tarafından bertaraf edildiğini göstermiştir. Bodding'e göre Santali Yüce Tanrısı, Thakkur'un (bu yüce varlığa aynı zamanda Çanda "güneş" denir) güneş ile birleşmesi, oldukça geç dönemde gerçekleşmiştir. Gond ve Munda kabileleri arasındaki Yüce Varlıkların güneş ve ay ile birleşmesi, ilişkileneceği hakkında Rahmann bir çalışma yapmıştır. Nihayet, Koppers de önemli bir karşılaştırmalı çalışmada ("Bhagwan, Bhillerin Yüce Tanrısı"), hem Dravid ve Ariler öncesi kabileleri arasında görülen Yüce Varlıkların eskiliğini ve özgünlüğünü, hem de bunların Hin-Avrupalı işgalciler üzerindeki muhtemel etkilerini ortaya koymuştur.<sup>395</sup>

<sup>393</sup> Dalton, s. 256.

<sup>394</sup> Frazer, *Worship*, s. 631.

<sup>395</sup> Bu türden etki, tahmin edilmiyor gibi görülebilen, dışlanan *a priori* olamaz. Hindu dini hayatının belli yönlerinin (yer ve cenaze ayinleri, yılan-tapınması, cinsiyet organları simgesi vb.) yerli, Ari olmayan kimselerin etkisiyle açıklanabileceği çoğunlukla düşünülmüştür. Aynı şekilde, ilkelin de uygular üzerinde benzer etkileri olduğu düşünüldür. Bununla birlikte son zamanlarda bir takım etnolog, Hindistan'ın en ilkel kabilelerinin, özellikle Munda kabilesinin sefahatle ilgili kütlerinin hiç olmadığını veya Hindu-Avrupalıların kütlerini ilkelere türettiklerini bir anlamda reddederler.

## 40- GÜNEŞ KÜLTLERİ

Endonezya ve Malakka yarımadasında güneş kültü çok dağınıktır. 38. Bölümde güneşle ilişkilendirilmiş Endonezya Yüce Varlıklarından birkaç örnek vermiştim. Sadece Timor ve buna yakın adalar istisnadır. Orada, Endonezya'nın diğer yerlerinde olduğu gibi, dinî hayatta ölümlere ve tabiat ruhlarına tapınma hakim olmasına rağmen, güneş tanrısı hala önemli bir yer tutar. Timor adasında "Güneş Rab" *Usi-Neno*, "Yer Hanım" *Usi-Afu*'nun kocasıdır. Bütün dünya onların birleşmelerinin ürünüdür. Yine de, yer tanrıçası hala kurbanların büyük bir kısmını alırken, güneş sadece yılda bir kez, hasat zamanında sunulan büyük kurbanı alır.<sup>396</sup> Timor adasının kuzeyinde bulunan Wetter adasında, Yüce Varlık güneşle ilişkilendirilmiş olmasına rağmen, hala orijinal göksel özelliğinin izlerini taşımaktadır. Ona, "yüce rab" veya "yüksekteki yaşlı adam" denilir (krş. 12. ve devamındaki bölümler). O gök kubbede ikamet eder, fakat aynı zamanda güneşte de bulunur ve yeryüzü dişil iken, O eril prensipleri temsil eder. Yerlilerin onun hakkındaki düşünceleri oldukça muğlaktır. Onlar, kurbanlarını ona sadece hastalık durumlarında sunarlar ki, bu, tamamen göksel Yüce Varlıklar tarafından meydana getirilen dinî tecrübenin ön sırasından bir tür uzaklaşmayı işaret eder.<sup>397</sup>

Doğu Timor, Leti, Sarmata, Baber ve Timor Laut takımadalarında, güneşe en önemli tanrı olarak bakılır ve "Güneş Rab" anlamına gelen *Upulero* adını taşır. Burada yine güneş tanrısının, verimliliği artırıcı olmasından dolayı canlı bir gücü devam ettirmiş olması basit bir durumdur. Aslında onunla ilgili kült, onun orijinal ve saflığının bir takım niteliklerini işaret eder: *Upulero*, her hangi bir surete sahip olmayıp ona kakao yaprak-

<sup>396</sup> Frazer, s. 656vd.

<sup>397</sup> Frazer, s. 660.

larından yapılmış bir lamba şeklinin altında tapınılır. Bununla birlikte bütün ritüel, evrendeki verimliliğin artması için yapılan dilekten ibarettir. Yılda bir kez, yağmur mevsiminin başlangıcında Upulero'nun şerefine büyük bir şölen düzenlenir. Bu şölen bir ay sürer ve konusu sadece yağmurun yağdırılması, tarlaların verimliliği ve toplumun zenginliğinin sağlanmasıdır. Bu kabileler, o anda güneşin bir incir ağacına ineceğine ve karısını, Toprak Ana'yı verimli kılacağına inanırlar. Bu inişi daha da kolaylaştırmak için, yedi veya on basamaklı bir merdiven, incir ağacına dayandırılır (gök simgesi yedi basamaklı merdiven hakkında daha önce 31. Bölümde bahsettim). Ardından, bu incir ağacının huzurunda domuz ve köpek kurbanı sunulur. Sonunda şarkılar söylenir, danslar sergilenir, tarımsal mistik halalara girilir (bkz. 138. Bölüm).bu şölende yapılan dualar, verimliliği arttıranın işlevini ve güneşe atfedilen yiyecek ambarını ifade eder: *“Ey Rab veya Dedemiz Güneş, aşağı in! incir ağacı tomurcuk açtı. Önceki tomurcuklar yaprağa dönüştü ve sonra da kuruyup düştü. Domuzun eti hazır, parçalara ayrılmış. Köyün kanoları takdimelerle dolup taşıyor. Ey Efendimiz ve Dedemiz Güneş, şölene davetlisin. Kes, ye ve iç Ey Efendimiz ve Dedemiz Güneş! hakikaten gel! Bizlere çok fildişi ve çok altın vereceğini ümit ederiz. Keçilerimizi ikili ve üçlü doğurt. Şerefliğin sayısını arttır, insanların sayılarını çoğalt. Ölmüş keçi ve domuzların yerine yeni canlılar gönder. Tüketilen pirinç ve yemişlerin yerine yenilerini ver. Boş pirinç çuvallarını doldur, boş tekneleri doldur. ... vs.”*<sup>398</sup>

#### 41- GÜNEŞTEN İNMEK

Upulero aynı zamanda çocuk sahibi de olur.<sup>399</sup> Timor'da bazı şefler, “güneşin çocukları”<sup>400</sup> diye anılırlar ve doğrudan doğruya güneş tanrıdan indiklerine inanılır. Güneşin insan ya-

<sup>398</sup> Frazer, s. 661-2.

<sup>399</sup> Frazer, s. 662.

<sup>400</sup> Frazer, s. 658.

ratma mitini ve güneş ile belli sınıftan insanlar arasında doğrudan ilişkilerin olduğunu hatırlamamızda tutmalıyız. Bu sadece güneş tanrısının bir ayrıcalığı değildir. İlerideki bölümlerde de anlatılacağı üzere, tezahürlerin eleştirel değerlendirilmesinden dolayı, tabiatın her alanı (su, toprak, bitkiler), insanın yaratılışına bir takım işlevleri yükleyebilir. İnsan, bu alanların her birini *mutlak hakikat* olarak ve aynı zamanda kendinin sahip olduğu yaratılış ve hayatın ilk kaynağı olarak kabul eder.

Fakat güneş örneğinde, bu şecere daha fazlasına işaret eder: o, Yüce Varlığın güneşle ilgili hale gelmesini veya güneşin, insan toplulukları ya da şefler, krallar gibi belli aileler tarafından tekelleştirilen “verimliliği arttırıcı” ve “sınırlı yaratıcı”ya değişimini ifade eder. Böylece, Avustralya’da Arunta kabilesi arasında görülen inanca göre, dışıl olan güneş, “toplumun değişik katmanları arasındaki bütün üyelerle kesin bir ilişkiye sahip olduğu kabul edilen” eril Ay’dan daha önemli bir yer tutar.<sup>401</sup> Loritja<sup>402</sup> ve Güney-Doğu<sup>403</sup> kabileleri de böyle ilişkilerin olduğuna inanırlar. Avustralyalıların “her bir üye ile belli bir ilişki” (insanlar için *sıfatı ile* kelimesinden maksat, yüce gök varlığın bizzat yaratmasıdır; bkz. 12. ve devamı bölümler) deyiminden ne anladıkları, başka yerde kabilenin babası veya atası ile direk bir ilişki içinde billurlaşır (örneğin, Blackfoot – Karaayak-Yerlileri ve Arapaholar arasında).<sup>404</sup> Hindistan’da Korkular, kendilerinin Güneş ile Ay’ın birleşmesinden dünyaya geldiklerine inanırlar.<sup>405</sup> Aynı türden ilişkileri daha gelişmiş toplumlarda da görebiliriz. Fakat bu topluluklarda böyle ilişkiler, kral ve ünlü ailelerle sınırlıdır. Bununla birlikte, Avustral-

<sup>401</sup> Spencer, *The Arunta*, London, 1927, vol. ii, s. 496.

<sup>402</sup> Strehlow and Von Leonhardl, *Mythen, Sagen und Marchen des Arandastammes in Zentral-Australien*, Frankfurt a. M., 1907, vol. I, s. 16.

<sup>403</sup> Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, London, 1904, s. 427.

<sup>404</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. ii, s. 662, 729, vs.

<sup>405</sup> Frazer, s. 616.

ya'da insanın güneşle ilişkileri, başka bir zemine taşınabilir. Zira insan, giriş/geçiş töreni vasıtasıyla güneş ile aynı kimliğe sahip olabilir. Giriş/geçiş törenine katılan aday, başını kırmızıyla boyar, saçını ve başını yolar, ardından simgesel bir ölüme gider. Aday, ertesi gün güneşin doğması ile birlikte, tekrar dirilir. Bu dramatik giriş/geçiş töreni, adayın, yaratıcının oğlu güneş-kahraman Grogoragally ile aynı olduğunu ve ona dönüştüğünü ortaya koyar.<sup>406</sup>

#### 42- TEZAHÜR EDEN VE RUH YÖNLENDİRİCİ (HİYEROFANT VE PSİKOPOMP) OLARAK GÜNEŞ

Hemen yukarıda anlattığımız giriş/geçiş töreni, başka büyük kültürlerde tarihsel anlamda güneşin oynadığı rolü açıklayan önemli yeni bir unsur ortaya koyar. Bir çok Avustralya kabilesi, toplum üyelerinin her biri ile ilişki içinde olan güneşi bizlere gösterir. Arunta ve Loritja kabilelerinden daha az gelişmiş olan Wiradjuri ve Kamilaro kabileleri arasında, bu ilişkiler farklı bir düzene sahiptir. Onlar, henüz üye olan kişi ile göğün Yüce Varlığının oğlu, güneş kahramanını birleştiren bir nesneye sahiptir. Bununla giriş/geçiş töreni, bir anlamda insanı Yüce Varlığın oğlu haline getirir. Daha açık bir şekilde belirtmek gerekirse, henüz cemaat üyesi olan kişi, tanımlandığı güneşin yükselmesi ile yükseldiği ölüm ritüelinin sonucunda yeni bir kişi olur. Şimdi bu ayrıntılar, Wiradjuri ve Kamilaro gibi ilkel kabilelerin dininde Yüce Varlığın güneşten daha üstün olduğunu ve giriş/geçiş törenleri vasıtasıyla güneşe insanı koruma görevi verdiğini ve başka şeyleri de ispat ediyor. Bu ayrıntılar hem güneşin, ölü gömme ile ilgili hem de ölümden sonra insanın inanç alanlarında önemli bir işlev yerine getirdiğine işaret eder. Ayrıca, Grogoragally ölü ruhlarını teker teker Yüce

<sup>406</sup> Schmltdt, vol. III, s. 1056-7.

Varlığa takdim eder;<sup>407</sup> çünkü onlar henüz giriş/geçiş yapmıştır. Yani, onlar ölüm ve tekrar dirilişe yeni girmişler ve her biri bir “güneş” olmuştur. Bu durumda güneş, “her sabah tekrar dirilen ölü insanın” prototipi olur. Giriş/geçiş ve hükümlanlık ile ilgili inançlar dizisinin tümü (bu konuya ilerde tekrar döneceğim), Ay gibi ölmeyen ama her gece ölüm ülkesinden geçen ve ertesi gün sürekli ve bitmeksizin tekrar dönen güneşin tanrıya (kahramana) yükselmesiyle oluşur.

Günbatımı, güneşin “ölümü” olarak algılanmayıp (buna karşılık Ay, üç gün gözükmeyen), aşağı bölgelere, ölümler diyarına bir yıldız inişi gibi kabul edilir. Ay’dan farklı olarak güneş, ölüm durumuna girmeksizin cehennemden geçiş üstünlüğüne sahiptir. Yine de onun aşağı bölgelere önceden belirlenen seyahati, ölüm ve ölü gömme ile ilgili öncelikleri ona ihsan eder. Böylece, tanrılar meclisinde veya söz konusu uygarlığın dini tecrübesinde güneş tanrısı veya verimliliği arttırıcı tanrı olmuş olan Yüce Varlık gibi öndeki yerini muhafaza etmezken, güneş, onu daha ileri gelişmelere sevk eden belli bir kararsızlık gösterir.

Bu kararsızlık daha açık bir biçimde şöyle ifade edilebilir: Ebedî olmasa da, güneş her gece ölümler diyarına seyahat eder. Bundan dolayı güneş, insanları kendisiyle beraber götürülebilir ve batmasıyla da onlara ölümü verir. Fakat diğer yandan güneş aynı zamanda cehennemî aşağı bölgelerde ruhlara rehberlik eder ve onları ertesi gün, ışığıyla birlikte geri getirir. Yani güneşin iki türlü görevi vardır: 1- Ruhları güdücü (psikopomp) olarak “öldürmek”, 2- Kutsalı tezahür ettiren olarak, giriş/geçiş töreninde aday kişiyi “üyeliğe kabul etmek”, “kendini tezahür etmek”. Bu, Yeni Zelanda ve Yeni Hebrides’te oldukça yaygın olan, günbatımının ölümü getirebileceği inancını açıklar.<sup>408</sup>

<sup>407</sup> Schmidt, aynı yer.

<sup>408</sup> Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs in Central Polynesia*, Cambridge, 1933, vol. I, s. 118; vol. II, s. 218vd.

Güneş nesnelere, şeyleri sürükler; o, ruhları güdücü (psikopomp) olarak “güneşin batı kapısı” boyunca ölü ruhlarına rehberlik ettiği kadar kolaylıkla, canlı ruhlarını “içine çeker”. Torres Boğazı yerlileri, batıda bir yerde Kibu, “güneşin kapısı” adı verilen mitolojik bir adanın varlığına inanırlar. Rüzgar, ölülerin ruhunu oraya götürür.<sup>409</sup> Hervey Adası yerlileri, ölülerin topluca ve yılda iki kez, gündönümünde toplandığına inanırlar. Onlar, aşağı bölgelere inmek için batarken güneşi takip etmeye gayret ederler.<sup>410</sup> Diğer Polonezya adalarında, adanın en batı noktası “ruhların atlama yeri” olarak adlandırılır.<sup>411</sup>

Ölünün güneş ile denize battığına dair inançları Okyanusya’da oldukça yaygın olarak görebilirsiniz. Ölüler, “güneş botlarında” güneşin battığı yer olan ölüler krallığına taşınır.<sup>412</sup> Açıkça, güneşin batışına dalan bütün ruhların kaderi aynı değildir. Bu ruhların hepsi, bizim “kurtuluş” dediğimiz sonuca ulaşmaz. Bu, giriş/geçiş töreninin kurtarıcı gücünün girdiği noktadır. Bu nokta değişik sınıflarınca, seçkini, sıradan insanlardan seçmek ve onları ayırmak için kullanılır (ayırmak kelimesi, mistik hükümranlık ve “güneşin çocukları” anlamında ifade edilir). Nitekim, Hervey Adalarında, sadece savaşta ölenler güneş tarafından cennete götürülür. Olağan ölümlerle ölenler ise, yer altı dünyasının tanrıları *Akaranga* ve *Kiru* tarafından yok edilir.<sup>413</sup>

Kahraman veya dine ya da cemiyete yeni giren kimse ile doğal yolla ölmüş kimse dikotomisi, Dinler Tarihinde önemli bir yere sahip olup bu konuyu diğer bölümde anlatacağım. Şimdi, kısaca Okyanusya’ya bir göz atalım; güneş kültü ile ata-

<sup>409</sup> Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, London, 1933, vol. I, s. 175.

<sup>410</sup> Frazer, *Belief*, vol. II, s. 239.

<sup>411</sup> Frazer, *Belief*, vol. II, s. 241.

<sup>412</sup> Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898, s. 135-165vd.

<sup>413</sup> Frazer, *Belief*, vol. II, s. 242.



lara tapınma kültü arasında bir paralelliğin izleri gözlemlenmektedir:<sup>414</sup> Bu iki dinî karmaşa, Megalit (tarih öncesi) anıtların dikilmesinde ortak bir anlatım olarak karşımıza çıkar. Diğer yandan Rivers, Polenezya ve Mikronezya'da megalit anıtlar ile sır cemiyetleri arasında çok yakın ilişkiler tespit edilmiştir.<sup>415</sup> Megalit anıtlar, daima güneş kültü ile bağlantılıdır. Örneğin, Banks Adalarında megalit (tarih öncesi) birisi, gün ışığını tekrar doğdurmak için kırmızı kaya ile sıvazlanır, meshedilir iken, Society Adalarında megalitler (tarih öncesi insanlar) Fiji adasındaki *nanga* halkı gibi, yükselmekte olan güneşe doğru dönmüşlerdir. Atalar kültü (ölüler kültü), ölümden sonra mutluluğu garanti eden giriş/geçiş törenleri olan sır cemiyetleri ve son olarak güneş kültü: farklı düşüncelerden kaynaklanmış gibi görünen bu üç unsur, aslında yine de çok irtibatlıdır. Bu üç unsur, örneğin Avustralya'da, en ilkel güneş tezahürlerinde bile, hemen hemen hep birlikte bulunurlar.

“Tercih” ve “seçim” anlayışının, güneş adına yapılan giriş/geçiş törenleri ve ölü gömme törenleri ile bağlantılı olduğunu akıldan çıkarmamak gerekir. Ayrıca, dünyanın değişik bölgelerinde kabile reislerinin güneşten geldikleri zannı unutulmamalıdır: Polenezya reisleri,<sup>416</sup> Natçez ve İnka kabile reisleri,<sup>417</sup> “güneşim” diye çağrılan Hitit kralları, Babilonya kralları (bkz. *Nabu-apla-iddin* taş tabletleri) ve Hindu kralı<sup>418</sup> güneşin özelliklerine sahip olup “güneşin çocukları”, “güneşin torunları” gibi unvan taşırlar, hatta Hindu kralı örneğinde mistik anlamda güneşle vücut bulur. Polenezya'da olduğu gibi,<sup>419</sup> Afrika'da Masai önderleri arasında ölümden sonra sadece reisler

<sup>414</sup> Rivers, *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914, vol. ii, s. 549.

<sup>415</sup> Rivers, *age*, vol. i, s. 289; vol. ii, s. 248, 429-430, 456-457.

<sup>416</sup> Perry, *The Children of the Sun*, London, 1927, s. 138vd.

<sup>417</sup> Hocart, *Kingship*, London, 1927, s. 12vd.

<sup>418</sup> Laws of Manu, vii, 3; v, 96.

<sup>419</sup> Williamson, vol. ii, s. 302vd, 322vd.

güneş ile özdeşleştirilirler.<sup>420</sup> Aslında, bir sır topluluğunun hem ritüel giriş/geçiş töreninde, hem de hakimiyet ihsan eden giriş/geçiş törenindeki uygulamalarda bir tercih ve seçim olmalıdır. Mısır güneş dini bunun en mükemmel örneklerindedir. Şimdi bu konuyu ele alalım.

### 43- MISIR GÜNEŞ KÜLTÜ

Mısır dini, diğerlerinden daha fazla güneş kültü ile doludur. Güneş tanrısı, erken bir tarihte Atum, Horus ve kutsal bokböceği tanrısı Khopri gibi değişik tanrıları yutmuştur.<sup>421</sup> Beşinci hanedandan itibaren, bu fenomen yaygınlaşıp genelleşmiştir: bir çok tanrı, güneş meydana getiren "güneşleşmiş" Khnemu, Min-Ra, Amon-Ra gibi figürlerle birleştirildi.<sup>422</sup> Güneş doktrini hakkında tarihsel kaynaklar sorunu üzerine Kees ve Sethe'nin karşıt hipotezleri arasında bir karar vermemiz gerektiğini zannetmiyorum. Bu hipotezde kabul edilen nokta, bu hipotezin beşinci hanedan zamanında zirveye çıktığı ve bunun başarısının gerek hakimiyet düşüncesini gerekse de Hieropolis'teki rahiplerin işlerine destek olduğudur. Ancak, yapılan son araştırmalar, diğer tanrısal figürlerin (daha eski ve daha gözde olan figürler) daha önceden yüce olduklarını ve bunların tamamen öncelikli hiçbir gruba ait olmadıklarını ispat etmektedir.

Uzun zamandan beri bilinen atmosfer tanrısı Şu (bu durumundan dolayı da göksel bir tanrı olarak bilinen), daha sonra güneş ile tanımlanmıştır. Fakat Wainwright, Amon'un da çok önceden gök tanrısı olduğunu düşünür. H. Junker, adı "Yüce Kimse" anlamına gelen Ur (wr)'un göksel Yüce Varlık ol-

<sup>420</sup> A. Haberlandt, in Buschans's *Völkerkunde*, Stuttgart, 1907, vol. I, s. 567.

<sup>421</sup> Vandier, "La Religion égyptienne", MA, Paris, 1944, vol. I, s. 21, 55.

<sup>422</sup> Vandler, s. 149.

duğunu düşünür. Biz bazen kozmik eş Gök ve Yer (bkz. 84. Bölüm) mitinde olduğu gibi, Ur'un tanrıça Nut'u karısı olarak aldığı görürüz. Ur ile ilgili kaynakların kamu (ve dolayısıyla kraliyet) anıtlarından tamamen silinmesi, onun halk tanrısı olmasındandır. Junker bile Ur tarihini bir araya getirmeye çalışır. Bu, kısaca onun, yerel teolojilere uyarlanmasından dolayı yüceliğini yitirşinin hikayesidir: Ra'nın yardımcısı olur (onu, bir müddettir kör olan güneşin gözlerini tedavi ederken görürüz), daha sonra Atum ile, sonunda da Ra'nın kendisi ile birleşip kaynaşır. Junker'in çalışmalarıyla harekete geçirilen tartışmalara girecek kadar bilgi sahibi değilim. Fakat Capart ve Kees gibi Mısır araştırmaları uzmanlarının, başlıca konularda onunla görüş birliği içinde olmaları beni ikna etmektedir. Dinler Tarihi bakış açısından, Amon ve Wr'un durumu kolayca anlaşılabilir: Göksel özellikteki Yüce Varlıkların, tam ilgisizlikte görünmezlerse, güneş tanrıları olmak için ya verimlilik ve hava tanrılarına ya da başkalarına nasıl dönüştüklerini yukarıda göstermiştim.

Dediğimiz gibi, Ra'nın yüce bir tanrı olmasında iki ana unsur bulunmaktadır: Hieropolis teolojisi ve hakimın güneş ile tanımlandığı hükümranlık mistiği. Buna değerli bir destek, güneşle ve (kraliyet) cenaze tanrısı olarak Ra ile Osiris arasında, zamanla sona eren rekabettir. Güneş, ertesi gün Kamış Tarlasında göğün karşı tarafında tekrar doğmak üzere Sunu Tarlası veya İstirahat Tarlasında batar. Hanedan öncesi zamanlarda Ra tarafından yönetilen bu güneş alanları, üçüncü ve dördüncü hanedanın iktidarı süresince cenaze töreniyle ilgili ayrı bir değer kazandı. Firavun'un ruhu, gökyüzünde güneşle karşılaşmak ve onun rehberliğinde Sunu Tarlasına ulaşmak için Kamış Tarlasından yükselir. Önce, bu yükseliş kolay bir konu değildi. Firavun, tanrısal özelliğine rağmen, gökteki mekanını elde etmek için "Tarla"nın bekçisi, Kurbanların Boğası ile savaşmak

zorunda idi. Piramit metinleri, Firavun'un katlanmak zorunda olduğu bu kahramanlık mücadelesinden bahseder.<sup>423</sup>

Bununla birlikte yazmalar, zaman ilerledikçe Kurbanlar Boğası ile herhangi bir düellodan bahsetmez oldu. Merhumun bir merdivenle göğe çıktığı<sup>424</sup> veya bir tanrıçanın kılavuzluğunda yıldızlı denizlerde sonuna kadar yolculuk yaptığı ve böğüren bir boğa kisvesiyle Kurbanlar Tarlasına ulaştığı rivayet edilir. Bu, kahramanlık giriş/geçiş mitinin (bir rite de dahil edilebilir) siyasi ve toplumsal önceliğe kayması biçimindeki ilk dejenereasyonunun başlangıcıdır. Firavun'un hakimiyet güçlerine sahip olması ve güneşin sonsuzluğuna erişmesi, onun "kahraman" olması demek değildir. Yüce bir idareci olarak o, tabii olarak sonsuzluğa kavuşur ve kendisini asla bir kahraman olarak ispat etme ihtiyacı duymaz. Firavun'un ölümden sonraki bu imtiyazlı durumu, aristokrat olmayan ölüm tanrısı Osiris'in muzaffer olarak yükselişi ile dengelenmiş olmasından meydana gelir. Burada, Ra ile Osiris arasındaki mücadeleyi tartışacak durumda değilim, ama bu hususu Piramit metinlerinden aktarmamız yeterli olabilir: "Göğün yıldızları arasındaki yerini sen açtın, zira sen bir yıldızsun. ... Sen Osiris'i korursun, sen ölümü kontrol edersin. Sen kendini onlardan uzak tutarsın, sen onların değilsin." Bu yazı, tahminimize göre, ya imtiyazlı bir imparatorluk müdafî-apolojisti tarafından yazılmıştır ya da güneşle ilgili bir rivayettir.<sup>425</sup>

Diğer toplumsal sınıflara ulaşabilen gözde bir tanrı olmasına rağmen, yeni tanrı, oldukça güçlüdür; Firavun onu Osiris'in baltası altında kalmasına karşı yardım etmesi için yargılar: "Ra Atum, senin kalbini yargılayamayan ve senin kalbine güç yetiremeyen Osiris'i değil, seni meydana getirdi. .... Osiris, sen ona

<sup>423</sup> Örneğin, *Pyramid Texts*, s. 293, 913, 914, 1432vd; Weil, *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes*, Paris, 1936, s. 16vd.

<sup>424</sup> bkz. *the Book of the Dead*.

<sup>425</sup> *Pyramid Texts*, s. 251; Weill, s. 116.

sahip olmayacaksın. Senin oğlun Horus ona sahip olmayacak...”<sup>426</sup> Doğu alanı Güneşin olurken, ölülerin gittiği Batı, Osiris’in olur. Piramit metinlerinde Osiris’e tapanlar Batıya dönerek dua eder ve Doğuyu küçük görürler: “Osiris (N) doğu tarafında gezinmez, ama batı taraflarında Ra’nın taraftarlarının yolu boyunca gezinir.”;<sup>427</sup> bu, güneşle ilgili cenaze töreni doktrininde emredilenlere tamamen karşıttır. Aslında test, deyimim ters yüz edilmesi suretiyle antik bir formülün basitçe kaba bir osirisleştirilmesidir: “Fazla ileri gidilmeyen Batı yollarında yürüme, ama Ra’nın takipçilerinin yolu, Doğu yollarında yürür.”<sup>428</sup>

Zamanla bu metinler çoğaldı. Güneşin karşı koyması bir zaferdir. İki göksel alanı iddia etmesi için zorlanan Osiris, bu alanların her zaman ölüm alanları olmalarından dolayı, sonunda onlardan vazgeçti. Fakat geri çekilmek, yenilmek değildi. Osiris sırf göğe sahip olmak için gayret etmişti. Çünkü güneş ilahiyatı, göğü, Firavunların ebediliği için gerekli bir alan yapmıştı. Onun eskatolojik mesajı, daha sonraları krallık tarafından kendiliğinden kazanılan ebedilikte dejenere edilen ebediliğin kahramanca kazanılmasından tamamen farklı olmasına rağmen, Osiris’i, göksel güneş yolu boyunca, yok olmaktan kurtarmak istediği ruhlara rehberlik yapmaya zorladı. Her halükarda Osiris sadece, Mısır’daki eskatolojik düşünceyi henüz değiştiren “hümanist” devrimi tamamlıyordu. Aslında, giriş/geçiş gerektiren, savaşıarak onu kazanabilen ayrıcalıklı kimselerin işi olarak görülen kahramanlıkla ilgili bir şey olan ebedilik fikrinin, ebediliğin bütün imtiyazlı kimselere verilen bir şey olduğu fikrine nasıl dönüştüğünü görmüş olduk. Osiris, bu derin değişmeyi “demokrasi” şeklindeki ebedilik fikrinde daha da geliştirdi: yargılamadan zaferle çıkmak suretiyle ebediliğe herkes kazanabilir. Osiris ilahiyatı, yargılanma fikrini ele

<sup>426</sup> *Pyramid Texts*, s. 145-146; Weill, s. 116.

<sup>427</sup> *Pyramid Texts*, s. 1531; Weill, s. 121.

<sup>428</sup> *Pyramid Texts*, s. 2175; Weill, s. 121.

aldı ve ölüm sonrasının *mutlaka aranılan şartı (sine qua non)* olarak geliştirdi. Fakat kahramanlık ve giriş/geçiş türündeki sorgulanma (Boğa ile savaş) için, ahlakî ve dinî bir özellik (iyi işler gibi) ilave edilmiştir. Kahramanlıkla ilgili arkaik ölümsüzlük teorisi, yerini daha alçak gönüllü ve daha insanî yeni bir anlayışa bıraktı.

#### 44- KLASİK DOĞU VE AKDENİZ'DE GÜNEŞ KÜLTLERİ

Ra ile Osiris arasındaki mücadeleyle ilgili bu kadar fazla ayrıntıya girmemeliydim. Ancak bunun, daha önceden bahsettiğim güneş ve ölümle bağlantılı olan sır cemiyetlerinin doğasını anlamaya müthiş derecede yardımcı olduğu gerçeği vardır. Mısır'da güneş, imtiyazlı sınıfın (kraliyet ailesi) psikopompunu sona erdirene kadar devam edecekti, ama güneş kültü, Mısır dininin tümünde, en azından metinlerde ve anıtlarda ifade edilen dinde, hala yönlendirici rol oynuyordu. Endonezya ve Malenezya'da durum farklıdır: orada güneş, bir zamanlar gizemli toplulukların bütün sırlarını (giriş/geçiş töreni sonrasında) öğreten kimselerin *hepsinin* psikopompu idi, ancak onun rolü hala önemli olmasına rağmen, sırf bir tane değildir. Bu gizemli topluluklarda, Batı yolunda güneş tarafından yönlendirilen "atalar", buna denk bir rol alır. Mısır terimlerinde Ra ve Osiris'in birlikte gelişidir. Bu birlikte geliş, güneşin prestijine zarar vermez. Zira, güneşin diğer dünya ile, karanlık ve ölüm dünyası ile ilişkisinin en ilkel güneş tezahürlerinde anlaşılır olduğu ve nadiren fikirlerde kaybolduğu unutulmamalıdır.

Tanrı Şamaş, bunun nasıl işlediğini bizlere çok güzel bir örnekle gösterir: Şamaş, Mezopotamya panteonunda Ay tanrısı Sin'den daha aşağı bir yer tutar ve ona Sin'in oğlu olarak inanılır; o, hiçbir zaman mitolojide önemli bir yer almamıştır.<sup>429</sup> Yine de Babilonya'nın güneş tezahürleri, onların başka dünya ile

<sup>429</sup> Meissner, *Babylonien und Assyrien*, Heidelberg, 1920-5, vol. II, s. 21.

daha önceki ilişkisinin izlerini hala taşır. Şamaş, “Etimme güneşi”, yani, *yelelerin güneşi* diye çağrılır; onun “ölüleri dirilttiği” rivayet edilir.<sup>430</sup> O, adalet tanrısıdır ve “yargının rabbidir” (*bel-dini*). En erken zamanlardan beri onun adına yapılan tapınaklar “dünya yargıcının evi” olarak adlandırıldı.<sup>431</sup> Diğer yandan Şamaş, kehanet ve vahiyler tanrısı, peygamberler ve büyücülerin efendisidir (peygamberlik ve büyücülük, daima ölümler diyarı, dünya ve ölüm memleki ile bağlantılı olan bir iştir).<sup>432</sup>

Yunanistan ve İtalya’da güneş, hiçbir zaman ikinci dereceden yukarı çıkmamıştır, her zaman ikinci sırada olmuştur. Roma’da güneş kültü, bir takım doğu düşünceleri ile, İmparatorluk altında takdim edilmiş ve İmparator kültüründe daha fazla harici ve sun’i tarzda gelişmiştir. Bununla birlikte, Yunan mitolojisi ve dini, güneşin malum “yeraltı dünyası” tezahürlerinin izlerini korumuştur. Helios miti, hem dünya hem de yeraltı dünyası ile ilişkileri ortaya koyar. Pestalozza’nın, Akdeniz dinî mirasının kalıntısı olarak gördüğü<sup>433</sup> sıfatlar, lakaplar koleksiyonunun hepsi, onun yeryüzü ile olan organik ilişkisini ortaya koyar. Helios *pythios* ve *paian*’dır (Akdeniz’in Büyük Tanrıçalarından biri olan Leto ile paylaştığı iki sıfat) *chthonios* ve *plouton*’dur; Helios aynı zamanda, yaratıcı enerjinin tecellisi olan *titan*’dır. Güneşin, Aşağı Akdeniz’e ait (örneğin Girit’te Helios bir boğa şeklini alır ve bir çok atmosfer tanrılarının yaptığı gibi, Büyük Ana’nın eşi olur) Çitonyan dünyası ve seksüel büyü ile ilişkisinin ne kadar uzak olduğuyula ve Akdeniz halklarının anaerkil rejimi ile kuzeyden aşağıya inmiş olan Hind-Avrupalıların ataerkilliği arasında, tarihi olaylardan etkilenen daha sonraki uzlaşmayı ne kadar temsil ettiğiyle şimdi özellikle ilgilenmeyeceğiz. Bize göre bu tamamen farklı bir konudur:

<sup>430</sup> Dhorme, “Les Religions de Babylonie et d’Assyrie”, s. 87.

<sup>431</sup> Dhorme, s. 64.

<sup>432</sup> Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Semites*, Uppsala, 1945, s. 1vd.

<sup>433</sup> Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, Milan-Messina, 1945, vol. ii, s. 22vd.

Göğün ve ışığın “anlaşılır” bir tezahürü gibi düşünülebilen güneş, sırf aklî bakış açısından, “karanlık” enerjilerin bir kaynağı olarak tapınılıyordu.

Helios sadece *pythios*, *chthonios*, *titan* vb. değildir. Bunlardan daha ziyade o, karanlığın seçilen dünyası (büyücülük ve cehennem) ile ilişki içindedir. O, büyücü kadın Circe'nin babası, Medea'nın da dedesidir. Her ikisi de aşk iksiri yapımında uzman idiler. Medea, kanatlı yılanlar tarafından çekilen meşhur iki tekerli at arabasını ondan almıştı.<sup>434</sup> Kendisi için Taygetus Dağı'nda at kurban edilir.<sup>435</sup> Rodos'ta onun adına düzenlenen Halieia (*helios*'un Dorik –en eski Yunanca- şekli *halios*'tan gelir) şenlikleri süresince, dört at tarafından çekilen iki tekerlekli bir at arabası takdim edilir ve sonra denize atılır.<sup>436</sup> Hem atlar hem de yılanlar çitonya (ölüler diyarının tanrıları) ve cenaze simgeciliğine aittir. Ve son olarak, Hades'e giriş, “güneşin kapısı” olarak adlandırılır; “Hades” de Homerik çağda “A-ides” şeklinde telaffuz edildi ki, “görünmez” şey ve “görünmez kılan” şey fikrini akla getirir.<sup>437</sup> Işık ile karanlık, güneş ile yeryüzü arasında gidip gelmek, bundan dolayı bir ve aynı gerçekliğin iki karşılıklı yüzü olarak anlaşılabilir. Güneşin tezahürleri, aslında güneşin sadece herhangi saf bir rasyonel veya kutsal dışı anlayışta kaybolabildiği boyutları ortaya koyar, gösterir. Fakat bu boyutlar mit ve metafiziğin her hangi ilkel bir sisteminde belli bir yer işgal eder.

#### 45- HİNDİSTAN: GÜNEŞİN KARARSIZLIĞI

Böyle bir sistemi Hindistan'da görürüz. Surya figürleri Vedik tanrılar arasında ikinci sırada bulunur. *Rig Veda*'da onun-

<sup>434</sup> Euripides, *Medea*, 1321; Apollodorus, *Biblioth.*, I, 9, 25.

<sup>435</sup> Pausanias, III, 20, 4.

<sup>436</sup> Festus, s. v. *October equus*.

<sup>437</sup> Kerényi, “Vater Helios”, *EJ*, Zürich, 1943, s. 91.



la ilgili on tane ilahi vardır, ama hiçbir zaman yüksek seviyeye çıkamaz. O, Dyaus'un oğludur,<sup>438</sup> ancak o aynı zamanda göğün yada Mitra ve Varuna'nın gözü olarak da bilinir.<sup>439</sup> O, uzakları görür, bütün dünya üzerinde o bir "ajandır". *Puruşa Sukta*'ya göre<sup>440</sup> güneş, kozmik dev Puruşa'nın gözünden doğmuş olup ölüm anında insanın bedeni ve ruhu bir kez daha bu kozmik devin bir parçası olduğu zaman, onun gözü tekrar güneşe dönecektir. Şimdiye kadar Sürya'nın tezahürleri, sadece onun parlak yüzünü açığa çıkarır. Ancak aynı zamanda *Rig Veda*'da güneşin arabasının Etaşa<sup>441</sup> adlı bir at tarafından yada yedi at<sup>442</sup> tarafında çekildiğini ve kendisinin de sürücü<sup>443</sup> veya bir kuş<sup>444</sup> olduğunu ve hatta akbaba veya bir boğa<sup>445</sup> olduğunu okuyoruz. Her ne zaman bir şey, atın özellik ve niteliklerini sergilerse, o şey her zaman çitonyan veya cenaze değerini taşıyor demektir. Bu değer, diğer Vedik varyantında güneş tanrısı Savitri'de oldukça açık bir şekilde görülür. Güneş tanrısı Savitri, çoğunlukla Surya ile tanımlanır: o bir psikopomp olup ruhları iyilerin mekanına yönlendirir. Bazı metinlerde o, tanrılara ve insanlara ebedîliği ihsan eder.<sup>446</sup> O, Tvastr'i ebedî kılandır.<sup>447</sup> İster bir psikopomp olarak ister kutsal tezahür ettiren (ebedîliği ihsan eden) olarak olsun, onun görevi, ilkel topluluklarda güneş tanrıyla bağlantılı olan yetkilerin tam bir yansımasıdır.<sup>448</sup>

<sup>438</sup> RV, x, 37, 2.

<sup>439</sup> RV, I, 115, 1; x, 37, 1.

<sup>440</sup> RV, x, 90.

<sup>441</sup> RV, vil, 63, 2.

<sup>442</sup> RV, lil, 45, 6; I, 50.

<sup>443</sup> RV, vil, 77, 3.

<sup>444</sup> RV, I, 191, 9.

<sup>445</sup> RV, v, 47, 3.

<sup>446</sup> RV, iv, 54, 2 vb.

<sup>447</sup> RV, I, 110, 3.

<sup>448</sup> Şüphesiz "tarihsel" ilişkiden bahsetmiyorum, tipolojik uyumu kastediyorum. Her hangi bir kutsalın tezahürünün tarihi, gelişmesi, yayılması ve değişmesi, onun temel yapısıdır. Belli bir toplumda her hangi bir kutsalın tezahürünün yapısının tamamen nasıl olduğu ve ilk ne zaman ortaya çıktığı konusunda çok az delil bulunmaktadır. Bizim yapmamız gereken tek şey, kutsalın tezahürünün neyi ifade edip etmediğini ortaya koymaktır.

Ancak *Rig Veda* ve Brahmana incelemelerinde güneşten, aynı zamanda onun karanlık yüzü şeklinde bahsedilir. *Rig Veda* güneşin iki yüzü olduğunu ve bir yüzünün “parlak”, diğerinin ise “kara”. (yani, görünmeyen) olduğunu anlatır.<sup>449</sup> Savitri gündüzü getirdiği gibi,<sup>450</sup> geceyi de getirir. Kendisi gece tanrısıdır. Hatta *Rig Veda*'daki bir ilahi onun gece seyahatinden bahseder.<sup>451</sup> Fakat bu şeklin peş peşe gelmesi aynı zamanda ontolojik bir değere de sahiptir. Savitri, *prasavita niveşanah*'tır<sup>452</sup> (yani, bütün varlıkları yayılmasını ve yok olmasını meydana getirendir).<sup>453</sup> Bergaigne, oldukça doğru bir biçimde bunun kozmik önemini “yeniden yekpare oluş” (reintegration) kavramı ile vurgular:<sup>454</sup> zira Savitri, *jagato niveşani*, “dünyayı döndüren-dir”.<sup>455</sup> Bu da kozmolojinin bir sistemini formüle eder. Gece ve gündüz (*naktoşasa*, çifte dişil kelime), iki kız kardeştirler aynı tanrılarla “şeytanların” (*asura*) iki erkek kardeş oluşları gibi: *dvayah prajapatyah*, *devas casuraşca*, “Prajapati'nin çocukları iki türdür, tanrılar ve *asuralar*.”<sup>456</sup> Güneş, bu tanrısal ikili-birliği, aynı zamanda bazı mitlerde gösterdiği karşıt anlamlarını tamamlayabilen ophidian, yani, “karanlık” veya “belirsiz” durumu içine alır. Güneşin *Rig Veda*'da görülen yılan mitinin izleri vardır: Aslında “ayaksız” olan yılan, Varuna (apade pada prati dhatave) ile yürümesi için ayak verdi.<sup>457</sup> O, bütün *devaların asura* rahibidir.<sup>458</sup>

<sup>449</sup> *RV*, I, 115, 5.

<sup>450</sup> *RV*, II, 38, 4; v, 82, 8, vs.

<sup>451</sup> *RV*, II, 38, 1-6, vs.

<sup>452</sup> *RV*, IV, 53, 6.

<sup>453</sup> *RV*, VII, 45, 1, vs.

<sup>454</sup> Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, Paris, 1878-83, vol. III, s. 56vd.

<sup>455</sup> *RV*, I, 35, 1.

<sup>456</sup> *Brhadaranyaka-Upaniṣad*, I, 3, 1.

<sup>457</sup> *RV*, I, 24, 8.

<sup>458</sup> *RV*, VIII, 101, 12.

Güneşin belirsizliği, onun insanlara karşı davranışında da kendini gösterir. O, bir yandan insanın gerçek atasıdır: “*İnsan babası onu tohum gibi rahme yaydığı zaman, gerçekte onu rahme koyan güneştir.*”<sup>459</sup> Coomaraswamy<sup>460</sup> bu bağlamda Aristotle’den nakleder: “*İnsan ve güneş insanı meydana getirir.*”<sup>461</sup> Dante’den de şunu aktarır: “*... Bütün fani hayatın babası olan güneş.*”<sup>462</sup> Diğer yandan güneş, bazen ölüm ile tanımlanır. Zira o çocuklarını meydana getirdiği gibi, öldürür de.<sup>463</sup> Coomaraswamy, Vedik ve Vedalar sonrası Hindu edebiyatında formüle edildiği gibi tanrısal ikili-birliğin mitik ve metafizik anlatımlarıyla ilgili daha bir çok önemli çalışmayı kaynak olarak kullanır (bkz. Kaynaklar). *The Myth of Reintegration (Yeniden Bütünleşme Miti*. Fransızca versiyonu *Mitul Reintegrarii*) adlı kitabımda ilkel rit, mit ve metafiziklerde beraber bulunan zıtlıkları ayrıntılarıyla inceledim. Bu meselelere daha sonra tekrar döneceğiz. Şu anda geniş simgecilik, ilahiyat ve metafizik sistemlerinin çerçevesinde gelişen güneş tezahürlerinin ilkel kararsızlığına dikkat çekeceğiz.

Fakat, bu gelişmelere saf bir sözlü araç hakkında yapılan basit basmakalıp ve yapay çalışmalar olarak bakmak yanlış olabilir. Zahmetli tefsir çalışmaları, sadece güneş tezahürlerinin *alabildiği* bütün anlamların tam terimlerdeki ifade idi. Bu anlamların bir tek kısa formüle (yani, rasyonel ve zıt olmayan terimlere) indirgenemezliği, güneşin farklı ve hatta bir tek dinin sınırı içindeki zıt yönlerde anlaşılabilmesi gerçeği ile gösterilir. Örneğin Budda’yı ele alalım. *Cakravartin*, veya evrensel hakim olarak Budda, çok erken zamanlarda güneş ile tanımlandı. Bununla ilgili olarak, E. Senart, Sakyamuni’nin hayat hikayesini bir takım güneş simgelerine indirgemeye çalıştığı şaşırtıcı bir

<sup>459</sup> *Jaiminiya Upaniṣad Brahmana*, III, 10, 4.

<sup>460</sup> Coomaraswamy, “The Sun-Kiss”, *JAOS*, vol. IX, s. 50.

<sup>461</sup> Aristotle, *Physics*, II, 2.

<sup>462</sup> Dante, *Paradiso*, 22, 116.

<sup>463</sup> *Pancaviṃṣa Brahmana*, XXI, 2, 1.

kitap yazdı. O, şüphesiz ki, konusunu abartmıştır, fakat yine de Budda hakkındaki efsane ve onun mistik bir biçimde tanrılaştırılmasına, güneş unsurunun hakim olduğu doğrudur.<sup>464</sup>

Bununla birlikte, Budizm çerçevesinde, aslında bütün Hindu mistik dinlerinin çerçevesinde güneş, her zaman yüce konumuna sahip değildir. Hindistan'ın mistik yapısı, özellikle de Yoga ve Tantra, Ay'ın karşısında, güneşe mutlak bir "fizikî" ve kozmik alan verir. Hindu mistik tekniklerinin amacı, bu alanlardan birisi üzerine *üstünlük* kazanmak olmayıp onları *birleştirmektir*. Başka bir deyişle açıklamak gerekirse, karşıt iki prensibin bir bütün haline gelmesini sağlamaktır. Bu, bir bütün haline geliş mit ve metafiziği hakkındaki bir çok varyantın birisidir. Bu örnekteki karşıtların dengesi, güneş-ay kozmik formülünde vurgulanır. Şüphesiz bu mistik tekniklerin tümü, Hindu halkının yoğunluğuyla karşılaştırılınca, çok azınlıkta kalan bir durumdur. Ancak bu mistik tekniklerin, çoğunluğun dinine, hatta aynı tekrar bütünleşmenin güneş-ay formülünü bilen "ilkellere" bir "gelişme, açılma" ifade eder anlamına gelmez.<sup>465</sup> Sonuç olarak, aynı diğer tezahürler gibi güneş tezahürleri, esas yapısını "zıtlıklara" yönlendirmeden, tamamen farklı şekillerde anlaşılabilir.

Sadece bir anlamda gelişmiş güneş tezahürlerine nihai mutlak yüceliği vermek, üyeleri tamamen kör oluncaya kadar güneşe bakan riyazî Hindu tarikatlarının aşırılıklarında görülebilir. Bu, sınırlı mantıklarını aşırılıklara götüren şeylerin saf bir güneş düzeninin "duygusuzluk" ve "verimsizlik" örneğidir. Onun karşılığı, yani tamamlayıcısı, "nemden çürüyen" parçalardır, nesnelerin geceye özgü, kamerî ve dünyevî düzeninin

<sup>464</sup> Bu konudaki son çalışmaya bakınız, B. Rowland, "Budda and the Sun God", *CZ*, 1938, vol. I.

<sup>465</sup> Benim "Cosmical Homology and Yoga" (*JISOA*, June-Dec., 1937, s. 199-203) adlı çalışmaya bakınız.

varlığını kabul eden bu tarikatlarda görülen, insanların “tohum” dönüşmesidir (bkz. 134. ve devamındaki bölümler). Kendilerini “zihnin gece alanına” yerleştiren kimseler, daimî aşırı düşkünlük ve ölüm durumuna (yani, günümüzde dünyevî “Günahsızlar” tarikatında olduğu gibi, bir tür tırtıl durumuna dönüş) çekilmesine rağmen, güneşin tezahürlerinden sadece birini kabul edenler için, “körlük, duygusuzluk” ve “verimsizlik” durumuna çekilmek neredeyse onların otomatik bir kaderidir.

#### 46- ÖLMÜŞ VE SEÇİLMİŞ GÜNEŞ KAHRAMANLARI

Güneşin bir çok ilkel tezahürleri, halk geleneklerinde korunmuş ve az veya çok diğer dinî sistemler içinde uygun hale getirilmiştir. Her gündönümünde, özellikle de yaz aylarında gündönümünde yükseklerden aşağıya yuvarlanan yanan tekerlekler vardır. İki tekerlekli arabalarda veya botlarda tekerleklerin taşındığı ortaçağ alaylarının ilk örnekleri tarih öncesi zamanlarda bulunur. Yılın belli bir akşamında (tahminen Kış gündönümünde) dönen tekeri kullanmayı yasaklayan ritüel, insanları tekerlere bağlama geleneği ve başka olgular (Fortuna –eski Roma’da talih tanrıçası-, “çarkı felek”, “yıl tekeri” vs.), Avrupalı köylüler arasında hala bulunur. Bütün bunlar, özgün biçimleriyle güneşle ilgilidir. Bunların tarihsel kökeni ile ilgili probleme el atmamızda bir sorun olmayabilir. Bununla birlikte, Bronz Çağından buyana Kuzey Avrupa’da güneş aygını (Trundholm’un güneş-arabası) hakkında bir mitin olduğunu hatırlayalım. R. Forrer, *Les Chars cultuels préhistoriques* adlı çalışmasında anlattığı gibi, tanrısal bedenlerin hareketini tekrar sağlaması için yapılan tarih öncesi tören arabalarına, daha sonra günlük kullandıkları arabaların ilk örneği olarak bakılabilir.<sup>466</sup>

<sup>466</sup> Aynı, üzerine cesetlerin konduğu törensel teknenin, daha sonraki bütün teknelerin ilk örneği olduğu gibi. Buradaki esas konu oldukça önemlidir; bunlar bize insan yeteneklerinin nasıl başladığını daha iyi anlamamızı sağlar. İnsanın tabiatı keşfi denilen şey, tamamen bilimsel keşiflerin doğrudan sonucunda ortaya çıkan bir durum değildir. Meta-lürji, tarım, takvim ve daha bir çok şey, insanın, evrendeki yerlerinden birini anlamasının sonucunda başlamıştır. Bu konuda ileride daha fazla bahsedeceğim.

Fakat Oskar Almgren'in tarihöncesi dönemle ilgili Kuzey Avrupa mağara resimleri hakkındaki çalışması veya O. Höfler'in antik dönem ve Orta Çağ Alman sır toplulukları hakkındaki çalışması gibi araştırmalar, kuzey bölgelerindeki "güneş kültü"nü karmaşık özelliğini gün yüzüne çıkarmıştır. Bu karmaşıklık, melez karışımların ve sentezlerin bir yansıması olarak açıklanamaz. Zira ilkel topluluklar onu mümkün olduğunca çok açığa çıkarır. Aslında bu, daha fazla ilkel kültürün nasıl olduğunu anlatır. Almgren ve Höfler güneş elemanlarının ortak yaşamını (sembiyozunu) ölüm (Vahşi Av gibi), toprak ve çiftçilikle ilgili olanlarla (güneş tekerleği vb ile arazilerin verimliliştirilmesi ile) açıklamışlardır. Biraz daha gerilere gidilince, Mannhardt, Gaidoz ve Frazer, "yıl" ile talih tekerleğinin bir birilerine nasıl uyum sağladığını ve güneşin hem tarımsal büyüde hem eski Avrupa dinlerinin inançlarında ve hem de çağdaş folklorda nasıl merkezîleştiğini göstermişlerdir.

Güneş-verimlilik-kahraman (veya ölünün temsilcisi) konusundaki aynı dinî usul, az veya çok, değişmemiş başka uygarlıklarda da görülür. Örneğin Japonya'da toprak ve tarım ile ilgili kült unsurlarını ihtiva eden törensel "ziyaretçi" oyununun bir parçası olarak, kendilerine "Güneş Şeytanları" denilen ve yüzleri boyalı bir grup genç, ertesi yıl toprağın verimli olmasını sağlamak amacıyla tarla tarla gezerler. Onlar bunu, güneş atalarının temsili olarak da yaparlar.<sup>467</sup> Avrupa törenlerinde, gündönümlerinde yanan tekerleri yuvarlamak, belki de güneşin güçlerini eski haline getiren büyüsel bir işlemdir. Aslında, kuzey bölgeleri boyunca, kış mevsimindeki gündönümünün yaklaşmaya başladığı zamanlarda günün gittikçe kısılması, insanlara güneşin tamamen ölebileceği korkusunu vermektedir. Başka yerlerde bu alarm durumu, vahye ait görünümelerde vur-

<sup>467</sup> Yani, "ölü"; Slawik, "Kultische Gehelmbünde der Japaner und Germanen", *WBKL*, Salzburg-Leipzig, 1936, vol. iv, s. 730.

gulanır: Güneşin aşağıya inmesi veya karanlığın çökmesi, dünyanın sonunun gelişinin, sonun, yani kozmik bir dönüşümün (çoğunlukla yeni bir yaratılış ve yeni bir insan ırkının meydana getirilişi) işaretlerinden birisi olur. Aslında Meksikalılar, güneşin ebedîliğini, mahkumları hiç durmadan ona kurban etmek suretiyle, temin ederler. Öyle ki, kurbanların kanı, güneşin kaybolan enerjisini yenileyebilir. Fakat bu dinde her zaman karanlık bir korku bulunur ki, o da dönem dönem bütün evrenin çökeceği korkusudur. Mamafih, güneşe çok kan takdim edilir, güneş bir gün mahvolacaktır. Vahiy, evrenin gerekli ahenginin bir parçasıdır.

Diğer bir önemli mitik usul, güneş kahramanlarıdır. Bu motif daha fazla göçebe topluluklar ve "tarih yapan" milletler arasında çok yaygındır. Güneş kahramanlarını biz Afrika göçebelerinde (örneğin Hottentotlar, Herrerolar ve Masailer arasında),<sup>468</sup> Türk-Moğol kavimlerinde (örneğin kahraman Gezzer Han), Yahudilerde (özellikle Samson) ve hepsinden ziyade Hind-Avrupa uluslarının tümünde bulabilmekteyiz. Güneş kahramanlarının masal ve mitleri hakkında, kütüphaneleri dolduracak kadar çok kitap yazılmıştır. Bunlardan başka, güneş kahramanlarının izlerine geleneksel ninnilerde de rastlanır. Bilginlerin güneşi her yerde görme aşırılıkları, tamamen temelsiz değildir. Şüphe yok ki, bir zamanlar "güneş kahramanı", bahsettiğimiz bütün uluslarda çok gözde idi. Fakat biz, güneş kahramanını, güneşin basit bir fizikî tezahür olduğuna indirgememe konusunda dikkatli olmalıyız. Kahramanın ne yapısı ne de mitteki yeri, sadece güneş fenomenleriyle (şafak, ışın, ışık, alaca karanlık vs.) sınırlandırılır. Bir güneş kahramanı daima, ölümler dünyası, giriş/geçiş töreni, verimlilik ve diğerleri ile

<sup>468</sup> Graebner, *Das Weltbild der Primitiven*, Munich, 1924, s. 65.

\* *Sol Invictus*, vaktiyle daha önceden kırk günlük sıkı bir oruç ile başlayıp sonra diriliş kutlaması şeklinde devam eden Mitra Bayramı.

İlgili ilave bir "karanlık taraf"ta mevcuttur. Güneş kahramanı miti, eşit bir biçimde hükümlanlık veya demiurge kültü ile ilişkili unsurlarla doludur. Kahraman, dünyayı "kurtarır", onu yeniler, hatta bazen yeni bir evren düzeni olan yeni bir çağ açar. Başka bir deyişle, O, Yüce Varlık'ın demiurge özelliklerini hala korumaktadır. Başlangıçta bir gök tanrısı olup daha sonra güneş tanrısı olan ve sonraları da (*Sol Invictus* olarak\*) bir kurtarıcı olan Mitra gibi bir değer, dünyayı düzenleyen, bir bakıma demiurge gibi çalışmasıyla (bütün tahıl ve bitkiler Mitra'nın boğa öldürmesiyle yetişmiştir) açıklanabilir.

Güneş kahramanlarını güneşle ilgili olaylara, "naturalist" mitolojinin yaptığı şekilde indirgenmesine karşı daha başka nedenler vardır. Her dinî "form", esasında "emperyalist"tirler – o hiç durmadan özü kabul eder, diğer başka dinî formlara saygı gösterir ve kabul eder. Yükselişi kazanan her form, *hepsi* olmaya ve gücünü dinî tecrübenin bütününe yaymaya yönelir. Bundan dolayıdır ki, her ne zaman ister tanrı, ister kahraman, ister tören, ister mit ve ister başka bir şey olsun, güneşle ilgili olmaya başlamasıyla en yüksek mertebede yer alan bir dinî formun, emperyalist yayılma özelliği ile özümsemeksizin ve bütünleşmeksizin ondan bir takım elemanları ihtiva etmiş olduğu konusunda emin olabiliriz.

Güneş tezahürleri hakkındaki bu kısa çalışmayı, genel bir özetlemeyle sonuçlandırmak istemem. Bu bölümde bahsettiğim ana konuları ifade edecek olursak, Yüce Varlıkların güneşle ilişkilendirilmesi, güneşin hükümlanlıkla, giriş/geçiş töreniyle ve seçkinlerle ilişkisi, güneşin kararsızlığı, güneşin ölümler, verimlilik vb. ile ilişkisi ön plana çıkar. Fakat güneş ilahiyatı ile seçkinler (krallar, giriş/geçiş yapanlar, kahramanlar veya filozoflar) arasındaki yakın ilişkinin altını çizmek çok önemlidir. Diğer tabiat tezahürlerinden ayrı olarak, güneş tezahürleri kapalı bir dairenin, seçilmiş azınlığın önceliği olma eğilimindedir.



Sonuç, ; aklîleşme sürecinin hızlanmasıdır. Greko-Romen dünyasında “bilgi ateşi” olan güneş, “kozmik bir prensip” olmak suretiyle sona erdi. O, bir *tezahürden*, değişik gök tanrıları (İho, Brahman, vs.) tarafından çekilen bir süreçle bir *düşünceye* dönüşmüştür. Hatta Heraklit der ki, “güneş, her gün yenidir.” Plato’ya göre o, görülür şeylerde vurgulandığı üzere, iyiliğin imgesi idi;<sup>469</sup> Orfiklere göre ise güneş, dünyanın aklı idi. Aklîleştirme ve senkretizm birlikte ilerledi. Macrobius, bütün ilahiyatları güneş tapınması ile ilişkilendirip güneşte Apolo’yu, Liber-Dionysos’u, Mars’ı, Merkür’ü, Aesculapius’u, Herkül’ü, Serapis’i, Opsiris’i, Hortus’u, Adonis’iNemesis’i, Pan’ı, Satürn’ü, Adad’ı ve hatta Jüpiter’i görür.<sup>470</sup> İmparator Julian, *On the Sun King (Güneş Kralı Üzerine)* ve Proclus’un *Hymn to the Sun (Güneşe İlahi)* adlı araştırmalarında, kendilerinin senkretistik ve rasyonalist yorumlarını verirler.

Antikitenin alaca karanlığında güneşe verilen bu son itibarlar, kıymetten tamamen yoksun değildir. Bunlar, ilkel tezahürlerin (Güneşin, güneşle ilişkilendirilmiş demiurge’un çok eski mitini tekrar canlandıran Tanrı’ya bağımlılığı, verimlilik ve tarım hayatı vb. ile ilişkileri) izlerini açığa çıkaran “yeni” adı altında görülebilen eski yazmaların üzerindeki yazı silinerek yeniden başka yazılar yazılan parşömen gibidir. Fakat genel olarak konuşacaksak, biz orada sırf güneş tezahürlerinin ne ifade ettiğinin en solgun gölgesini ve sabit rasyonelleşmenin onu hala daha solgunlaştırdığını buluruz. “Seçilmiş” filozoflar arasından sonuncular, en sonunda, bütün kozmik tezahürlerin en zorlu olanlarından birinin sekülerleşmesini (dinî etkiden uzaklaştırılmasını) tamamladılar.

<sup>469</sup> Republic, 508 b.c.

<sup>470</sup> Macrobius, *Saturnalia*, I, xvii-xxii. Bölümler.



## DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

## AY VE ÜSTÜNLÜK ÖZELLİĞİ

## 47- AY VE ZAMAN

Güneş her zaman aynıdır, başka hiçbir anlamda “olmaz.” Diğer yandan Ay, yükselen, batan ve gözden kaybolan bir bedendir. Bu beden ki, varlığı evrensel oluş kanununa, doğum ve ölüm kanununa bağlıdır. Ay, aynı insan gibi, batışı ile insanın ölümü gibi bir trajediye sahiptir. Üç gece boyunca yıldızlı gece, aysızdır. Fakat bu “ölüm”ü, “yeni ay” ile birlikte yeniden doğuş takip eder. Ayın gözükmemesi, yani “ölüm”, bir son değildir. Sin hakkındaki bir Babilonya ilahisi, Ay’ı, “kendiliğinden yetişen bir meyve” olarak görür.<sup>471</sup> O, belirlenen hayatının devamında, kendinin sahip olduğu cevherin tekrar doğuşudur.

Bu başlangıç formlarına ebedî dönüş ve sürekli tekrarlanış, hayatın ahenkleri ile ilgili diğer şeylerden daha ziyade, Ay’ı tanrısal bir yapı haline getirir. Öyleyse, Ay’ın tekerrür dairesi kanunu altına giren bütün tabiat olaylarını (sular, yağmur, bitki hayatı, verimlilik) yönetmesi şaşkıncı değildir. Ay’ın değişik görünüşleri, somut anlamda insana zamanı (bu zaman daha sonra anlaşılan kozmik zamandan ayrıdır) göstermiştir. Hatta, Buzul Çağ’ında bile Ay’ın değişik görünüşlerinin ve bu görünüşlerin büyüsel güçlerinin anlamı, çok iyi biliniyordu. Buzul Çağ’ının Sibiryaya kültürlerinde, sarmal (spiral), yılan ve yıldırım simgelerinin bulunduğu biliyoruz. Bu simgelerin tümü, Ay’ı, ritmik değişimin ve verimliliğin ölçüsü olduğu düşüncesini geliştirmiştir.<sup>472</sup> Zaman, Ay’ın değişik görünüşleri dikkate alın-

<sup>471</sup> Furlani, *La Religione babilonese-assira*, Bologna, 1929, vol. I, s. 155.

<sup>472</sup> Örneğin İrkutsk’ta bu simgeler bulunmuştur; bkz. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, Antwerp, 1932, s. 84vd., 59 ve 60. Figürler.

rak, her yerde çok hassas bir şekilde ölçülmüştür. Bugün bile, sırf kameri takvimi kullanarak geçimini sağlayan, avlanan göçebe kabileler vardır. Göksel bedenlerle ilişkili en eski Hindu-Ari kelime, “ay” anlamına gelen kelimedir:<sup>473</sup> Bu kök *me'*dir ve Sanskritçe'de *māmi*, “ben ölçerim” şeklini alır. Ay, evrensel ölçüm aracı olur. Hind-Avrupa dillerindeki Ay ile ilgili bütün kelimeler, bu kökten gelir: *mās* (Sanskrit), *mah* (Avestik), *mah* (Eski Pers), *menu* (Litvanyaca), *mena* (Gotik), *mene* (Yunan), *mensis* (Latin). Almanlar zamanı geceleyin ölçerlerdi.<sup>474</sup> Bu antik ölçüm biçiminin izleri, Avrupa halk geleneklerinde de muhafaza edilir; belli bayramlar geceleyin kutlanır, örneğin Noel, Paskalya, Pentekost, Aziz Yuhanna Günü, vs.<sup>475</sup>

Ay'ın değişik görünüşleriyle yönlendirilen ve ölçülen zaman, “canlı” zaman olarak adlandırılabilir. Zaman, hayatın ve tabiatın gerçekliği, yağmur ve gelgit olayı, tohum ekme zamanı ve aybaşı hali ile bağlantılıdır. Tamamen farklı “kozmetik katmanlara” ait olan fenomenlerin hepsi, Ay'ın uyumlu hareketlerine göre düzenlenir veya onların etkisi altındadırlar. Ay'ın faziletleri etrafında oluşan “İlkel düşünce”, zamanla “güçleri”ni farkettiler, ardından da Ay ile ilgili fenomenler arasında sorumluluk ve hatta değişim ilişkileri kurdu. Nitekim, açıkça belirtmek gerekirse, Neolitik Çağ'dan beri, tarımın keşfi ile aynı sembolizmin Ay, deniz suları, yağmur, kadının ve hayvanların verimliliği, bitki hayatı, insanın ölümden sonraki kaderi ve giriş/geçiş törenleri ile ilişkisi vardır. Çok farklı gerçekleri bağlayan ve birleştiren Ay'ın hareketlerinin anlaşılması ile mümkün olan zihinsel sentezler; onların yapısal simetrikleri ve işlerindeki benzerlikler, “ilkel” insanın, çok önceleri anladığı gibi, Ay'ın düzenli değişim kanununu sezgi ile anlamamış oldukları şeklinde asla anlayamamıştır.

<sup>473</sup> Bkz. Schrader, *Sprachvergleichung und Urgeschichte* (Jena, 1883), 2<sup>nd</sup> ed., s. 433 vd.; W. Schultz, “Zeitrechnung und Weltordnung”, *MB*, Leipzig, 1924, no. 35, s. 12vd.

<sup>474</sup> Tacitus, *Germania*, II.

<sup>475</sup> Kuhn, Hentze'nin çalışmasında bahsedilir, s. 248.

Ay, ölçer. Ama aynı şekilde birleştirir de. Onun "güçleri" ve ahenkli hareketleri, bizim, sonsuz sayıdaki fenomen ve simgelerin "en küçük ortak paydaları" diyebileceğimiz şeylerdir. Tüm evren, belli kanunlara bağlı ve tamamen saydamdır. Dünya artık, ilişkisiz, bağımsız bir çok varlığın işleriyle dolu, sonsuz uzay değildir. Bu uzayın içindeki şeyler, birbirlerine uyan ve denk gelen şeyler olarak anlaşılır. Bunun hepsi, şüphesiz, gerçeğin aklî bir analizinin sonucu değildir, ama bütünlüğü içerisinde onun hakkındaki daha açık sezginin bir sonucudur. Ay hakkında, bir takım işlevlerinden dolayı diğerlerinden ayrılan (örneğin, efsanevî bir Ay, sadece bütün isteklerini karşılamak suretiyle olduğu gibi, bir kimsenin büyüsel gücü ile yağmur yağdırabilmesi.) bir takım törensel veya mitolojik dolaylı-yorumlar bulunmasına rağmen, belli bir zamanda bilinen Ay ile ilgili değerlerin tümünü ima etmeyen Ayın simgesi, riti veya miti olmayabilir. Bütün olmaksızın parça olamaz. Örneğin, Buzul Çağı'na kadar erken dönemlerde Ayın simgesi olarak anlaşılan sarmal, Ay'ın hareketlerine işaret eder, ama bu, aynı zamanda kadın tenasül organının dış tarafından hasıl olan cinsel unsurları, su unsurlarını (ay=kabuk) ve verimliliği arttıran şeyleri (sarmal kabuklu deniz böceği, boynuz vs) de ihtiva eder. Muska amacıyla inci takan bir kadın, suyun güçleri (deniz kabuğu) ile, Ay ile (deniz kabuğu Ay'ı simgeler; Ay'ın ışınlarından yaratılmıştır), cinsellikle, doğum ve embriyoloji ile bütünleşir. İyileştirici bitkiler, içlerinde Ay'ın, suların ve bitkilerin üç türlü etkisini taşırlar. Hatta bu güçlerden birisi, kullanıcının zihninde açıkça bulunduğu zaman, bu güçleri ihtiva eder. Bu güçlerin veya "etkilerin" her biri, sırasıyla değişik durumlarda etkisini gösterir. Örneğin bitki, ölüm ve tekrar doğuş, ışık ve karanlık, doğurganlık ve bolluk vb. düşüncelerini ifade eder. Simge, amblem veya güç olarak sadece bir tek anlam taşıyan böyle bir şey yoktur. Her şey beraber olur, her şey bağlantılıdır ve kozmik bütünü tamamlar.

## 48- KAMERÎ TEZAHÜRLERİN BİRLİĞİ

Böyle bir bütünlük, analitik işleme alışık olan bir akıl tarafından kesinlikle idrak edilemez. Modern insan, sezgiyle bile, ilkel akılda bulunan böyle bir kozmik gerçekliğin (aslında kutsal gerçekliğin) anlam ve ahenk zenginliğinin tümünü anlayamaz. İlkellere göre, kameri bir simge (muska veya kutsal resim - ikonografik- bir işaret), kendinde sadece, kozmozun bütün katmanlarında faal olan güçlerin hepsini içermez. Fakat, ilgili ritüellerin güçleri, bu güçlerin merkezinde kendine ayrılmış yerler, kendi hayatietini sürdürme, kendini daha gerçek kılmak ve ölümden sonra daha mutlu bir hayat garanti temin etmek suretiyle kamerî kutsalları ihtiva eder. İkel insan tarafından yerine getirilen anlamlı bütün dinî eylemlerin, bir bütünlük özelliği taşıdığı gerçeğini ifade etmek yararlı olur. Çünkü, bu bölümde *analitik* ve *gittikçe artan* kümülatif tarzda ele aldığımız Ay'ın işlev, güç ve sıfatlarına bakışımızda her zaman bir tehlike vardır. Biz burada bir bütün olan veya bir bütün olarak kalması gereken şeyleri ayırma eğilimindeyiz. "Çünkü" ve "bundan dolayı" kelimelerini kullandığımız yerde, ilkel insanın akı, bunları belki de aynı şekilde anlıyordu (örneğin, *Ay'ın suları ve bitkileri idare etmesinden dolayı, onlar Ay'a bağlıdır*, demek yerine, *bitkiler ve sular aynı tarzda ona bağlıdır...* demek daha doğru olabilir).

Ay'ın "güçleri" (etkileri), analitik alıştırmalar sonucunda keşfedilmeyip, sezgilerle keşfedilirler; *güçler kendini gittikçe tam olarak açığa çıkarırlar*. İkel insanın zihninde şekillenen mukayeseler, simgelerle olduğu gibi ortaya konulur. Örneğin, Ay doğar ve batır; salyangoz antenlerini çıkarır ve geri içeri çeker; ayı, kışın uykuya dalar ve baharda tekrar uyanır; bunun için salyangoz, eski Meksika dininde ay tanrısı Tecciztecatl'ın salyangoz kabuğu içinde gösterildiği gibi,<sup>476</sup> kamerî tezahürün

<sup>476</sup> Krş. Wilke, "Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung", *MB*, Leipzig, 1923, no. 31, s. 149, fig. 163.

görüntüsü olur, ve aynı zamanda muska vb. şekillerinde de kullanılır. Ayı, insan ırkının atası olur. Zira, hayatı Ay hayatına benzeyen insan, gerçek bir cevherden veya yaşayan gerçekliğin dairesinin büyüsel gücü ile yaratılmalı idi.

Anlamalarını Ay'dan alan simgeler, aynı zamanda Ay'dırlar. Sarmal, hem aydınlık-karanlık dairesini ifade eden kamerî bir tezahür hem de insanın, Ay'ın güçlerini içine alabildiği bir işarettir. Şimşek de Ay'ın bir tecellisidir. Çünkü onun parlaması, Ay'ın parlaklığını hatırlatır ve Ay tarafından idare edilen yağmuru müjdeler. Bütün bu simgeler, tezahürler, mitler, ritüeller, muskalar ve diğerleri ki, ben bunlara en uygun isim olarak kamerî fenomenler diyorum, ilkel insanın zihninde tam bir bütünlük oluşturur. Bunlar, ahenklerle, mukayeselerle ve halk arasında bulunan elemanlarla birbirlerine bağlanırlar; aynı, her parçası birbirine uyan ve hiç biri birbirinden ayrılmayan büyük bir kozmik "ağ" gibi. Kamerî tezahürleri bir tek formül ile anlatmak isterseniz, onların, uyumlu bir biçimde tekrar eden hayatı açığa çıkardıklarını, ifşa ettiklerini söyleyebilirsiniz. Ay'ın bütün değerleri, ister kozmolojik, ister büyüsel, isterse de dinî olsunlar, *oluş* biçimi, onun "canlı oluşu ve tekrar tekrar ortaya çıkışındaki yorulmazlığıyla açıklanırlar. Ay'ın kozmik yörüngesi hakkında ilkel insanın zihnindeki sezgi, antropolojinin kurulmasının ilk adımına denk idi. İnsan, kendini Ay'ın "hayatının" yansımada görmüştür; bu benzetme bütün organizmaların hayatının sona erdiği gibi, basitçe insan hayatının sona ermesinde değil, aynı zamanda, yeni bir ayın sürekli doğuş gerçeğiyle doğrulanan, insanın tekrar tekrar çoğalma arzusu ve "tekrar doğuş" ümidinden dolaydır.

Ay'ın kendisine tapınıldığına temas ettiğimiz Ay'ın merkezileştiği değişik dinlerde, ister bir tanrı onda bulunuyor olsun, isterse de onun mitolojik şahıs haline gelmesi bizim için çok

önemli bir mesele değildir. Dinler tarihinde hiçbir yerde, her hangi bir nesnenin kendisine tapınıldığını göremeyiz. Şekli ve özü ne olursa olsun, kutsal bir şey, kutsaldır, çünkü belli bir gerçeği açığa çıkarır veya belli gerçeğe iştirak eder. Her dinî nesne, her zaman bir şeyin, yani *kutsalın* “enkarnasyonudur, vücut bulmasıdır” (bkz. 3. ve devamındaki bölümler). O nesne, kendisinin oluş değeriyle (örneğin, gök, güneş, ay ve yer) veya şekli ile (yani simgeselliği ile: sarmal-salyangoz örneğinde olduğu gibi) ya da bir tezahür ile (*belli bir yer, belli bir taş, vb.* kutsal olur; belli bir nesne, her hangi bir ritüel vasıtasıyla veya kutsal bir nesne ya da şahıs ile teması neticesinde “kutsallaştırılır” veya “takdis edilir”) kutsalı vücuda getirir.

Sonuç olarak, Ay’ın *kendine* diğer herhangi bir nesneden daha fazla tapınılmaz, fakat onun açığa çıkardığı kutsal şeye, yani onda merkezleşen güce, bitip tükenmeyen hayata ve onun ortaya çıkardığı gerçeğe tapınılır. Ay’ın kutsal gerçekliği, hem kamerî tezahürün kendisinde hem de binlerce yıllık tezahürlerle meydana gelen şekillerde, yani kişileşmelerde, simgelerle ve mitlerde görülür. Bu değişik şekiller arasındaki farklılıklar bu bölümün konusu değildir. Esasında burada incelediğimiz şey, Ay’ın tezahürleri ve bunlarla ilgili şeylerdir. Hatta kendimizi belgelerle, yani “kutsalla”, kamerî tanrılarla, bunlarla kutsanmış ritüel ve mitlerle sınırlandırmamıza gerek yoktur. İlkel insanın anlayışına göre, tekrar ediyorum, her hangi bir anlama sahip, *mutlak hakikat* ile bağlantılı her şey, kutsal değere sahiptir. Babilonya tanrısı Sin veya tanrıça Hecate gibi, kamerî bir tanrıyı incelemek suretiyle şimşek simgesindeki veya İnci simgesindeki kesinlik ve titizlikle Ay’ın dinî özelliğini gözlemleyebiliriz.



## 49- AY VE SU İLİŞKİSİ

Sular, hem düzene (yağmur ve gel-gitler) bağlı, hem de canlıların gelişmelerine destek olmalarından dolayı, Ay'a bağımlıdırlar. "Ay, sulardadır"<sup>477</sup> ve "yağmur, Ay'dan gelir"<sup>478</sup> cümleleri, Hindu düşüncesinde nakarat gibi ana nağmedir. *Apam napat*, "suyun oğlu", ilk zamanlarda bitki ruhunun adı iken, daha sonra bu isim, Ay'a ve Ay'ın içkisi *soma*'ya atfedilmiştir. İran su tanrıçası Ardivisura Anahita, kamerî bir varlık idi; Babilonya Ay tanrısı Sin de aynı şekilde suları yönetirdi. Bir ilahide onun tezahürünün nasıl değerli olduğu ortaya konulur: "Sen, bir kayak gibi su üstünde yüzdüğün zaman .... saf ırmak Fırat, doluncaya kadar su ile doldurulur. ..." <sup>479</sup> Langdon Efsanesi'nin bir metni, suyun nereden geldiğini anlatır: "Sular kaynaklarından, Ay'ın su haznesinden akar."<sup>480</sup>

Bütün Ay tanrıları, az da olsa suyun nitelik ve işlevlerini kaybetmemiştir. Bazı Amerika Yerlilerinin inançlarına göre Ay veya Ay tanrısı aynı zamanda su tanrısıdır. Bu, Meksika ve Iroquoiler arasında böyledir. Orta Brezilya'da bir kabile, Ay Tanrının kızına "Suların Anası" der.<sup>481</sup> Hieronymo de Chaves, 1576 yılında, eski Meksika inançlarından bahsederken konuyla ilgili olarak "Ay, bütün canlıları geliştirir ve çoğaltır. ..." ve "bütün rutubetler Ay tarafından yönetilir." demektedir.<sup>482</sup> Yunanlılar ve Keltler tarafından bilinen Ay ile gel-git arasındaki ilişki, aynı zamanda Yeni Zelandalı Maoriler<sup>483</sup> ve gel-gitleri ay tanrılarının düzenlediğine inanan Eskimolar<sup>484</sup> tarafından da biliniyordu.

<sup>477</sup> *RV*, I, 105, 1.

<sup>478</sup> *Aitareya Brahmana*, viii, 28, 15.

<sup>479</sup> *Cuneiform Texts*, 15-17; 16. dn.

<sup>480</sup> Albright tarafından alıntı yapılmıştır: "Some Cruces of the Langdon Epic", *JAOS*, 1919, vol. xxxix, s. 68.

<sup>481</sup> Briffault, *The Mothers*, London, 1927, vol. II, s. 632 vd.

<sup>482</sup> Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin, 1902, vol. IV, s. 129.

<sup>483</sup> Krappe, *La Genèse des mythes*, Paris, 1938, s. "110.

<sup>484</sup> W. Schmltdt, *Ursprung*, vol. III, s. 496.

En erken zamanlardan beri, yağış miktarının, Ay'ın hareketleri sonucu değiştiği biliniyordu. Güney Afrika kabileleri, Meksikalılar, Avustralyalılar, Samoyed ve Çin kültürlerindeki bir çok mitolojik şahsiyet, sadece bir ayaklı veya bir elli oldukları halde yağmur yağdıran güçleriyle tarif edilirdiler.<sup>485</sup> Hentze, onların özde tamamen kamerî olduklarını ortaya koyar. Ayrıca, onların bütün imgelerinde bir çok ay simgeleri de bulunmaktadır; onların bir çok rit ve mitleri de kesinlikle kamerî karaktere sahiptir. Yağmur ve sular, Ay tarafından düzenlenmesine ve belli bir düzeni takip etmesine rağmen –yani, onlar Ay'ın görünümünü takip eder-, onlarla bağlantılı bütün felaketler, eskimiş “formların” belirli aralıklarla yıkıcısı ve kozmik dengenin tekrar yaratılmasını etkileyen, diğer yandan, Ay'ın öteki yüzünü de gösterir.

Gel-git olayındaki suyun med hali, üç günlük karanlığa veya Ay'ın “ölümüne” karşılık gelir. Bu bir kataklizm (tufan, su taşkını)dir, ama kesinlikle bir son değildir, zira bu, Ay'ın, gelişme ve tekrar oluşun işareti olan suların kontrolü altında meydana gelir. Med veya tufan olayı, kelimenin en basit anlamıyla, etrafı tahrip eder, çünkü “formlar” eskimiş ve kullanılmaz hale gelmiştir, ama bu olayın ardından her zaman yeni bir insanlık ve yeni bir tarih başlar (bkz. 72. Bölüm). Tufan mitlelerinin büyük bir kısmı, bir tek kişinin nasıl kurtulduğunu ve ondan yeni bir ırkın nasıl meydana gelip çoğaldığını anlatır. Erkek olsun kadın olsun, kurtulan bu kişi, bazen kamerî bir hayvanla evlenir ve bu hayvan da o ırkın atası olur. Örneğin, bir Dyak masalı bir kadının, “kamerî bir hayvan” olan büyük bir boğa yılanının ölümüne neden olan tufandan tek başına nasıl kurtulduğunu ve bir köpekle (veya bazı versiyonlarda bir köpeğin yanında bulunan yanan bir çubukla) çiftleşmek suretiyle yeni bir insanlık doğurduğunu anlatır.<sup>486</sup>

<sup>485</sup> Hentze, s. 152vd.

<sup>486</sup> Hentze, s. 24.

Sel baskını mitlerinin bir çok varyantlarından birisine, Avustralya'nın Kurnai kabilesinin sahip olduğu varyanta baka-  
cağız: Bir gün, *Dak* adlı kocaman bir kurbağa bütün suları yu-  
tar. Susuzluktan kavrulan hayvanlar onu laf olsun diye onu  
güldürmek istediler. Su yılanı (veya yılan) onun etrafında yu-  
varlanmaya ve kıvranmaya başlayınca, *Dak* birdenbire gülmek-  
ten çatladı, böylece sular fışkırdı ve tufana neden oldu.<sup>487</sup> Kur-  
bağa kamerî bir hayvandır, zira bir çok efsane kurbağanın  
Ay'da görüldüğünden bahseder<sup>488</sup> ve bir çok yağmur yağdırma  
ritlerinde kurbağa mevcuttur.<sup>489</sup> Peder Schmidt, yeni Ay'ın su-  
ların akışını durdurduğu (suları *Dak* içmektedir) şeklindeki  
Avustralya mitini açıklar.<sup>490</sup> Schmidt'in yorumlarına karşı çıkan  
Winthuis,<sup>491</sup> bu kurbağa mitinde erotik bir yan görür, ama bu  
anlayış, ne onun kamerî karakterini, ne de yeni bir insanlık yara-  
tan ve meydana getiren tufanın antropogonik işlevini reddeder.

Yine biz Avustralya'da, Ay tarafından meydana getirilen  
başka bir su felaketi ile karşılaşyoruz: Ay, insandan bir gün,  
soğuk bir gecede opossum (sıçangillerden memeli bir hayvan)  
derisi giymesini istedi, ama insan bunu reddetti. Ay, Ondan in-  
tikam almak için, sağanak bir yağmur yağdırdı ve bütün alanı  
sel bastı.<sup>492</sup> Meksikalılar da Ay'ın, genç ve güzel bir kadın kis-  
vesi altında felakete neden olduğuna inanırlar.<sup>493</sup> Bununla bir-  
likte, Ay tarafından meydana getirilen bütün bu felaketlerle il-  
gili not edilmesi gereken bir şey daha vardır. Bu felaketlerin  
büyük bir kısmı, Ay'a karşı işlenen bir takım kötü işlerden veya  
ritüel yasaklara karşı cahillikten, yani, insanların ruhsal olarak  
yoldan sapıp günaha yönelmesini, kanun ve kurallara karşı

<sup>487</sup> Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1906, s. 84-85.

<sup>488</sup> Briffault, *The Mothers*, London, 1927, vol. II, s. 634-635.

<sup>489</sup> Briffault, *age*; Krappe, s. 321, n. 2.

<sup>490</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. II, s. 394-395.

<sup>491</sup> Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen*, Leipzig, 1928, s. 179-181.

<sup>492</sup> Van Gennep, s. 46.

<sup>493</sup> Briffault, vol. II, s. 573.

gelmesini ve tabiatın dengesini bozmasını ifade eden “günah”tan kaynaklanmaktadır. Bu olay, yeniden yaratılış miti olup “yeni bir insanın” meydana çıkmasıdır. Bu mit, ileride de görüleceği üzere, Ay’ın ve suların kurtarıcı işlevleriyle, mükemmel bir biçimde uyum göstermektedir.

## 50- AY VE BİTKİLER

Ay, yağmur ve bitki arasında bir ilişkinin varlığı, tarımın keşfinden önce biliniyordu. Bitki dünyası, evrensel verimliliğin aynı kaynağından gelmekte olup, Ay’ın hareketlerine göre idare edilen aynı tekrar oluş dairesinin etkisi altındadır. Bir İran metni, bitkilerin Ay’ın ısı sayesinde büyüdüğünden bahseder.<sup>494</sup> Brezilya’da bazı kabileler, Ay’a “otların anası” derler. Bir çok yerde de (Polonezya, Moluccas, Malenezya, Çin, İsveç, vs.) otun ayda büyüdüğüne inanılır.<sup>495</sup> Bu gün bile, Fransız köylüleri tohumlarını ayın ilk günlerinde ekerler; fakat ağaç budama ve sebze toplama işlerini ise, muhtemelen, tabiat güçlerinin yukarıya doğru salındığı zamanda canlı organizmaları tahrip etmek, yaralamak suretiyle tabiatın düzenine karşı gelmemek için, Ay’ın küçülmeye başladığı günlerde yaparlar.<sup>496</sup>

Ay ile bitki hayatı arasındaki organik ilişki o kadar güçlüdür ki, çok sayıdaki verimlilik tanrıları aynı zamanda Ay tanrılarıdır. Örneğin, Mısır tanrıları Hathor ve İştâr, İran tanrısı Anaitis, vb. bunlardandır. Hemen hemen bütün verimlilik ve bitki tanrıları, özellikle onların tanrısal “formları” tamamen özerk olduğu zaman, kamerî nitelik ve güçleri ile ilgili hususlar hatıralarda vardır. Sin de aynı zamanda otların yaratıcısıdır; Dionysos hem ay-tanrısı hem de bitki tanrısıdır; Osiris bütün

<sup>494</sup> *Yast*, vii, 4.

<sup>495</sup> Briffault, vol. ii, s. 628-630.

<sup>496</sup> Krappe, s. 100.

bu niteliklere (ay, su, bitki hayatı, ve tarım) sahip olur. Ay-su-bitki kalıbını, özellikle tanrısal orijinin belli bir içeceğinin dinî tabiatını açıkça ayırt edebiliriz, Hinduizmdeki *soma*, Zerdüştlükteki *haoma* içecekleri gibi. Bunlar, tanrılarla özdeşleştirilmiş olsa bile, Hindu-İran panteonunun esas tanrılarında daha az önemli olmalarına rağmen, özerktirler. İçenlere ebedîliği ihsan eden bu tanrısal içekte, Ay, su ve bitki etrafında merkezileşen bir kutsallık görebiliriz. O fevkalade "tanrısal cevherdir", zira o, hayatı mutlak gerçekliğe veya ebediliğe dönüştürür. *Amrita*, ölümsüzlük yiyeceği, *soma*, *haoma* ve diğerlerinin tümü, sadece tanrılar ve kahramanlar tarafından içilen ilahî bir prototipe, ilk örneğe sahiptir, fakat benzer bir güç, dünyevî içeceklerde de vardır. Örneğin, Vedik zamanlarda Hinduların içtiği *soma*'da ve eski Yunan ve Roma ayinlerinde içilen Dionizyak şarabında da böyle güçler bulunur. Ayrıca, bu dünyevî içecekler güçlerini, ilahî ilk örneklerine borçludur. Faniliği ve kusurlu oluşuna rağmen kutsal sarhoşluk, onu varlığın tanrısal şeklini paylaşmayı mümkün kılar. Aslında o, meydana geliş ve oluş bütünlüğüne derhal sahip olma ve derhal dinamik ve statik oluş paradoksunu meydana getirir. Ay'ın metafizik rolü, *yaşamak*, *ebedî* kalmak ve ölüme katlanmaktır; bu bir dinlenme ve tekrar meydana geliş şeklinde olup asla bir sonuç değildir. Bu, insanın kendisi için bütün ritlerde, simgelerde ve mitlerde keşfetmek için uğraştığı bir kaderdir. Burada bahsettiğimiz rit, simge ve mitler, daha önce de gördüğümüz gibi, kutsallıklarını Ay'dan almış veya özerk tezahürlerini kurmuş olsalar bile, su ve bitkinin kutsal değeri ile birlikte bulunan Ay'ın kutsal değerindeki rit, simge ve mitlerdir. Her iki durumda da ister onun özü olsun, isterse de onun kutsamasının bir sonucu olsun, bütün canlı formların kendisinden kaynaklandığı gücün ve hayatın kaynağı *mutlak bir hakikat* ile karşılaşırız. Ay'ın idare ettiği farklı kozmik katmanlar –yağmur, bitki haya-

tı, hayvan ve insan doğurganlığı ve verimliliği, ölü ruhları arasında görülen ilişkiler, Afrika Pigmelerinin dinlerinde olduğu gibi, ilkel bir din içinde kendini gösterir. Onların yeni ay şölenleri, yağmur mevsiminden biraz önce tertip edilir. *Pe* dedikleri Ay, “doğuş ve kadının doğurganlığı prensibi” olarak kabul edilir.<sup>497</sup> Ay şöleni geniş bir biçimde kadınlara tahsis edilir, benzer şekilde güneş festivali de erkeklerin geniş bir katılımıyla kutlanır.<sup>498</sup> Çünkü Ay, “anadır ve ruhların sığınağıdır;” kadınlar kendilerini kayaya sürterek sebze suyu sürünmek suretiyle ruh ve ay ışığı gibi beyazlaşarak Ay’ı yüceltirler. Ritüel, Ay’a dans etmek ve ibadet etmekten yoruldukları zaman kadınlar tarafından içilen, mayalanmış muzdan yapılan alkollü bir içkinin hazırlanmasını ihtiva eder. Erkekler dans etmezler, hatta tam-tam ritüellerine bile katılmazlar. “Canlı şeylerin anası” Ay’dan ölü ruhlarının uzaklaştırılması ve bolluk getirmesi, kabileye bol çocuk, balık, neşe ve meyve vermesi istenir.<sup>499</sup>

## 51- AY VE VERİMLİLİK

Hayvanların verimliliği de bitkilerin verimliliği gibi, Ay ile bağlantılıdır. Ay ile doğurganlık arasındaki ilişki, zaman zaman, aynı Yer-Ana gibi, yeni dinî “formların” ve tarımla ilgili değişik tanrıların ortaya çıkışına bağlı olan bir karmaşıklık olur. Ancak bununla birlikte, Ay’ın her zaman delil olarak kalan bir görünümü vardır, öyle ki, bir çok dinî sentezler bu yeni dinî “formları” oluşturma yönünde hareket ederler; bu da verimlilik, tekrar yaratılış, yorulmak bilmeyen hayat ayrıcalığıdır. Örneğin, yüce verimlilik tanrılarını nitelendirmek için kullanılan boğa boynuzları, tanrı *Magna Mater*’in bir amblemidir. Neolitik kültürlerde ister ikonalarda, ister boğa biçimindeki hey-

<sup>497</sup> Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1933, s. 112.

<sup>498</sup> Trilles, s. 113.

<sup>499</sup> Trilles, s. 115.

kellerin bir bölümünde her nerede bulunurlarsa bulunsunlar, bu simgeler Yüce Verimlilik Tanrıçasının varlığını ifade eder.<sup>500</sup> Bir boynuz her zaman yeni ay'ın imgesidir: "Açıkça öküzün boynuzu, Ay'ın bir simgesi oldu, çünkü onun şekli zihinlerde hilali çağrıştırır; bundan dolayı iki boynuz, iki hilali veya Ay'ın durumunu temsil eder."<sup>501</sup> Aynı şekilde tarih öncesi Çin'in Kansu ve Yang-Kao kültürlerindeki ikonalarda, çoğunlukla Ay ve verimlilik simgelerini birlikte görürsünüz: stilize edilmiş boynuzlar yağmur ve Ay'ı vurgulayan şimşek ışıklarıyla ve kadınlık simgesi olan baklava dilimleriyle sembolize edilir.<sup>502</sup>

Belli bir takım hayvanlar, şekilleri veya davranışlarından ötürü Ay'ın simgeleri veya "kendisi olur". Örneğin kabuğundan çıkıp geri girmesinden dolayı salyangoz; kış boyunca uykuya yatan ve baharda tekrar uyanmasından dolayı ayı; şişip kabaran, suya dalan ve daha sonra tekrar suyun yüzüne çıkmasından dolayı kurbağa; Ay ışığında görünmesinden veya bazı mitlerde ırkın atası kabul edilmesinden dolayı köpek; bir görünüp bir kaybolmasından veya Ay'ın günlere sahip olması (bu hikaye Yunan geleneğinde muhafaza edilir)<sup>503</sup> gibi halka halka olmasından veya "bütün kadınların kocası" olmasından ya da derisini değiştirmesi (yani, dönem dönem tekrar doğar, "ebedi" olur) nedeniyle yılan, vs. bu özellik altında değerlendirilirler. Yılan simgesi biraz karışıktır, ama bütün simgeler aynı merkezi düşünceye yönelinir: o ebedidir, çünkü o sürekli olarak tekrar doğar ve bundan dolayı o bir "Ay"dır, "güç"tür; bu haliyle de verimliliği, bilgiyi (yani, peygamberliği) ve hatta sonsuzluğu ihsan eder. Yılanın, tanrı tarafından insana verilen ebediliği nasıl çaldığını anlatan sayısız mit bulunmaktadır.<sup>504</sup> Fakat yılanın

<sup>500</sup> O. Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienna, 1931, s. 148, 448.

<sup>501</sup> Hentze, s. 96.

<sup>502</sup> Bkz. Hentze, figür: 74-82.

<sup>503</sup> Aristotle, *Hist. Animal*, il, 12; Pliny, *Hist. Nat.*, xi, 82.

<sup>504</sup> Frazer, *Folklore in the Old Testament*, London, 1918, vol. I, s. 66vd.

(veya deniz canavarının) kutsal su ve ebedîlik kaynağını (Hayat Ağacı, Gençlik Suyu, Altın Elmalar) koruduğundan bahseden ilkel mitler, daha sonraki varyantlardır.

Burada, yılanın Ay ile ilgili bir hayvan olduğunu ortaya koyan birkaç mit ve sembolden bahsedeceğim. İlk olarak onun kadınlarla ve verimlilik ile olan ilişkisinden bahsedelim: Ay, bütün verimliliklerin kaynağı olup kadınların ay halini yönetir. O, "kadınların efendisi" olarak kişileştirilir. Bir çok ulus, Ay'ı, kadınlarıyla cinsel ilişkiye giren bir adam veya yılan formunda düşünürdü, hatta bugün bile bazı insanlar böyle düşünür. Örneğin Eskimolar arasında bekar kızlar, gebe kalacakları korkusu ile Aya bakmazlar.<sup>505</sup> Avustralyalılar, Ay'ın bir tür Don Juan (kadınların kendisiyle cinsel ilişkiye girmeye zorlayan züppe) biçiminde yeryüzüne indiğini ve kadınları gebe bırakıp onları terk edip gittiğine inanırlar.<sup>506</sup> Hindistan'da bu mit hala geçerlidir.<sup>507</sup>

Yılan, Ay'ın bir tezahürü olmasından dolayı, aynı işlevi yerine getirir. Hatta bugün bile, Abruzzi'de yılanın kadınlarla cinsel ilişkiye girdiği söylenir.<sup>508</sup> Yunanlılar ve Romalılar da buna böyle inandılar. Büyük İskender'in annesi Olimpia, yılanlarla oynadı.<sup>509</sup> Pausanyalılara göre, Sikyonlu meşhur Aratus'un, Aesculapiusun oğlu olduğunu zira annesinin bir yilandan gebe kaldığına inanılır.<sup>510</sup> Suetonius<sup>511</sup> ve Dio Cassius,<sup>512</sup> Augustus'un annesinin Apollo tapınağında bir yılanın kucağında ondan nasıl gebe kaldığını anlatır. Benzer bir hikaye yaşlı Scipio hakkında da anlatılır. Almanya, Fransa, Portekiz ve daha başka yerlerde, kadınlar uykudayken, yılanın ağızlarından gi-

<sup>505</sup> Briffault, vol. II, s. 585.

<sup>506</sup> Van Gennep, s. 101-2.

<sup>507</sup> Krappe, s. 106.

<sup>508</sup> Finamora, *Tradizioni popolari abruzzesi*, Palermo, 1894, s. 237.

<sup>509</sup> Plutarch, *Vita. Alex.*, II.

<sup>510</sup> Plutarch, II, 10, 3.

<sup>511</sup> Suetonius, *Divus Augustus*, 94.

<sup>512</sup> Dio Cassius, 55, 1.



rebileceğinden ve özellikle de ay hali günlerinde ondan hamile kalabileceklerinden korkarlardı.<sup>513</sup> Hindistan'da kadınlar çocuk sahibi olmak istedikleri zaman, bir kobraya tapınırlardı. Bütün Doğu'da, kadının olgunluk çağında veya ay hali döneminde ilk cinsel ilişkisinin yılan ile olduğuna inanılır.<sup>514</sup> Hindistan'ın Mysore eyaletindeki Komati kabilesi, kadınların doğurganlığını arttırma ritinde taştan yapılmış yılanlar kullanırlar.<sup>515</sup> Claudes Aelianus, İbranilerin, yılanların evlenmemiş kızlarla eşleşip evlendiklerine inandıklarını belirtir<sup>516</sup> ve biz bu inancın aynısının Japonya'da da bulunduğunu görürüz.<sup>517</sup> Bir Fars rivayeti, ilk kadının yılan tarafından iğfal edildikten sonra, hemen adet görmeye başladığından bahseder.<sup>518</sup> Yahudi hahamları da adet görmenin, Eden Cennetinde Havva'nın yılanla ilişkisinin sonucu olduğunu söylerler.<sup>519</sup> Habeşistan'da kızların, evlenene kadar yılanlar tarafından tecavüz edilecekleri tehlikesinin bulunduğuna inanılır. Bir Cezayir hikayesi, bir yılanın, bir evdeki evlenmemiş bütün kızları iğfal edip nasıl kaçtığından bahseder. Benzer rivayetler, Doğu Afrika'da Mandi Hottentotlar arasında, Sierra Leone ve başka yerlerde de bulunur.<sup>520</sup>

Şurası şüphesiz ki, kadınların aybaşı hali, ayın bütün kadınların ilk eşi olduğu inancının yayılmasını açıklamak için yeterlidir. Papoolar, aybaşının, kadın ve kızların Ay ile birleşmesinin bir delili olduğunu düşünürler, ama ağaçtan yapılmış heykel ve ikonalarında, sürüngenleri yılanların ve Ay'ın simgesi olan resimlerdeki dişilik organlarından çıkarken resmetmişlerdir.<sup>521</sup> Chiriguanoeler arasında, kadının ilk adetinden sonra

<sup>513</sup> Briffault, vol. II, s. 664.

<sup>514</sup> Briffault, vol. II, s. 665.

<sup>515</sup> Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, London, 1936, s. 81vd.

<sup>516</sup> Claudius Aelianus, *Nat. Animal*, vol. VI, 17.

<sup>517</sup> Briffault, vol. II, s. 665.

<sup>518</sup> Dähnhart, *Natursagen*, Leipzig, 1907, vol. I, s. 211, 261.

<sup>519</sup> Eisenmenger, *Entdecktes Judentum*, vol. I, s. 832vd; Briffault, vol. II, s. 666.

<sup>520</sup> Briffault, age.

<sup>521</sup> Ploss and Bartels, *Woman*, London, 1935, I, figs. 263, 267.

değişik buhardan geçirme ve su ile arınma ritüelleri bulunur. Bu törenden sonra kadınlar, adetin sorumlusu olarak kabul ettikleri evin etrafındaki yılanları kovalarlar.<sup>522</sup> Bir çok kabile, yılanı aybaşı'nın sebebi olarak kabul eder. Onun erkeklik (fallik) özelliğini, ki Crawley bunu ilk ispat eden etnolog idi,<sup>523</sup> onun Ay ile ilişkisini istisnâ bir hareket olarak kabul etmeyip sadece onu doğrular. Gerek Asya uygarlıklarının (Kansu'da Panchan kültürünün heykelleri<sup>524</sup> ve Ngan-Yang'ın altın heykelleri<sup>525</sup> gibi) ve gerekse Amerindian uygarlıklarının (Calchaqui'nin bronz diskleri gibi)<sup>526</sup> neolitik döneminden günümüze ulaşan bir çok ikonografik belge, kadınlık organını simgeleyen baklava dilimiyle süslenmiş yılanın çift imgesini gösterir.<sup>527</sup> Her ikisi birlikte şüphesiz erotik bir anlama sahiptir. Fakat yılan (fallus) ile baklava dilimlerinin birlikteliği, tamamen Ayla ilgili düalizm ve tekrar bütünleşme fikrini ifade eder. Zira aynı motifi "yağmurun", "aydınlık ve karanlık" ve benzerlerinin kamerî imgeleminde de bulabiliriz.<sup>528</sup>

## 52- AY, KADIN VE YILAN

Öyleyse Ay, aynı zamanda sürüngen ve erkek bir kimliğe sahip bir varlık olarak da düşünülebilir, ama genellikle orijinal şeklinden uzaklaşıp mit ve masallarındaki bir tarzı takip eden bu tür nitelendirmeler, hala tamamen canlı hakikatin kaynağı ve bütün verimliliğin ve periyodik tekrar meydana gelişin temeli olarak Ay fikri üzerine kurulur. Yılanların çocukları meydana getirdiğine inanılır; örneğin Guatemala'da, kendilerinin,

<sup>522</sup> Briffault, vol. II, s. 668.

<sup>523</sup> Crawley, *The Mystic Rose*, ed. Besterman, London, 1927, vol. I, s. 23vd.; vol. II, s. 17, 133.

<sup>524</sup> Hentze, *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerp, 1938, figs. 4-7.

<sup>525</sup> Hentze, fig. 8.

<sup>526</sup> Hentze, *Mythes*, fig. 136.

<sup>527</sup> Krş. Hentze, *Mythes*, s. 140vd; *Objets rituels*, s. 27vd.

<sup>528</sup> Hentze, *Objets*, s. 29vd.

dünyayı dolaştığına ve her durdukları yerde “çocukların ruhlarını”, yani *maiaurlı*’yi bırakan iki yilandan türediklerine inanan Orta Avustralya’nın Urabunna kabilesinde,<sup>529</sup> Afrika’da Togolar arasında (büyük bir yılan Klewe kasabası yakınlarındaki bir havuzda yaşar ve çocukları yüce tanrı Namu’nun elinden alır ve onları doğumlarından önce kasabaya getirir) yılanın çocukları meydana getirdiğine inanılır. Hindistan’da Budist dönemlerden itibaren (krş. Jatakalar), yılanların bütün verimlilik ve bollukları (su, hazine; bkz. 71. Bölüm) dağıtan bir varlık olduğuna inanılır. Nagpur resimlerinden bazıları, kadınların kobralarla çiftleşmelerini tasvir eder.<sup>530</sup> Günümüz Hindistan’ında bir çok inanç, yılanların iyilik ve verimlilik gücünü ortaya koyar: Onlar, kadınları kısırlıktan korur ve çok sayıda çocuk sahibi olmalarını sağlar.<sup>531</sup>

Daha başka bir çok kadın-yılan ilişkileri vardır, ama bunlardan hiç birisi, basit erotik simgecilikle açıklanamaz. Yılan, bir çok anlamlara sahiptir ve ben onun “tekrar doğuş” anlamını en önemlilerinden birisi olarak kabul etmemiz gerektiğini düşünüyorum. Yılan “değişen” bir hayvandır. Greesman, Havva’da, yılan ile simgeleştirilen Fenikelilerin ilkel yer altı tanrıçasını görmeye gayret etmiştir.<sup>532</sup> Akdeniz havzası tanrıları, ellerinde yılanla (Yunan Arkadyasından Artemis, Hecate, Persefon, vd.) veya saçları yılan biçiminde (Gorgon, Erinyes ve diğerleri) temsil edilmiştir. Orta Avrupa’da, eğer bir kadın Ay’ın etkisi altında ise (yani, aybaşı halinde ise), saçlarından bir tutam koparılır ve gömülür, böylece gömülen bu saçlar yılan dönüşür şeklindeki inancı yansıtan halk inançları vardır.<sup>533</sup>

<sup>529</sup> Miller, *The Child in Primitive Society*, London, 1928, s. 16.

<sup>530</sup> Rivett-Carnac, *Rough Notes on the Snake-Symbol in India*, Calcutta, 1879.

<sup>531</sup> Dubols, *Hindu Manners*, Oxford, 1899, s. 648; W. Crooke, *Popular Religion and Folklore of Northern India*, London, 1894, vol. ii, s. 133; Vogel, *Indian Serpent-Lore*, London, 1926, s. 19.

<sup>532</sup> Greesman, “Mythische Reste in der Paradieserzählung”, *AFRW*, x, 345-367, özellikle de s. 359.

<sup>533</sup> Ploss and Bartels, I, 103 vd.

Bir Breton hikayesi, sihirbaz kadınların saçının yılanı dö-  
nüşüğünü anlatır.<sup>534</sup> Bu, Ay'ın etkisi altında kaldıkları zaman,  
"değişme"nin büyüsel gücünü paylaştıkları zaman hariç, sıra-  
dan kadınlarda olamaz. Sihirbazlığın Ay'ın etkisiyle (ister doğ-  
rudan, ister yılanın aracılığı ile olsun) yapılan bir şey olduğuna  
dair bir çok etnolojik delil bulunmaktadır. Örneğin, Çinlilere  
göre yılanlar, bütün büyüsel gücün temelindedir, bunun ya-  
nında İbrani ve Arapça dillerinde büyü ile ilgili kelimeler "yı-  
lanlar" anlamını veren kelimedenden türerler.<sup>535</sup> Çünkü yılanlar,  
"kamerî"dirler, yani ebedîdirler ve yer altında yaşarlar, (başka  
bir çok şey arasından ölü ruhlarını cisimlendirirler; onlar bütün  
gizli şeyleri bilirler, bütün bilginin kaynağıdır ve geleceği  
görürler.<sup>536</sup> Bundan dolayı, yılan yiyen bir kimse, hayvanların  
dili ile konuşmaya başlar, özellikle de metafizik aşkın hakikate  
geçiş anlamını da veren bir simge olan kuş dilini konuşur. Bu  
inanca bir çok millet sahiptir,<sup>537</sup> hatta bu düşünce antikitenin  
okumuş kimseleri tarafından da kabul ediliyordu.<sup>538</sup>

Ay'ın kendisi veya özde aynı olan formlar (*magna mater*,  
*terra mater*-büyük ana, toprak ana) tarafından yönlendirilen ve-  
rimlilik ve tekrar doğuş merkezî simgesi, evrensel verimliliğin  
Yüce Tanrıçaları ile ilgili rit ve tasvirlerdeki yılanların varlığını  
açıklar. Yüce Tanrıçanın bir sıfatı olarak yılan, dünyevî özelli-  
ğine ilaveten, kamerî özelliğini de (periyodik tekrar varoluş  
özelliğini) muhafaza eder. Bir aralık Ay hem yer, hem de bütün  
canlı formların kökeni olarak kabul edilen toprakla özdeşleşti-

<sup>534</sup> Briffault, vol. II, s. 662.

<sup>535</sup> Noldeke, "Die Schlange nach arabischem Volksglauben" *ZVS*, I, s. 413; Briffault, vol. II, s. 663.

<sup>536</sup> Briffault, s. 663-4.

<sup>537</sup> Krş. Penzer, *Ocean of Story*, London, 1923, vol. II, s. 108; Frazer, *Spirits of the Corn and the Wild*, London, 1936, vol. I, s. 146; Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, Helsinki, 1934, vol. I, s. 315.

<sup>538</sup> Philostratos, *Vita Apol. Tyan.*, I, 20; krş. L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923, vol. I, s. 261.

rildi (bkz. 86. Bölüm). Hatta bazı milletler, yer ile Ay'ın aynı cevherden meydana geldiğine inanmışlardır.<sup>539</sup> Yüce Tanrıçalar, Ay'ın kutsal doğası kadar, yerin kutsal doğasını da paylaşırlar. Bu tanrıçaların aynı zamanda ölüm tanrıçaları olmalarından dolayı (ölüler toprakta veya Ay'da yeni formlar altında tekrar doğmak ve tekrar görünmek için yok olurlar), yılan çok özellikli bir biçimde ölü ruhlarını canlandıran ölüm ve defin hayvanı ve kabilenin atası, vs. olur. Bu tekrar diriliş sembolizmi ile giriş-geçiş törenlerindeki yılanın mevcudiyeti de açıklanmış olur.

### 53- AY SİMGEÇİLİĞİ

Yılanın buraya kadar aktardığımız bir çok simgelerinden çok açık bir biçimde ortaya çıkan husus, onun kamerî kaderidir, yani, şekil değiştirme (metamorfoz) suretiyle onun verimlilik, tekrar meydana geliş, ebedîlik güçleridir. Şüphesiz biz, onların çok değişik nitelik ve işlevlerine bakabilir ve bütün bu değişik ilişkilerin ve işaretlerin, bazı mantikî analiz yöntemi ile birinden diğerine doğru geliştiğini özetleyebiliriz. Her hangi bir dinî sistem, yöntem olarak bütünü parçalara ayırıp onları da çalışmak suretiyle boş yere indirgenebilir. Aslında, bir simgede bütün anlamlar birlikte bulunur, hatta onlardan sadece bazısı etkili olarak görüldüğü zaman, beraber olurlar. Ahenklerin ölçüsü, enerjinin, hayatın ve tekrar doğuşun kaynağı olarak Ay'ı anlamak, paralellikler, benzerlikler ve oldukça farklı fenomenler arasında birlikler oluşturarak evrenin değişik katmanları arasında bir çeşit örgü örmüştür. Böyle bir "örgünün" merkezini bulmak her zaman kolay değildir; ikinci derecedeki merkezler bazen en önemlisine, belki de en eski başlangıç noktasına bakmak suretiyle ortaya konulabilir. Nitekim, yılanların erotik simgesi, kendi içinde bir anlamlar ve bazı durum-

<sup>539</sup> Briffault, vol. III, s. 60vd.; Krappe, *Genése*, s. 101vd.

larda en azından onun kamerî bağlantısını arka plana iten birliktelikler sistemi “dokumuştur.” Aslında bizim yüz yüze kaldığımız şey, birbirine paralel olan veya kesişen, bir bütün oluşturan, bazısının tamamen bağımlı olduğu “merkez” ile doğrudan doğruya ilintili olan, bazısının ise kendilerinin sahip olduğu sistemler içinde gelişen bir dizi bağlardır.

Böylece tüm kalıp (usül), ay-yağmur-verimlilik-kadın-ölüm-periyodik tekrar meydana geliştirir, ama kalıplardan biri ile Yılan-Kadın-Verimlilik veya Yılan-Yağmur-Verimlilik ya da Kadın-Yılan-Büyü, vb. gibi bir kalıp içinde ilgilenebiliriz. Bir çok mitoloji, bu ikinci dereceden “merkezler” çevresinde gelişmiştir. Eğer bir kalıp bunu anlamazsa, bu kalıp en nazik parçalarda bile tam olarak ima edilse de, orijinal kalıbı gölgede bırakabilir. Öyle ki, örneğin yılan-su (veya yağmur) ikilisinde, her ikisi de Ay’a bağımlı olmasına rağmen, anlam her zaman açık ve anlaşılır değildir. Sayısız hikaye ve mitoloji, yılanların veya ejderhaların bulutları idare ettiğini, onların küçük göllerde yaşadıklarını ve su ihtiyacı karşılanan dünyayı koruduğunu anlatmaktadır. Yılanlarla, su kaynakları ve akarsular arasındaki ilişki, Avrupa halk inançlarında günümüze kadar sürdürülmüştür.<sup>540</sup> Amerika Yerlilerinin ikonalarında yılan-su ilişkisi çokça görülür; örneğin, Meksika yağmur tanrısı Tlaloc, bir birine sarılmış iki yılan biçiminde resmedilir;<sup>541</sup> aynı *Borgia Codex*’te,<sup>542</sup> ok ile yaralanan yılanın yağmuru ima ettiği anlatılır;<sup>543</sup> *Dresden Codex*’i, suyu südüngen şeklindeki bir kap içinde gösterir;<sup>544</sup> *Codex-Tro-Cortesianus*,<sup>545</sup> suyu yılan şeklindeki bir vazodan akar halde gösterir<sup>546</sup> ve bunlara benzer daha bir çok örnekler bulunur.

<sup>540</sup> Bkz. örneğin, Sébillot, *Le Folklore de France*, Paris, 1905, vol. II, s. 206, 309vd.

<sup>541</sup> Seler, *Codex Borgia*, Berlin, 1904, vol. I, s. 109, fig. 299.

<sup>542</sup> Seler, s. 9.

<sup>543</sup> Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge, 1926, pl. Xiv, fig. 35.

<sup>544</sup> Wiener, fig. 112.

<sup>545</sup> Wiener, s. 63.

<sup>546</sup> Wiener, fig. 123.

Hentze'in araştırmaları,<sup>547</sup> bu sembolizmin, Ay'ın yağmuru sağladığı gerçeğine dayandığını ayrıntılı olarak ortaya koymuştur. Bazen Ay-Yılan-Yağmur takımı, ritüellerde de mevcuttur: Örneğin Hindistan'da her yıl düzenlenen yılanı saygı (*sarpabali*) şöleni, *Grhyasutralar*'da belirlendiği gibi, dört ay sürer; bu şölen yağmur mevsiminin ilk ayı olan şravana ayının dolunay gününde başlar ve Kış mevsiminin ilk ayı olan Margaşira ayının dolunayında son bulur.<sup>548</sup> *Sarpabali*, orijinal kalıbın üç unsurunu da ihtiva eder. Ancak, bunları üç ayrı unsur olarak düşünmek doğru olmaz: o üçlü tekrardır, Ay'ın "kutsanması," zira yağmur ve yılan, sadece Ay'ın ritmini takip eden şeyler olmayıp aynı zamanda, aynı cevherin içindedirler. Her kutsal şey ve her simge gibi, bu su ve yılanlar, *kendilerinde ve başka şeylerde* bulunma paradoksunu meydana getirir (bu örnekte, Ay).

#### 54- AY VE ÖLÜM

Amerikalı E. Seler'in yıllar önce yazdığı gibi, Ay, ölülerin ilkidir. Üç gece boyunca, hava karanlıktır; fakat Ay dördüncü gecede tekrar doğar, böylece ölü şey, yeni bir oluş meydana getirir. Daha sonra da görüleceği üzere, ölüm, tamamen bir yok oluş değildir, birisinin varlık derecesinin bir değişimidir ve genellikle geçici bir değişimidir. Ölüm, diğer bir "hayat"a aittir. Ay'a ve yere bir şeyler olmasından dolayı (öyle ki, insan tarımsal dönüşümü keşfedince, Ay ile ilişkili Yeryüzünü görmek için geldiler), "ölümde hayat" olduğunu ortaya koyar ve tekrar meydana getirilmek ve yeni bir oluşu başlatmak için ihtiyaç duyulan güçleri kazanmak için ölüünün ya Ay'a yada yeraltı dünyasına gittiği düşüncesini verir. Bundan dolayı bir çok Ay tanrıları, aynı zamanda ölüler diyarı (chthonia) ve ıstırap tanrı-

<sup>547</sup> Hentze, *Objets*, s. 32vd.

<sup>548</sup> bkz. Vogel, *Serpent Lore*, s. 11.

larıdır (Min, Persefon, Hermes, vs.).<sup>549</sup> Ve aynı şekilde bir çok inanç da Ay'ı ölümlerin mekanı olarak kabul eder. Ölümden sonra Ay üzerinde dinlenme ayrıcalığı bazen, siyasî ve dinî önderlere tahsis edilir; yani, Guaycuru ve Tokelau ve diğer Polenezyalıların inandıkları gibi.<sup>550</sup> Bu, başka yerlerde de gördüğümüz, ebediliği sadece ayrıcalıklı idarecilere veren aristokratik ve kahramanlık sistemlerinden birisidir.

Ölümden sonra Ay'a yapılan bu yolculuk, aynı zamanda oldukça gelişmiş yüksek kültürlerde de (Hindistan, Yunan, İran) kendini gösterir, ancak buralarda başka şeyler de ilave edilmiştir. Hindulara göre, bu bir (*pitryana*), "yeleler yoludur" ve ruhlar reenkarnasyonu beklerlerken Ay'da dinlenirler, buna karşılık güneş yolu veya "tanrıların yolu"na dinin bütün bilgilerini bilen veya cehalet kuruntusundan kurtulmuş kimselere gidilir.<sup>551</sup> İran geleneğinde, Çinvat köprüsünü geçmekte olan ölümlerin ruhu, yıldızlara doğru gider. Bu ruhlar iyi iseler, önce Ay'a sonra da güneşe doğru yol alır. Erdemli olanların hepsi, Ahura Mazda'nın sonsuz ışığı, *garotman*'a girer.<sup>552</sup> Aynı inanç Maniheizm'de de görülür;<sup>553</sup> ayrıca Doğu'da da bulunur. Pisagorizm, güneşle ilgili ilahiyatı, göksel (*empirean*\*) düşüncesini yaygınlaştırmak suretiyle biraz daha geliştirdi: Kahraman ve Sezarların öldükten sonra gittikleri Cennet Bahçeleri (Elysian Fields), Ay'da idi.<sup>554</sup> "Kutsanmış Adalar" ve bütün efsanevi ölüm coğrafyaları Ay, güneş ve Samanyolu'ndan faydalanarak gökte kurulmuştu. Şüphesiz, burada biz çok açık bir biçimde, astronomik tartışma ve eskatolojik bilgi ile meydana

<sup>549</sup> Krappe, s. 116.

<sup>550</sup> Tylor, *Primitive Culture*, London, 1929, vol. II, s. 70; Krappe, s. 117.

<sup>551</sup> Bkz. *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, VI, 2, 16; *Chāndogya Upaniṣad*, V, 10, 1; vs.

<sup>552</sup> *Dadistan-ı Dink*, 34: West, *Pahlavi Texts (Sacred Books of the East)* dizisinde, vol. II, s.76.

<sup>553</sup> bkz. F. Cumont'un *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942, s. 179, n. 3'tekil metinler.

\* *Mitolojiye göre ateşten olduğu farzedilen en yüksek gök tabakası (ç.n.).*

<sup>554</sup> Cumont, s. 184, n. 4.



getirilmiş formül ve kültlerle karşılaşırız. Fakat böyle geç zamanlarda görülen gelişmelerde bile geleneksel anahtar düşünceleri tanımlamak hiç de zor değildir. Bu anahtar kavramlar şunlardır: Ölüler yurdu olarak Ay, ruhları alıcı ve tekrar canlandırıcı olarak Ay.

Kamerî alan, yükselişte varılan sadece bir basamak idi (diğer basamaklar ise şunlardır: Güneş, Samanyolu, “dış alan”). Ruh, Ay’da dinlenir, ama Upanişad geleneğinde olduğu gibi, sadece tekrar doğmak (re-enkarnasyon) ve hayatı döndürmek için beklenilir. Bundan dolayıdır ki Ay, bozduğu veya yok ettiği gibi, organizmaların şekillendirildiği esas yerdir: “*Omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit*”<sup>555</sup> Onun görevi, biçimleri “tekrar içine almak” ve onları “tekrar yaratmaktır”. Ay’ın dışında olan yegane şey, dışarıda oluştur: “*Supra lunam sunt aeterna omnia.*”<sup>556</sup> İnsanın üç bölümden, beden (soma), can (ruh) ve akıldan (nous) meydana getirildiğine inanan Plutarch’a göre bu, Ay’da henüz arındırılmış ruhların bedenleri yeryüzüne, akıllarının da güneşe tekrar gönderilmesi anlamına gelir.<sup>557</sup>

Ruh ve akıl ikiliği (düalizmi), ölümden sonra Ay’a ve güneşe iki farklı seyahati ifade eder, aynı Upanişad geleneğindeki “ruhların yolu” ve “tanrıların yolu” gibi. Ruhların yolu, kamerî bir yoldur, çünkü ruh, akıl ışığına sahip değildir. Başka bir anlatımla, çünkü insan metafizik mutlak gerçekliği, Brahman’ı bilmek için gelmemiştir. Plutarch, insanın iki ölümü olduğunu yazmıştır: Birincisi, beden ruh ve akıldan ayrılıp toz haline geldiği yeryüzünde, Demeter’in ülkesinde meydana gelen ölüm (bundan dolayı Atinalılar ölüye *demetreioi* derler). İkinci

<sup>555</sup> Firmicus Maternus, *De Errore*, iv, l, 1.

<sup>556</sup> Çiçero, *De Republic*, vi, 17, 17.

<sup>557</sup> Plutarch, *De Facie in Orbe Lunae*, s. 942vd; P. Ralngard’ın yaptığı Paris, 1935 baskısını kullanıyorum s. 43vd., 143vd.

ölüm ise, ruhun akıldan (*nous*) ayrılıp Ay'ın cevherine döndüğü Ay'da, Persefon'un ülkesinde meydana gelen ölümdür. Can ve ya ruh, bazen rüya görseler ve hayatı hatırsalar da, Ay'da varlığını sürdürür.<sup>558</sup> Erdemli ruhlar hemen tekrar içe çekilir; hırslı, bencil veya dünyadaki bedenlerine dönmeye çok istekli olan ruhlar ise, hemen çok önceleri tekrar içe çekilebildiği yeryüzüne gönderilir. Akıl (*nous*), cevherini ifade ettiği ve gelmiş olduğu güneşe doğru yol alır. Doğum süreci, tam bir tekrar dönüştür.<sup>559</sup> Ay, güneşi akıldan alır ve orada tekrar gerçekleşmek üzere yeni bir ruhu doğurur. Toprak, bedeni şekle sokar, süsler. Ay'ın güneş aracılığı ile doğumu sağladığı simge ve insan kişiliğinin ilk meydana gelişi olan *akıl* ve ruhun tekrar meydana gelişi ile olan ilişkisi çok önemlidir.

Cumont, aklın irade ve ruha ayrılmasının Doğu'dan geldiğini, hatta Samî özellikle olduğunu düşünür. Çünkü bu bize Yahudilerin inandığı, ölümden sonra bedenden ayrılmış olan bazen yeryüzünde yaşamaya devam eden "bitkisel (canlı) can" (*nefeş*) ve "ruhanî can" (*ruah*)'ı hatırlatır.<sup>560</sup> Teorisini doğrulamak için Cumont, Roma İmparatorluğunda yaygın olan doğu ilahiyatından, atmosferin katmanları, güneş ve ay ile ilgili etkilerle ruhun en yüksek gök tabakasından yeryüzüne gelişini tasvir eden bir delil gösterir.<sup>561</sup> Bu hipoteze şu şekilde itiraz edilebilir: Ruh ve onun ölümden sonraki kaderindeki bu ikilik, en eski Helen geleneklerinde, en azından ilkel halde bulunur. Plato, ruhun ikiliği (*Phaedo*) ve onun daha sonra üçe ayrılmasından bahsetmiştir.<sup>562</sup> Güneşle ilgili eskatolojiye gelince, akıl ile ruhun ve onun parçalarının Ay'dan güneşe başarılı yolculuğu ve tekrar dönüşü, *Timaeus*'ta anlatılmaz, belki de bu Samî

<sup>558</sup> Plutarch, s. 994vd.

<sup>559</sup> Plutarch, s. 945vd.

<sup>560</sup> Cumont, *Symbolisme funéraire*, s. 200vd.

<sup>561</sup> Cumont, "Oracles Chaldéens", *age*, s. 201.

<sup>562</sup> Plato, *Republic*, iv, 434 e-441; x, 611 b-612 a; *Timaeus*, 69 c-72vd.

etkilerden gelmiş olabilir.<sup>563</sup> Fakat bizim burada üzerinde durduğumuz konu Asur, Babil, Fenike, Hitit ve Anadolu kabartmalarında ikona şeklinde resmedilen daha sonra bütün Roma İmparatorluğunda ölüm anıtlarında da kullanılan ölü ruhlarının istirahat yeri olarak kabul edilen Ay anlayışıdır.<sup>564</sup> Avrupa'nın her yerinde yarım ay, cenaze simgesi olarak bulunur.<sup>565</sup> Bunun, imparatorlukta adet (moda) olan Roma ve Doğu dinleri ile geldiği söylenemez, zira, örneğin Gaul'da<sup>566</sup> Ay, Romalılarla münasebetten çok önceleri, yerel bir simge idi. "Adet (tarz, moda)," tarihten daha eski olan bir geleneği yeni dilde formülleş-tirmek suretiyle sadece ilkel düşünceleri getirdi.

## 55- AY VE GİRİŞ/GEÇİŞ TÖRENİ

Her şeye rağmen ölüm, bir son değildir, zira Ay'ın ölümü yoktur. Kaliforniya'nın Juan Capistrano Yerlileri Ay hilal haline geldiği zaman düzenledikleri törenlerde "Ay'ın ölüp tekrar hayata dönmesi gibi, biz de öleceğiz ve tekrar dirileceğiz." sözlerini mırıldanırlar.<sup>567</sup> Bir çok mit, "ben öldüğüm ve hayata tekrar döndüğüm zaman, sen de ölecek ve tekrar hayata döneceksin" diye vaat eden bir hayvan (yaban tavşanı, köpek, kertenkele vd.) aracılığıyla insanlara Ay tarafından verilen bir "haber"den bahseder. Gerek bilgisizliğinden, gerekse de kötü niyetinden, garazından olsun, "haberci", tam tersini iletir ve insana Ay'dan farklı olarak, bir kere ölünce bir daha asla yaşamayacağını bildirir. Bu mit, Afrika'da oldukça yaygındır,<sup>568</sup> ama Fiji, Avustralya, Ainular ve başka yerlerde de görülür.<sup>569</sup> Bu, giriş/geçiş törenlerine ila-

<sup>563</sup> Ayrıca bkz. Guy Soury, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942, s. 185.

<sup>564</sup> Bkz. Cumont, s. 203vd.

<sup>565</sup> Cumont, s. 213vd.

<sup>566</sup> Cumont, s. 217.

<sup>567</sup> Frazer, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, London, 1913, vol. I, s. 68.

<sup>568</sup> Bkz. Frazer, *Belief*, vol. I, s. 65vd; *Folklore in the Old Testament*, London, 1918, vol. I, s. 52-65; H. Abrahamsson, *The Origin of Death*, Uppsala, 1951.

<sup>569</sup> Frazer, *Belief*, s. 66vd.

veten, insanın öleceği somut gerçeğini doğrular. Hatta Hıristiyan apolojetikleri (savunmaları) çerçevesinde bile, Ay'ın görünüşleri bizim tekrar dirilme inancımıza iyi bir örnek oluşturur. Aziz Augustine şöyle yazmıştır: “*Luna Per omnes menses nascitur, crescit, perficitur, minuitur, consumitur, innovatur,*” “*Quod in luna Per menses, hoc in resurrectione semel in toto tempore.*”<sup>570</sup> Bundan dolayıdır ki, adayın törensel bir ölüme girip ardından “tekrar doğuş” ile “yeni bir adam” olarak gerçek-kişiliğine kavuşmasını içeren giriş/geçiş törenlerinde Ay'ın rolünü anlamak oldukça kolaydır.

Avustralya giriş/geçiş törenlerinde “ölü adam” (yani, bir şeye yeni giren-başlayan kimse), Ay'ın karanlıktan tekrar doğması gibi, mezardan tekrar dirilir.<sup>571</sup> Kuzey Doğu Sibirya'da Koryak, Gilyak, Tilingit, Tonga ve Haidalar arasında, “kamerî bir hayvan” olan ayı, mevsimden mevsime kaybolup tekrar ortaya çıkmasından dolayı, giriş/geçiş törenlerinde, Paleolitik zamanlardaki törenlerde önemli bir rol oynadığı gibi, yer alır.<sup>572</sup> Kuzey Kaliforniya'da Pomo Yerlileri, adaylarına, “öldüren” ve pençeleri ile arkalarında “bir delik açan” Boz Ayı ile giriş töreni yaptırırlar. Adaylar törenden sonra elbiselerini çıkarır ve yeni elbiseler giyerler, ardından da tören gizemleri kendilerine ifşa olana kadar ormanda dört gün kalırlar.<sup>573</sup> Ritlerde kamerî hayvanlar bulunmasa ve Ay'ın kaybolup tekrar görünmesine doğrudan bir referans yapılsa bile, Güney Asya ve Pasifik bölgelerinde kamerî mitli bir çok giriş/geçiş törenlerini, Gahs'ın henüz basılmamış kitabında gösterdiği gibi<sup>574</sup> birleştirmeye mecburuz.

<sup>570</sup> *Sermo CCCLXI, De Resurrectione;* PL, xxxix, col. 1605; bkz. Cumont, s. 211, n. 6.

<sup>571</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. lii, s. 757vd.

<sup>572</sup> bkz. Hentze, *Mythes*, s. 16 vd.'de yer alan tartışmalar.

<sup>573</sup> Schmidt, vol. li, s. 235.

<sup>574</sup> Koppers, “Pferdeopfer und Pferdekult”, ss. 314-317'de özet olarak verir.

Şamanî giriş törenlerinde aday, aynı Ay'ın bölümlere ayrıldığı gibi, "parçalara bölünür"<sup>575</sup> (sayısız mit, Ay'ın Tanrı, güneş ve başkaları tarafından bozulduğunu veya parçalandığını anlatan hikayeleri verir).<sup>576</sup> Aynı arketip modeli Osiris ile ilgili giriş törenlerinde de buluruz. Plutarch tarafından kaydedilen bir rivayete göre,<sup>577</sup> Osiris yirmi sekiz yıl yönetti ve ayın yirmi yedinci gününde, Ay iyice küçüldüğü zaman öldürüldü. İsis'in gizlendiği tabut, Set tarafından ay ışığında avlanırken bulundu. Set, Osiris'in bedenini on dört parçaya böldü ve parçalarını Mısır ülkesine saçtı.<sup>578</sup> Ölen tanrının törensel amblemi hilal şeklindedir. Ölüm ile giriş/geçiş töreni arasında açık bir benzerlik vardır. "*Bundan dolayı, Grekçe'de ölüm ile giriş/geçiş törenini ifade eden kelimeler arasında böyle bir yakın ilişki vardır*" der Plutarch.<sup>579</sup> Eğer mistik giriş töreni, törensel bir ölümle yapılırsa, ölüm, bir geçiş olarak kabul edilebilir. Plutarch, Ay'ın yukarı bölümüne ulaşan ruhları "muzaffer" olarak tanımlar ve bu ruhlar, aynı giriş/geçiş yapanların ve zafer kazananların giydiği gibi, başlarına taç giyerler.<sup>580</sup>

## 56- KAMERÎ "OLUŞ" SİMGESİ

"Bir halden diğerine geçiş", kamerî bir kuraldır. İster duygusal bir olayın (Ay'ın doğuşu, dolunay oluşu ve gözden kayboluşu) bitişi olarak, ister "bölünme" veya "sayılması", ister sezgisel olarak kaderin "bağı" gibi anlaşılın, şüphesiz bunlar, kabilelerin mit yaratıcılarına, teori güçlerine ve onların kültürel seviyelerine tabidirler. Fakat "bir halden diğerine geçiş"i ifade etmek için kullanılan formüllerin, heterojenliği sadece görü-

<sup>575</sup> Ellade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, s. 47vd.

<sup>576</sup> bkz. Krappe, s. 111vd.

<sup>577</sup> Plutarch, *De Iside*.

<sup>578</sup> Plutarch, *De Iside*, s. 18.

<sup>579</sup> Plutarch, *De Facie*, s. 943b.

<sup>580</sup> Plutarch, *De Facie*, s. 943d.

nüştendir. Ay “böler”, “döndürür” ve “ölçer”; veya besler, bereketli kılar ve kutsar; ya da ölülerin ruhlarını alır, geçişi sağlar, arındırır. Çünkü o, canlıdır ve bundan dolayı ritmik oluşun sürekli, ebedî durumundadır. Bu ahenk daima kamerî ritüellere girer. Zaman zaman törensel arzu, örneğin Tantrizm tarafından takdim edilen Hindu *pûjā*’nın yaptığı gibi, Ay’ın görünüm-lerini bütün olarak tekrar harekete geçirir. Bir Tantrik metni, Tanrıça Tripurasundari’nin tam olarak Ay’da oluş olarak kabul edilmesi gerektiğini anlatır.<sup>581</sup> Bir Tantrik yazarı olan Bhaskara Rājā, tanrıça *pûjā*’nın ayın ilk gününde başladığını ve ay ışıklı on beş gün boyunca sürdüğünü kesin olarak ifade eder. Bu, on altı Brahmanı hatırlatır, her biri tanrıçanın bir durumunu (yani, Ay’ın bir görünümünü, birisi *tithi*) temsil eder. Tucci, doğru bir şekilde Brahmanların varlığının sadece sonradan ortaya çıkan bir yenilik olabileceğini ve diğer figürlerin ay tanrıçasının “oluşunu” ilkel *pûjā*’da temsil ettiklerini ifade eder.<sup>582</sup> Aslında, temel kaynak olan *Rudra-yamā*’da geleneksel bir tören olan “bir bakirenin tapınması” denilen *kumari-pûjā*’nın geniş bir tasviri bulunur ve *pûjā*’nın daima yeni ayda başlayıp on beş gece sürdüğü anlatılır. Fakat on altı Brahmanın yerine, Ay’ın on altı *tithi*’sini temsil etmek için on altı *kumari* bulunmalıdır. Tapınma, *vrdhibhedana*’dır, yani yaş sırasına göre, bir yaşından on altı yaşına kadar on altı tane bakire bulunmalıdır. Her bir akşam *pûjā*, Ay’ın *tithi*’sini temsil eder.<sup>583</sup> Genelde Tantrik merasimi, kadına ve tanrıçalara (dişiliğinden dolayı) çok büyük önem verir;<sup>584</sup> bu örnekte kamerî form ile dişilik arasındaki paralellik mükemmeldir.

<sup>581</sup> *Lalītasahasranāma*, v, 255.

<sup>582</sup> Tucci, “Tracce di culto lunare in India”, *RSO*, 1929-30, vol. xii, s. 424.

<sup>583</sup> Tucci, s. 425.

<sup>584</sup> Bkz. Eliade, *Le Yoga: Immortalité et liberté*, Paris, 1957, s. 256vd.

Ay'ın "ölçüm birimi" veya "bölme birimi" olarak kullanılması, sadece etimolojileri değil en eski sınıflandırmayı da doğrular niteliktedir. Yine Hindu *Brhadānyaka Upaniṣad* metinlerinde "*Prajāpati, yıldır. O, on altı bölümdür; bunların on beşi gece- dir, on altıncı gün sabittir. Geceye doğru yükselir ve alçalır*" der.<sup>585</sup> *Chāndogya Upaniṣad*, bizlere insanın on altı parçadan yaratıldığını ve aynı zamanda bitkinin geliştiği gibi geliştiğini anlatır.<sup>586</sup> Sekizli sistemin izleri Hindistan'da çokça bulunur: sekiz *mālā*, sekiz *mūrti*, on altı *kāla*, on altı *ṣakti*, on altı *mātrikā*, vs.; otuz iki *dikṣa* vs.; altmış dört *yoginī*, altmış dört *upacāra*, vs. Vedik ve Brahman literatüründe dört sayısı çok yaygındır. *Vāc* ("logos")<sup>587</sup> ve *puruṣa* ("insan", "insanoğlu") dört parçadan ibarettir.

Ay'ın safhaları daha sonraki tartışmalarda en karmaşık ilişkilerin artmasına neden olur. Stuchen, bir kitabını tamamen Araplar tarafından bilinen alfabenin harfleri ile Ay'ın görünümüleri arasındaki ilişkilere ayırmıştır.<sup>588</sup> Hommel, on veya on bir İbrani harfinin de Ay'ın safhalarını işaret ettiğini göstermiştir (örneğin, "boğa" anlamını veren *alef*, Ay'ın ilk haftasındaki görünümünü simgeler, aynı şekilde Ay'ın evlerinin bulunduğu yer burcunun işaretinin adını da ifade eder, vs.).<sup>589</sup> Babilonyalılar arasında da işaretler ile Ay'ın görünümüleri arasında bir ilişki vardır.<sup>590</sup> Grekler<sup>591</sup> ve İskandinavyalılar arasında yirmi dört eski runik harf, üç türe, aettir'e ayrılır ve her bir aettir bünyesinde sekiz tane harf bulundurulur.<sup>592</sup> Alfabenin (seslerin toplanması olarak, yani yazılmadan) Ay'ın görünümüleri ile benzeşmesinin en

<sup>585</sup> *Brhadānyaka Upaniṣad*, I, 4, 14.

<sup>586</sup> *Chāndogya Upaniṣad*, VI, 7, 1vd.

<sup>587</sup> *RV*, I, 164, 45.

<sup>588</sup> Stuchen, *Ursprung des Alphabets und die Mondstationen*, Leipzig, 1913.

<sup>589</sup> Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orient*, Munich, 1904, vol. I, s. 99.

<sup>590</sup> Winkler, *Die babylonische Geisteskultur*, 2<sup>nd</sup> ed., 1919, s. 117.

<sup>591</sup> Schultz, "Zeitrechnung und Weltordnung", *MB*, Leipzig, 1924.

<sup>592</sup> Schultz, *agm.*; bkz. Arntz, *Handbuch der Runenkunde*, Halle, 1935, s. 232vd.

açık ve en mükemmellerinden birisi, Dionysius Thrax'ın bir şerhinde bulunur. Burada sesli harfler dolunaya, sert sessizler yarım Ay'a (dördün'e), yumuşak sessizler de hilale karşılık gelir.<sup>593</sup>

## 57- KOZMO-BİYOLOJİ VE MİSTİK FİZYOLOJİ

Bu benzeşmeler, basit bir sınıflandırma işine yardımcı olmaz. Onlar, insan ile evreni tamamen aynı tanrısal ahenge sokmakla elde edilirler. Anlamları aslında büyü ve kurtarıcıdır. Bu ise, kendini "harflerde" ve "seslerde" gizli olan güçlere taşımak ve insanın kendini kozmik enerjinin değişik merkezî noktalara koyması suretiyle olur. Böylelikle kişi, kendisi ve bütün bunlar arasında tam bir uyum sağlar. "Harfler" ve "sesler", tefekkür veya büyü aracılığı ile bir kozmik basamaktan diğerine geçişi mümkün kılan imgelerin görevini yerine getirir. Bununla ilgili sadece bir örnek verelim: Hindistan'da bir kimse tanrısal bir imge yapacağı zaman, ilk önce tefekküre dalmalıdır (meditasyon yapmalıdır). Bu tefekkür şu uygulamaları (ki Ay, mistik fizyoloji, yazılı simgeler ve ses, iyi bir tamamlama kalıbı oluşturur) ihtiva eder: "*Kalben anlayarak Ay'ın küresi ilk sestem (prathama-svara-parinatam, yani 'A' harfinden çıkan sestem) çıktığı gibi, güzel mavi bir nilüfer içinde, lifleri içinde Ay'ın temiz küresi ve üzerinde sarı tohum Tam'ı ona göster.*"<sup>594</sup>

Açıkça, insanın kozmozla bütünleşmesi, sadece, eğer kişi kendini, canlı bedeninde güneş ve Ay'ı "birleştirerek" güneşle ilgili iki ahenge uydurursa gerçekleşebilir. Kutsalın ve doğal enerjinin iki merkezinin "birleşmesi", mistik fizyoloji anlamında, onları aslî ayrılmaz birlikte, evrenin yaratılışı esnasında henüz parçalanmadığı şeklinde tekrar bütünleştirmeyi amaçlar ve

<sup>593</sup> Dornseif, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1925, s. 34.

<sup>594</sup> *Kimcit-Vistara-Tārā-Sādhanā, Sādhanamālā* da no. 98; bkz. Eliade, "Cosmical Homology and Yoga", s. 199.



bu "birleşme", kozmosun aşkınlığını anlamaya yarar. Bir Tantrik metninde,<sup>595</sup> mistik fizyoloji denemesi, "seslileri ve ses-sizleri bileziklere, güneş ve Ay'ı yüzüklere" değiştirmeye çabalar.<sup>596</sup> Tantrik ve Hathayoga okulları, güneş, Ay ve değişik "mistik" merkezler veya damarlar, tanrılar, kan ve ersuyu, vs. arasındaki bu karmaşık benzeşmeleri çok yüksek seviyelere taşımıştır.<sup>597</sup> Bu benzeşmelerin gayesi, insanı öncelikle kozmosun ahenk ve enerjileriyle bütünleştirmek, ardından ahenkleri bütünleştirmek, merkezleri kaynaştırmak ve son olarak da bütün "formlar" gözden kaybolduğu ve asli birlik tekrar sağlandığı zaman mümkün olan aşkınlığa sıçramayı başarmaktır. Böyle bir teknik, şüphesiz, uzun bir mistik geleneğin ürünüdür, ancak biz onun eksik temelini ilkel insanlar arasında olduğu gibi,<sup>598</sup> Akdeniz havzası dinlerinin (Ay sol gözü, güneş de sağ gözü etkiler:<sup>599</sup> ölü anıtlarında ay ve güneşin ebedilik simgesi olduğu gibi,<sup>600</sup> vb.) senkretik dönemlerinde görürüz.

Oluş usulüyle Ay, gerçeklerin ve alinyazılarının tümünü birbirine "bağlar". Ay'ın hareketleri hep birlikte uyumlar, bakışıklar, benzeşimler ve görünmeyen ipliklerden sonsuz bir "kumaş" ve "ağ" yapan ortaklıklar meydana getirir (görünmeyen iplikler önce insanlığı, yağmuru, bitkileri, verimliliği, sağlığı, hayvanları, ölümü, tekrar doğuşu, ölüm sonrasını, vb. birbirlerine "bağlar"). Bundan dolayı Ay, bir çok gelenekte bir tanrı(ça) ile özdeşleştirilmiş bir biçimde veya "kamerî" bir hayvan aracılığı iş yapan, kozmik örtüyü yada insanların kaderini "dokuyan" bir nesne olarak görülür. Ay, ya Mısır tanrıçası Neith gibi dokuma mesleğini keşfeden, ya kendisine isyan

<sup>595</sup> Caryya 11, *Kṛṣṇapada*.

<sup>596</sup> Eliade, s. 200.

<sup>597</sup> Bkz. *Le Yoga: Immortalité et liberté*, s. 257vd.; "Cosmical Homology", s. 201.

<sup>598</sup> Bkz. "Cosmical Homology", s. 194, n. 2.

<sup>599</sup> Cumont, *L'Egypte des astrologues*, Brussels, 1937, s. 173.

<sup>600</sup> Cumont, *Symbolisme funéraire*, s. 94, 208.

eden Arachne'yi örümceğe dönüştürerek<sup>601</sup> cezalandıran Athene gibi dokuma yeteneklerinden dolayı meşhur olan, yada Proserpine ve Harmonia gibi<sup>602</sup> kozmik ölçüde bir elbise diken, vs. Ay tanrıçaları şeklinde kabul edilmiştir. Ortaçağ Avrupa'sında Holda'nın dokumacıların patroniçesi olduğuna inanılırdı ve bu figürden başka verimlilik ve ölüm tanrılarının kamerî ve çitonyan karakterini de görürüz.<sup>603</sup>

Biz burada açıkça, çok karmaşık biçimlerden bahsediyoruz ki, farklı dinî yapılardan alınan bu biçimlerdeki mit, tören ve simgeler kristalleşir. Bu karmaşık biçimler her zaman, kozmik ahenklerin ölçüsü ve hayat ile ölümün desteği olarak Ay hakkındaki sezgiden doğrudan doğruya gelmemiştir. Diğer yandan, bütün özellikleri ile (iyi ile kötü farklılığı, ölüm, verimlilik, kader) onlarda Ay ile Toprak Ana'nın sentezini buluruz. Benzer şekilde, her mitolojik kozmik "ağ" anlayışı Ay ile sınırlandıramaz. Örneğin, Hindu anlayışında, nefesin (*prāna*) insan hayatını "dokuduğu" gibi, evren, hava tarafından "dokunmuştur".<sup>604</sup> Kozmos'u bölen ve onun birliğini koruyan beş rüzgara karşılık olarak da insan hayatını bir bütün olarak "dokuyan" beş nefes (*prānalar*) vardır (nefesin ve rüzgarın niteliği, Vedik yazmalarında anlatılır).<sup>605</sup> Bu geleneklerden bizim kazandığımız şey, ister kozmik, ister mikrokozmetik olsun, içindeki farklı parçaların "dokuyan" gücün (rüzgar veya nefes) üflenmesiyle bir araya getirilen bütün canlılar hakkındaki ilkel anlayıştır.

<sup>601</sup> Ovid, *Metamorphoses*, vi, 1vd.

<sup>602</sup> bkz. Nonnus, *Dionysiaca*, xli, 294vd.; Clauden, *De Raptu Proserpinæ*, I, 246 vd.; Krappe, *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, s. 74.

<sup>603</sup> Bkz. Krappe, "La déesse Holda", in *Etudes*, s. 101vd.; Lungman, "Traditionswanderungen: Euphrat-Rheln", Helsinki, 1938, *FFC*, no. 119, s. 656vd.

<sup>604</sup> *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, iii, 7.2.

<sup>605</sup> Bkz. *AV*, xl, 4, 15.

## 58- AY VE KADER

Bununla birlikte Ay, canlı her şeyin hanım efendisi olması ve ölümlere önderlik yapmasından dolayı, bütün kaderleri “örümüştür.” Bu nedenden dolayı o, mitlerde bir örümcek gibi tahayyül edilir ki bu imgenin bir çok halk tarafından kullanıldığı görülür.<sup>606</sup> çünkü örmek, antropolojik açıdan sadece önceden takdir etmek ve kozmolojik açıdan farklı hakikatleri bir araya getirmek olmayıp, aynı zamanda, örümceğin ağını ördüğü gibi bir kimsenin cevherini meydana getirmek, *yaratmaktır*. Ve Ay bütün canlı formların yorulma bilmeyen yaratıcısıdır. Fakat, örülen her şey gibi, bu şekilde yaratılan canlılar, bir kalıp içinde sabit kılınır: hepsinin bir kaderi vardır. Kaderi ören Moirai, kamerî tanrılardır. Homer onlara “örgücüler” der, ve hatta onlardan birisine Clotho, yani “örgücü” adı verilir.<sup>607</sup> Belki de onlar, işe doğum tanrıçaları olarak başladılar, ama daha sonra düşüncenin gelişmesiyle, kaderle özdeşleştirildiler. Zira onların kamerî tabiatı, hiçbir zaman fikirlerde yok olmamıştır. Porphyry, Moirai'nin Ay'ın güçlerine bağımlı olduklarını söyler ve bir Orfik metin de onlara Ay'ın parçasını şekillendiren (*ta mere*) olarak bakar.<sup>608</sup> Eski Cermen dillerinde kaderi ifade eden kelimelerden birisi (Eski Yüksek Almanca *wurt*, Eski Norveç-İskandinav-dilinde *urdr*, Anglo-Sakson *wyrd*), Hind-Avrupa dilindeki *uert* (“dönmek”) fiilinden gelir. Bu nedenden dolayı, Eski Yüksek Almanca *wirt*, *wirtel* (“eğirmek, kirmen”, “öreke”) ve Hollanda'ca *worwelen* (“dönmek”) kelimelerini bilebiliyoruz.<sup>609</sup>

Büyük Tanrıçaların Ay'ın güçlerini içine aldığı kültürlerde toprağın ve bitkilerin, insanların kaderini ören kirmen ve örenin, tanrıçaların bir çok sıfatların bir vasfı daha olduğunu

<sup>606</sup> Bkz. Briffault, vol. II, s. 624vd.

<sup>607</sup> Homer, *Odyssey*, VI, 197.

<sup>608</sup> Krappe, *Genése*, s. 122.

<sup>609</sup> Bkz. Krappe, s. 103.

söylemeye gerek yoktur. Truva'da bulunan M.Ö. 2000-1500 tarihli elinde kirmen tutan tanrıça heykeli buna bir örnektir.<sup>610</sup> Bu ikonografik figür Doğu'da oldukça yaygındır: Elinde bir öreke bulunan Hititlerin Büyük tanrıçası İştar, Suriye tanrıçası Atargatis, Kıbrıslı ilkel tanrıça Efes tanrıçası birer örnektir.<sup>611</sup> Hayat ipi kader, uzun veya kısa zamanın bir dönemidir. Sonuç olarak Büyük Tanrıçalar zamanın, iradelerine göre oluşturdukları kaderlerin hanımefendileri olmuştur. Sanskritçe'de Zaman, *kāla* demektir. Bu kelime Büyük Tanrıça *Kālī*'nin adı ile oldukça bağlantılıdır. Aslında bu iki kelime arasında bir ilişki görülür.<sup>612</sup> *Kāla* aynı zamanda siyah, karanlık, lekeli, paslı anlamlarına da gelir. Zaman siyahtır, çünkü akıl dışıdır, sert ve acımasızdır. Zamanın egemenliği altında yaşayanlar, her türlü ıstıraba maruz kalırlar, kurtuluş zamanın ortadan kalkması,üniversal değişimin dışında ondan kurtulmadır.<sup>613</sup> İnsanlığın *Kālīyuga*'da, yani tam bir karışıklık, düzensizlik, mutlak ruhani çöküş dönemi ve kozmik bir devrin sona ermesindeki son merhale olan "karanlık çağda" hazır olduğu şeklinde Hindu geleneği vardır.

## 59- KAMERÎ FİZİKÖTESİ

Bütün bu kamerî tezahürlerden genel bir resim elde etmeye gayret etmek durumundayız. Bunlar ne açığa çıkarırlar? Birbirleriyle ne kadar uyuşurlar ve birbirlerini ne kadar tamamlarlar? Nereye kadar bir "teori" oluştururlar, yani "hakikatlerin" gerçekleşmesi ve bir sistem oluşturmada ne kadar başarılı olurlar? Buraya kadar anlattığımız Ay'ın tezahürleri, aşağıdaki konularda sıralanırlar:

a) Verimlilik (sular, bitkiler, kadınlar, mitolojik "atalar",

<sup>610</sup> Eliade, *Mitul reIntegrarlı*, Bucharest, 1942, s. 33.

<sup>611</sup> Bkz. Picard, *Ephése et Claros*, Paris, 1922, s. 497.

<sup>612</sup> Bkz. J. Przluski, "From the Great Goddess to Kala", *JHQ*, 1938, s. 68vd.

<sup>613</sup> bkz. Eliade, "La Concezione della libertà nel pensiero indiano", *ASA*, 1938, s. 345-354.

b) Periyodik olarak tekrar meydana geliş (yılan simgesi ve bütün kamerî hayvanlar; Ay'ın neden olduğu su felaketinden kurtulmuş olan "yeni insan"; giriş/geçiş törenleri ile ölüm ve tekrar diriliş; vb.),

c) Zaman ve kader (Ay, kaderi ve ömrü örer ve ölçer, farklı kozmik katmanları ve heterojen gerçekleri bir birine "bağlar"),

d) Işık ve karanlığın zıtlığıyla belirlenen değişim (dolunay, hilal; "yukarıdaki dünya", "yer altı dünyası"; düşman kardeşler, iyi ve kötü), varlıkla yokluk arasındaki denge ile değişim, sanal ve gerçek (gizli şeyler simgesi: zifiri karanlık gece, karanlık, ölüm, tohum ve larva).

Bütün bu konulardaki baskın fikir, zıtlıklar silsilesiyle meydana gelen *ritim*dir, karşıt şekiller silsilesiyle "meydana geliş" (oluş ve yok oluş; şekiller ve gizli cevherler; hayat ve ölüm; vs.). özellikle eklemek istediğim şey, oluşun, drama veya *merhamet uyandırma gücü* (*pathos*) olmaksızın ortaya çıkamayacağıdır; Ay altındaki dünya, yalnız değişim dünyası olmayıp, aynı zamanda çile ve "tarih" dünyasıdır. Ay'ın altındaki bu dünyada meydana gelen hiçbir şey, "ebedî" olamaz. Çünkü onun kanunu, oluş ve gelişim kanunudur, değişmemezlik nihayet bulmaktır; her değişiklik, devrî bir sistemin sadece parçasıdır.

Ay'ın görünümleri bize, eğer onların tarihsel orijini yoksa, bütün düalizmlerin en azından mitolojik ve simgesel tasvirini verir. "Yer altı dünyası, karanlıklar dünyası Ay'ın batmasıyla tasvir edilir (boynuzlar = hilaller, iki kıvrım işareti = birbirine bakan iki hilal, birbirinin üstüne geliş ve birlikte genişleyen = kamerî değişim, ihtiyarlardan zayıflamış ve kemikli yaşlı adam). Yukarı dünya, hayat ve ışık dünyası, insanlığı temsil eden bir çocuğun (yeni Ay'a, yani "tekrar dönen ışığa" benzetilen, kabilenin atası olan çocuk),<sup>614</sup> ağzından kurtulmasına izin veren

<sup>614</sup> Hentze, *Objets Rituels*, s. 55.

kaplan (karanlığın ve yeni Ay'ın canavarı) ile simgelenir. Bu imgeler ilkel Çin'in kültürel bölgesinden gelir, fakat ışık ve karanlık sembelleri orada tamamlayıcı sembellerdir; karanlık simgesi baykuş, ışık simgesi sülünün yanı başında bulunur.<sup>615</sup> Ağustos böceği (cırlavuk) de karanlıklar şeytanı ve ışığın şeytanı ile irtibatlandırılır.<sup>616</sup> Her kozmik katmanda "karanlık" bir dönemi saf, tekrar meydana geliş dönemi, "parlak" bir dönem takip eder. "Karanlık"tan çıkış sembolizmi giriş/geçiş törenlerinde, ölüm mitolojisinde ve bitkilerin hayatında (ekilen tohum, "yeni bitki" (cemiyete\_yeni giren)'nin büyümesinden "karanlık") ve bütün "tarihsel" devir kavramlarında görülebilir. "Karanlık çağı" *Kāli-yuga*, kozmosun (*mahāpralaya*) tamamen yıkılmasından sonra yeni bir, yeniden meydana geliş çağı takip eder. Aynı fikir, kozmik tarihsel devirden bahseden bütün geleneklerde vardır ve Ay'ın görünümünün keşfi ile insan zihnine ilk girmiş gibi görünmese de, şüphesiz uyumlarıyla mükemmel bir şekilde tasvir edilir.

Bu anlayışla, karanlık dönemlerin, büyük bozulma ve yok oluş zamanlarının pozitif değerleri hakkında konuşabiliriz; onlar, aslında "tarihin" belli bir zamanda mükemmel bir şekilde tamamlanmasına rağmen, tarih ötesi bir değer kazanır. Varlıkların dengesi istikrarsızdır, insanın durumları sınırsız bir şekilde değişir, yeni gelişmeler kanunların ve bütün eski çatıların uyumsuzluğu ile korunur. Bu şekildeki karanlık dönemler karanlığın, evrensel karanlığın bir çeşididir. Aynı bunun gibi, ölümün, kendisi içinde pozitif bir değer taşıdığı gibi, aynı sembolizmi simgeleyen karanlıktaki larvalar, hayvanların kış uykuları ve tohumların toprakta çatlamasıyla yeni bir form ortaya çıkabilir.

<sup>615</sup> Hentze, *Frühchinesische Bronzen*, Antwerp, 1938, s. 59.

<sup>616</sup> Hentze, *Frühchinesische ...*, s. 66-67.

Ay'ın insana, insanın gerçek durumunu gösterdiğini söyleyebiliriz; bu anlayışla insan kendisine bakar ve Ay'ın hayatında kendini yenilenmiş olarak görür. Bundan dolayı, Ay hakkındaki sembolizm ve mitoloji *merhamet uyandırma gücü (pathos)*'nün ve aynı zamanda tesellinin bir unsuruna sahip olur, zira Ay gerek ölüme, gerek verimliliğe, gerekse dıramaya ve gerekse de giriş/geçişe hükmeder. Ay'ın şekli, fevkalade bir değişim ve ritim olmasına rağmen, o aynı şekilde periyodik bir tekrar döneştir. Bu varlık durumu, düzeni bozar ama aynı zamanda teselli de eder. Gerçi hayatın tezahürleri o kadar zayıf ki, anîden tamamen yok olabilir. Bunlar ise, Ay tarafından düzenlenen "ebedî tekrar dönüş" ile eski haline getirilirler. Bu, Ay altı dünyasının bir kanunudur. Fakat hemen haşin ve merhametli olan bu kanun bozulabilir, dolayısıyla bazı durumlarda kişi, bu periyodik oluşu aşabilir ve mutlak olan bir varlık şeklini elde edebilir. Tantrik tekniklerinde nesnelere arasındaki zıtlıkların dışına ulaşmak ve tekrar bütünleşmek amacıyla bir takım Ay ile güneşi "birleştirme" teşebbüsünün nasıl gerçekleştirildiğini gördük (Bkz. 57. Bölüm). Bu tekrar bütünleşme miti, dinler tarihine bakılırsa çok değişik şekillerde hemen her yerde bulunur ve esas itibarıyla o, düalizmi, sonsuz tekrar dönüşü ve parça halinde var oluşları yıkmaya arzusunun bir ifadesidir. O, insanın evrendeki kendi durumunu ilk anladığı zamandan itibaren, sabırla arzuladığı ve somut bir biçimde (yani, din ve büyü ile birlikte) kendi insanî durumunun (yani, tam olarak Ay'ın "yansıması") dışına çıkmayı başarmaya çalışmasına işaret eden en ilkel devrede var idi. Bu tabiat hakkındaki mitlere ileriki bölümlerde temas edeceğiz, ama bunlara burada işaret ediyorum, çünkü onlar insanın, kendisinin "kamerî var oluş biçimi"nin dışına ulaşma gayretine işaret eder.





## BEŞİNCİ BÖLÜM

## SU VE SU SİMGEÇİLİĞİ

## 60- SU: VARLIKLARIN KAYNAĞI

Kısaca belirtmek gerekirse, su, bütün potansiyeli simgeler; o, *fons et origo*, yani muhtemel bütün varoluşun kaynağıdır. Uzun Vedik geleneği özetleyen bir Hindu metni şöyle der: “*Su, sen bütün şeylerin ve bütün varlıkların kaynağısın!*”<sup>617</sup> Sular, bütün dünyanın temelidir;<sup>618</sup> bitki hayatının özüdür,<sup>619</sup> aynı *amrta* gibi,<sup>620</sup> sonsuzluğun iksiridir;<sup>621</sup> uzun hayatı ve yaratıcı enerjiyi sağlar, bütün tedavilerin esasıdır, vb.<sup>622</sup> Vedik din adamları şöyle dua ederlerdi: “*Su bize iyilikler getirsin!*”<sup>623</sup> “*Aslında sular tedavi edicidir; sular, bütün hastalıkları bizden uzaklaştırır ve iyileştirir!*”<sup>624</sup>

Şekilsiz ve güçlü olan şeyin prensibi, her kozmik tezahürün esası ve bütün kaynağı içinde bulunduran su, bütün cinslerin meydana geldiği; gerek bu varlıkların geri çekilmesiyle, gerekse de dünyanın tamamen yok olmasıyla tekrar döneceği ilk cevheri simgeler. O başlangıçta var idi ve her kozmik veya tarihsel devrin sonunda geri dönecektir; asla yalnız değil, her zaman mevcuttur. Zira su, bozulmamış birlikleri içinde bütün cinslerin gücünü ihtiva etmekte olup her zaman gelişmeyi başlatıcıdır. Kozmogoni, mit, ritüel ve ikonografide su, bulabildiğimiz bütün kültürel yapıların her türüsünde aynı işlevi yerine

<sup>617</sup> *Bhavişyottarapurana*, 31, 14.

<sup>618</sup> *Satapatha-Brāhmana*, vi, 8, 2, 2; xii, 5, 2, 14.

<sup>619</sup> *Satapatha-Brāhmana*, iii, 6, 1, 7.

<sup>620</sup> *Satapatha-Brāhmana*, i, 9, 3, 7; xi, 5, 4, 5.

<sup>621</sup> *Satapatha-Brāhmana*, iv, 4, 3, 15, vb.

<sup>622</sup> *RV*, i, 23, 19vd.; x, 19, 1 vd.; vs.

<sup>623</sup> *AV*, ii, 3, 6.

<sup>624</sup> *AV*, vi, 91, 3.

getirir. O bütün cinslerin önünde olup bütün varlıkları tutar. Suya dalmak (Hıristiyanların vaftiz töreni ve Hinduların Ganj ırmağına dalışlarında olduğu gibi -ç.n.), ilk şekle dönüşü, büsbütün tekrar yaratılışı, yeniden doğuşu simgeler. Çünkü suya dalmak, cinslerin ölümünü, ilk oluşun şekilsizliğinde tekrar meydana gelişi simgeler. Sudan doğuş da cinsin ilk belli olduğu yaratılış işinin tekerrürüdür. Su ile her türlü ilişki, tekrar yaratılışı ima eder: Birincisi, ölümü “yeni bir doğuş” izler, ikincisi, suya dalış doğurganlaştırır, verimi arttırır, hayatın ve yaratılışın gücünü arttırır. Su, giriş/geçiş törenlerinde “yeni doğuş”u ihsan eder, büyü ritlerinde tedavi eder, cenaze törenlerinde ölümden sonra tekrar doğuşu temin eder. Çünkü su, kendinde bütün gücü bulundurur, hayatın simgesi (“hayat suyu”) olur. Tohumlarda, döllerde bolca bulunur ve toprağı verimlileştirir, hayvanları ve insanları doğurganlaştırır. Kendinde, gerçekleşmesi mümkün olan her şerde bulunur, oldukça akışkandır, sıvıdır, bütün varlıkların gelişmesini sağlar ve dolayısıyla Ay ile hem karşılaştırılır hem de beraber görülür. Suyun ahenkleri, Ay’ın ahenkleri gibi görülür; her ikisi de bütün cinslerin periyodik ortaya çıkışını ve ortadan kayboluşunu idare eder. Onlar, her yerdeki varlıkların gelişmesine devridönüşümsel bir şekil verirler.

Tarih öncesi zamanlardan bu yana su, ay, ve kadın hem insanın hem de evrenin verimliliğinin yörüngesini şekillendirici olarak görülmektedir. Su, neolitik (civalı taş) döneme ait vazolarda (Walterniernburg-Bernburg uygarlığı diye adlandırılır), aynı zamanda en eski Mısır hiyeroglifinde akan suyu ifade eden XXX şekli ile temsil edilirdi.<sup>625</sup> Hatta Paleolitik (taş devri) zamanlarda bile kıvrım işareti suyun ve kamerî verimliliğın simgesi idi; dişil bir heykel üzerine kazındığı zaman, bu haya-

<sup>625</sup> Kuhn, Epilogue to Hentze, *Mythes et symboles lanaires*, s. 244.

tın ve verimliliğin bütün merkezlerini birleştirdi.<sup>626</sup> Amerika Yerlilerinin mitolojilerinde suyun hiyeroglifi –su dolu bir vazoya buluttan bir damla suyun düşmesi biçiminde- daima Ay imgeleri ile birlikte dir.<sup>627</sup> Kıvrım, salyangoz (kamerî amblem), kadın, su, balık gibiler esasen tabiatın her katmanını işaret eden aynı verimlilik simgesini karşılar.

Her hangi bir analizde, her zaman, hayal edilen bir kozmosu, daha önceden bir tek birlik olan unsurlara indirgeme veya bozma tehlikesi vardır. Aynı simge, sadece kutsaldışı tecrübenin ayrı veya özgür olarak görebildiği hakikatler dizisine işaret edebilir, onu çağrıştıırabilir. Bir tek amblem veya ilkel dillerdeki kelimeye yüklenen çok farklı simgesel değer, bizlere dünyanın organik bir bütün olarak tezahür ettiğini sürekli olarak gösterir. Sumerce'deki a, "su" anlamına gelir, ama bu aynı zamanda "döl, gebe kalma ve doğuruş" anlamını da ifade eder. Mezopotamya kabartmalarında, örneğin simgesel balık ve su resimleri, verimliliğin, doğurganlığın amblemidir. Hatta bugün bile, ilkel insanlar arasında (günlük tecrübelerinde değil, mitolojilerinde) su, döl ile tanımlanır. Wakuta Adası'nda, bir kızın, bedenine yağmur suyunun değmesine izin verdiği için bakireliğini kaybetmesini tasvir eden bir mit vardır. Bu konuyla ilgili en önemli mit, Trobriand Adalarında olup, kahraman Tudava'nın annesi Bolutukwa'nın, bir sarkıttan (stalactite) birkaç damla su damlayınca bakireliğini nasıl kaybettiğini anlatır.<sup>628</sup> Yeni Meksika'da Pima Yerlilerinin de benzer bir miti vardır; çok güzel bir kadın (Toprak Ana), buluttan düşen bir su damlası ile hamile kalır.<sup>629</sup>

<sup>626</sup> Kuhn, s. 248.

<sup>627</sup> Bkz. Sahagun'un yeni basılmış olan *Codex Nuttal*, vs., Leo Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge, 1926, s. 49 vd., 84vd.

<sup>628</sup> Bronislaw Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London, 1935, s. 155.

<sup>629</sup> Russell, "The Pima Indians", *Annual Report of the Bureau of Ethnology*, xxvi, 1903-4 (Washington, 1908), s. 239.

## 61- SU KOZMOGONİLERİ

Zaman ve mekan bakımından ayrı olsalar da bu şeyler yine de kozmolojik bir bütün meydana getirirler. Yaratılışın her safhasında su, hayatın ve gelişmenin kaynağıdır. Hindu mitolojisinde bu konuyla ilgili bir çok örnek bulunur. Bunların birinde Nārāyana, göbeğinden kozmik ağaç yükseldiği halde ilk suyun üzerinde yüzer. Puranalar koleksiyonunda bu ağacın yerini, ortasından Brahma'nın doğduğu nilüfer alır (*abjaja*, "nilüferden doğmak").<sup>630</sup> Teker teker diğer tanrılar, Varuna, Prajāpati, Puruṣa veya Brahman (Svayambhū), Nārāyana veya Viṣṇu ortaya çıkar; bunların her biri aynı kozmogonik mitin değişik varyantlarından ibarettir. Ama sular hepsinde de bulunur. Daha sonra, su ile ilgili kozmogoni, ikonografi ve süsleme sanatlarında yaygın bir motif olmuştur: Doğurgan, verimli hayatın kişileştirilmiş biçimi olan Yaksa'nın ağzından veya göbeğinden, deniz canavarı *makara*'nın, salyangozun veya "dalgalanan vazo"nun boğazından yükselen bitki veya ağaç. Bu türdeki ağaç veya bitki, toprağı temsil eden her hangi bir simgeden asla doğrudan doğruya gelmez.<sup>631</sup> Zira, yukarıda da görüldüğü üzere su, bütün yaratıklardan önce gelir ve onlara sahip olur. Bu yaratıklardan kasıt, meydana getirilmiş her kozmik tezahürdür.

Nārāyana'nın üzerinde yüzdüğü kaygısız ve mutlu sular, dinlenme durumunu, şekilsizliği ve kozmik geceyi simgeler. Nārāyana uyurken bile bu böyledir. Ve onun göbeğinden, yani "merkez"den (bkz. 145. Bölüm) ilk kozmik form hayata gelir: Evrensel hareketliliğin tohumlayıcı fakat uyku halinde olan (kuvveden fiile geçmemiş olan), kendisinden bilincin henüz ayrılıp kopmadığı hayatın simgesi olan nilüfer, ağaç. Bütün yaratıklar bir tek kaynaktan doğmuş olup bu kaynağa dayanır. Di-

<sup>630</sup> Bkz. Coomaraswamy, *Yaksa*, Washington, 1928, vol. ii, s. 24'deki referanslar.

<sup>631</sup> Coomaraswamy, s. 13.

ğer versiyonlarda Vişnu, büyük bir yaban domuzu biçiminde üçüncü re-enkarnasyonunda, ilksel suların derinliklerine dalar ve suyun derinliklerinden yeryüzünü oluşturur.<sup>632</sup> Bu mit, yani yapı ve form bakımından Okyanusya etkisi Avrupa folklorunda da yer almaktadır (bkz. Kaynaklar).

Babilonya yaratılış hikayesinde de su kaosu, ilksel bir okyanus, *apsu* ve *taymat*'tan bahsedilir. *Apsu*, taze su okyanusunu somutlaştırdı ve daha sonra bunun üzerinde kararı yüzdürdü. *Taymat* ise, canavarların yaşadığı tuzlu ve acı deniz idi. Yaratılış şiiri *Enuma Eliş* şu şekilde başlar:

*Gökler yukarıda iken, henüz adı konulmamıştı,*

*Ve alttaki kara henüz bir ad almamıştı,*

*Ve onları doğuran ilksel Apsu,*

*Ve Mummu, ve Taymat bütün bunların anası*

*Onların bütün sularını bir su içinde birbirine karıştırdı ...*<sup>633</sup>

Kendinden bütün dünyaların yaratıldığı ilksel sular hakkındaki rivayetler, oldukça farklı versiyonlar halinde eski ve "ilkel" yaratılış inançlarında bulunabilir. Okuyucularına Dähnhardt'ın *Natursagen*<sup>634</sup> ve daha fazla kaynakça önerilerinden dolayı Stith Thompson'un *Motif-Index of Folk Literature*'ini<sup>635</sup> tavsiye ederim.

## 62- EVRENSEL ANA OLARAK SU

İçerisinde bütün güçlerin bulunduğu ve bütün çekirdeklerin kendinde büyüdüğü suyun bütün varlıkların kaynağı olma-

<sup>632</sup> *Taittiriya Brāhmana*, I, 1, 3, 5; *Śatapatha-Brahmana*, xiv, I, 2, 11; bkz. *Rāmāyana*, Ayodhya-Khanda, CX, 4; *Mahābhārata*, Vana-Prāna, cxlii, 28-62, cclxxii, 49-55; *Bhagavata Purāna*, iii, 13,; vs.

<sup>633</sup> *Enuma Eliş*, I, 1-5.

<sup>634</sup> Dähnhardt, *Natursagen*, I, 1-89.

<sup>635</sup> Stith Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, vol. I, s. 121vd.

sından dolayı, onu insan ırkının kökeni yapan mit ve hikayelerin niçin bolca bulunduğunu kolayca anlayabiliriz. Java'nın güney kıyılarında bir "çocukların denizi", *segara anakkan* vardır. Brezilya'da Karaja Yerlileri "suda yaşadıkları" bir mitolojik zamandan bahsederler. Meksika'da yeni doğan bebeklerin vaftiz türünden yıkanmalarını tasvir eden Juan de Torquemada, çocukların gerçek anası olarak inanılan tanrıça *Chalchihuitlycuc Chalchiuhtlatonac*'a çocukların vakfedildiği bazı formülleri kaydetmiştir.

Çocuğu suya daldırmadan önce şöyle derler: "*Bu suyu al, zira (suların) tanrıçası Chalchihuitlycuc Chalchiuhtlatoac sei anandır. Bu banyo senin ailenden gelen günahlarını ve kusurlarını temizlesin. ...*" Ardından, çocuğun ağzına, göğsüne ve başına su ile dokunarak şu duayı eklerler: "*Kabul et, çocuk, senin annen, Chalchihuitlycuc, suların tanrıçası.*"<sup>636</sup> Antik Karelenyalılar, Mordvinyalılar, Estonyalılar, Çeremisler ve diğer Fin-Ogur halkları kadınların çocuklar için dua ettiği Su Anası'na inanırlar.<sup>637</sup> Kısır Tatar kadınları, havuz kenarında secde ve dua ederlerdi.<sup>638</sup> Suyun yaratıcı güçleri, çamurdaki (*limus*) yüksekliklerinde bulunur. Gayri meşru çocuklar, havuzlarda yetişen bitkilere benzetilir, dolayısıyla da havuzun kenarındaki hayatın bitmek tükenmek bilmeyen kaynağı çamura itilir; böylelikle bu çocuklar törensel olarak, aynı adı çimen ve bataklıkta yetişen sazlar gibi, gelmiş oldukları murdar hayatla tekrar bütünleştirilir. Tacitus, Cermenler hakkında şöyle der: "*Igvanos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate mergunt.*"<sup>639</sup> Su hayatı canlandırır; yağmur, *erkek menisi* gibi, verimlileştirir. Yaratılışın cinsellik simgesinde gökyüzü, toprağı yağmur ile

<sup>636</sup> Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 113vd.

<sup>637</sup> Holmberg-Harva, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker*, Helsinki, 1923, s. 120, 126, 138, vd.

<sup>638</sup> Nyberg, s. 59.

<sup>639</sup> Tacitus, *Germania*, 12.

kucaklar ve verimlileştirir. Aynı simge evrensel olarak her yerde bulunur. Almanya *Kinderbrunnen*, *Kinderteichen*, *Bubenquellen* ile doludur.<sup>640</sup> Oxfordshire'da Çocuk Kuyusu, kısır kadınları doğurganlaştırdığına inanılan bir pınardır.<sup>641</sup> Bu türden bir çok inanç, "Toprak Ana" düşüncesi ve pınarların cinsellik simgesi ile karıştırılmıştır. Fakat bu inançların, dolayısıyla insanın topraktan gelişi, bitki ve taşlar hakkındaki bütün mitlerin altını çizerek, aynı esas düşünceyi buluruz: Hayat, yani *hakikat*, bir yerde, gerek doğrudan ve gerekse de simgesel olarak bütün canlı formların türediği bir kozmik cevherde yoğunlaştırılır. Su hayvanları, özellikle de balık (aynı zamanda cinsellik simgesi) ve deniz canavarları, mutlak hakikati temsil etmelerinden ve su içinde yoğunlaşmalarından dolayı, kutsalın amblemi olmuştur.

### 63- "HAYAT SUYU"

Evrenin simgesi, bütün menşelerin dayanağı su, kutsal büyü ve tıbbın kaynağı olur; o, tedavi eder, gençleştirir, sonsuz hayatı sağlar. Bütün suların kökeni (prototipi), göksel *soma*, gökte beyaz *haoma*, vb. gibi, gökyüzünde bir yerden geldiğine inanılan "hayat suyu"dur. Can suyu, gençlik pınarı, Hayat Suyu ve diğerleri, aynı fizikötesi ve dinî hakikatin tamamen mitolojik formülleridir: hayat, dayanıklılık, güç ve ebedilik hep suda bulunur. Şüphesiz, bu su, her durumda her bedene girebilen bir su değildir. Bu, canavarlar tarafından beklenir. Ulaşılması çok zor olan yerlerde bulunur ve değişik cin veya meleklerle aittir. "Hayat suyu"nun kaynağına ulaşmak ve ona sahip olmak için "Hayat Ağacı"nın aramak için yapıldığı gibi (108. ve 145. Bölümler), bir dizi takdis ve tahsis töreni ile "sınav" gerekir. "Eskimeyen ırmak" (*vijara-nadi*), *Kauşitaki Upanişad*'ta zikredilen

<sup>640</sup> Dieterich, *Mutter Erde*, 3<sup>rd</sup> ed., Berlin, 1925, s. 19, 126.

<sup>641</sup> McKenzie, *Infancy of Medicine*, London, 1927, s. 240.

mucizevî ağacın yanından akar.<sup>642</sup> İncil'in Vahiy bölümünde iki simge de yan yana zikredilir: “*Ve bana onun sokağının ortasında Allah'ın ve Kuzunun tahtından çıkan billur gibi berrak bir hayat suyu ırmağı gösterdi. Ve ırmağın iki tarafında on iki çeşit meyve hasıl eden ve her ay meyvasını veren hayat ağacı vardı;ve ağacın yaprakları milletlerin şifası içindi.*”<sup>643</sup>

“Hayat Suyu” gençliği sağlar ve ebediyeti ihsan eder; ve kitabımızın ilerleyen bölümlerinde daha açık bir biçimde görüleceği üzere, *bütün* sular tedricen verimlilik ve tedavi için bir güç olur. Modern zamanlarda bile, hasta çocuklar Cornwall'daki Aziz Mandron kuyusunun suyuna üç kez daldırılır.<sup>644</sup> Fransa'da çeşitli hastalıkların tedavi edildiği önemli sayıda bir çok ırmak ve pınar bulunur.<sup>645</sup> Aynı zamanda aşka etki ettiğine inanılan ırmaklar da bulunur<sup>646</sup> ve diğer sular da halk hekimliğinde itibar görür.<sup>647</sup> Hindistan'da hastalıklar suya atılır.<sup>648</sup> Fin-Ogurular, bazı hastalıkların akarsuları kirletmek, hürmetsizce veya kötüye kullanmaktan dolayı geldiğine inanırlar.<sup>649</sup> Suyun bu müthiş gücü hakkındaki kısa girişi özetlemek için, bir çok büyüde ve halk hekimliğinde kullanılan “yeni su”yu sizlere hatırlatabilirim. “Yeni su”, yani yeni bir vazoda saklanan ve günlük kullanımda hürmet edilen su, ilksel Suyun yaratıcı ve hayatı hareketlendirici bütün değerlerini içerir. Yaratışı tekrar oluşturması anlamından dolayı bu su, hastalıkları iyileştirir. İlerleyen bölümlerde büyü işlemlerinde dünyanın

<sup>642</sup> *Kaşıdaki-Upanişad*, 1, 3.

<sup>643</sup> Vahiy, xxii, 1-2. Bu ayetleri Eski Ahit'te Hezekiel xlvii ile karşılaştırınız.

<sup>644</sup> McKenzie, s. 238vd.

<sup>645</sup> Sébillot, *Le Folklore de France*, Paris, 1905, vol. ii, s. 256-291, 327-387.

<sup>646</sup> Sébillot, s. 230vd.

<sup>647</sup> Sébillot, s. 460-6.

<sup>648</sup> Rönnow, *Trita Aptya, eine vedische Gottheit*, Uppsala, 1927, s. 36-37; Rönnow, “Kiräta”, *MO*, 1936, vol. iii, s. 90-169. Sayfa 137'deki 1. Dipnotta, Kuzey Hindistan'ın kralliyet ailesinin yilandan türediği ve bunun Avustral-asya etkisi olduğu tezini çürüttüğüne işaret eder.

<sup>649</sup> Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten in finnischen Volksaberglauben*, Helsinki, 1922, s. 81vd.



nasıl yaratıldığıнын tekrarı olduğunu göreceğiz. Zira bu işlemler, dünya yaratıldığı zamanki mitolojik dönemde tasavvur edilir ve bunlar sadece sonra yapılanları, *ab origine* (bir yerin aslı olan insan, hayvan ve bitkisi) tekrar eder. “Yeni” suyun halk hekimliğinde kullanılmasıyla amaçlanan şey, hastanın ilksel cevher ile temas etmek suretiyle onun büyüsel tekrar yaratılışındır; su, bütün formları kendine çekme ve yok etme gücünden ötürü, onun hastalığını içine alır.

#### 64- SUYA DALDIRMA MİTİ

Su ile arınma, hep aynı etkiye sahiptir: suyun içinde her şey “çözülür”, her “form” bozulur, yaratılmış her şey varlığını kaybeder. Suya daldırdıktan sonra hiçbir şey, bir taslak, bir işaret, bir “olay”, önceki halini devam ettiremez. Suya daldırma insan düzleminde ölüm, kozmik düzlemde işe periyodik olarak dünyayı ilksel okyanusta yok eden Tufan demektir. Bütün formu bozarak, öncesinden tamamen uzaklaştırarak su, arındırma, yeniden yaratma, yeniden doğdurma gücünü kazanır; zira kendisine daldırılan şey “ölür”, dolayısıyla o şey, günahsız veya geçmişli olmayan bir çocuk gibi, sudan tekrar dirilir ve yeni bir evrimle yeni ve *gerçek* hayata kavuşur. Aynı Hezekiel’de (sürgündeyken tanrı Yahve’nin adını unutup da sırf Rabbin adını unutmamak için Tanrı Yahve’nin Yahudi-İsrail halkına yaptığı vaadde) yazıldığı gibi: “... sizi milletlerden alacağım ve sizi bütün memleketlerden toplayacağım ve sizi kendi toprağınıza getireceğim. Ve üzerinize temiz su serpeceğim ve temiz olacaksınız; bütün mürdarlığınızdan ve bütün putlarınızdan sizi temizleyeceğim. Ve size yeni yürek vereceğim ve içinize yeni ruh koyacağım ve taş yüreği bedeninizden çıkaracağım. Ve size et yürek vereceğim. Ve ruhumu içinize koyacağım. ...”<sup>650</sup> Zekeriya peygamber gelecekle ilgili ola-

<sup>650</sup> Hezekiel, xxxvi:23-27.

rak şu öngöründe bulunur: “Suçu ve murdarlığı temizlemek için, o gün Davud evine ve Yeruslaim’de oturanlara bir pınar açılacak. Ve o gün vaki olacak ki, ordular Rabbinin sözü, putların adlarını memleketten kesip atacağım. ...”<sup>651</sup>

Su arındırır ve tekrar diriltir, çünkü geçmişi yok eder, dolayısıyla da, bir anlığına olsa bile, varlıkların ilk halindeki bütünlüğüne, eski haline getirip yeniler. İran su tanrısı *Ardivisura Anahita*’ya şöyle dua edilir: “*Sürüleri, malları çoğaltan, ..ülkeleri zenginleştiren, bütün insanların kaynağını (döllerini) ... bütün kadınların rahimlerini arındıran, ... muhtaç olduklarında onlara süt veren Mübarek! ...*”, vs.<sup>652</sup> Yıkanma (abdest, gusül), insanları suçtan,<sup>653</sup> ölünün uğursuzluğundan,<sup>654</sup> delilikten (Clitor pınarı, Arkadia pınarı)<sup>655</sup> arındırır, zihinsel ve fiziksel bozulma sürecini durdurduğu gibi, günahları da yok eder. Yıkanma (abdest, gusül), kişiyi kutsalın idaresi altına girmeye hazırlamak için bütün dinî ana fiillerden önce yapılır. Mabetlere girmeden,<sup>656</sup> kurban sunmadan<sup>657</sup> önce yerine getirilen yıkanma, arınma ritüelleri bu türdendir.

Su ile tekrar dirilme ritüeli, antik dönem tanrı heykellerinin neden suya daldırıldığını açıklar. Kutsal banyo merasimi, genellikle Yüce verimlilik ve tarım Tanrıçaları ile ilgili kültlerde yerine getirilir. İyi bir hasat sağlayarak (büyüsel bir rit olarak) suya daldırma, yağmur yağdıracağı düşünülür ve malları arttırarak, Tanrıçaların zayıflayan güçleri arttırıldı. Firigyalı ana, Kibele’nin “banyosu”, 27 Mart (*Hilaria*)’ta vuku bulmuştur. Heykel ya bir nehre (Pessinus’ta, Kibele Gallos’ta banyo etti-

<sup>651</sup> Zekarya, xiii:1-2.

<sup>652</sup> Yasna, 65.

<sup>653</sup> *Aeneid*, ii, 717-720.

<sup>654</sup> Euripides, *Alcestis*, 96-104.

<sup>655</sup> Vitruvius, *De Architect.*, 8,; Saintyves, *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*, Paris, 1934, s. 115.

<sup>656</sup> Justln, *Apolog.* I, 57, 1.

<sup>657</sup> *Aeneid*, iv, s. 634-40; Macrobius, *Sat.*, iii, 1, vs.I, 717

rilmiştir) ya da bir havuza (Ancyra, Magnesia –Manisa- ve başka yerlerde olduğu gibi) daldırılmıştır.<sup>658</sup> Afrodit, Paphos'ta banyo yapmıştır<sup>659</sup> ve Pausanias, Sicyon'daki tanrıçanın *loutrophoroisini* tasvir eder.<sup>660</sup> Milattan Sonra üçüncü yüzyılda, Callimachus tanrıça Atena'nın banyosu hakkında bilgi verir.<sup>661</sup> Bu ritüel, Girit ve Fenike tanrıçalarının kültlerinde<sup>662</sup> ve bazı Cermen kabileleri arasında<sup>663</sup> oldukça yaygındır. Kuraklığı durdurmak ve yağmur yağdırmak için haç üstündeki İsa resim veya heykelini ya da Meryem Ana heykelini suya daldırmak, Katolikler tarafından, bir takım kilise muhalefetine rağmen, on üçüncü yüzyıldan buyana, günümüze kadar yapılan bir merasimdir.<sup>664</sup>

## 65- VAFTİZ

Arınma ve tekrar dirilişin bir aracı olarak suya daldırmanın, hatırlanamayacak kadar eski ve bütün kiliselerce kabul edilmiş (ökümenik) bu sembolizmi, Hıristiyanlıkça kabul edilip ona daha zengin bir dinî anlam verildi. Aziz Yahya'nın vaftizi, beden hastalığını iyileştirmeye yönelik olmayıp, ruhun kurtulması ve günahın affedilmesine yönelik idi. Vaftizci Yahya Erden etrafındaki ahaliye "günahların bağışlanması için tövbe vaftizini" yaptı<sup>665</sup> ama ardından da şunları ekledi: "... Gerçi ben sizi su ile vaftiz ediyorum, fakat benden kudretlisi geliyor ki, onun çarıklarının tasmaını çözmeye layık değilim; o sizi Ruhul-Kudüs'le ve ateşle vaftiz edecektir."<sup>666</sup> Hıristiyanlıkta Vaftiz, ruhsal tekrar dirilişin temel bir aracı olur, zira Vaftiz suyuna daldırılmak,

<sup>658</sup> Bkz. Grailot, *Le Culte de Cybèle*, Athens, 1912, s. 288, 251, n. 4, vs.

<sup>659</sup> *Odyssey*, viii, 363-6.

<sup>660</sup> Pausanias, ii, 10, 4.

<sup>661</sup> Callimachus, *Hymn.*, v, 1-17, 43-54.

<sup>662</sup> Picard, *Ephése et Claros*, Paris, 1922, s. 318.

<sup>663</sup> Hertha; krş. Tacitus, *Germania*, 40.

<sup>664</sup> Bkz. Saintyves, s. 212vd., 215vd.

<sup>665</sup> Luka, iii:3.

<sup>666</sup> Luka, iii:16.

Mesih İsa ile gömülmeye eşittir. Aziz Pavlos şöyle der: "... bilmez misiniz ki, Mesih İsa'ya vaftiz olunanlarımızın hepsi onun ölümüne vaftiz olunduk?"<sup>667</sup> Kişi, suya daldırılmakla simgesel olarak ölür, ve dolayısıyla da tekrar doğar, arınır, yenilenir; aynı İsa Mesih'in mezardan dirildiği gibi:

"İmdi onunla beraber vaftiz vasıtası ile ölüme gömüldük; ta ki, Baba'nın izzeti ile Mesih ölümlerden kıyam ettiği gibi, biz de böylece hayat yeniliğinde yürüelim. Çünkü eğer ölümünün benzeyişinde onunla birleşmiş olduksa, kıyamının benzeyişinde de olacağız. Bunu biliriz ki, artık günaha kulluk etmeyelim, diye günah bedelini iptal edilmek için eski adamımız onunla birlikte haça gerilmiştir. Çünkü ölmüş olan adam günahattan tebriye edilmiştir. Fakat eğer biz Mesih ile öldükse, Mesih ölümlerden kıyam etmiş olup artık ölmeyeceğini, artık ölümün ona saltanat etmeyeceğini bilerek, onunla beraber yaşayacağımıza da iman ederiz. Çünkü öldüğü ölümü bir kerede günaha öldü; fakat yaşamakta olduğu hayatı Allah'a yaşıyor. Siz de böylece kendilerinizi günaha ölü, fakat Mesih İsa'da Allah'a diri sayın. ..."<sup>668</sup>

Vaftiz sembolizmini yorumlayan kilise babalarının yazdıkları çok sayıdaki metinlerden, burada sadece iki tanesini zikredeceğim: Birincisi, suyun kurtarıcı önemi ile ilgili olan. İkincisi, ölüm ve tekrar doğuş hakkında vaftiz sembolizmi ile ilgili olan. Tertullian, Tanrının huzurunda ilk kutsanan dünyanın yaratılışında bir unsur olan suyun olağanüstü güçleri hakkında uzun bir araştırma sunar.<sup>669</sup> Zira su, "diğer bütün unsurlar üzerinde ona üstünlük veren Tanrısal Ruh'un ilk tahtıdır. ... Su, canlı varlıkları husule getirmesi için kendine ilk emredilendir. ... Su, bir gün vaftiz ile bize hayat vermeye geldiği zaman varlığımızı şaşkınlıktan korumak için canlıları meydana getiren ilk şeydir. İnsanı şekil-

<sup>667</sup> Pavlus'un Romalılara Mektubu, VI:3.

<sup>668</sup> Pavlus'un Romalılara Mektubu, VI:4vd.

<sup>669</sup> Tertullian, *De Bapt.*, III-v.

*lendirirken Tanrı, bu işini tamamlamak için su kullandı. Cevheri toprağın verdiği doğrudur, ama bu işte toprak, balçık ve nemli olmasaydı, kullanılmayabilirdi. ... Topraktan hayat veren şey neden göğün hayatını vermesin? ... Dolayısıyla bütün doğal sular, baştan itibaren antik ayrıcalığa sahip olmasından dolayı, etki etmesi için Tanrıya niyaz edildiği sürece, sakramentte kutsama gücünü kazanır. Kelimeler zikredilir zikredilmez, Kutsal Ruh gökten yere inerek, bereketi ile kutsadığı suyun üzerine gelir; böylece kutsanmış sular, kutsayıcı güç ile dolmuş olur. ... Eskilerin bedenleri iyileştirmek için kullandığı su, böylelikle imdi ruhları tedavi eder; zamanında sağlık verdiği şey, ebedî kurtuluşa erer. ...”*

Yaşlı İnsan suya daldırılmakla ölür ve yeni birini doğurur, tekrar meydana getirir. Bu simge, Vaftizle simgeleşen farklı anlamlar üzerinde çalışan John Chrysostom tarafından çok güzel ifade edilir:

*“Vaftiz ölüm ve defni, hayat ve tekrar dirilişi temsil eder. ... Başımızı bir mezara sokar gibi, suya soktuğumuz zaman, yaşlı kimse daldırılır, tamamen gömülür; sudan çıktığımız zaman, o anda yeni bir insan ortaya çıkar.”<sup>670</sup>*

Bütün bunlara Hıristiyanlıktakinden farklı anlayışlarda olsa da, aynı konulu –ölüm ve tekrar diriliş- Vaftizin “tarihöncesi” denilebilir. “Etkiler” veya “başkalarından almalar” hakkında burada bir sorun olmayabilir. Zira bu türden simgeler ilk örnekler olup evrenseldir; aynı zamanda tanrısına (yani mutlak hakikate) ve tarihe göre durumunu belirlerken, onlar insanın evrendeki yerini gösterir. Su simgesi, bir birlik olarak kozmos ve dolayısıyla kozmosta özel bir varlık biçimi olarak insan sezgisinin bir ürünüdür.

<sup>670</sup> John Chrysostom, *Homil. in Joh.*, xxv, 2; Saintyves, s. 149.

## 66- ÖLÜNÜN ÖZLEMİ

Suyun cenazelerde kullanılması, ona evrenin yaratılışında, büyüde ve hekimlikte kendi işlevini veren aynı unsurlarla açıklanır; su “ölü insanın özlemini giderir”, o insanı yok eder, insanı varlıkların kökeni ile birleştirir; sonuç olarak su, cehennemini onları bir tür kurtçuk durumuna indirgeyebildiği insanî statülerini ortadan kaldırarak,<sup>671</sup> ve böylece onların zarar görmeme kapasitelerini terk ederek “ölüyü öldürür”. Ölüm hakkındaki değişik anlayışların hiç birinde, ölü tam olarak ölmez: onlara varoluşun ilk formu verilir; ölüm, tamamen bir yok oluştan, neslin tükenmesinden daha ziyade, bir geri çekiliştir. Kozmik devire dönmeyi (birinden diğerine göçü (transmigrasyonu) veya son kurtuluşu bekler iken, ölümlerin ruhu *ıstırap çeker* ve bu ıstırap çoğunlukla *özlem* (susuzluk) olarak ifade edilir.

Zevk içinde yiyip, içen ve keten elbiseler giyen bir zengin ile bedeni yara-bere içinde bu zenginlinin sofrasının kırıntılarıyla karnını doyuran ve zenginlinin kapısına yatırılan ve hatta yaralarını köpeklerin yaladığı Lazar adında fakir birisi var idi. Günlerden bir gün bu fakir adam öldü ve melekler tarafından İbrahim'in kucağına götürüldü. Zengin adam da öldü ve gömüldü. Ölümler diyarında, azap içinde iken, uzakta İbrahim ile kucağında Lazar'ı gördü ve İbrahim'e seslendi: “*Ey İbrahim baba, bana acı, Lazar'ı gönder de parmağının ucunu suya batırsın, benim dilimi*

<sup>671</sup> Bu düşünce felsefi tartışmalarda da yer alır. “Ruhlar için ölüm, su olmaktır.” Der Heraklit (fr. 68). Bundan dolayı, “kuru ruh en akıllı ve en iyidir” (fr. 74). Rutubetin, bedenlerinden ayrılmış ruhları “çözümlemesi”, onları tekrar geliştirme ve hayatın daha aşağı formlarının etrafına yeniden gönderme korkusu, Yunan kurtuluş doktrininde (soteriology) yaygın idi. Bir Orfik fragmanı (Clement, Strom., VI, 2, 17, 1; Kern, s. 226), “ruh için su ölümdür”, der ve Porphyry (*De Antro Nympharum*, 10-11) ölü ruhlarının re-inkarnasyonu arzusu ile rutubete doğru eğilimini açıklar. Daha sonra, suyun filizleyici işlevi değer kaybetti, çünkü ölümden sonra en mutlu kaderin kozmik çevre ile uyumsuzluğu değil de organik formlar dünyasından göklere, yani tanrısalı kaçıışı kabul edildi. Bundan dolayı böyle bir önem, güneşle ilgili “kuruluk” a atfedildi.

serinletsin; zira ben bu alevde azap çekiyorum.”<sup>672</sup> Eleutherne’de bulunan Orfik bir taş tablette şöyle yazılır: “Ben yanıyorum, susuzluktan deliye döndüm, bitiyorum ...” Hydrophoria töreninde, ölüler için kaya yarıklarına (derin yarıklara) su dökülür. Anthesteria zamanında, Yunanlılar bahar yağmurlarından önce ölülerin susuz olduklarına inanırlardı.<sup>673</sup> Ölü ruhlarının susuzluktan ıstırap çektiği inancı, özellikle (Mezopotamya, Anadolu, Filistin, Suriye, Mısır’da) sıcaklık ve kuraklıktan kavrulan kimseler için korkutucu, dehşet verici idi. Su, ölüler için saçı yapan insanlar ve ölümden sonra mutluluğun soğuk bir yer olarak sunulduğu insanlar arasında esas idi.<sup>674</sup> Ölümden sonra ıstırap çekme, diğer bütün insanların tecrübelerini ve ilkel teoriyi tasvir etmek suretiyle, oldukça somut ifadelerle vurgulanırdı; “ölünün susuzluğu” ve dolayısıyla Asya geleneklerindeki cehennem “alevleri”, Kuzey kutbu ülkelerinde daha serin dereceyi (soğuk, don, donmuş bataklık, vs.) ifade eden terimlerle yer değiştirir.<sup>675</sup>

Fakat susuzluk ve soğuk terimlerinin ikisi de ıstırabı, acıyı, sıkıntıyı ifade eder. Ölü her zaman aynı durumda kalmaz, bir durum ki, onların insan durumunun sadece trajik bir bozulmasıdır. Saçılar, onları “memnun” etmek, yani sıkıntılarını, ıstıraplarını dindirip yok etmek ve suda tam bir “sona erme, ölüm” ile onları tekrar meydana getirip canlandırmak için yapılır. Mısır’da ölüler bazen Osiris ile tanımlanırlar ve böylece onların bedenleri tohum gibi filizlenerek “tarımsal kısmet” olur. Şimdi British Museum’da bulunan bir mezar taşında, ölmüş kimsenin Ra’ya hitaben şöyle dua ettiği yazılıdır: “onun bedeni

<sup>672</sup> Luka, xvi:24.

<sup>673</sup> Gernet, *Génie grec*, Paris, 1932, s. 262; Schuhl, *La formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, s. 119, n. 2, 210, n. 2’deki kaynaklara bakınız.

<sup>674</sup> Krş. Parrot, *Le "Refrigerium" dans l'au-delà*, Paris, 1937, değişik yerler; Eliade, *CZ*, 1938, I, s. 203vd.

<sup>675</sup> Bkz. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, s. 95; *CZ*, I, s. 205.

bir tohum gibi büyüsün.”<sup>676</sup> Ancak saçılar her zaman “tarımsal” anlamda anlaşılmazlar; onların konusu her zaman “ölü adamın filizlenmesi”, onun bir “tohuma” ve yeni bitkiye (*neophutos*) dönüşmesi değildir, ama esas itibariyle, onun “yatıştırılmasıdır”, yani onun insan durumundan arta kalanların söndürülmesidir, onun tamamen “sulara” daldırılması suretiyle yeni bir doğuşa kavuşmasıdır. Bazen cenaze ile ilgili saçığı ihtiva eden “tarımsal kısmet”, yalnızca insan durumunun son bozulmasının bir sonucudur; bu şekil, sadece yok etmek olmayıp aynı zamanda hayatı canlandırma yeteneğindeki suyun sahip olduğu güç ile mümkün olan yeni bir tezahür şeklidir.

### 67- MUCİZEVİ VE HARİKULADE SU KAYNAKLARI

Tarih boyunca, suya farklı değerlerin verildiği değişik pınar, çay ve ırmaklarla ilişkili çok sayıda kült ve ritler bulunur. Bütün bu kültler, esas itibariyle evrenin yaratılışındaki bir unsur olarak suyun kutsallığı ve aynı zamanda yerel tezahürler ve kutsalın bazı su yolları veya çaydaki tezahürleri üzerine kuruludur. Bu türlü yerel kutsal tezahürleri, onlara eklenen dinî yapıdan bağımsızdırlar. Su akar, o “canlıdır”, o hareket eder: O ilham eder, o tedavi eder, o keramet gösterir. Tabiatları gereği, pınar ve ırmak güç, hayat ve ebedî yenilenmeyi ortaya koyar; onlar *canlıdır*. Böylelikle onlar, mutlak bir özerkliğe sahiptir ve dolayısıyla da diğer kutsalın tezahürleri ve dinî devirlere rağmen, sularla ilgili tapınmalar daimîdir. Her biri sürekli olarak, özellikle kendisinin sahip olduğu kutsal gücü açığa çıkarmaya devam eder ve aynı zamanda böyle suyun ayrıcalıklarını paylaşır.

Su kültü, özellikle de şifalı su kaynakları, sıcak su kaynakları, ılıca, vb. ile ilgili kültler dikkat çekici bir devamlılık sergilerler. Hiçbir dinî devrim bunu ortadan kaldıramamıştır. Halkın

<sup>676</sup> Parrot, s. 103, n. 3; CZ, I, s. 206 (burada daha başka referanslar da bulunur).



bağlılığı ile beslenen su kültü, Orta Çağlarda faydasız bir çok baskılardan sonra, Hıristiyanlık tarafından bile hoş görülmüştür. Bu türden kültlere ilk tepki Kudüslü Aziz Kril tarafından dördüncü yüzyılda gösterildi.<sup>677</sup> (Su ile ilgili kültleri Kilise yasakları, 443 veya 452 tarihli İkinci Arles Konsilinden 1227 tarihli Tréves Konsiline kadar birbiri ardına defalarca yapıldı. Bunlara ilaveten, çok sayıda tartışmalar, papaz mektupları ve diğer belgeler, su kültürüne karşı Kilise tarafından yapılan mücadelenin fazlalığını bizlere açık bir biçimde gösterir.<sup>678</sup>) Bazı durumlarda su kültü, Neolitik çağdan günümüze kadar uzanır. Örneğin, Grisy (Saint-Symphorien-de-Marmagne mahalli idare bölgesinde) sıcak su kaynağı ile ilgili kültte, Neolitik ve Roman "ex-votos"\* bulunabilir.<sup>679</sup> Neolitik döneme ait benzer izler (sıcağa dayanıklı kırılmış aynalar, onların ex-votos olduklarını gösterir), şimdi Saint-Sauveur denilen (Compiègne Forest) pınarı etrafındaki kültte bulundu.<sup>680</sup> Kökleri tarih öncesine dayanan su kültü, Galyalılara, daha sonra da Romalı Galyalılara geçmiş ve Hıristiyanlık tarafından alınıp asimile edilmiştir. Saint Moritz'de son zamanlara kadar, Bronz Çağı tapınmalarından kalan antik kalıntılar var idi.<sup>681</sup> Forli Vilayetinde Bertinoro bölgesindeki Bronz Çağından dinî kalıntılar, modern, klorlu-tuzlu su kuyusu yakınlarında bulunur.<sup>682</sup> İngiltere'de tarihöncesi döneme ait bir takım mezar ve megalit döneme ait anıtların yakınlarındaki su kaynakları, bölge halkları tarafından mucizevi ve çok faydalı su olarak kabul edilir.<sup>683</sup> Ve sonuç olarak, Toroslu Aziz Gregory (Miladî 544-595) tarafından

<sup>677</sup> St. Cyril, *Catechism*, xix, 8.

<sup>678</sup> Bkz. Saintyves, *Corpus*, s. 163vd.

\* *ex-votos*: Dileklerin kabul edilmesinden sonra mabede konulan tablo veya yazılı levha.

<sup>679</sup> Vaillat, *Le Culte des sources dans la Gaule antique*, s. 97-98.

<sup>680</sup> Vaillat, s. 99.

<sup>681</sup> Pettazzoni, *La Religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, 1912, s. 102.

<sup>682</sup> Pettazzoni, s. 102-103.

<sup>683</sup> Pettazzoni.

tasvir edilen Aubrak Dağlarındaki Aziz Andeol gölünde yapılan bir ritüelden bahsetmek istiyorum: Adamlar at arabalarıyla gölün kenarına geldiler ve beraberlerinde getirdikleri keten, bez parçaları, yün iplikleri, peynir, kek, vs. sunmak suretiyle üç gün şenlik yaptılar. Dördüncü günde, törensel fırtınalı bir yağmur var idi, ki bu şölen, ilkel bir yağmur dileme riti idi. Parthenius adlı bir papaz, bu pagan adetini terk etmeleri hususunda köylüleri ikna etmeye çabalayarak, göle adanmış kurbanlarını getiren insanlar için bir kilise inşa etti. Bununla birlikte, kekleri ve eskimiş giysileri göle atmak adeti, on dokuzuncu yüzyılın sonuna kadar devam etti; buraya gelen ziyaretçiler, ne için yaptıklarını gerçekten bilmeseler de gömlek ve pantolonlarını göle atmaya devam ettiler.<sup>684</sup>

Su kültürünün devam ettiğine en güzel örneği, çevrelediği dinî çerçevede bir çok değişmeler olmasına rağmen, Pettazzoni'nin Sardinya adasındaki ilkel din hakkında çalışmasında görürüz. Erken dönem Sardinyalılar, kurbanlar sunmak ve çevresinde Sarder Pater adına tapınaklar inşa etmek suretiyle su kaynaklarına ibadet ettiler.<sup>685</sup> Tapınaklar ve suyun yanında, bütün Atlantik-Akdeniz havzasında ayırt edici dinî olgularından olan çile çekme seansları yer alırdı.<sup>686</sup> Su kenarında çile çekmenin izleri, Sardinya inanç ve folklorunda hala bulunmaktadır. Aynı su kültürünü tarih öncesi Sicilya'da bulabiliriz.<sup>687</sup> Lilybaeum (Marsala)'da Yunanlı Sybil, mağaraya su baskını çevresinde merkezleşen ilkel yerel bir külte eklendi; erken dönem Sicilyalılar çile çekmek veya peygamberî davranışlar için oraya giderlerdi. Yunan koloni dönemlerinde Sybil, biraz de-

<sup>684</sup> Bkz. Saintyves, s. 189-195.

<sup>685</sup> Pettazzoni, s. 29vd, 58.

<sup>686</sup> Lusitanya'da insanlar, Roma dönemlerinde yerel bir tanrı olan Tongoenabiagus'a hala tapınırlar. Bu tanrı, "kişinin üzerine yemin ettiği su yolu" tanrısı gibi kabul edilmektedir (Vasconcellos, *Religiões de Lusitania*, Llsbon, 1905, vol. ii, s. 239vd.).

<sup>687</sup> Pettazzoni, s. 101vd.

giştirildi ve peygamberleştirildi, dolayısıyla da Hıristiyanlık zamanında Sybil, Vaftizci Aziz Yahya'ya dönüştürüldü, bu gün bile, mağaranın mucizevî suyuna istinaden insanların kutsal ziyaret gerçekleştirdiği eski mağara yerinde Yahya adına on altıncı yüzyılda bir kilise inşa edildi.<sup>688</sup>

Kehanette bulunma işi çoğunlukla su kenarında vuku bulmuştur. Oropos'taki Amphirais tapınağı yanında, kahin tarafından iyileştirilen kimseler suya para atarlardı.<sup>689</sup> *Pythia*, Kassotis pınarının sularından hazırlandı. Colophon'da peygamber, mağaradaki kutsal bir sızıntıdan su içti.<sup>690</sup> Claros'ta rahip mağaraya girip gizemli bir sudan (*hausta fontis arcani aqua*) biraz içti ve kendisine sorulan her soruya (*super rebus quas quis mente concepit*) cevap verdi.<sup>691</sup> Sudan kaynaklanan peygamberî güç, dünyanın bir çok yerinde bulunan ilkel bir sezgidir. Örneğin okyanus, Babilliler tarafından "akıl evi" olarak adlandırılırdı. Babillilerin yarısı insan, yarısı balık olan efsanevi kahramanı Oannes, İran Körfezinden çıkmış ve insanlara kültürü, yazmayı ve astrolojiyi ilham etmiştir.<sup>692</sup>

## 68- SU İLE İLGİLİ TEZAHÜRLER VE TANRILAR

Su (ırmak, çay ve göl) kültü, Hind-Avrupalıların işgalinden önce, Yunanistan'da da vardı. Bu ilkel kültün izleri, Helenizmin çöküşüne kadar devam etti. Pausanias, Arkadya'da Lykaios Dağı tarafında Hagno çayında sergilenen töreni inceler ve tasvir eder;<sup>693</sup> Tanrı Lykaios'un rahibi şiddetli bir kuraklık olduğu zaman oraya geldi, bir meşe dalı sundu (kurban etti) ve onu ça-

<sup>688</sup> Pettazoni, s. 101.

<sup>689</sup> Pausanias, I, 34, 4.

<sup>690</sup> Iamblichus, *De Myst.*, iii, 11.

<sup>691</sup> Tacitus, *Annals*, II, 54; Claros'un kehaneti hakkında bkz. Picard, *Ephése et Claros*, s. 112vd.

<sup>692</sup> Bununla ilgili metinler Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929, s. 39-40'da aktarılır.

<sup>693</sup> Pausanias, viii, 38, 3-4.

ya attı. Bu tören eski bir ayin olup “yağmur büyü”nün bir parçası idi. Aslında, Pausanias, törenden sonra hafif nefes gibi bir bulutun sudan havaya yükseldiğini ve kısa bir süre sonra yağmuru yağmaya başladığını belirtir. Burada dinî bir kişileştirme bulunmamaktadır; güç bizzat suyun içindedir, dolayısıyla da özel bir rit ile harekete geçirilen güç, yağmuru idare etmektedir.

Homer ırmak kültü hakkında bilgi verir. Trojanlar, Scamander’e hayvan kurbanı sunarlar ve Scamander’in suyuna canlı at atarlardı; Peleular, Sparcheios çaylarına elli koyun kurban ederlerdi. Scamander’e ait rahipler bulunurdu; etrafı duvarla çevrili bir yer ve bir sunak Spercheios’ta kutsanırdı. At ve inekler Poseidon ve deniz tanrı-tanrıçalarına kurban edilirdi.<sup>694</sup> Diğer Hind-avrupalı halklar da ırmaklara kurban sunarlardı; örneğin Ren ırmağına kurban sunan Cimbriler, Frank, Alman, Slav ve diğerleri.<sup>695</sup> Hesiod, bir ırmak geçildiği zaman yapılan kurban kutlamalarından bahseder.<sup>696</sup> (Bu törenin, etnolojide bir çok benzerlerine rastlanır; Batı Afrika’da Masailer, bir ırmağı geçtikleri zaman bir tutam ot atarlar; Orta Afrika’da Bagandalar, suyu geçtikleri zaman bir miktar kahve çekirdeğini suya atarlar, vs.)<sup>697</sup> Helenik ırmak tanrıları, bazen erkek insan şeklinde tasvir edilirdi, örneğin Scamander, Achilles’e karşı savaşmıştır,<sup>698</sup> ama çoğunlukla bu tanrı ve tanrıçalar boğa biçiminde temsil edilirdi.<sup>699</sup> Irmak tanrıları arasında en meşhur olanı, Achelous idi. Homer bunu ırmak, deniz ve çay tanrılarının en büyüğü olarak kabul eder. Achelous’un Heracles ile yaptığı savaşlar hakkında yazılanları okuduk; onun kültü Atina, Oropos, Megara ve diğer bir çok büyük şehirlerde devam etti-

<sup>694</sup> Bkz. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1941, vol. I, s. 220, n.3’teki atıf ve kaynaklar.

<sup>695</sup> Bkz. Saintyves, s. 160.

<sup>696</sup> Hesiod, *Works and Days*, s. 737vd.

<sup>697</sup> Bkz. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, vol. II, s. 417vd.

<sup>698</sup> *Iliad*, XXI, 124vd.

<sup>699</sup> Nilsson, s. 221, dn. 10’daki kaynaklara bakınız.

rildi. Bu kültün adı hakkında bir çok yorumlar yapılmıştır ama en uygun etimoloji basitçe "su" adı olarak görülmektedir.<sup>700</sup>

Su ile ilgili Yunan mitolojilerinin bütünü burada nakletmek, amacımıza yardımcı olmayabilir. Bunlar çok geniş ve hepsi de açık bir biçimde tanımlanmamıştır. Sayısız mitolojik figür, peş peşe gelir. Bütünü aynı konuda olup su tanrıları sudan doğarlar. Bu figürlerin bir kısmı, mit veya masallarda önemli bir yer işgal eder, örneğin su perisi Thetis veya Proteus, Glaucos, Nereus, Triton. Roma deniz tanrısı Neptun ile bağlantılı bütün tanrı yada tanrıçalar, su ile ilgili olarak bağlantılarını, deniz canavarı bedeni biçimiyle, balık kuyruklu şekilleriyle, vb. şekillerle hala önemli bir ölçüde muhafaza ederler. Bunlar denizin derinliklerinde yaşar ve yukarıyı buradan idare ederler. Bunların eksik olarak ve asla ayrılmadıkları element gibi, bu tanrılar çok acayip, kaprisli, keyfince davranırlar; onlar iyiliği ve kötülüğü aynı dikkatsizlikte yaparlar ve dolayısıyla da aynı deniz gibi, çoğunlukla kötülükleri yaparlar. Diğer tanrılardan çok farklı olarak, onlar zamanın ve tarihin dışında yaşarlar. Dünyanın orijini ile çok sıkı ilişkiler içinde onlar, dünyada olup bitenlere yalnızca zaman zaman müdahil olurlar. Onların hayatı belki de diğer tanrıların hayatından daha az tanrısaldır, ama diğerlerine nazaran daha düzenli ve temsil ettikleri element ile daha yakın ilişki içindedirler.

## 69- SU PERİLERİ

Yunanlılar, bütün adlarını bildikleri su perilerinin hangisiyle övünürler? Bunlar, bütün akarsuların, bütün çayların, bütün pınarların tanrılarıdır. Onların Yunan tasavvuruyla yaratılmaya özellikle ihtiyaçları var idi; dahası onlar dünyanın yaratılışından beri oradaydı, su içindeydi; bütün Yunanlılar onlara, onla-

<sup>700</sup> Nilsson, vol. I, s. 222.

rın insanî biçimleri ve adlarını vermek durumunda idi. Onlar can ile, akan su ile, suyun büyüğü ile, ondan kaynaklanan güç ile, onun çağıldamasıyla yaratıldı. Yunanlılar onları mümkün olduğunca ait oldukları elementten ayırdılar. Bir defa ayrılan, kişileştirilmiş ve dolayısıyla suyun bütün güçleriyle kuşatılmış tanrısallar, masal konusu oldular, destanlara girdiler, mucizeler için onlara dua edildi. Onlar genellikle yerel kahramanların anneleri idi.<sup>701</sup> Onların bazı yerlerin ikinci dereceden tanrıları olduğunu insanlar çok iyi biliyor, kendilerine tapıyor ve kurbanlar sunuyorlardı. Bunların en meşhurları, Thetis'in kız kardeşleri, Nereidler, veya Hesiod'un adlandırdığı gibi Okyanuslular, mükemmel Neptün'e ait periler.<sup>702</sup> Meşhur olan diğerleri ise, pınar tanrılarıdır. Fakat bunlar aynı zamanda, su bulunan mağaralarda da ikamet ederler. "Periler mağarası" Helenist literatürde, dolayısıyla da kutsaldışı, formüller, ilkel din anlayıştan uzak, su-kozmik mağara-mutluluk-Verimlilik-İrade kalıplarından uzak en "edebî" metinlerde önemli bir yer işgal eder. Kişileştirilmiş periler, insanların hayatına girdi. Bunlar doğurganlık (su=verimlilik) tanrıları ve *kourotrophoi* idiler; onlar, çocukları yetiştirdiler ve onların kahraman olmaları yönünde düşünmelerini sağladı.<sup>703</sup> Hemen hemen bütün Yunan kahramanları, ya periler ya da insan başlı mitolojik atlar tarafından, yani tabiat kuvvetlerine sahip ve kahramanları yönlendirebilen insanüstü yaratıklar tarafından büyütülmüşlerdir. Kahramanlığa giriş/geçişler, kesinlikle aileye bağlı olan bir şey değildi, genel olarak "şehre ait" değillerdi. Zira onlar şehirlerde değil ormanlarda veya ağaçlıklarda bulunurlardı.

Bundan dolaydır ki, (tabiatın diğer ruhları olarak) perilere hürmet etmenin, onları ululamanın yanında, onlardan korkuyu

<sup>701</sup> Nilsson, vol. I, s. 227vd.

<sup>702</sup> Hesiod, *Theog.*, 364.

<sup>703</sup> Bkz. örneğin, Euripides, *Helen.*, s. 624vd.

da görürüz. Periler çoğunlukla çocukları çalıp kaçırlar; veya kıskançlıktan dolayı onları öldürebilirlerdi. Beş yaşında ölmüş bir kız çocuğunun mezar taşında şöyle yazıldığını görürüz: “Sevimli birisi idim, çünkü iyi idim. Ve beni üzen ölüm değil, Naiads’tır.”<sup>704</sup> Bazı durumlarda periler tehlikeli de olabilir; eğer bir kimse onları öğle sıcaklığında görürse, o kimse aklî dengesini kaybeder. İnanca göre, gün ortası, perilerin kendilerini gösterdikleri an idi. Onları her kim görürse, kadınların başka başka erkeklerle seks yapma arzusu hastalığına (*nympholeptic mania*) yakalanır; aynı, Pallas ve Chariclo’yu gören Tiresias veya perileri ile birlikte Artemis’le karşılaşan Actaeon gibi. Bundan dolayı; gün ortasında insanların pınarlara, çaylara veya belli ağaçların gölgesine yaklaşmaması tavsiye edilirdi. Daha sonraları, sudan çıkan bir şeyi gören herhangi bir kimseye peygamberî hastalığın musallat olacağı inancı yerleşti: *speciem quamdam e fonte, id est effigiem Nymphæ* (Festus). Suyun peygamberî kıymeti, kaçınılmaz karıştırılmalara ve mitolojik süslemelere rağmen, bu inançların hepsinde bulunur. Hepsinden ziyade, sürekli olan şey, önce tahrip eden sonra filizlendiren, önce öldüren sonra da doğmaya yardımcı olan suya karşı korku ve sempati şeklindeki karmaşık duygudur (çünkü perilerin “cazibesi, büyü”, deliliğe, şahsiyetin bozulmasına neden olur).

## 70- POSEİDON, AEGİR VE DİĞERLERİ

Fakat Achelous’tan başka, Thetis ve diğer bütün su tanrıları, Poseidon’dur. Deniz kabardığı zaman, dalgalanarak baştan çıkarma şeklindeki dişilik ve başıboş mutluluk özelliğini kaybeder, dolayısıyla da onun mitolojik kişiliği erkeksi hatlar kazanır (O artık erkektir). Evren, Kronos’un çocukları arasında paylaşıldığı zaman, Poseidon’a okyanuslar üzerinde hükmetme

<sup>704</sup> CIG, 6291.

gücü verildi. Homer onu denizlerin tanrısı olarak anar; onun sarayı Okyanusun dibinde idi ve onun simgesi üç çatal balık zıpkını idi (orijinalde deniz canavarlarının dişleri olan). Eğer Persson, Asima'nın Miken dönemine ait (Mycenian) yazıtı *Poseidafonos* olarak doğru okudu ise, tanrının adı Miken dönemine kadar gerilere götürülebilir.<sup>705</sup> Poseidon aynı zamanda, Yunanlıların su erozyonundan kaynaklandığına inandığı depremin de tanrısıdır. Kıyıları döven sert dalgalar, depremsel sarsıntıları hatırlatırdı. Aynı okyanusun kendisi gibi, Poseidon zararlı, vahşi, mutsuz ve inançsız idi. Onun mitteki resmi, ahlakî değildir; o, kendisinin sahip olduğu varlık şeklinden başka herhangi bir kanunu bilme konusunda Neptün'e ait orijine pek yakındır. Poseidon belli bir kozmik durumu açığa vurur: Sular, varoluştan önce var idi, dolayısıyla düzenli olarak onu bir kez daha yutup yok eder; böylece tanrılar, insanlar ve tarih karşısında ilgisiz kalan, kendi alışkanlığı içerisinde dalgalanan, aynı zamanda kendi bünyesinde taşıdığı tohumlar ve sanal olarak sahip olduğu biçimlerden bilinçsiz olduğu halde deniz, aslında periyodik bir şekilde hakim olur.

İskandinav mitolojisinde *Ægir* (eagor, "deniz")sınırsız okyanusu canlandırır. Onun karısı, ağını bütün deniz üzerine seren, karşılaştığı her şeyi yaşadığı denizin altına çeken sadakatsiz *Ran*'dır (*ræna*, "yağmalamak"). Boğulan insanlar *Ran*'a gider, denize atılan insanlar ona kurban edilir. *Ægir* ile *Ran*'ın dokuz kızı vardır. Bunların her biri okyanusun bir özelliğini, denizin tezahürünün bir anını temsil eder: *Kolga* (vahşi deniz), *Bylgja* (dalga, ölü deniz), *Hrafn* (yağmacı), *Drafn* (dalga boyunca şeyleri kuşatıp sürükleyen), vb. Okyanusun dibinde bütün tanrıların bazen bir araya geldiği *Ægir*'in muhteşem sarayı bulunur. Orada, örneğin, *Thor*'un başka bir okyanus canavarı olan *Ymir*'den çal-

<sup>705</sup> Nilsson, vol. I, s. 416.



dığı ve eskiden içinde içkinin yapıldığı büyük bir kazanın etrafında meşhur ziyafet verilir; Loki, her bir tanrının sahip olduğu iyilikleri (bkz. *Lokasenna*) tanrıların tanrıça-karılarına iftiralara atmak suretiyle altüst etmek için oraya gelir (sonuçta Loki, denizin dibindeki bir kayaya bağlanmak suretiyle cezalandırılır).

Ymir'in mucizevi kazanının bir benzeri diğer Hindu-Ari mitolojilerinde de bulunur.<sup>706</sup> Bu kazan tanrıların ebedilik içkisi olan *ambrosia* yapımında kullanılırdı. Burada bizi özellikle ilgilendiren şey, bu büyüsel ve mitolojik kazanların deniz veya gölün dibinde bulunmasının ayrıntılı bir biçimde anlatılmasıdır.<sup>707</sup> İrlanda'da büyüsel kazanın geleneksel şehri, Murias, adını deniz anlamındaki *muir*'den alır. Suda büyüsel bir güç vardır; kazanlar, tencereler, çaydanlıklar, kadehler genellikle tanrısal içecek *ambrosia* veya "hayat suyu" gibi bir takım tanrısal sıvı ile simgeleştirilen bu büyüsel gücün kabıdır; onlar ebediliği veya ebedi gençliği temin ederler, yahut da ona sahip olan kimseleri bir kahramana veya tanrıya dönüştürür.

## 71- SU HAYVANLARI VE ARMALARI

Ejderhalar, yılanlar, kabuklu su hayvanları, yunus balıkları, balık ve benzerleri suyun armalarıdır, simgeleridir; okyanusun derinliklerinde gizlenmiş olan bütün su hayvanları, denizin dibinin kutsal gücü ile doludur; göllerde hareketsizce dururlar, ırmakları yüzerek geçerler, yağmur yağdırırlar, havayı nemlendirirler, sel ve tufan getirirler, böylece de dünyanın verimliliğini idare ederler. Ejderhalar bulutlarda ve göllerde yaşarlar, şimşek çaktırırlar, gökten su dökerler, tarlaları ve kadınları verimli kılarlar. İleride ejderha, yılan, kabuklu su hayvanları

<sup>706</sup> Bkz. Dumézil'in *Le Festin d'immortalité*.

<sup>707</sup> A. C. Brown, Krappe tarafından kaynak gösterilir, *La Genèse des Mythes*, Paris, 1938, s. 209.

vb.nin farklı simgelerine tekrar döneceğiz. Şu anda sadece bunlara göz atacağız, bunu yaparken de ilgili örnekleri Çin ve Güney-Doğu Asya kültürleriyle sınırlı tutacağız. Ejderha ve yılanlar,<sup>708</sup> Tchouang Tseu'ya göre ritmik hayatı simgeler,<sup>709</sup> zira ejderha, bir birine uygun düzensiz değişiklikleri hayatı besleyen ve bütün uygarlıkları mümkün kılan su ruhunu temsil eder. Ejderha Ying, bütün suları bir araya getirir ve yağmur yağmasını emreder, çünkü Ying'in kendisi nemin prensibidir.<sup>710</sup> "Kuraklık felaket haline geldiği zaman, insanlar ejderha Ying'in heykelini yaparlar ve yağmur da hemen yağmaya başlar."<sup>711</sup>

Erken dönem Çin yazmalarında sıklıkla ejderhanın gök gürlemesi ve verimlilikle ilişkisi görülür.<sup>712</sup> "Yıldırım hayvanı ejderha bedenli ve insan başlıdır."<sup>713</sup> Bir genç kız, bir ejderhanın tükürüğünden hamile kalabilir.<sup>714</sup> Çin uygarlığının kurucularından birisi olan Fu-hsi, ejderhalarla birlikte anılan bir gölde doğmuştur.<sup>715</sup> "Kao-Chu'ların babası, T'ai-Kong'dur; onun annesi, muhterem Liou'dur. Muhterem Liou bir gün, büyük bir gölün kenarında dinlenirken düşünde kendisinin bir tanrı ile karşılaştığını gördü. O anda yıldırım, gök gürültüsü vardı ve hava karanlık idi; T'ai-Kong, nelerin olduğunu görmek için oraya vardı ve karısının üzerinde bedeni pullarla kaplı bir ejderha gördü; sonunda karısı hamile oldu ve Kao-Chu'yu doğurdu."<sup>716</sup>

<sup>708</sup> Çinliler yılan ile mitolojik varlıklar arasında kesin bir ayırımı hiçbir zaman yapmamışlardır (bkz. Granet, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, vol. II, s. 554).

<sup>709</sup> Bkz. Granet, *La Pensée chinoise*, s. 135.

<sup>710</sup> Granet, *Danses*, vol. I, s. 353-356.

<sup>711</sup> Granet, *Danses*, s. 361; bkz. Frazer, *The Magic Art and Evolution of Kings*, London, 1936, vol. I, s. 297. Çinlilerin yağmur ayinlerinde ejderha heykeli kullanmaları konusunda.

<sup>712</sup> Bkz. Granet, *Danses*, vol. I, s. 344-350; vol. II, s. 555; Karlgen, "Some Fecundity Symbols in Ancient China", *BMAS*, s. 37.

<sup>713</sup> Granet, *Danses*, vol. II, s. 510.

<sup>714</sup> Karlgen, s. 37.

<sup>715</sup> Chavannes, *Les Mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, Paris, 1897, vol. I, s. 3vd.

<sup>716</sup> Chavannes, vol. II, s. 325.

Çin'de, göğün ve suyun simgesi ejderha, daima, evrenin ahengini temsil eden ve yeryüzündeki verimliliği sağlayan İmparator ile birlikte düşünülür. Ne zaman uyum bozulursa, tabiatın ve toplumun hayatı felakete uğrarsa, İmparator yaratıcı gücünü harekete geçirmek ve düzeni tekrar sağlamak için ne yapması gerektiğini bilir. Hsia hanedanının bir kralı, krallığının gelişmesini temin etmek için ejderhaları yemiştir.<sup>717</sup> Böylece Hsia hanedanının yönetildiği güç her ne zaman zayıflarsa veya tekrar doğuş gerekirse, hayatın düzeninin bekçileri olarak daima ejderhaların görüldüğünü bulursunuz.<sup>718</sup> Ölünce ve hatta bazen hayattayken, İmparator göğe çıkmıştır; öyle ki, örneğin Sarı Kral, Huang-ti, karıları ve danışmanları ile birlikte toplam yetmiş kişi sakallı bir ejderha tarafından göğe götürülmüştür.<sup>719</sup>

Çin'de, denizden uzakta yaşayan insanların mitolojisinde ejderha, su amblemi, başka yerlerdekinden daha kesin bir biçimde göksel güçlere sahiptir. Suyun verimliliği yukarı dünyada, bulutlarda merkezileşmiştir. Fakat verimlilik-su-akrabalık (kutsallık) kalıbı, okyanusun, bütün hakikatlerin temeli ve bütün kuvvetleri veren olarak kabul edildiği Güney-Doğu Asya mitolojilerinde daha yakın bir biçimde bağlı olduğu görülür. J. Przulski bir çok Avustralya-Asya ve Endonezya halk hikayeleri, masal ve destanlarını inceleyip analiz etmiştir. Buna göre bu destan ve hikayeler bir tek, özel bir durum ortaya koyar: kahraman kendisinin olağanüstü konumunu (krallık veya azizlik), kendisinin bir su hayvanından doğduğu gerçeğine borçludur. Annam'da ilk mitolojik kral, *long kuan*, "ejderha kral" unvanını alır. Endonezya'da, Tchao-Jou-Koua'ya göre, San-fo-ts'i kralları *long tsin*, "ruh, *naga*'nın spermi" unvanını taşıdılar.<sup>720</sup> Nagi, aynı

<sup>717</sup> Granet, *Chinese Civilization*, London, 1930, s. 181-182.

<sup>718</sup> Aynı yer.

<sup>719</sup> Chavannes, vol. iii, il. Bölüm, s. 488-489.

<sup>720</sup> Bkz. Przulski, "La Princesse à l'odeur de polsson et la nagi dans les traditions de l'Asie orientale", *EA*, Paris, 1925, vol. II, s. 276.

Çin'deki ejderha gibi, Avustral-Asya'da aynı role sahip olan dişi bir su ruhu idi. Onun deniz formunda veya bir "balığımsı prenses" olarak Nagi, bir brahman ile evlendi ve bir hanedan kurdu (aynı zamanda Champa, Pegu, Siam, ve başka yerlerde bulunan Endonezya versiyonu). Bir Palaung destanına göre, 'nagi Thusandi, Güneşin oğlu prens Thuriya'yı sevdi;<sup>721</sup> onların evliliklerinden üç oğulları oldu: biri Çin İmparatoru, biri Palaung Kralı, biri de Pagan'da kral oldu. *Sedjarat Malayou*, Kral Souran'ın denizin dibine cam bir mahfaza içinde indiğini ve orada ikamet eden kimselerin onu çok iyi karşıladıklarını, kralın kız kardeşi ile evlendiğini anlatır. Bu evlilikten üç oğulları doğmuş ve en büyükleri Palembang Kralı olmuştur.

Güney Hindistan'da, Pallava hanedanının atalarından birinin bir Nagi ile evlendiğine ve ondan krallık nişanları aldığına inanılır. *Nagi* motifi Budist masallarına girmiş olup kuzey Hindistan'da, Uddyana ve Keşmir'de de bulunmaktadır. Chota-Nagpur kralları da, Pundarika adlı bir *naga*'dan (bir yılan ruhundan) türemiştir: Pundarika'nın şeytan ruhuna, "balığımsı prenses" in bir hatırasına sahip olduğu söylenir. Bilinen bir rivayete göre Güney Hindistan'da bilge Āgastya, Vasistha ile birlikte Mitra ve Varuna tanrılarının *apsaras* Urvasi ile birleşmesinden bir su küpünde doğmuştur. Bundan dolayı ona Kumbhasambhava (Küp tanrıçası, Kumbhamata'dan doğmuş) ve Pitābdhi (okyanusu yutan) denilir. Āgastya, Okyanusun kızı ile evlendi.<sup>722</sup> *Devī-Upaniṣad*, tanrıların, diğerleri arasında sorula-

<sup>721</sup> Yılan (balık, deniz canavan, suyun, karanlığın, görünmeyen sembolü) ile güneş ("güneşin oğlu", veya Brahman, vs.; görünmeyen simgesi) arasındaki zıtlığa dikkat ediniz. Bu zıtlık hanedanlığın kurulduğu, başka bir ifadeyle tarihte yeni bir çağ açan mitolojik bir evlilik ile ortadan kaldırılır. Her ne zaman bir kimse tanrısalılığı "formüleştirmeye" çalışırsa, zıt prensiplerin birleşimi görülür (bkz. Ellade, *Mitul Reintegrării*, s. 52). Endonezya ve yukarıda kaynak gösterdiğim Güney-Doğu Asya mitolojilerinde, bu *coincidentia oppositorum* (zıtların birleşimi), bir "hanedanlığın" veya yeni bir tarih devrinin kurulmasını takip eden bir ilk birliğe dönmek suretiyle bir dönüşümün sonuna işaret eder.

<sup>722</sup> Oppert, *On the Original Inhabitants of Bhāratavarsa or India*, Westminster, 1893, s. 24, 67-68.

ra karşılık veren Büyük Tanrıça (*devi*)'dan nasıl istekte bulduklarını anlatır: "... Benim doğum yerim, *Devî'nin mekanını ele geçirmesini bilen denizdeki sulardadır.*" Başlangıçta tanrıça her şeyin kökeni idi: "Önce dünyanın babasını meydana getiririm."<sup>723</sup>

Bütün bu rivayetler, suyun kutsallık önemini ve kutsayıcı gücünü çok açık bir biçimde göstermektedir. Her iki özelliği ve kutsal oluşu, deniz ruhlarının bir hediyesidir; büyüsel-dinî güç, denizin dibinde yatar ve de dişi varlıklar (*nagi*, "balık prenses", vs.) tarafından kahramanlara bahşedilir.<sup>724</sup> Yılan perileri sadece deniz ve okyanuslarda yaşamazlar, onlar aynı zamanda göllerde, havuzlarda, kuyularda ve su kaynaklarında, pınarlarda bulunurlar. Hindistan'da ve daha başka yerlerde yılanlara hürmet ve yılan periler (cinler), her ne şekilde olurlarsa olsunlar, şu ile büyüsel-dinî bağına her zaman muhafaza eder.<sup>725</sup> Yılanlar ve yılan perileri daima suya yakın veya ondan sorumlu bulunurlar; hayat, sonsuzluk, kutsallık pınarlarını (suyunu) ve aynı zamanda hayatla ilgili simgeleri, yani verimliliği, doğurganlığı, kahramanlığı, ebediliği ve "hazine" bekleyen periler vardır.

## 72- SEL BASKINI, TUFAN SİMGEÇİLİĞİ

Hemen hemen bütün tufan rivayetleri, insanlığın, gelmiş olduğu suya tekrar dönüş ve yeni bir çağ ve yeni bir insanlığın oluşturulması fikri ile ilgilidir. Bunlar bir evren ve "devrî" bir şey olarak onun tarihi kavramını ortaya koyarlar: bir felaket ile bir çağ kapatılır, "yeni bir insan" tarafından yönetilen yeni bir çağ açılır. Bu devirler kavramı aynı zamanda ay ile ilgili mitle-

<sup>723</sup> Metin, Oppert'in bahsedilen eserinde s. 425-6'da bulunabilir; ayrıca bkz. Eliade, *Le Yoga: Immortalité et Liberté*, s. 346vd.

<sup>724</sup> Yunan kahramanlarının perilerden (nymph) ve su perilerinden (naiad) -su tanrılanndan da- aynı bu formülle doğuşunun açıklanmasından tatmin miyiz? Achilles, bir deniz perisi olan Thetis'in oğlu idi. Ve yerel kahramanların daha eski, daha ilkel bir kütle, Hind-Avrupa öncesi bir kütle geride bırakıldığına dikkat etmek gerekir; O, "yerin efendisi" idi.

<sup>725</sup> Bkz. örneğin, Vogel, "Serpent Worship in Ancient and Modern India", *AOA*, 1924, vol. II, değişik yerlerde.

rin sel baskını ve tufan temaları ile birleşmesiyle ortaya çıkar. Zira Ay, büyük bir farkla ritmik gelişmenin, ölüm ve tekrar dirilmenin en önemli simgesidir. Aynı zamanda Ay'ın görünümüleri, adayın yeni bir hayata başlamak için öldüğü giriş/geçiş törenlerini ayarlar. Öyle ki, Ay'ın görünümüleri çok samimi bir şekilde, eski insanlığı yok eden ve yeninin ortaya çıkması için bir safha oluşturan tufanlarla ilişkilidir. Pasifik bölgesindeki mitolojilerde kabileler genellikle, su felaketinden kurtulmuş olan bazı mitolojik Ay hayvanından ortaya çıktıklarına inanılır.<sup>726</sup> Kabileler ya bir deniz kazasından hayatı kurtulmuş olan bir adamın ya da tufana neden olan Ay ile ilgili bir hayvanın soyundan gelmiştir.

Çalışmamızın bu bölümünde, her şeyin su ve onların dönüşümsel ortaya çıkışı ile söz konusu tekrar yutulmanın ritmik tabiatını vurgulamaya gerek yoktur (bu ritim, bütün coğrafi mit ve keşiflerin temelidir (Atlantis vb.). Burada işaret etmek istediğim şey, suyun etkisi ile oluşan (Neptunian) bu mitolojik temaların ne kadar yaygın ve uygun olduğudur. Su, her türlü yaratılmadan önce vardır ve dolayısıyla da periyodik olarak her bir yaratığı, kendisinde tekrar yok etmek, arıtmak, yeni ihtimallerle onu zenginleştirmek ve tekrar canlandırmak için içine çeker. İnsanlar, periyodik olarak, günahlarından dolayı selde veya tufanda yok olurlar (Pasifik bölgesindeki mitolojilerin çoğunda felaket, bir takım ritüel suçlardan dolayı meydana gelir). Onlar asla büsbütün yok olmayıp, yeni bir şekilde tekrar ortaya çıkarlar, aynı kadere dönerler ve suda tekrar yok olacakları aynı felaketin tekrarını beklerler.

Bunun, hayatın kötümser bir kavramı, anlayışı olarak adlandırılmasından emin değilim. Bu, su, ay ve değişimle meydana getirilmiş usulü anlamak suretiyle düzenlenmiş oldukça

<sup>726</sup> Hentze, *Mythes et Symboles*, s. 14, 24, vd.

eski, terk edilmiş bir görüştür. İma ettiği bütün özellikleriyle birlikte tufan miti, insan hayatının insan aklından daha ziyade diğer bir "akla" nasıl değer olabileceğini gösterir; su "anlayışı" bakış açısından, insan hayatı, dönem dönem yutulup kaybolan kırılğan bir şeydir, çünkü bu bütün formların tekrar ortaya çıkmak üzere yok olduğu bir kaderidir. Eğer "formlar", dönem dönem suda yok olmak suretiyle tekrar canlandırılmazlarsa, harap olur parçalanırlar, yaratıcı güçlerinden kaybederler ve neticede ölüp gider. İnsanlık, sonuçta "günahkarlık" ve "günah"tan dolayı tamamen bozulabilir; hayat kaynağının ve yaratıcı güçlerinin boşalmasıyla, insanlık çürüyebilir, zayıflayabilir, verimsizleşebilir, kısırlaşabilirdi. Bu insan-altı formlara yavaş yavaş geri çekilişe imkan vermek yerine, tufan, içinde günahların arındığı ve kendisinden yeni bir insanlığın doğacağı suda bir anlık yok oluşu etkiler.

### 73- SONUÇ

Nitekim suyun bütün metafizik ve dinî imkanları, bir bütününü meydana getirmek için mükemmel bir biçimde bir araya gelir. Evrenin sudan yaratılmasına dair, antropolojik anlamda insanların sudan doğduğu ile ilgili inançlar vardır. Tufan ya da kıtaların suda yok olması ile ilgili olarak da (buna en güzel örnek Atlantis'tir) –dönem dönem tekrarlanması gereken kozmik bir fenomen- kişi derecesinde, ruhun "ikinci ölümü" (definle ilgili saçılar, "ıslatmak" ve cehennemdeki limon, vs.) ve vaftizin törensel, giriş/geçiş ile ilgili ölümü ifade eder. Fakat, ister antropolojik anlamda, isterse kozmik anlamda olsun suya batmak, kesin bir yok oluş olmayıp basitçe, yeni bir yaratılışın, yeni bir hayat veya yeni bir insanın takip ettiği kaosta, gerek kozmik oluşuna, gerek biyolojik oluşuna gerekse de kurtarıcı oluşuna bağlı olarak tekrar geçici bütünleşmeyi ifade eder. Şekil olarak

“tufan”, “vaftiz” ile karşılaştırılabilir; definle ilgili saçı veya nympholepsy çılgınlığı, yeni doğan bebeğin törenle yıkılması veya sağlık ve verimliliği sağlayan bahar mevsiminde yapılan törensel banyo ile karşılaştırılabilir. Hangi dinî çerçevede ortaya çıkarsa çıksın, suyun işlevi aynıdır; o formları parçalara ayırır, ortadan kaldırır, “günahları temizler” (arındırıp yeni bir hayat vermek suretiyle). Onun işi, yaratılışa öncülük etmek ve onu tekrar tekrar sağlamaktır; sahip olduğu varlık değerinin dışına asla çıkamaz, kendini asla *şekillerle* ifade etmez. Su, potansiyel, kaynaklar ve gizli güçler durumunun dışına asla çıkmaz. Suların üstünde belirtilen şekli olan her şey, sulardan ayrıdır. Diğer yandan, sudan ayrılır ayrılmaz her bir “şekil”, kendi gücünü kaybeder, zamanın ve hayatın kanunları altına girer; belli bir ömre sahip olur, tarihe girer, evrensel değişim kanununa tabii olur ve çürür. Söz konusu “biçim”, dönem dönem suya daldırılarak tekrar hayata döndürülmeseydi ve ardından evrenin yaratıldığı “tufan”a maruz kalmasaydı, kendisi olmaya devam edemezdi. Yaratılışın gerçekleştiği zamanı, yani *illud tempus*'u bir anda şimdiye getirmek amacıyla su ile yapılan ritüel ayin yıkanmaları ve arınmaları, dünyanın veya “yeni insanın” doğuşunu simgesel olarak bir tekrar canlandırmaktır. Dinî amaç ve niyetlerle suyun her hangi bir şekilde kullanımı, evrenin uyumundaki temel iki düşünceyi ortaya koyar: Su ile bütünleşme ve yaratma.



## ALTINCI BÖLÜM

## KUTSAL TAŞLAR: TEZAHÜRLERİ, İŞARETLERİ VE BİÇİMLERİ

## 74- GÜCÜ TEZAHÜR ETTİREN KUTSAL TAŞLAR

Konunun zorluğu, karmaşıklığı ve sürekliliği, ilkel insanın dinî anlayışında bizzat kutsalın bir tezahürü idi. Hiçbir şey, heybetli bir kayadan veya cesaretle ayakta duran granit bloğundan daha dayanıklı, mükemmelliğinde daha özerk ve daha doğru, daha ünlü ve daha dehşet verici değil idi. Bu, hepsinden ziyade taştır. O her zaman kendi halinde devam eder, kendi halinde var olur; daha da önemlisi, o *etkileyicidir*. Hatta insan onu etkilemek için ele almadan önce, onda, bedenine olmasa da en azından bakışına, bir engel bulur ve onun sertliğini, kabalığını, gücünü inceler. Kaya ona, onun insanlığının tehlikeli hali aşan bir takım şeyleri gösterir ki, bu da varoluşun mutlak bir şeklidir. Kayanın dayanıklılığı, hareketsizliği, ebadı ve ilginç hatlarının hiç birisi insanî değildir; bunlar birdenbire heyecanlandırıcı, korkutan, cezbeden ve tehdit eden bir takım duruşu ifade eder. İnsanoğlu, onun ihtişamında, sertliğinde, şeklinde ve renginde, kendisinin de içinde olduğu kutsal dışı dünyadan başka bir dünyaya ait olan bir gerçeklik ve kuvvet görür.

Şunu özellikle söyleyebiliriz ki, insanlar taşlara her zaman basit anlamıyla taş olarak hayranlık duymuştur. İkel dua, her halükarda, taşın ifade ettiği ve taşıdığı kendisinin dışında bir şeyle ilgili olmuştur. Bir kaya veya bir çakıl taşı, hürmetten ileri gelen bağlılığın konusu olabilmıştır, çünkü o *bir şeyi* temsil veya taklit etmiştir, çünkü o bir yerden gelmiştir. Onun kutsal değeri, sahip olduğu belli bir oluştan değil, daima bir şey veya bir yerden olmasından dolayıdır. İnsanlar taşlara her zaman

kendilerinden *başka* bir şeyi temsil etmelerinden ötürü aşırı derecede ilgi göstermiş, hürmet etmişlerdir. İnsanlar taşlara perestij etmişler, kendilerini veya ölülerini korumak için kastedilen enerjinin merkezi olarak, onları ruhsal fiillerinin bir elemanı olarak kullanmışlardır. Öncelikle şunu söyleyebiliriz: Tapınma ile ilgili taşların büyük bir çoğunluğu, *vasita* olarak kullanılırdı; onlar “bir şeye” ulaşmaya, ona sahip olmaya yardım etmiştir. Genellikle, onların rolü dinî olmaktan çok büyüsel. Köken veya şekillerinin bir sonucu olarak belli kutsal güçlerle kuşatılmış olanlara *tapınılmaz*, ama onlar birer *kendisikle bir şey yapılandır*.

Imbelloni, *toki* kelimesinin kullanıldığı Okyanus-Amerika bölgesinde (Doğu Malenezya'dan her iki Amerika kıtasının içlerine kadar uzanan bölge) yapmış olduğu araştırmalarında bu kelime ile ilgili olarak aşağıdaki muhtemel anlamları keşfetmiştir:

- a) savaş silahı, taştan yapılmış silah; balta; ve ilaveli herhangi bir taş alet;
- b) asalet amblemi, güç simgesi;
- c) ister soydan olsun isterse de tayinle olsun kişinin sahip olduğu güç veya tecrübe edilen güç;
- d) törensel nesne.<sup>727</sup>

Eneolitik döneme ait “mezar bekçileri”, o mekanın dokunulmazlıklarını sağlamak amacıyla yer altı kemerli mezarların yanı başında bulundurulurdu.<sup>728</sup> Menhirlerin de benzer bir rol oynadığı görülür: Mas d’Azais mezarların üzerine dikey olarak dikilirdi.<sup>729</sup> Taş, hayvanlara ve soygunculara karşı ve hepsinden ziyade, ölüme karşı bir koruyucu idi, zira taşın bozulup

<sup>727</sup> Imbelloni, “Les noms des haches lithiques”, *Festschrift W. Schmidt*, Vienna, 1928, s. 333.

<sup>728</sup> Octobon, “Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées”, *RAN*, 1931, s. 562.

<sup>729</sup> Octobon, s. 562.

çürümez oluşu gibi, ölmüş adamın ruhu, olduğu gibi var olmaya devam etmeli idi (fallik sembolü ki, bu tarih öncesi mezar taşları daha sonra bu anlamı daha açık bir biçimde ortaya koymuştur. Çünkü falluslar var oluşu, gücü, devamlılığı simgeler).

## 75- BÜYÜK MEZARTAŞLARI

Orta Hindistan'ın içlerine kadar yayılan Dravidî kabilelerinden birisi olan Gondlar arasında bir adet vardır. Buna göre, ölü bir adamın oğlu veya varisi, definden dört gün sonra mezarın yanına büyük bir taş koymalıdır. Bu taşın yüksekliği bazen 2,5-3m olur. Bu taşın mezara taşınması (çoğunlukla uzak yerlerden getirilir), büyük bir çaba ve masraf gerektirir. Bundan dolayıdır ki, bir çok durumlarda, anıtın inşası uzun süre ertelenir veya bazen hiç yerine getirilmez.<sup>730</sup> İngiliz antropolog Hutton, bu büyük mezar anıtlarının (ki genellikle gelişmemiş Hindu kabileleri arasında yaygındır) ölü adamın ruhunu "bağlamak" ve avare dolaşmasını ve tehlikeli olmasını engellemek için canlı bir şeyin yanında (kendisine verilen ruhani tabiatının kuvvetleri vasıtasıyla tarlalarının verimliliğini etkileme kabiliyeti olduğu halde), ona geçici bir mekan tahsis etmek için yapıldığını düşünür. Bu yorum, Koppers'in orta Hindistan'ın en ilkel kabileleri Bhiller, Korkular, Mundalar ve Gondlar hakkında yapmış olduğu son çalışma ile de doğrulanmıştır. Orta Hindistan'daki taş mezar anıtların tarihi hakkında Koppers'in bulduklarının<sup>731</sup> temel noktaları şunlardır:

<sup>730</sup> W. H. Schoobert, "The Aboriginal Tribes of the Central Provinces", *Census of India*, 1931, vol. I (iii, b), s. 85; W. V. Grigson, *The Maria Gonds of Bastar*, London, 1938, s. 274vd.

<sup>731</sup> Bu bulgular oldukça önemlidir. Çünkü mezar anıtları dikme adeti, Orta Hindistan'ın en ilkel insanları olan Bhiller tarafından biliniyormuş gibi gözükmemektedir (s. 156), ancak Dravidiler ve Mundalar gibi megalit halkların etkisi altında kalmış gibidir (bkz. Koppers, "Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India", *Annali Lateranensi*, 1942, vol. vi, s. 196). Çok evvelde ne Ariler, ne de tarih öncesi İndus uygarlığının kurucuları (MÖ. 3. Bin yıl), megalit (taş anıt yapan) insanlar idi. Hindistan'da megalitik geleneğin kökeni sorunu, belirsizliğini korumaktadır. Belki de bu Güney Asya veya Avustralasya etkisindedir. Bu, tarih öncesi Avrupa'nın megalitik kültürü ile tarihsel (belki de dolaylı) ve genetik ilişkilerle açıklanabilir.

a) Bütün bu anıtlar, ölü kültü ile ilişkili olup ölünün ruhu-  
nu huzurlu kılmayı amaçlar,

b) Şekil bakımından tarih öncesi Avrupa'nın taş anıtları ve  
yekpare taş anıtları ile karşılaştırılabilirler,

c) Türbelerin üstüne veya yanı başına konulmayıp, meza-  
rın biraz uzağına dikilip inşa edilmişlerdir,

d) Bunla birlikte, yıldırım çarpması, aslan, kaplan gibi hay-  
vanların parçalaması sonucunda vahşice bir ölüm vuku bul-  
muşsa, mezar anıtı tam felaketin gerçekleştiği yere dikilirdi.<sup>732</sup>

Bu son nokta, taş mezar anıtlarının özgün anlamını açığa  
çıkartır, çünkü vahşet sonucu meydana gelen bir ölüm, üzgün  
ve saldırgan, dolayısıyla da tamamen kızgın olan ruhu salıverir.  
Eğer hayat aniden kesilirse, ölü ruhunun, sona eren toplumda-  
ki günlük hayatına devam etmeye eğilimli olacağı ümit edilir.  
Örneğin Gondlar, her hangi bir kimsenin yıldırım çarpması, yı-  
lan sokması, kaplan parçalaması, vb. nedenlerle öldüğü yere  
taş yığarlar;<sup>733</sup> bu taş yığınlarının yanından geçen herkes, ölü  
ruhunu rahata kavuşturmak, sükunetini sağlamak amacıyla bu  
taş yığına taş eklerler (bu adet, Avrupa'nın bazı bölgelerinde  
günümüzde de korunmaktadır, örneğin Fransa'da). Dahası, ba-  
zı yerlerde (Dravidi Gondlar arasında) mezar anıtlarının kut-  
sanması, tarım toplulukları arasında ölümlerin hatırlanması ile  
ilişkili olarak her zaman görülen bir takım erotik törenlerle ger-  
çekleştirilir. Bhiller bu anıtları sadece şiddet sonucu ölen kimse-  
ler veya kabile reisleri, büyücüler ve savaşçılar için dikerler ki,  
"sağlam" ruhlara mutluluk getireceğine inanılır (başka bir deyiş-  
le bu sağlam ruhlar, hayattayken gücü temsil eden veya söz ko-  
nusu vahşi ölümleriyle gücü "yakalayan" kimselerin ruhlarıdır).

<sup>732</sup> Koppers, s. 134, 151, 188, 189, 197.

<sup>733</sup> Koppers, s. 188.

Mezar taşı böylelikle, ölüme karşı hayatı koruyan araç olur. Başka kültürlerde ruh, mezarda yaşamış gibi taşta "ikamet" eder ve mezar taşına "ölu adamın evi" olarak bakılır. Taş mezar anıtları (megalitler), ölu tarafından gerçekleştirilebilecek muhtemel eylemlere karşı, canlıları korumuştur. Çünkü ölu, bir belirsizlik durumu olarak, belli muhtemel etkileri gerek iyi gerekse kötüye dönüştürebilir. Bir taşta "mahpus olmuş" ruh, sadece faydalı bir şey yapmaya zorlanabilir: örneğin, verimliliğe yardım etmek gibi. Bundan dolayı, bir çok kültürde "ataların" ikamet ettiği düşünölen taşlar, tarlaları ve kadınları verimlileştiren enstrümanlardır. Sudan'da Neolitik dönem kabileleri, atalarının yağmur yağdırabildiklerine inandıkları "yağmur taşları" nı biliyorlardı.<sup>734</sup> Pasifik Adalarında (Yeni Kaledonya, Malekula, Achin, vd.), bilinen belli kayalar tanrıları, ataları veya kültürlerinin kahramanları temsil ederler ve hatta cisimlendirirler.<sup>735</sup> J. Layard, Pasifik'in bu bölgelerindeki bütün sunaklar üzerindeki ana nesnenin, ataları temsil eden daire şeklinde büyük dikme taşlarla çevrili bir anıt (kromlek) ile yekpare bir anıt (monolit) olduğundan bahseder.<sup>736</sup>

Maurice Leenhardt bir çalışmasında şöyle der: "taşlar, ataların taş haline gelmiş ruhlarıdır."<sup>737</sup> Bu, hayran olunabilecek bir deyiş biçimidir, ama şüphesiz ki, edebi anlamda ele alınmaz. Taş, "taşlaşmış ruh" değildir, ancak söz konusu ruhun somut bir görüntüsü, geçici ve simgesel "mekanıdır". Kitabının başka yerinde Leenhardt şöyle der: "*Ruh olsun, tanrı olsun, totem veya klan olsun bütün bu değişik kavramların bir tek temsili,*

<sup>734</sup> Seligmann (C. G. And B. Z.), *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London, 1932, s. 24. (Geleneksel Türk inancında da yağmur yağdırmada kullanılan "yada taş" denilen yağmur taşları var idi (ç.n.).

<sup>735</sup> Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, Cambridge, 1924, vol. II, s. 242-243, vs.

<sup>736</sup> Layard, "The Journey of the Dead", *Essays Presented to S. Seligman*, London, 1934, s. 116vd.

<sup>737</sup> Maurice Leenhardt, *Notes d'ethnologie néocalédonienne*, Paris, 1930, s. 183.

simgesi vardır ki, o da taştır.”<sup>738</sup> Assamlı Khasiler kabilenin Büyük Anasının daire şeklinde büyük dikme taşlarla çevrili bir anıtlarla (*maw-kynthei*, “dişi taşlar”) ile simgelendiğine ve Büyük Babanın da yekpare taşlardan yapılmış abidelerde (*maw-shynrang*, “erkek taşlar”) mevcut olduğuna inanırlar.<sup>739</sup> Başka kültürlerde yekpare taş anıtlar, yüce gök tanrısı simgeler. Daha önceki bölümde de (16. Bölüm) görüldüğü üzere, Afrika’nın bir çok büyük kabilelerinde Göksel Yüce Varlığa tapınma, kurbanların getirilip yanı başında sunulduğu yek pare taş anıtlar ve diğer kutsal taşlarla ilişkilidir.

## 76- VERİMLİLİĞİ SAĞLAYAN TAŞLAR

Öyleyse, taş ile bağlantılı kült, taş a maddî bir nesne olarak yönelmeyip, onu canlandıran ruha veya onu kutsal kılan simgeye yönelir. Taşlar, kayalar, yekpare anıtlar, etrafı taşlarla çevrili büyük anıtlar, büyük taş abideler, vb. kutsal *olurlar*, çünkü onlar bir takım ruhsal güçlerin işaretlerini barındırırlar. “Atalarla” ve hayatı korumak ve arttırmak için bir araç olarak kullanılan taşlara “bağlanan” ölü varlık ile ilgili kültürlere göz gezdirirken, birkaç örnek verebiliriz. Hindistan’da genç çiftler çocuk sahibi olabilmek için yekpare taş abidelere dua ederler.<sup>740</sup> Güney Hindistan’da Salem’de, kısır kadınlar, kendilerini doğurganlaştıran ataların daire şeklinde büyük dikme taşlarla çevrili anıtlarda ikamet ettiğine inanırlar ve bundan dolayı da bu kadınlar çiçek, sandal, pişirilmiş pirinç gibi sunularını oraya koyduktan sonra, kendilerini bu taşlara sürerler ve böylece doğurgan hale geldiklerine inanırlar.<sup>741</sup> Orta Avustralya kabileleri de benzer düşünce ve inanca sahiptirler. Spencer ve Gillen,

<sup>738</sup> Leenhardt, s. 241.

<sup>739</sup> Bkz. Pettazoni, *Dio*, s. 10.

<sup>740</sup> Hutton, *Census of India*, 1931, vol. I, s. 88.

<sup>741</sup> Bkz. J. Boulnois, *Le Caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne*, Paris, 1939, s. 12.

bir tarafında çocuk ruhlarının hapsedildiği açıklık ki, buradan ruhlar, kendilerinin onda tekrar doğabileceği yanından geçen bir kadın gözlerler) olan ve Erathipa olarak bilinen büyük bir kaya olayını örnek olarak gösterirler. Çocuk istemeyen kadınlar, kayanın yanına giderler, yaşlanmış gibi davranırlar ve bir bastona dayanmış topal kimseler gibi yürürler ve şöyle bağırlar: “Bana gelme! Ben yaşlı bir kadını!”<sup>742</sup> Kuzey Kaliforniya’nın Maidu kabilesinin çocuksuz kadınları, hamile bir kadın şeklindeki bir kayaya dokunurlar.<sup>743</sup> Yeni Gine’nin Güney Batısındaki Kai adasında, çocuk sahibi olmak isteyen bir kadın, gres yağlı bir taş yutar. Aynı adet, Madagastar’da da bulunur.<sup>744</sup> Bu “doğurganlaştırıcı taşlara”, işlerinin daha da canlanmasını arzu eden tüccarlar tarafından yağlanarak sürtündüklerini burada belirtmek çok ilginç olacaktır. Hindistan’da insanlar belli taşların doğduğuna ve bunların da kendi kendilerini meydana getirdiklerine (swayambhū, “otogenesis”) dair bir inanç vardır; bu nedenden dolayıdır ki, bu taşlar, buraya sunularda bulunan kısır kadınlar tarafından aranıp bulunur ve ziyaret edilir.<sup>745</sup> Avrupa ve başka yerlerde, genç çiftler, beraberliklerinin verimli olması niyetiyle bir taş boyunca yürürler.<sup>746</sup> Samoyedler, *pyl-paja* (kadın taşı) diye bilinen tuhaf biçimli bir taşın önünde dua ederler ve oraya altın sunarları.<sup>747</sup>

Bütün bu ritlerde açık olan düşünce, gerek onlarda barınan ata ruhlarından dolayı olsun, gerekse de şekillerinden (hamile kadın, “kadın taşı”) veya kökeninden dolayı (swayambhū, “Kendi kendini meydana getirme-otogenesis”) olsun, belli taş-

<sup>742</sup> Spencer and Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899, s. 337.

<sup>743</sup> Hartland, *Primitive Paternity*, London, 1909, vol. I, s. 124vd.

<sup>744</sup> Frazer, *Folklore in the Old Testament*, vol. II, s. 75.

<sup>745</sup> Wilke, “Die Religion der Indogermanen in archäologischen Betrachtung”, *MB*, Leipzig, 1921, s. 99vd.

<sup>746</sup> bkz. Frazer, vol. II, s. 403-405; Nyberg, *Kin und Erde*, Helsinki, 1931, s. 66vd., 239.

<sup>747</sup> Nyberg, s. 66.

ların kısır kadınları doğurgan hale getiren bir güce sahip olduğudur. Fakat, önce bu dinî pratikleri ortaya koyan veya kendisiyle bu pratiklerin açıklandığı “teori”, dinî uygulamaları hala icra edenlerin zihinlerinde her zaman yer almamış olabilirdi. Bazı durumlarda, belki de özgün teori farklı biri ile yer değiştirmiş veya değişmiş; başka durumlarda ise, orijinal teori başarılı bir dinî değişimin ardından tamamen unutulmuş olabilir. Tamamen unutilananlar ile ilgili birkaç örneği burada zikredebiliriz. Taş anıtlara, kayalara veya etrafı taşlarla çevrili yekpare taş anıtlara ibadet etmenin belli belirsiz izleri, taş ile temas sonucu “verimlileştirme” uygulamasının kalıntıları, bu gün bile Avrupa halk inançları arasında mevcuttur. Daha önce söylediğim gibi, bu ibadet oldukça müphemdir; Savoy’da Moutiers bölgesinde insanlar, hakkında köyü yangından, selden koruduğundan başka bir şey bilmedikleri “Pierra Chevetta” (Baykuş Taşı)’ya karşı “dinî korku ve saygı” hissederler ki, bu zamana kadar bu türden bir felaket bu köyde vuku bulmamıştır.<sup>748</sup> Le Gard bölgesinde Sumène vilayetinde, köylüler etrafı dikme taşlarla çevrili taş anıtlardan korkarlar ve bunlardan uzak dururlar.<sup>749</sup> Güney Annecy bölgesinin kadınları, “ölü adam” diye bilinen bazı taş yığıntılarının yanından her geçişlerinde “Babamız” ve “selam sana Meryem” derler. Fakat bu korku, birinin orada gömülmüş olduğu inancından kaynaklanabilir.<sup>750</sup> Aynı bölgede kadınlar, öldürülmüş veya defnedilmiş bir hacının cesedini kapadığına inandıkları bir taş yığına rast geldikleri zaman, eğilirler ve istavroz çıkarırlar veya işaretini yaparlar ve ardından da taş yığına küçük bir taş atarlar.<sup>751</sup> Benzer bir adet Afrika’da da görülür. Hottentotlar, demiurge tanrı Heitsi Eibib’in mezarının üstüne taş atarlar, Güney (Afrika’da) Bantu kabileleri

<sup>748</sup> Van Gennep, in P. Saintyves, *Corpus*, vol. II, s. 376.

<sup>749</sup> Hugues, in Saintyves, s. 390.

<sup>750</sup> Bkz. Van Gennep, in Saintyves, s. 317.

<sup>751</sup> Saintyves, s. 332.



de kendilerinin inandığı demiurge tanrı Unkulunkulu için aynı riti gerçekleştirirler.<sup>752</sup> Verdiğimiz bu birkaç örnekten, taş anıtlardan dinsel olarak korkmanın Fransa'da nadir olduğu söylenebilir, dolayısıyla da genel olarak taşın büyüsel güçlerine inançtan başka nedenlerle açıklanabilir (örneğin, vahşice ölüm). Kutsanmış taşların, etrafı dikey taşlarla çevrili taş anıtların ve yekpare taş anıtların verimliliği hakkındaki ilkel anlayış, oldukça farklı bir anlayıştır. Fakat hemen her yerde, inançtan kaynaklanan pratiklerin bazı parçaları, günümüze kadar ulaşmıştır.

## 77- "SÜRTME"

"Sürme" diye bilinen adet, dünyada oldukça yaygın bir adettir. Çocuk sahibi olmak isteyen genç kadınlar, kutsal bir taşla sürünürler.<sup>753</sup> Oldukça yaygın olan diğer bir adet de "sürtünme"dir: sürtünme, sağlık amaçlı olarak da uygulanır, ama çoğunlukla kısır kadınlar tarafından yapılır. Decines'de (Rhône), son zamanlarda bile, kısır kadınlar Pierrefrite diye bilinen yerin yakınındaki tarlalarda bulunan yekpare taşların üstüne oturdular. Saint-Renan (Finisterre)'da çocuk sahibi olmak isteyen her hangi bir kadın, büyük bir kayanın, "Kısrak Taşı"nın üstünde üç gün uyur.<sup>754</sup> Ve genç gelinler, düğünlerinden birkaç gün sonra oraya giderler ve bu taşla karınlarını ve rahimlerini sürerlerdi.<sup>755</sup> Bu uygulama daha bir çok yerde görülebilir.<sup>756</sup> Bazı yerlerde, örneğin Pont-Aven bölgesinde, Moedan köyünde, karınlarını taşla sürtten kadınlar, erkek çocuk sahibi olacaklarından emindirler.<sup>757</sup> Hatta 1923 yılına kadar,

<sup>752</sup> Bkz. Pettazoni, s. 198, 200.

<sup>753</sup> Örnekler için bkz. Saintyves, vol. ii, s. 347vd.; Sébillot, *Le Folklore de France*, vol. i, s. 335vd.; Lang, *Myth, Ritual and Religion*, London, 1887, vol. i, s. 96vd.; Sartori in the *Handwörterbuch de sdeutsch en Aberglaubens*, s. v. "gleiten", Leite de Vasconcellos, *Opusculos*, Lisbon, 1938, vol. vii, s. 653vd.

<sup>754</sup> Sébillot, s. 339-40.

<sup>755</sup> Saintyves, vol. iii, s. 346.

<sup>756</sup> Bkz. *Corpus*'un üç cildinin dizininde "friction", vs.

<sup>757</sup> Saintyves, vol. iii, s. 375.

Londra'ya gelen kırsal bölge kadınları, çocuk sahibi olabilmek için Saint Paul Katedralinin sütunlarını kucaklardı.<sup>758</sup>

Sébillot, aynı ritüel kalıbına giren bir adetten şöyle bahseder: “1880’lerde, Fransa’nın Brittany bölgesinde, Carnac yakınlarında, yıllarca evli olup da çocuk sahibi olamayan insanlar, dolunay gününde bir taş sütununa gelip kıyafetlerini çıkardılar ve kadın, kocasının takibinden kurtulmak için taşın etrafında koşmaya başladı; çevresindekiler, ritin kutsaldışı olmasından kaçınmak için çok itina ettiler.<sup>759</sup> Bu türden uygulamalar büyük ihtimalle eskiden daha çok idi. Orta Çağda krallar ve kilise görevlileri, taş kültürünü, özellikle de taşların önünde meni akıtılmasını sürekli yasaklıyorlardı.”<sup>760</sup> Fakat bu sonucusu, yani taşların önünde döl akıtılması pratiği, –aynı “sürme” ve “sürtünme” uygulamaları gibi– oldukça karmaşık bir şey olup yekpare taş anıt ve dikili taşlarla çevrili taş abidelerin doğrudan “verimlilik” gücüne sahip olduğu inancıyla açıklanamaz. Ay kültürünün izlerini ifade eden Dolunay süresi, cinsel ilişki mevsimi olarak kabul edilir; ve sonra, hem evlilikteki cinsel ilişki hem de bir taşın önünde döl akıtma madenler (mineraller) sınıfının, taşın verimliliği ritlerini ifade eden taştan vb.’den doğmanın seksüelleştirilmesi, cinsiyetleştirilmesi anlayışından kaynaklanır.<sup>761</sup>

Daha önce de söylediğim gibi, adetlerin bir çoğu, yalnızca kutsal kayaya veya taşa dokunmanın tamamen kısır bir kadını doğurgan yapmak olduğu inancının hala devam ettiğini göstermektedir. Yine Carnac’ta, kadınlar kıyafetlerini yukarı toplamış halde Cruz-Moquem taş anıtlarına gelip orada otururlardı; bu uygulamaları bitirdiklerini belli etmek için, taşın üs-

<sup>758</sup> Mackenzie, *Infancy of Medicine*, London, 1927, s. 219 (Gazete haberlerinden bahseder).

<sup>759</sup> Sébillot, vol. iv, s. 61-62; *Traditions et Superstitions de la Haute-Bretagne*, Paris, 1882, vol. I, s. 150.

<sup>760</sup> Bkz. Le Pontois, *Le Finistère préhistorique*, Paris, 1929, s. 268.

<sup>761</sup> Elsler, “Kuba-Kybele”, *PS*, 1909, s. 118-151; 161-209; Krş. C. Hentze, *Mythes et symboles*, s. 34vd.

tüne istavroz yaparlardı.<sup>762</sup> Diğer taşların büyük bir kısmı, “aşk taşları” veya evlilik taşları” olarak bilinir ve dolayısıyla da erotik gücü olduğuna inanılır.<sup>763</sup> Atina’da hamile kadınlar Nymphs (Periler) tepesine giderler ve huzurlu bir loğusalık geçirmek için Apollo’ya niyazda bulunarak kayaya sürtünürlerdi.<sup>764</sup> İşte size, anlamın değiştiği mükemmel bir örnek: verimlilik taşı, doğum-kurtuluş taşı oluyor. Taşlarla ilgili benzer inançlar Portekiz’de de görülebilir –bir kadın, taşlara sırf dokunmakla, güvenli bir doğum yapabilir.<sup>765</sup>

Taş anıtların büyük bir kısmı aynı zamanda çocukların yürümesi ve sağlıklı olmasına yardım eder.<sup>766</sup> Amance bölgesinde, içinde bir delik bulunan bir taş vardır; kadınlar buraya gelirler ve çocuklarının sağlığı için diz çökerek dua ederler, bu deliğe para atarlar.<sup>767</sup> Fouvent-le-Haut’ta, aileler çocuklarını doğar doğmaz “delikli taş” getirirler ve delikten geçirirler. “Çocukları kötülüklerden, büyülerden korumak ve onlara mutluluk getirmesi için bu uygulama bir nevi, taş vaftizidir.”<sup>768</sup> Bu gün bile, Paphos’un kısır kadınları, delikli bir taştan geçerler.<sup>769</sup> Aynı adeti İngiltere’nin değişik bölgelerinde de bulabiliriz.<sup>770</sup> Başka yerlerde, kadınlar sağ ellerini deliğe sokarlar, çünkü, dediklerine göre bu el, çocuğun ağırlığına yardım eden eldir.<sup>771</sup> Noel gününde veya Aziz Yuhanna gününde (yani yaz ve kış gün dönümlerinde), delikli taşların yanına mumlar konup yakılır ve üzerlerine yağ serpilir, bunlar alınır ve daha sonra ilaç olarak kullanılır.<sup>772</sup>

<sup>762</sup> Saintyves, vol. iii, s. 431.

<sup>763</sup> Krş. *Corpus* dizini, vol. I, s. v. “pierre d’amour”, “pierre de mariage”, vs.

<sup>764</sup> Bkz. Hartland, *Primitive Paternity*, vol. I, s. 130.

<sup>765</sup> Bkz. Leite de Vasconcellos, *De Terra em terra*, Lisbon, 1927, vol. ii, s. 205; *Opusculos*, vol. vii, s. 652.

<sup>766</sup> Saintyves, vol. iii, s. 36, 98, 213, 220, 330.

<sup>767</sup> Bkz. Saintyves, vol. ii, s. 401.

<sup>768</sup> Perrault Dabot (Saintyves vol. ii, s. 403’te nakleder).

<sup>769</sup> Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, London, 1936, vol. i, s. 36.

<sup>770</sup> Frazer, *Balder the Beautiful*, London, 1936, vol. ii, s. 187.

<sup>771</sup> Saintyves, vol. ii, s. 403.

<sup>772</sup> Saintyves, vol. ii, s. 403.

Kilise bütün bu adetlere karşı uzun süre savaştı.<sup>773</sup> Süre gelmiş olan sadece kilise baskıları değil, aynı zamanda yüz yıl süren din karşıtı ve hurafe karşıtı rasyonalizmi, bu adetlerin ne kadar güçlü bir şekilde yerleşmiş olduğunu gösterir. Kutsal taşlarla ilgili olarak yapılan diğer tören ve ayinlerin hemen tümü (yakarış, dua, korku, tanrısallaştırma vb.) ortadan kaybolmuştur. Bunlardan geriye kalan, bir esastır: verimlileştirici güçlerine iman. Günümüzde bu inanç, arkasında herhangi bir teori bırakmamış, ama yeni hikayelerle desteklenmiş veya Hıristiyan yorumlara göre açıklanmıştır (bu kayada bir aziz dinlendi; falan sütunda bir haç bulunur vs.). Nihayet, iki şey arasında bir yerde belli bir teorik formülü hala keşfedebilirsiniz: taşlar, kayalar, sütunlar perilerin uğradığı yerlerdir, dolayısıyla da kendisine sunuların (yağ, çiçek, vs.) getirildiği yerlerdir. Bu varlıklara gerçekten tapınılmaz, ama her zaman kendisinden bir şeyler istenir, dilenir.

Avrupa'nın Hıristiyanlığa ihtida etmesiyle etkilenen dinî değişim, sonunda, verimlileştirici taşlarla ilgili törenleri kutsal kabul eden ilkel sistemi tahrip etti. İnsanların Orta Çağa kadar "Taş Çağı" diye adlandırılan tarih öncesi zamanlarla bağlantılı her şeye, mezar taşlarına, mezar anıtlarına, ister dinî olsun ister büyüsel olsun, taş silahlarına ("yıldırım taşları") gösterdikleri ayrıcalık, atalarının sahip olduğu dinî inançların sadece doğrudan bir kalıntısı olmayıp, aynı zamanda insanların kendilerinin hissettiği korkunun, dindarlık veya batıl inanca hayranlığın bir sonucu idi; bu alışkanlık veya adetler, insanların sahip olduğu taş uygarlığının kalıntılarıyla açıklanabilir. İleride de görüleceği üzere, insanlar ilkel silahlarının, gökten düşen "yıldırım-taşları" olduğunu düşünürlerdi; taş sütunlarının, meteor taşlarının ve etrafı taşlarla çevrili yekpare taş anıtlarının da devlerin, perilerin ve kahramanların işareti olduklarını zannederlerdi.

<sup>773</sup> Krs. Saintyves, vol. I, s. v. "condamnations", vs.

## 78- DELİKLİ TAŞLAR: "YILDIRIM TAŞLARI"

"Verimlileştirici" taşlar ve taşlara hürmet örneklerinin arkasındaki geleneksel "teori"nin yeni bir teori ile yer değiştirdiğini (veya en azından etkilendiğini) az önce söyledim. Bununla ilgili olarak bugün bile Avrupa'da bulunan adette göze çarpan bir örnek görürüz, ki bu da, yeni doğan bebekleri bir taştaki delikten geçirme adetidir.<sup>774</sup> Bu rit açık bir biçimde gerek tanrısal bir rahimi simgeleyen bir taş vasıtasıyla tanrısal bir rahimden doğuş veya kamerî simge vasıtasıyla bir tekrar doğuş gibi tasavvur edilen "yeniden doğuş" ile ilgilidir. Hindistan tarihinin en eski insanları, delikli taşları *yoni*'nin simgesi olarak düşünmüşlerdir, dolayısıyla o delikte sergilenen ayinsel fiil, dışıl kozmik prensip aracılığı ile tekrar meydana gelişi ima ettiğini kabul etmişlerdir.<sup>775</sup> İskandinavya'da tarih öncesi dinsel "değirmen taşları" (*alv-kvarnar*), benzer bir işlevi yerine getirmiş olabilir; Almgren, bu taşlara, *yoni* örneğindeki çok yakın olan simgesel bir anlam verir.<sup>776</sup> Fakat Hindistan'daki bu yuvarlak taşlar, ilaveten, güneşle ilgili belli bir simgeye de sahiptir. Bunlar, ruhun da "geçebildiği" (kaçmak= *atimucyate*) "dünyanın kapısı" *loka-dvāra* ile birleşir. Taştaki delik, "kuruluş kapısı" (*mukti-dvāra*) diye adlandırılır ve tam olmasa da *yoni* (yani varlıkların rahmi) vasıtası ile herhangi bir yeniden doğuş ile ilişkilendirilebilir, ama bu sadece kozmostan ve güneş simgesi ile bağlantılı bir kurtuluş olan karma ile ilgili devirden serbest kalmak suretiyle olur.<sup>777</sup> Aslında bu, ilkel yuvarlak taştan geçme ritinin değişik bir anlamını gösteren bir simgedir. Yine Hindistan'da eski teorinin yerini alan yeni bir teori örneğini

<sup>774</sup> Krş. Rydh, "Symbolism in Mortuary Ceramics", *BMAS*, 1929, s. 110.

<sup>775</sup> Krş. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation*, London, 1931, vol. I, s. 62.

<sup>776</sup> Krş. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt, a. M., 1934, s. 246.

<sup>777</sup> Krş. Coomaraswamy, *The darker Side of the Dawn*, Washington, 1935, s. 17, dn. 22.

görürüz: *sālagrāna* taşı Vişnu'nun simgesi olarak kabul edilmesinden ötürü, bu gün bile kutsaldır ve tanrıça Laksmi'nin simgesi *tulasi* bitkisi ile evlidir. Bununla birlikte, taş ile bitkinin dinsel çiftleşmesi “kutsal mekanın”, ilkel sunağın ilkel bir simgesi idi ve bütün Hindu-Akdeniz bölgesinde her zaman var idi (bkz. 97. Bölüm).

Bir çok yerde, göktaşları verimliliğin simgesi veya işareti olarak kabul edilir. Buryatlar, bu taşları “cennetten düşmüş taşlar” ve yağmur yağdırmaya yarayan taşlar olarak düşünür; dolayısıyla da kurak günlerde, bu taşlara kurban sunarlar. Benzer şekilde, bir çok köyde daha küçük taşlar da bulunur ve insanlar daha bol hasat elde etmek için bu taşlara kurban sunarlar.<sup>778</sup> Öyleyse, belli bir taş dinî bir değere sahip ise, bu, onun kökeninden dolayıdır: o, oldukça kutsal ve verimli bir yerden gelmektedir. O, yağmur getiren şimşeklerle cennetten düşmüştür. “Yağmur taşlarının” verimliliği ile ilgili inançların hepsi, onların meteorik kökeni üzerine veya onlarla bir takım güçler arasında olması düşünülen yağmuru şekillendiren veya idare eden benzerlik üzerine kuruludur. Örneğin Sumatra’da Kota Gadang’da, belli belirsiz bir kedi biçiminde bir taş vardır. Burası kara bir kedi gibi yağmur yağdırma törenlerinde takdim edilir ki, benzer güçlere, yağmur yağdırıcı güçlere sahip olduğuna inanılır.<sup>779</sup> Sayısız “yağmur taşları” hakkında dar bir analiz, bulutları idare eden güçleri açıklamak için her zaman bir “teorinin” varlığını ortaya çıkarmıştır; bu, bulutlarla veya şimşek ile bazı “sempatiye” sahip olan onların hem şekli ile, hem göksel kökenleri (onlar cennetten düşmüş olmalı) ile, hem de “atalara” aidiyetlikleriyle yapılan bir şeydir. Onlar belki de suda bulunurlardı veya şekilleri yılanları, kurbağaları, balıkları veya

<sup>778</sup> Holmberg-Harva, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, s. 153.

<sup>779</sup> Krs. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, London, 1936, vol. I, s. 308.

başka su amblemlerini çağrıştırır. Bu taşların gücü asla kendiliklerinden meydana gelmez; onlar bir prensibi paylaşır ya da bir simgeyi canlandırır, bir kozmik “sempatiyi” ifade eder ve yahut da cennetle ilgili bir kökeni ifşa ederler. Bu taşlar, kendilerinin dışındaki ruhî bir gerçeğin *işaretleri* veya kendilerinin sadece ihtiva ettiği hakkındaki kutsal bir gücün araçlarıdır.

## 79- GÖKTAŞLARI VE KUTSAL YERLER

Göktaşları bizlere taşlarla ilgili çok değişik türlerde simgesel değerlerin anlamlı bir örneğini sunar. Mekke'deki Ka'be ve Kartacalıların son savaşları süresince Roma'ya getirilen Firigyalıların Büyük Anası Kibele'nin resmedilmeyen sureti, Pessinus'un kara taşı, göktaşların en bilinenleridir.<sup>780</sup> Onların kutsal karakterleri, onların tamamen göksel kökene dayanmalarıdır. Fakat onlar aynı zamanda Büyük Ana'nın, başlıca yer tanrıçasının suretleri idi. Onların göksel kökeni, hemen hemen hiç unutulmamıştı, zira halk inançları onu, “şimşek taşları” denilen bütün tarih öncesi taş nesnelere dayandırmıştı. Göktaşları belki de, gök tanrının bir simgesi olan şimşek tarafından elde edildiği düşünülmesinden ötürü, Büyük Tanrıçanın imgeleri olmuştur. Fakat diğer yandan Ka'be, “dünyanın merkezi” olarak düşünülür. Başka bir deyişle, orası sadece yeryüzünün merkezi bir noktası olmayıp, onun tam üzerinde, göklerin merkezinde, “cennetin kapısı” bulunmakta idi. Açıkça, Ka'be gökten düştüğünde orada bir delik meydana getirdi, dolayısıyla bu delik sayesinde yer ile gök arasında bir iletişim sağlanabildi. Onun aracılığı ile *Axis Mundi*'ye ulaşıldı.

Bundan dolayıdır ki, ister gökten düşmüş olsunlar, ister Büyük Tanrıçanın varlığını ifşa etmiş olsunlar, isterse de “Dünyanın Merkezini” temsil etsinler göktaşları kutsaldır. Hangi

<sup>780</sup> Krş. bizim “Metallurgy, Magic and Alchemy”, Paris, 1938, CZ, vol. I, s. 3'teki kaynaklar.

türden olursa olsun, onlar simgedirler, işaretirler. Kutsal olanlar, önce kozmolojik bir teoriyi ve kutsalın tezahürlerinin diyalektikliği hakkında açık bir biçimde tanımlanmış bir kavramı ima eder. İskenderiyeli Clement "Araplar taşlara hürmet ederler" demektedir.<sup>781</sup> Aynı kendisinin tektanrıcılık Eski Ahit selefleri gibi, Hıristiyan savunmacısı (apolojisti), İsa'nın vahiylerine dayanan saf ve yoğun dinî tecrübesi ile, eski dinî yapı ve ruhî değerleri inkar etmeye yöneldi. Samîlerin, tanrıyı temsil eden veya onun gücünü gösteren maddî nesnelere Tanrıyı karıştıran ruhî oluşumdaki eğilimleri,<sup>782</sup> aynı Clement'in zamanında olduğu gibi çok sayıdaki Arabın taşlara "hürmet göstermesi" gibidir. Bununla birlikte son araştırmalar, Yunan ve Romalıların Sami dilinden alınmış olan ve "Tanrının Evi" anlamında *baytili* dedikleri belli taşlara, İslam öncesi Arapların tapındığını göstermektedir.<sup>783</sup> Böyle kutsal taşlara sadece Sami dünyasında tapınılmıyordu. Kuzey Afrika halkları da Kartacalılarla temasa geçmeden önce böyle taşlara tapıyorlardı.<sup>784</sup> Fakat kutsal yerlere *taşlar* gibi asla tapınılmadı; onlara tanrısal bir varlığı tezahür ettirdikleri müddetçe tapınıldı. Onlar, Tanrının Evi'ni temsil etti, onlar Onun işareti, simgesi, gücünün hazinesi ve onun adına yapılan dinî bir fiilin değişmez şahidi idi. Samî dünyasından birkaç örnek, onların anlam ve işlevini daha açık bir biçimde göstermeye yardımcı olacaktır.

Yakup, Beer-Şeba'dan Mezopotamya'ya giderken Harran'a uğradı. "*Ve bir yere erişip orada geceledi, çünkü güneş batmıştı; ve o yerin taşlarından birini alıp başı altına koydu ve o yerde yattı. Ve rüya gördü, ve işte, yer üzerine bir merdiven dikilmiş ve başı göklere ermişti; ve işte, onda Allah'ın melekleri çıkmakta ve inmekte idiler.*"

<sup>781</sup> Clement, *Protreptica*, iv, 46.

<sup>782</sup> Vincent, *La Religion des Judéo-Araméens d'Éléphantine*, Paris, 1937, s. 591.

<sup>783</sup> Bkz. Lammens, "Le Culte des bêtyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique", *Bulletin de l'Institut d'archéologie orientale*, Cairo, vol. xvii.

<sup>784</sup> Krs. Bel, *La Religion musulmane en Berberie*, Paris, 1938, vol. i, s. 80.



Ve işte, Rab onun üzerinde durup dedi: Baban İbrahim'in Allah'ı ve İshak'ın Allah'ı Rab benim; üzerinde yatmakta olduğun diyarı sana ve senin zürriyetine vereceğim; ... ve Yakup uykusundan uyanıp dedi: Gerçek Rab bu yeredir; ve ben Onu bilmedim. Ve korkup dedi: Bu yer ne heybetli! Bu başka bir şey değil, ancak Allah'ın evidir, ve bu, göklerin kapısıdır. Ve Yakup sabahleyin erken kalktı ve başı altına koymuş olduğu taşı aldı ve onu direk olarak dikti ve tepesine zeytin yağı döktü. Ve yerin adını Beyt-el koydu, ...<sup>785</sup>

## 80- TAŞ TEZAHÜR VE SİMGELERİ

Zimmern, "Tanrı'nın Evi" *Beyt-el*'in hem Tanrı'nın bir adı hem de kutsal taş, yani *bethel* için kullanılan kelimelerden birisi olduğunu göstermiştir.<sup>786</sup> Yakup, göğün ve yerin birbirine açıldığı yerdeki bir taşın üstünde uyumak için gitti; orası "göğün kapısı" gibi bir "merkez" idi. Fakat, rüyasında Yakub'a görünen Tanrı, Tevrat metninin ifade ettiğine göre, aslında İbrahim'in Tanrısı idi veya Dussaud'un 1921'de belirttiği gibi, mahalli bir tanrı, Bethel'in tanrısı idi.<sup>787</sup> Musa'dan önceki Samilerin dinî hayatı hakkında çok değerli bir kaynak olan Ras Şamra metinleri, *El* ve *Bethel* adlarının aynı tanrı için birbirleriyle değişebilen adlar olduğunu gösterir.<sup>788</sup> Başka bir deyişle, Yakub'un rüyasında gördüğü o tanrı, onun atalarının Tanrısı olup mahallî bir tanrı değil idi. Fakat, o yeri kutsamak için Yakub'un diktiği *bethel*, daha sonraları yerel insanlar tarafından özel bir tanrı olarak, Bethel olarak kutsal kabul edildi, hürmet edildi. Musa'nın çağrısına inanan Tektanrıci seçkinler, bu "tanrıya" karşı uzun süre savaştı ki bu savaş Yeremya'ya atfedilir. "Yakub'un görmesinin meşhur hikayesinden şunu anlayabili-

<sup>785</sup> Tekvin, xxviii:11-13, 16-19.

<sup>786</sup> Krs. Dussaud, *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2<sup>nd</sup> ed., Paris, 1941, s. 232.

<sup>787</sup> Dussaud, s. 234vd.; Yeremya, 48:13; "İsrail evi, güvendikleri *Beyt-el*'den nasıl utandırlarsa, Moab da Kemoştan öyle utanacak."

<sup>788</sup> Krs. Dussaud, *Les Découvertes de Ras Shamra*, 2<sup>nd</sup> ed., Paris, 1941, s. 97, 111.

riz: Bethel'in Tanrısı, henüz Bethel'in tanrısı olmamıştı. Fakat bu tanımlama ve karıştırma fazla geçmeden avam arasında ortaya çıkmış olabilirdi.”<sup>789</sup> Geleneksel olarak Yakub'un meleklerin merdivenini ve Tanrının evini gördüğü yerde, Filistinli köylüler Bethel'in tanrısını gördü.<sup>790</sup>

Fakat şurasını hatırlamalıyız: Yerel insanların Bethel'de görmüş olabildiği her hangi bir tanrıyı, hiçbir taş bir işaretten, bir mekandan, bir tezahürden başka bir şeyi kesinlikle temsil etmemiştir. Tanrılık vasfı, taş vasıtasıyla veya diğer ritüellerde ortaya çıkan tezahür idi, ya da o taşın yanında yapılan kutsanmış ve şahit olunmuş bir ahit idi. Sıradan halkın zihninde bu şahitlik, taşa vücut bulan tanrının varlığını ifade eder iken, seçkinlerin anlayışını göre de taşın tanrısal görüntü ile yüceltilmesini ifade etmekte idi. Yahve ile halkın arasındaki ahitleşme tamamlandıktan sonra, Yeşu “bu sözleri Allah'ın şeriat kitabına yazdı ve büyük bir taş aldı, ve onu orada Rabbin makdisi yanında olan meşe ağacı altında yere dikti. Ve Yeşu bütün kavme dedi: işte bu taş bize karşı şahit olacak; çünkü Rabbin bize söylediği bütün sözlerini o işitti; ve Allah'ımızı inkar etmiyesiniz diye size karşı şahit olacaktır.”<sup>791</sup> Yakup ile arkadaşlık antlaşması yaptığı zaman Laban tarafından dikilen taşlarda Tanrı da şahit olarak bulunuyordu (“Ve Laban cevap verip Yakub'a dedi: Kızlar benim kızlarım, ve çocuklar benim çocuklarım ve sürüler benim sürülerim ve senin gördüğün her şey benimdir ve bugün kızlarıma yahut onların doğurdukları çocuklara ne yapabilirim? Ve şimdi gel, ben ve sen ahde delim ve seninle benim aramızda şahit olsun. Ve Yakup bir taş alıp onu direk olarak dikti. Ve Yakup kardeşlerine “taş toplayın” dedi; ve taşlar toplayıp bir yığın yaptılar, ve orada yığının yanında yemek yediler. Ve Laban onun Yegar-sahaduta (Arami dilinde “Şehadet Ta-

<sup>789</sup> Vincent, s. 591.

<sup>790</sup> Krş. Eliade, *Insula Iul Euthanasius*, s. 117.

<sup>791</sup> Yeşu, 24:26-27.

şı”) koydu; ve Yakup onun adını Galed (İbrani dilinde “Şehadet Taşı”) koydu. Ve Laban dedi: bu yığın bugün seninle benim aramızda şahittir. Birbirimizi gözden kaybettiğimiz zaman, ... eğer kızlarımı incitirsen, ... üzerine karı alırsan ... bak, seninle benim aramızda Allah şahittir...”).<sup>792</sup> Bu türden şahit taşlara, muhtemelen Kenanlılar tarafından tanrının tezahürü olarak hürmet ediliyordu.

Musa'nın tektanrıcılığını kabul etmiş olan seçkinler, belli bir nesnede Tanrı'nın mevcudiyetinin işaretleri ile tanrının enkarnasyonu arasındaki karışıklığa karşı mücadele ettiler. Levililer'de bununla ilgili olarak şöyle anlatılır: “Kendinize putlar yapmayacaksınız ve kendiniz için oyma put ve dikili taş dikmeyeceksiniz ve önünde secde etmek için memleketinizde resimli taş kurmayacaksınız, çünkü ben Allahınız Rab'im.”<sup>793</sup> Sayılar bölümünde de Tanrı, Musa'ya Kenan memleketinde göreceği taş heykelleri yok etmesini emretti: “Rab Musa'ya söyliyip dedi: ... Erden'den Kenan diyarına geçtiğiniz zaman, memlekette oturanların hepsini önünüzden kovacaksınız ve bütün resimli taşlarını yok edeceksiniz ve onların bütün dökme putlarını yok edeceksiniz ve onların bütün yüksek yerlerini harap edeceksiniz.”<sup>794</sup> Bu mücadele iman ile putçuluk arasında bir mücadele olmayıp, iki tanrı tezahürünün, dinî iki tecrübe anı arasındaki bir mücadeledir: Bir yanda tanrıyı her ne şekilde ve yerde tezahür ederlerse etsinler onu önemseyerek ve hayranlıkla tanımlayan ilkel anlayış; diğer yandan, Tanrı'nın mevcudiyetini sadece kutsanmış mekanlarda (Ahit sandığı, Mabet, vb.) ve inananın zihninde güçlenmeyi amaçlayan bir takım Musevî ritlerinde olduğunu kabul eden seçkinlerin dinî tecrübesiyle gelişen bir kavram. Her zaman olduğu gibi, dinî reform, anlamlarını ve dinî değerlerini değiştiren eski tapınma şekil ve nesnelere eline alır. Üzerine On

<sup>792</sup> Tekvin, 31:43 vd.

<sup>793</sup> Levililer, 26:1.

<sup>794</sup> Sayılar, 33:50-52.

Emrin yazılı olduğu taş tabletlerin saklandığı sandık (Ahit Sandığı) da başlangıçta Tanrı'nın kendinde bulunuşu ile kutsallaştırılan dinî taşları ihtiva etmekteydi. Reformcular bu türden şeyleri kabul edebilir ve bunları değişik dinî bir sisteme uyarlayabilirler, onlara oldukça farklı bir anlam yükleyebilirler.<sup>795</sup> Aslında her reform, özgün tecrübenin tahrifine karşı yönelir; *işaret* ile *tanrı* arasındaki karışıklık, sıradan insanlar arasında çok fazla olur, dolayısıyla Musevî elit, işaretleri (şekilli taşlar, üzerine oymalar yapılmış imgeler vs.) ya yok ettikleri ya da anlamlarını (Ahit Sandığı örneğinde olduğu gibi) değiştirdikleri şeklindeki böyle karışıklığı bertaraf etmeyi amaçladı. Karışıklığın başka biçimlerde veya zorla kabul ettirilen daha ileri reformlarda, yani başka bir anlatımla özgün anlamın tekrar ifade edilmesinde tekrar ortaya çıkışı pek yavaş değildi.

### 81- KUTSAL TAŞ, OMPHALOS\* (=GÖBEK TAŞI), "DÜNYANIN MERKEZİ"

Yakup'un üstünde uyuduğu taş, sadece "Tanrı'nın Evi" olmayıp, aynı zamanda, meleklerin merdiveni aracılığı ile yer ile gök arasında iletişimin gerçekleştiği bir yer idi. Bundan dolayıdır ki, *beythel* aynı Mekke'deki Ka'be veya Sina Dağı gibi veya bir takım ritüellerle kutsanan mabetler, saraylar ve "merkezler" gibi (143. Bölüm), dünyanın bir merkezi idi. Onun, yer ile göğü birleştiren bir "merdiven" oluşu, o noktada ortaya çıkan bir tanrının tezahüründen kaynaklanır; kendini Beythel'deki Yakub'a gösteren Tanrı, aynı zamanda kendinin yeryüzüne ge-

<sup>795</sup> Krs. örneğin, A. Bertholet, "Ueber kultische Motivverschiebungen", *Sitz. Preuss. Akad. Wiss., Phil. Hist. Klasse*, 1938, vol. xviii.

\* **Omphalos**, Klasik Antik Yunan'da Delphi bölgesinde Apollo'nun tapınağında bulunan ve dünyanın merkezini işaret ettiğine inanılan konik taşta verilen bir addir. Delphi şehri Parnassus Dağı üzerinde, Corinth körfezinin kuzeyinde kayalık bir vadide bulunmaktadır. Buradaki Apollo tapınağında bulunan göbek taşı, *Omphalos*, dinler tarihi ve dinî antropolojide dünyanın merkezini gösterdiğine inanılan bütün taşları tanımlamak için kullanılan genel ve özel bir isimdir (ç.n.).

lebileceği yeri de işaret ediyordu, bu nokta ki, aşkın'ın (transandant) içgin'e (immanent) girdiği noktadır. Daha sonra da görüleceği üzere, bu türden merdivenlerin kesin, belli ve somut bir coğrafi noktada bulunma zorunluluğu yoktur; "dünyanın merkezi", dünyanın çok değişik yerlerinde başkalarını geçersiz kılan bir tanesinin özgünlüğüne bakmaksızın ritüelle kutsallaştırılabilir.

Şimdi, miladî ikinci yüzyılda yaşayan Yunan coğrafyacısı Pausanias'ın bahsetmiş olduğu göbek taşı, orta yer hakkındaki inançlardan birkaç tanesini örnek olarak anlatacağım: "*Delfi halkı, omphalos'a (göbek taşı) beyaz taş derler ve dünyanın merkezinde bulunduğunu düşünürler; Pindar da bir lirik şiirinde bu görüşü doğrular.*"<sup>796</sup> Bu konuda bir çok eser yazılmıştır (bkz. Bibliyografya). Rohde ve J. H. Harrison, *omphalos* (göbek taşı)'un orijinal olarak mezarın üzerine konulan taşı temsil ettiğini düşünür; Varro da *omphalos*'un Delfi'nin kutsal yılanı, Piton'un mezarı olduğu şeklindeki bir rivayetten bahseder: *quem Pythonis aiunt tumulum.*<sup>797</sup> Bu konuya üç eserini adayan Roscher, *omphalos*'un "dünyanın merkezi" olduğu şeklindeki ilk inançtan kaynaklandığını ileri sürer. Nilsson, hem mezar taşı hem de "dünyanın merkezi" hakkında yapılan yorum ve inançlardan memnun kalmaz, bu ikisi daha sonra çıkmış ve daha "ilkel" bir inancın yerini almıştır.<sup>798</sup>

Fakat, aslında her iki yorum da "ilkel"dir ve karşılıklı olarak müstesna değildirler. Ölümler dünyası, yaşayanların dünyası ve tanrılar dünyası arasında temas noktası olarak görülen mezar da bir "merkez", "yeryüzünün göbeği (*omphalos*)" olabilir. Örneğin Romalılara göre *mundular*, üç alanın bağlantı noktasını temsil etmiştir; Varro "*mundular* açık olduğu zaman, açık da

<sup>796</sup> Pausanias, x, 16, 2.

<sup>797</sup> Varro, *De Lingua Latina*, vii, 17.

<sup>798</sup> Nilsson, *Geschichte*, vol. I, s. 189.

yer altı dünyasının mutsuz tanrılarının kapısıdır” diye yazar.<sup>799</sup> Şüphesiz, *mundular* bir kabir değildir, ama omphalos’un yerine getirdiği benzer işlevin daha açık bir biçimde anlaşılmasını sağlayan bir simgedir: defin ile ilk meydana gelen bu şey, onun “merkez” oluşu gerçeği ile çelişmez. Ölümler dünyası ile yer altı dünyasının tanrılarının dünyası arasında iletişimin yapılabildiği yer, evrenin değişik katmanları arasındaki bağı gerçekleştiren şey olarak kutsallaştırıldı. Böyle bir mekan, yalnızca bir “merkezde” bulunabilirdi (omphalos’un çeşitli simgesel önemi, “merkezler”in kutsallaştırılması hakkındaki teori ve ritüel işlevlerin tartışıldığı 145. Bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır).

Apollo, Delphi’nin eski yer dininin yerine geçtiği zaman, omphalos ve onun önceliklerini eline geçirdi. (Yunan mitolojisinde suçluları cezalandırmakla görevli ve yılan saçlı üç tanrıça Furiler’in takip ettiği Orestes, Apollo tarafından, çok kutsal yer olan omphalos’un yanı başında, üç kozmik alanın birleştiği “merkezde”, simgesiyle yeni bir doğuşu, yeni bir şuuru temin eden “göbekte” arındırıldı. “Merkez taşı”nın çeşitli değeri, Kelt geleneklerinde çok güzel korunmuştur. *Lia Fail*, “Fail taşı” (bu isim yanlış olabilir; Fail, İrlanda anlamına gelebilir), kral olmaya layık bir kimse onun üzerine oturduğu zaman, şarkı söylemeye başlar; mahkeme sorgulamalarında zanlı eğer masum ise, taşın üzerine oturunca o kimse beyaz olur; bir kadının kısırlaşmasında, taştan kan sızar; eğer anne olacaksa süt sızar.<sup>800</sup> *Lia Fail*, yalnızca efendisini (İrlanda’nın Yüce Kralı) tanıyan, verimlilik ekonomisini yalnızca kontrol eden ve mahkemeleri garanti eden toprak tanrısının bir tezahürüdür, teofanisidir. Şüphe yok ki, Keltlere ait bu omphalosların daha sonra ortaya çıkan fallik varyantları da bulunmaktadır (bkz. bibliyografya); hepsinden ziyade verimlilik, “merkez”in bir niteliğidir, dolayısıyla

<sup>799</sup> Macrobius, *Saturn.*, I, 16, 18’de nakledilir.

<sup>800</sup> Krş. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941, s. 228-229.

da onun simgeleri, çoğunlukla seksüeldir. Keltlerin kabul ettiği merkezin dinî (ve açık bir biçimde siyasî) önemi, bugün bile Fransızca yer adlarında<sup>801</sup> bulunan *medinemetum*, *mediolanum*<sup>802</sup> gibi kelimelerden de anlaşılır. Lia Fail'den ve Fransa'da korunan bir takım rivayetlerden neler öğrendiğimizi hatırlarsak, bu "merkezler"i, göbekte ilgili taşlarla tanımlamak için iyi bir nedenimiz vardır. Örneğin, La Roche bölgesinde Amancy köyünde bir –"merkez" in müspet bir delili olan- "Dünya Taşının Ortası" bulunabilir.<sup>803</sup> Moutiers bölgesinde Pierra Chevetta'yı, "merkez" in hiçbir zaman sel altında kalmayacağı inancından ötürü, hiçbir zaman sel basmamıştır (143. Bölüm).<sup>804</sup>

## 82- İŞARET VE BİÇİMLER

Her gelenekte, merkez taşı, insanüstü bir varlıkla veya benzer türdeki simgelerle kutsanmış bir taştır. Aynı beythel ve *massêba* veya tarihöncesi taş anıtlar gibi, merkez taşı *omphalos*, bir takım şeylerin şahitliğini taşırlar, bu şahitlikten dolayı o taş değer kazanır veya kültteki yerini alır. İster ölüyü korusun (örneğin neolitik taş anıtlar gibi) ister ölü ruhlarının geçici mekanları olsunlar (bir çok "ilkeller" arasında olduğu gibi), isterse de insanla tanrı veya insanla insan arasında yapılan bir ahitleşmeye şahit olsun (Samilerde olduğu gibi), isterse de kutsal özelliklerini şekillerine veya tanrısal kökenlerine borçlu olsunlar (göktaşları, vb. örneğindeki gibi) –aslında, ister tanrının tezahürünü veya evrenin değişik alanlarının birleştiği noktaları, ya da "merkezin" imgelerini temsil etsinler- taşlar her zaman, dinî değerini, yücelttikleri Tanrının hazır bulunuşundan, onlarda bütünleşmiş olan insanüstü güçlerden (ölü ruhları) veya

<sup>801</sup> Salntyves, vol. II, s. 328, bibliyografya ile birlikte.

<sup>802</sup> Krş. Cæsar, *De Bello Gallico*, VI, 13: "media regio".

<sup>803</sup> Salntyves, vol. II, s. 327.

<sup>804</sup> Salntyves, vol. II, s. 376.

onlara durumlarını veren (erotik, kozmolojik, dinî veya siyasî) simgelerden alır. Dinî taşlar, daima birer *işarettir*, daima kendinden başka şeyleri temsil ederler. Katılıkları, sabitlikleri ve heybetinden dolayı insanın zihnini etkileyen yerinden kopmuş kaya parçaları veya kayalarla temsil edilen basit tanrı tezahüründen, merkez taşları ve göktaşları simgelerine kadar bütün dinî taşlar, istisnasız, insandan daha yüce bir şeyi ifade eder.

Açıkça bu “anlamlar”, değişecek, başkalarıyla yer değiştirecek, bazen bozulup alçaltılacak veya kuvvetlendirilecektir. Bunları birkaç sayfada analiz etmeyi umamayız. Bir gelişme-mişliğe geri çekilmenin ve, ya yeni dinî tecrübelerin bir sonucu olarak ya da değişik kozmoloji sistemlerine uyarlanmalarından dolayı tanınamayacak kadar değişen başkalarının izlerini taşıyan taş kültürünün, bir takım formları olduğunu söylemek yeterli olacaktır. *Tarih*, bütün tanrı tezahürlerini gerçekten güçlü bir dinî şahsiyet sahneye çıktığı zaman değiştirir, başka kalıba sokar veya bozup alçaltır. Dinî morfoloji alanında tarih tarafından gerçekleştirilen anlam değişikliklerini ileride göreceğiz. Şimdilik, taşın “başka kalıba sokuluşunun” sadece bir örneğini vereceğiz: Bazı Yunan tanrılarının örneği.

Milattan önce ikinci yüzyıl Yunan coğrafyacısı Pausanias, “eğer bir kimse çok eski zamana dönerse, Yunanlıların taş heykellere hürmet göstermediklerini, ama işlenmemiş taşlara hürmet gösterdiklerini görecekler” diye yazar.<sup>805</sup> Hermes heykelinin uzun ve karmaşık bir tarihöncesi geçmişi vardır: Yolları “koruması” ve kollaması niyetiyle yol boyunca dikilen taşlara *hermai* denilmiştir; bir müddet sonra insan başlı *ithyfallik* sütun, bir *hermes*, tanrının bir simgesi olarak kabul edildi. Böylece Hermes, Homer sonrası dini ve edebiyatından bildiğimiz “şahıs” olmadan önce, ilk kez bir taşın basit bir tanrı tezahürü idi.<sup>806</sup> Bu üstünde büst

<sup>805</sup> Pausanias, VII, 22, 4.

<sup>806</sup> Krs. Raigneard, *Hermès psychagogue*, Paris, 1935, s. 348vd.



olan sütunlar, yani *hermalar*, bir mevcudiyeti işaret etti, bir gücü şekillendirdi, insanları korudu ve verimlileştirdi. Bir insan şeklini almış olan Hermes, Yunan tasavvurunun, imgeleminin ve insanların tanrı ve tanrıçalarını ve kutsal güçlerini ilk dönemlerden sonra git-gide kişileştirme eğilimlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Burada biz, bir gelişime şahit oluyoruz, öyle bir gelişim ki, tanrının her hangi bir “arınması” veya “zenginleştirilmesi” olmaksızın meydana gelen bir gelişmedir; öyle bir gelişim ki, insanın dinî tecrübesini ilk ifadesinde ve tanrı anlayışındaki *formülleri* sadece değiştiren bir gelişmedir. Zamanla Yunanlılar tecrübe ve kavramlarını değişik şekillerde ifade ettiler. Çarpıcı, esnek ve verimli zihinleri daha geniş ufuklar kazandı ve dolayısıyla bu yeni yapı içinde etkilerini yitiren eski tanrı tezahürleri, anlamlarını da yitirdiler. *Hermalar* sadece kutsalın ilhamını her türlü yaratıcı fiilden, her türlü “form”dan ve “işaret”ten direk bir biçimde algılayabilen zihinlere tanrısal bir oluşu açıkça gösterdi. Böylelikle Hermes, taş ile bir olmayı sona erdirdi; onun görünüşü, insani bir görünüm aldı, tezahürü de mit oldu.

Atena'nın tezahürü de aynen bir *işaretten* bir şahsa doğru gelişme sergiler; kökeni her ne olursa olsun, *palladium*,\* kesin bir biçimde tarih öncesi zamanlardan itibaren tanrıçanın direk gücünü ifade etmiştir.<sup>807</sup> Apollo Agyieus, başlangıçta bir taş sütundan başka bir şey değildi.<sup>808</sup> Apollo Karinos denilen Megara Cimnazyumunda küçük piramit şeklinde bir taş bulunmakta idi; Malea'da Apollo Lithesios, bir taşın yanı başında bulunur ve Lithesios sıfatı, son zamanlarda *lithos*<sup>809</sup> (Nilsson'un yaptığı

\* **Palladium:** Pallas Atena'nın Truva'nın güvenliğini sağlayan heykeli (ç. n.).

<sup>807</sup> Krş. Denyse de Lasseur, *Des Déesses armées*, Paris, 1919, s. 139vd.

<sup>808</sup> De Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden, 1903, s. 65vd.

<sup>809</sup> Solders, in *AFRW*, 1935, s. 142vd.

etimoloji, öncekilerden ne daha iyi ne de daha kötüdür<sup>810</sup>) kelimesinden geldiği düşünülmektedir. Şurası bir gerçektir ki, Hermes dahil diğer Yunan tanrılarının hiç biri, Apollo'nun çevrildiği kadar çok "taşlarla" çevrelenmez. Fakat Apollo, Hermes'in taş "olduğu"ndan daha fazla taş aracılığı ile yükselmez; *hermalar*, basit anlamıyla yolların yalnızlığını, gecenin korkunçluğunu, yolcunun, evin ve tarlanın korunması için dayanak oluşunun bir kalıntısıdır. Ayrıca Apollo, eski tapınma mekanlarının yerini almasından dolayı, O aynı zamanda, söz konusu mekanların başlangıçta bir çoğu Yüce Tanrıça'ya tahsis edilmiş olan tipik işaretlerini, taşlarını, merkez taşları *omphalolar* ve sunaklarını da ilhak etti. Bu, esas olarak Apollo'nun taştaki tezahürü, tanrının klasik formunu almadan önceki dönemdeki alana sahip olmadığı anlamına gelmez: İlkelerin dinî anlayışında işlenmemiş bir taş, Milattan önce dördüncü yüzyılın ortalarında Atina'da yaşamış olan heykeltıraş Praxiteles'in herhangi bir heykelinin, çağdaşları üzerinde bıraktığından daha etkili bir biçimde, tanrının varlığına işaret etmiştir.

<sup>810</sup> Nilsson, *Geschichte*, vol. I, s. 189 (Güney Hindistan'da Paliyan ve Puliyanların tanrısı Mayandi, genellikle bir taş ile, özellikle de doğal olarak şekillenmiş taşlarla temsil edilir; bkz. F. Dahmen, "The Paliyans ....", s. 28.).

## YEDİNCİ BÖLÜM

## YER, KADIN VE DOĞURGANLIK

## 83-YER ANA

"... Yer (Gaia) ilk önce, üzerine tamamen sirayet edebilen, sonsuza kadar sınıksız hükümdar olan kutsanmış tanrılarca bilinen, kendine eşit bir varlığı, yıldızlı göğü (Ouranos) doğurdu."<sup>811</sup>

Bu ilk çift, tanrıların sayısız ailelerini Kiklops (Cyclops: Tek gözlü canavar, Tepegöz) ve diğer mitolojik varlıkları (Cottos, Briareus, Gyges, "gururlu çocuklar", her biri yüz kollu ve elli başlı) doğurdu. Yer ile gök arasındaki evlilik, ilk kutsal evlilik idi; tanrılar da hemen evlendiler, ardından da insanlar başlangıçta her şeyi taklit ettikleri gibi, bunu da aynı kutsal duygularla onları taklit ettiler.

Gaia veya Ge, Yunan'da çok yaygın bir biçimde hürmet gördü, ama zamanla onun yerini başka tanrılar aldı. Gaia veya Ge'nin etimolojisi, onun ilk başlangıçtaki biçiminde toprak unsurunun bulunduğunu gösterir (krş. Sanskritçe *go*, "toprak, yer"; Zen edebiyatında *gava*, Got dilinde *gawi*, *gauja*, "alan, yüzey" anlamlarına gelir). Homer, ondan güçlülük bahseder; yeraltı dünyasının tanrıçası -ve en uygun şekilde Helen öncesi temele dayanan biri- Olympus'ta kesin bir yer alabilecekti. Ancak Homer'e ait ilahilerinden biri, ona hitap eder: "İşaret ettiğim, sınıksız sevilen, hürmet gösterilen, her şeyin anası, toprağı ile bütün varlıkları besleyen saygıdeğer dışıl kaynak topraktır. ... fanilere hayat vermek ve geri almak sana aittir ... iyiliklerle dolu insanları mutlu kıl! İnsanlar için hayatın toprağı, harman ile zengindir; tarlalarında sürüler refah bulur, evi zenginlikle dolar."<sup>812</sup>

<sup>811</sup> Heslod, *Theogony*, v, 126 vd.

<sup>812</sup> Homer, *To Earth*, 1 vd.

Yaklaşık olarak milattan önce altıncı yüzyılın sonu, beşinci yüzyılın başında yaşamış olan (M.Ö. 525-456) Yunanlı oyun yazarı Aeschylus da toprak için övücü sözler sarf eder, çünkü ona göre toprak, “*bütün varlıkları doğurur, onları besler ve onlardan verimli tohumları geri alır.*”<sup>813</sup> Aeschylus’un bu tanımlamasının ne kadar özlü ve eski olduğunu hemen anlayacağız. Pausanias’ın bizlere ulaştırdığı ve Dodonali yedi kız kardeşlerin (Pleiades) söylediği çok eski başka bir ilahi daha vardır. Bu ilahide şöyle denilir: “*Zeus, Yüce Zeus idi ve yine öyle olacaktır; Senin yardımlarınla toprak bizlere onun meyvesini verir. Biz onu, anamızı iyiliklerle çağırırız.*”<sup>814</sup>

Toprak, tanrı, tanrıçalar ve Büyük Ana ile ilgili bir çok inanç, mit ve ritüel bize kadar ulaşmıştır. Bir anlamda evrenin temeli ve esası olarak, toprağa değişik dinî değerler yüklenmiştir. Ona hürmet edilir, çünkü o süreklidir, her şey ondan gelir ve tekrar ona döner. Eğer bir kimse bir tek dinin tarihini çalışır ise, ölümler diyarının tanrıları ve ruhlarına ait tezahürler (chthonian epiphanies) hakkındaki inançların işlevi ve gelişmesini tam olarak ifade edebilir. Fakat bir kimse basitçe dinî formlar ve mümkün olmayan şeylerle ilgilenirse, diğer bütün ana bölümlerde olduğu gibi burada da fiillere, inançlara, çağa ve tabiata göre değişen uygarlığın dönüşümüne ait olan teorilere bakarız. Öyleyse, Yer, Yer Ana, Yer Tanrı(ça)ları, Yer Ruhları gibi konular üzerine yapılan çalışmaların dizinlerinde sıralanan ana çizgileri anlamaya çalışalım.

## 84- İLK EŞ: GÖK VE YER

Hesiod’un anlattığı tanrısal eş, Gök ve Yer, evrensel mitolojinin ana motiflerinden (*leitmotiven*) biridir. Göğün, Yüce tan-

<sup>813</sup> Aeschylus, *Choephoroi*, v, 127-128.

<sup>814</sup> Pausanias, x, 12, 10.

rı(ça)nın rolünü üstlendiği bir çok mitolojide, yer onun arkadaşı, eşi olarak temsil edilir. Daha önce de gördüğümüz gibi (12. Alt Bölüm), gök, ilkel dinî hayatın hemen her yerinde önemli bir yer tutar. İsterseniz bunlardan birkaç tanesini tekrar anlatalım: Maoriler göğe Rangî, yere de Papa derler; başlangıçta onlar Ouranus ve Gaia gibi, çok yakın bir ilişki içinde idiler. Bitmek tükenmek bilmeyen bu birlikten doğan, ışığı özleyen ve karanlık içinde el yordamıyla bir şeyler arayan çocuklar – Tumata-nenga, Tanemahuta ve diğerleri-, ebeveynlerinden ayrılmaya karar verdiler. Günlerden bir gün, gök ile yeri bağlayan bağları kestiler ve babaları Rangî'yi, hava içine girene kadar yukarılara çektiler ve dünyada ışık göründü.<sup>815</sup>

Bir ilk eşin, Gök ve Yer'in yaratış motifi, Endonezya'dan Mikronezya'ya kadar bütün Okyanusya uygarlıklarında görülür.<sup>816</sup> Bunu Borneo'da yer tanrıçası Luminuut'un baş tanrıça kabul edildiği kuzey Selebes adasında Minehassalar arasında;<sup>817</sup> Orta Selebes bölgesindeki Toradjalar arasında (I-lai ve I-ndora) ve diğer Endonezya adalarının değişik yerlerinde görebilirsiniz. Bazı yerlerde zorla ayırt edilmiş gök ve yer motifi görülür: Örneğin Tahiti'de bunun, büyüyerek göğe kadar yükselen bir ağaç tarafından sonuçlandırıldığına inanılır.<sup>818</sup> Bu motif, uygarlığın diğer bölgelerinde de oldukça yaygındır.<sup>819</sup> İlk çift, Yer ile Gök motiflerini Afrika'da da bulabiliriz; örneğin Gabon'da Bawili kabilesi arasında Nzambi ve Nzambi-Mpungu

<sup>815</sup> Hesiod'un mitte anlattıklarını hatırlayalım. Zeus'un babası ve dünyanın yöneticisi olan Kronos (veya Cronus), farklı bir nedenden dolayı babasını iğdiş eder: çünkü Ouranus, daha sonra Gala'nın bedeninde gizleyeceği bilinmeyen canavarlar doğuruyordu. Lang, Yunan mitinin Maorî'ye dayanarak açıklanabileceğini düşünür. Fakat sonraki gök ile yer arasındaki mesafeyi açıklayan basit bir yaratılış miti iken, diğeri sadece, hakimiyet hakkında (G. Dumézil, Ouranos-Varuna, Paris, 1934'te gösterdiği gibi) Hind-Avrupa dinî düşüncesi ele alınırsa açıklanabilir.

<sup>816</sup> Staudacher, *Die Trennung von Himmel u. Erde*, Tübingen, 1942; Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, 1946, s. 138 vd., 305 vd.

<sup>817</sup> Krş. Pettazzoni, s. 130.

<sup>818</sup> Krappe, *Genése*, s. 79.

<sup>819</sup> Krş. Krappe, s. 78-79; Numazawa, s. 317 vd.

çifti,<sup>820</sup> Yorubalar arasında Olorun ve Oduna ("siyah"),<sup>821</sup> Ewe'nin ve Akwapim'in ve diğerlerinin tanrısal çifti.<sup>822</sup> Güney Afrika'nın tarımcıl kabilelerinden birisi olan Kumanalar arasında gök ve yer arasındaki evlilik, Dodonalı Pleiades'in ilahilerinde anlatıldığı aynı anlamda gerçekleşir: "*Yer bizim anamız, Gök de babamızdır. Gök, yağmurla Yeri bereketlendirir, Yer de tahıl ve çimen verir.*"<sup>823</sup> Daha sonra da görüleceği üzere, bu formül tarım ile ilgili inançların büyük bir bölümünü kaplar. Tanrısal çift aynı zamanda Amerika mitolojilerinde de yer alır. Güney Kaliforniya'da Göğe Tukmit, Yere de Tamaiovit denilir;<sup>824</sup> Navaholar arasında gök adam denilen Yadiilkıl Hastkın ve yer kadın denilen onun eşi Nihosdzan Esdza,<sup>825</sup> Kuzey Amerika'da Pawneler,<sup>826</sup> Sioux, Iroquoislerin ana kabilelerinden biri olan Huronlar arasında,<sup>827</sup> West Indies (Batı Hint adaları)'de Hopiler, Zuniler arasında ve daha başka yerlerde aynı kozmik ikiliği görebiliriz. Doğu mitolojilerinde bu ikili, evrenin yaratılışında eşit bir role sahiptir. "Ülkelerin kraliçesi" (tanrıça Arinna) ve fırtına tanrısı olan onun kocası U veya İm, Hititlerden uyarlamadır;<sup>828</sup> yer tanrıçası ve gök tanrısı Çin kökenlidir;\* İzanagi ve İzanami, Japon kökenlidir;<sup>829</sup> vs. Alman halkları arasında Tyr'in hanımı Frigga ve daha sonra Othin, özde yer tanrıçasıdır. Farklı gramer yapısı ile Mısırlılarda da benzer figürlere rastlanır: Tanrıça Nut, göğü (gök için kullanılan kelime dışıdır), yeri de tanrı Geb temsil eder.

<sup>820</sup> Pettazzoni, s. 210, 212.

<sup>821</sup> Pettazzoni, s. 246.

<sup>822</sup> Pettazzoni, s. 241.

<sup>823</sup> Krappe, s. 78.

<sup>824</sup> Pettazzoni, s. 279.

<sup>825</sup> Pettazzoni, s. 282.

<sup>826</sup> Pettazzoni, s. 284.

<sup>827</sup> Pettazzoni, s. 291, 315.

<sup>828</sup> Furlani, *La Religione degli Hittiti*, Bologna, 1936, s. 18, 35.

\* Bir takım türkolog gök tanrı figürünün Türklerden Çinlilere geçtiğini ileri sürerler. Dolayısıyla gök tanrı figürü Türk kaynaklıdır denilebilir (ç. n.).

<sup>829</sup> Numazawa, s. 93 vd.

## 85- ÖLÜLER ÜLKESİNİN TANRILARI VE RUHLARINA AİT TEZAHÜRLERİN (CHTHONIAN HIEROPHANIES) YAPILARI

Örnekleri çoğaltmak çok kolaydır, ama bununla bir şey kazanılmaz. Kozmolojik çiftlerin sade listesi, ne ölümler diyarının tanrılarının temel yapısına ne de onların dinî önemine işaret edebilir. Yaratılış destanında yer, ilk olmasına rağmen pasif bir rol oynar. Mitler oluşmadan önce yer hakkında her hangi bir hikaye anlatmak için, toprağın saf varlığı, dinî alanda çok önemli bir fenomen olarak görüldü. İlkel dinî anlayışa göre toprak, en önce tecrübe ve kabul edilen bir şeydi; onun genişliği, katılığı, manzarasının ve bitkilerinin çeşitliliği canlı ve aktif bir birlik şekillendirmiştir. Yerin dinî değerinin anlaşılması "belirsiz" idi; başka bir deyişle bu anlayış, bu sıfatla kutsallığı yerde sınırlandırmadı, ama bütün kutsal tezahürlerini tabiatta bir bütün olarak, yer, taş, ağaç, su, yansımalar gibi çevresinde bulunan nesne veya olaylarla birleştirdi, karıştırdı. Bir dinî "form" olarak ilkel Yer sezgisi, şu şekilde formüle edilebilir: "Kozmos -kutsal güçlerin varlığının, zenginliğinin hazinesi-" Suya atfedilen dinî, sihirsel veya mitolojik gibi değişik anlamlardaki çekirdek, kuvveden fiile geçmemiş durum (potansiyel) ve tekrar doğuş anlayışlarını daha önce görmüştük, fakat Yer hakkındaki ilk sezgiler onu, var oluş hakkındaki her ifadenin *temeli* olarak göstermektedir. Yeryüzünde olan her şey, başka nesnelere bir araya gelir ve bunlar büyük bir bütünlük oluşturur.

Bu temel sezgilerin kozmik yapısı, bizim Yer unsurunu bu şekilde anlamamızı hemen hemen imkansız kılar. İnsanlar kendi çevresi içinde bir bütün olarak yaşadı, dolayısıyla da yalnızca, Yerden *tezahür etmiş* olanlardan (dağlar, ormanlar, su, bitkiler) Yer ile ilgili olanları bu anlayış içerisinde ayırt etmek oldukça zor bir iştir. Dinî doğasını daha önce çok açık seçik bir biçimde açıkladığım bu temel sezgilerin kesinliği hakkında sa-

dece bir şey söylenebilir: yani, onlar formlar olarak gözüktürler, gerçekleri açığa çıkarırlar, onlar kendilerini mecburen sıkıştırırlar, zihni sıkıştırırlar. Yer, destekleyip ihtiva ettiği her şeyle birlikte, ta başlangıçtan beri, var oluşun ve kendilerini insanlara doğrudan gösteren varlıkların bitip tükenmeyen bir kaynağı olarak görülmüştür.

Ziraatın ortaya çıkmasıyla hakikaten ölümler diyarı ile ilgili olmasından önce, şeklen kozmik olan yer tezahürünü kesinleştiren şey, çocukların kökeni hakkındaki inançların tarihidir. Kavramın fizyolojik nedenlerinin bilinmesinden önce, insanlar analığın, bir ana rahmine çocuğun doğrudan konulması neticesinde ortaya çıktığını düşünürdü. Biz burada, ana rahmine, o vakte kadar hayatını mağaralarda, yarıklarda, kuyularda, ağaçlarda, vb. yerlerde sürdürmüş olan henüz cenin halindeki veya sadece ersuyu ve hatta "bir ata ruhu" veya her ne olduğu belli olmayan şeyin girdiği meselesiyle hiçbir şekilde ilgilenmiyoruz. Bizim burada ilgilendiğimiz şey, çocukların babaları tarafından hamile bırakılmadığı, ama gelişmenin erken veya ileri bir safhasında çocukların, çevredeki bazı nesne veya hayvanlar tarafından annelerinin rahmine yerleştirildiği fikridir.

Bu problem her ne kadar dinler tarihinden daha çok etnoloji ile ilgili olsa da mevcut meseleyi açıklamaya yardımcı olabilir. İnsan, yaratılıştaki bir rol oynamamıştır. Baba, çocuklarına biyolojik anlamda değil sadece kanunî olarak baba idi. İnsanlar birbirlerine yalnızca anneleri vasıtasıyla bağlı idiler, dolayısıyla da bu ilişki, asılsız bir ilişki idi. Fakat onlar, kutsal dışı anlayışın kavrayabileceği doğal çevrelerine, modern insandan daha fazla ilgi duyuyorlardı. Onlar sadece mecazî anlamda değil, gerçekten, "ülkenin insanları" idi. Onlar analarının rahmine büyü ile atılmadan önce, ya su hayvanları (balık, kurbağa, timsah, kaz, vb.) tarafından getirildiler, ya da kayalar arasında,



mağaralarda veya derin yarıklarda geliştiler; veya doğmadan önce, hayatlarına suda, kristallerde, taşlarda, ağaçlarda başladılar; ya da yakınlardaki kozmik bölgelerden birinde, “çocuk-ataların” “ruhları” gibi insan öncesi formda, karanlıklar içinde yaşarlar. Bunun için, birkaç örnek verelim: Ermeniler, Yer’in “insanların ortaya çıktığı ana rahmi olduğunu düşünürler.”<sup>830</sup> Perulular, kendilerinin dağlardan ve taşlardan geldiklerine inanırlar.<sup>831</sup> Diğer halklar, çocukların kökenini mağaralara, kaya yarıklarına, su kaynaklarına, vb. yerlere dayandırır. Bu gün bile, Avrupa’da çocukların çaylardan, su kaynaklarından, ırmaklardan, ağaçlardan, vb.den geldiklerine inanan insanlar bulunmaktadır.<sup>832</sup> Bu tür inançlarda önemli olan şey, “Yer”in kazanmış olduğu kozmik formdur; bu da sadece gelişigüzel bir yer ile değil, onları çevreleyen bütün bölge ile, mikrokozmos ile tanımlanabilir. Buradaki “Yer”, dağlarıyla, sularıyla ve bitkileriyle insanı kuşatan her yer, bütün “mekan” anlamını ifade eder.

İnsan baba, çocukları, sadece evlat edinme alametlerinin tümüne sahip bir ritüelle meşrulaştırır. Onlar öncelikle, “mekan”a, kendilerini çevreleyen mikrokozmosa aittirler. Anne onları sadece almıştır; o, onları “hoş karşıladı”, ve en ziyade onların insan biçimini mükemmelleştirdi. Bunlardan, çevreleyen mikrokozmos ile, “mekan” ile dayanışma duygusunun, insanın zihinsel gelişim safhasında –veya bu usulde insanın, hayatını tasavvur ettiği yerde– insan tarafından bilindiğini anlamak kolaydır. “İnsan henüz doğmamıştı” bağlamında, insanın temsil ettiği biyolojik türe, bir bütün olarak ait olduğunu henüz idrak etmediğini söyleyebiliriz. Bu safhada, insan hayatının doğum öncesi evrede olduğunu kabul etmek daha iyi olabilir: insan, direkt olarak, kendisinin sahip olmadığı bir hayatı, “kozmetik-

<sup>830</sup> Dieterich, *Mutter Erde*, Berlin, 1925, s. 14.

<sup>831</sup> Nyberg, *Kind und Erde*, Helsinki, 1931, s. 62.

<sup>832</sup> Dieterich, s. 19 vd.

analık” (cosmico-maternal) bir hayatı paylaşmayı hala sürdürüyordu. Kendisinin kısmen anladığı varoluşun “tür gelişim süreci ile ilgili (phylogenetic)” bir tecrübeye sahip olduğunu söyleyebiliriz; o kendisinin aynı anda iki veya üç “rahimden” ortaya çıkmış olduğunu hissetti.

Kozmos ve kendinin hemcinsi itibarıyla belli sayıdaki özel davranış içinde insanın ilgilendiği bu türün temelini kavramak zor değildir. İnsan babalığının tehlikeli hali, değişik koruyucu güçler ile insan arasında var olan dayanışma ve tabiattaki cevherlerle dengelendi. Ancak, diğer yandan, “mekan” ile bu dayanışma, insana biyolojik düzende kendine bir yaratıcı hissetmesini güçlükle ilham edebildi. Ya tabiattaki bazı kaynaklardan gelmiş olan ya da “ataların ruhlarından” getirilen, çocuklarını meşrulaştıran baba artık gerçekten hiçbir çocuğa sahip değildi, ama basit anlamda ailesinin diğer üyelerine, işlerinde ve korunmasında kullanacağı yeni aletlere sahipti. Kendisi ile evlatları arasındaki bağ, gerçekten dölleyici değil idi. Onun biyolojik hayatı, kendisi ile birlikte sona erdi ve hiçbir zaman diğer varlıklara verilmedi (gerçi Hind-Avrupalılar daha sonraları, insan bedeninin direkt olarak devredilen ailenin sürekliliği ve ruhun da dolaylı olarak atalardan geldiği (ataların ruhları yeni doğan insanlarda tekrar yer alır) şeklinde bir yoruma sahiptiler).<sup>833</sup>

Öyleyse, en erken dinî tecrübelerde veya mitolojik sezgilerde Yer, insanın kendini bulduğu “tam mekan” idi. Yer anlamını ifade eden kelimelerin büyük bir çoğunluğu, uzay etkisini ortaya koyan etimolojilere sahiptir: “mekan”, “geniş”, “alan”, (krş. *prthivī*, “geniş”), veya anlamın ilk etkileri, “sert, sabit”, “bekleyen”, “siyah”, vs. Yer’in her hangi bir dinsel evrimi, basit bir şekilde olduğu gibi yalnızca daha sonra -etnolojik anlamda söylemek gerekirse kırsal dönüşümde ve hepsinden ziyade ta-

<sup>833</sup> Krş. Eckhardt, *Irdische Unsterblichkeit*, Weimar, 1937, değişik sayfalar.

rımsal dönüşümde- meydana gelmiş olabilir. O vakte kadar, “yer tanrı(ça)ları denilen tanrı(ça)lar, kozmik çevre anlamında gerçekten de “mekan tanrı(ça)ları idi.

### 86- ÖLÜLER ALEMİ İLE İLGİLİ (CHTHONIAN) ANNELİK

Yerin olduğu gibi ve özellikle torak olarak ilk tezahürlerinden birisi, onun “analığı”, onun bitmek tükenmek bilmeyen ürün verme gücü idi. Ana tanrıça veya verimlilik tanrı(ça)sı olmadan önce, Yer, insanlara kendini bir Ana, *Tellus Mater* olarak sundu. Daha sonra ziraat kültürünün gelişmesi, aşama aşama üretim ve hasadın Yüce Tanrıçası fikrini şekillendirerek, en sonunda Yer-Ana'nın bütün izlerini yok etti. Eski Yunan'da Gaia'nın yerini Demeter almıştır. Bununla birlikte, bir takım antik etnoloji ile ilgili belgeler, Yer-Ana kültürünün kalıntılarını açığa çıkarır. Umatilla kabilesinin Kızılderili bir peygamberi olan Smohalla, taraftarlarına yeri kazmalarını yasakladı, zira, onun dediğine göre, çiftçilik işi ile bizim ortak anamızı yaratmak, kesmek, tırmalamak veya yırtmak günahdır. Dolayısıyla, tarım karşıtı tutumunu, şöyle söyleyerek savundu: “*Bana sabanla toprak sürme hakkında soruyorsunuz. Ben de size sorarım ki, bir bıçak alıp annemin göğsünü keseyim mi? Sonra öldüğüm zaman, beni dinlendirmek için beni göğsüne saramayacak. Bana, yerden taş çıkarma hakkında soruyorsunuz. Onun kemikleri için, derisinin altını kazayım mı? Sonra ben öldüğüm zaman, tekrar doğmak için onun bedenine giremem. Bana otları kesmek ve saman yapmak ve onu satıp beyaz insanlar gibi zengin olmak hakkında soruyorsunuz. Fakat annemin saçlarını kesmeye nasıl cesaret edebilirim?*”<sup>834</sup>

Yer-Ana'ya böyle mistik bir düşkünlük, tecrit edilmiş bir örnek değildir. Orta Hindistan'ın ilkel Dravidian kabilesinden

<sup>834</sup> James Mooney, “The Ghost-Dance Religion and Sioux Outbreak of 1890”, *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1896, xlv, s. 721.

olan Baiga'ların üyeleri, çalılığın bir kısmını yakıp geriye kalan külleri sürüp tohum ekmek suretiyle göçebe bir tarımcılık yaptılar. Dolayısıyla, böyle zahmetli bir iş gördüler, çünkü annelerinin göğsünü saban ile kesmenin günah olduğuna inanıyorlardı.<sup>835</sup> Aynı şekilde, Altay ve Fin-Ogur halkları da otları koparmanın çok büyük bir günah olduğunu düşünüyorlardı, çünkü otu koparmak, insanın saçını veya sakalını yolduğu zaman acıttığı gibi, toprağı incitir idi. Sunularını bir hendeğe bırakan Votyaklar, bu işi Sonbaharda yapmamaya azami dikkat ederlerdi, çünkü bu mevsimde Yer, uykudaydı. Çeremisler yerin hasta olduğuna inanırlar ve böyle zamanlarda yere oturmazlardı. Gerek tarımcı, gerek tarımcı olmayan halklar arasında nadiren de olsa, Yer Ana ile ilgili daha bir çok işaretler bulunmaktadır.<sup>836</sup> Yer dini, olmasa bile, bazı bilim adamlarının inandığı veçhile, zor ölen bir dindir. Her hangi bir zamanda tarımsal bir çerçevede oluşan inanç, binlerce yıl değişmeden sürebilir. Bazı durumlarda tarih öncesi zamanlardan günümüze kadar onların sürekliliğinde bir kesinti olmamıştır. Örneğin, "ölü adamın keki" (Romence'de *coliva*), aynı isimle, tarihöncesi zamanların bir mirası olarak, antik Yunanlılar tarafından da bilinmekte idi. Tarımcıl yer dinleri ile ilgili inançların sürekliliğini gösteren daha başka örnekleri ileriki bölümlerde verilecektir.

1905 Yılında A. Dieterich, kısa bir süre sonra klasik bir çalışma olan *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*<sup>837</sup> adlı kitabını yayınlattı. Emil Goldmann<sup>838</sup> ve ondan sonra başkaları –ve son zamanlarda Nilsson<sup>839</sup>–, Dieterich'in ileri sürdüğü teoriye karşı her türlü itirazları ortaya koydular, ama onun teorisi hiç-

<sup>835</sup> Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, vol. I, s. 89.

<sup>836</sup> Krş. Nyberg, s. 63 vd.

<sup>837</sup> A. Dieterich, *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, 1905. Bu kitabın 3. Baskısı Leipzig-Berlin'de E. Fehrle'nin ilaveleriyle birlikte yayınlandı.

<sup>838</sup> Emil Goldmann, "Cartam levare", *MIOG*, 1914, vol. xxv, s. 1 vd.

<sup>839</sup> Nilsson, *Geschichte*, s. 427 vd.

bir zaman çürütülemedi. Dieterich, çalışmasına antik dönemde uygulanan üç âdet ile başlar. Bu üç âdet şunlardır: yeni doğan çocukların toprağa yatırılması, ölen çocukların gömülmesi (buna karşılık yetişkinler yakılır), hasta veya ölecek kimselerin mümkün olduğunca yakın bir yere konulması. O, bu âdetlerden, ilkel yer-tanrıçasının, "bütün her şeyin Yer Anası" (*pammetor Ge*)'nin -Aeschylus'un zikrettiği Hesiod ilahisindeki Gaia<sup>840</sup> ana hatlarını ayrıntılarıyla inceler. Bulguların büyük bir çoğunluğu, bu ilkel üç âdet ve burada ayrıntılarına girmeye gerek olmayan itirazlar etrafında toplanmıştır. Fakat, hangi şeylerin bizlere bir şeyler öğrettiğini ve bunların hangi dinsel yapılar da görüldüklerini anlayabiliriz.

## 87- İNSANIN TOPRAKTAN YARATILMASI

Varro'dan sonra, Aziz Augustine<sup>841</sup> çocukları yerden yükselten (*levat de terra*) Latin tanrıçası, Levana'nın adından bahseder. Dieterich, bu gerçekle bağlantılı olarak Abruzzi'de hala geçerli olan bebeğin yikanıp kundaklanmasından hemen sonra yere yatırılması şeklindeki uygulamayı anlatır.<sup>842</sup> Aynı uygulama İskandinavlar, Cermenler, Parsiler, Japonlar ve diğer halklar arasında da görülür. Bunu ifade etmek için, çocuk babası tarafından yukarı kaldırılır (*de terra tollere*).<sup>843</sup> Dieterich bu uygulamayı, çocuğun gerçek anası olan yere, *Tellus Mater*'e adanması şeklinde yorumlar. Goldmann bu uygulamaların yorumlanmasına itiraz eder. Ona göre bir bebeğin (veya hasta birinin ya da ölmek üzere olan bir kimsenin) toprağa yatırılması, onun topraktan geldiğine, Yer-Ana'ya adandığına işaret etmez, ama böyle rit ve ritüellerin topraktaki büyüsel güçlerle temasa geç-

<sup>840</sup> Aeschylus, *Prometheus*, 88.

<sup>841</sup> Saint Augustine, *De Civ. Dei*, IV, 11.

<sup>842</sup> Dieterich, *Mutter Erde*, s. 7.

<sup>843</sup> Nyberg, s. 31.

mek niyetiyle yapıldığını ileri sürer. Başka düşünürler ise, bu ritin, çocuğa *Tellus Mater*'den gelen bir ruh sağlamak anlamına geldiği görüşündedirler.<sup>844</sup>

Burada iki türlü yorumla karşılaşırız, ancak bunlar birbiriy-le sadece yüzeysel olarak zıttır; her ikisi de aynı düşünceden kaynaklanır: birincisi, ilk gücün “ruhların” kaynağı olarak yer düşüncesinden, ikincisi de verimlilik (Yer-Ananın verimliliği) anlayışı. Toprağa yatırılmak (*humi positio*), bir çok halk arasında sıklıkla görülen bir adettir; Kafkasya'da Gurionlar arasında ve Çin'in bazı bölgelerinde kadınlar, doğum sancısı başlar başlamaz, çocukları doğduğu zaman yerde olmak için yere uzanırlar.<sup>845</sup> Yeni Zelenda'da Maori kadınları bir çay kenarında, çalılıkta doğururlar; Afrika kabilelerinin büyük bir çoğunluğunda, çocuklarını yere oturarak ormanda doğurma geleneği oldukça yaygındır.<sup>846</sup> Aynı ritüeli Avustralya'da, Kuzey Hindistan'da, Kuzey Amerika Yerlileri arasında, Paraguay'da ve Brezilya'da bulabiliriz.<sup>847</sup> Samter, adı yukarıda zikredilen çalışmasında bu adetin Yunan ve Romalılar tarafından zamanla terk edildiğini, ama kesinlikle belli bir zamanda mevcut olduğunu ileri sürer; doğum tanrıçalarının (Eilithyia, Damia, Auxeia) heykellerinden bazısı onları, yere uzanmış bir çocuk doğuran kadının aynı pozisyonunda temsil ederler.<sup>848</sup> Almanya'da Orta Çağlarda, Japonlar arasında, bazı Yahudi topluluklarında, Kafkasya'da,<sup>849</sup> Macaristan'da, Romanya'da, İskandinavya'da, İzlanda'da ve daha başka yerlerde aynı ritüel görülebilir. Mısır'da “yere oturma” ifadesi, halka ait (demotic) yazılarda “doğurmak” anlamında kullanılmıştır.<sup>850</sup>

<sup>844</sup> Örneğin Rose, *Primitive Culture in Italy*, London, 1926, s. 133.

<sup>845</sup> Samter, *Geburt, Hochezeit und Tod*, Berlin, 1911, s. 5 vd.

<sup>846</sup> Nyberg, s. 131. Kaynaklar verilir.

<sup>847</sup> Ploss and Bartels, *Woman: An Historical, Gynecological and Anthropological Compendium*, London, 1935, vol. ii, s. 278-80.

<sup>848</sup> Ayrıca bkz. Marconi, *Riflessi mediterranei nella piu antica religione laziale*, Milan, 1939, s. 254 vd.

<sup>849</sup> Nyberg, s. 133.

<sup>850</sup> Nyberg, s. 134.

Dünyanın bir çok yerinde oldukça yaygın olarak görülen bu ritin esas anlamı, şüphesiz, yerin analığı idi. Daha önce de gördüğümüz gibi, bir çok yerde, çocukların kuyulardan, sular-dan, kayalardan, ağaçlardan, vb. yerlerden geldiğine inanılır; diğerlerinde çocukların “yerden geldiği” düşüncesini söyleme-ye gerek yoktur.<sup>851</sup> Gayri meşru, piç bir çocuk, *terrae filius* diye bilinirdi. Mordvinianlar bir çocuğu evlat edinmek istedikleri zaman, onu, tanrıça Yer-Ananın ikamet ettiği düşünülen bah-çede bir hendeğe koyarlar.<sup>852</sup> Bu uygulama, evlat edinilecek çocuğun yeniden doğduğu anlamını ifade eder; ve evlat edinecek annenin (aynı Romalılar gibi) bacakları arasından onu do-ğuruyormuş gibi değil de, çocuğu gerçek annesinin rahmine, toprağa koymak biçiminde tatbik edilir.

Bu topraktan gelme düşüncesinin daha sonra biraz daha yumuşak bir düşünce ile yer değiştirmesi gayet doğal idi; bu düşünce de Yerin çocukların koruyucusu (ana) ve bütün güçle-rin kaynağı olduğunu kavramak idi. Ve de yeni doğan bebekler kutsanmalı idi. Bundan dolayıdır ki, bir çok yerde toprağın “beşik” olarak kullanıldığını görürüz: narin bebekler uyumaları veya dinlenmeleri için hendeğe yatırılırlar. Toprak, kül yatakları, saman ve yapraklarla doğrudan temas sayesinde, anneleri orada hazır olur. Yer veya toprak beşik anlayışı hem gelenek-sel (Avustralyalılar ve bir çok Türk-Altay halkları arasında) hem de gelişmiş ileri topluluklarda (örneğin İnka imparatorluğunda) oldukça yaygın bir biçimde bulunur.<sup>853</sup> Yunanlılar ve diğer halklar tarafından, beklenmeyen bebekler asla öldürülmeyip toprağa bırakılırdı. Yer-Ana onlara bakmalı idi; onların yaşayıp yaşamayacağına karar vermeli idi.<sup>854</sup>

<sup>851</sup> Krş. Dieterich, s. 14 vd; Avustralyalılar ve diğerleri arasında insanın topraktan yaratıldığı miti; Nyberg, s. 62.

<sup>852</sup> Nyberg, s. 137.

<sup>853</sup> Krş. Nyberg, s. 160.

<sup>854</sup> Krş. Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Paris, 1938, s. 64.

Çocuğun su, rüzgar, toprak gibi elementlerin iradesine “bırakılması”, terk edilmesi, bir tür kadere meydan okumadır, mukavemettir. Toprağa veya suya emanet edilen çocuk, bundan böyle bir yetimin sosyal statüsüne sahip olacak ve ölüm tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Ama O, aynı zamanda birtakım insandan başka bir durumda bulunma şansına sahiptir. Tabiat tarafından korunan, terk edilmiş bir çocuk genellikle bir kahraman, bir kral veya bir aziz olur. Onun hayat hikayesini anlatan masallar, basitçe, doğum esnasında terk edilen tanrılar hakkındaki mitleri tekrarlar. Zeus'u, Poseidon'u, Dionysos'u, Attis'i ve daha bir çok tanrıyı hatırlayalım; bunların hepsi aynı zamanda Perseus, İon, Atalanta, Amphion, Zethos, Oedipus, Romulus, Remus ve diğerlerinin kaderlerini paylaşırlar. Musa da denize atılmış olan Maori kahramanı Massi gibi, “karanlık dalgalar üzerinde yüzen” *Kalevala* kahramanı Vainamoinen gibi suya terk edildi. Suyu atılmış çocuğun trajedisi, onun evrende mutlak ve fethedilemez yalnızlık, yeganelik özelliği ile “yetim”in, ilk çocuğun mitolojik büyüklüğüyle telafi edilir. Böyle bir çocuğun ortaya çıkması, gerçekliği her ne olursa olsun evrenin yaratılışı, yeni bir dünyanın yaratılışı, yeni bir tarihsel devrenin yaratılışı (*Jam redit et virgo ...*), bir “yeni hayatın” yaratılışı gibi olayların doğuş anına rastlar.<sup>855</sup> Yer-Ana'ya terk edilen ve onun tarafından korunup büyütülen bir çocuk, artık insanlığın ortak kaderini paylaşmaz. Zira o, “başlangıç”ın kozmolojik anına tekrar hükmeder, herhangi bir ailede büyümeyen, ana unsurlar arasında büyür. Bundan dolayı kahramanlar ve azizler, terk edilmiş çocuklar arasından çıkarlar: Sadece çocuğu tehlikelerden koruyup ölümden kurtarmak suretiyle Yer-Ana (veya Su-Ana), ona, sıradan bir insanın asla sahip olamayacağı mükemmel bir kader hazırlar.

<sup>855</sup> Krs. Eliade, *Comentarii la legenda Mesterului Manole*, Bucharest, 1943, s. 54.



## 88- TEKRAR DİRİLİŞ

Toprak-Ana inancından kaynaklanan diğer bir ritüel, çocukların ölünce toprağa gömülmesidir. Yetişkin insanlar yakılır, ama çocuklar defnedilir ki, Toprak Ana'nın bağrına tekrar dönebilsinler ve daha sonra tekrar doğabilsinler: *Terra clauditur infans*.<sup>856</sup> Manu\* Kanunları, iki yaşından küçük çocukların gömülmesini emredip yakılmalarını yasaklar. Huronlar, yoldan geçen kadınların rahmine nüfuz ederek tekrar doğabilsinler diye, ölmüş çocukları yollara gömerler.<sup>857</sup> Andaman Adalıları, ölmüş çocuklarını çardak veya kulübelerindeki ocağın altına gömerler.<sup>858</sup> Bu bağlamda, bir çok halklar arasında yaygın olarak görülen "embriyo halinde" defin uygulamasına ölüm mitolojisini tartışırken tekrar döneceğim.<sup>859</sup> Ceset embriyo durumunda hazırlanır ki, Yer-Ana onu dünyaya tekrar döndürsün. Çocukları Yer Tanrıçasına kurban olarak sunmak niyetiyle canlı iken gömüldüğü mekanlar bulunur; nitekim Görönland'da, eğer baba çok ağır hasta ise, çocuk gömülürdü; İsveç'te veba salgını süresince iki çocuk canlı canlı gömülürdü; Mayalar da şiddetli bir kuraklık döneminde benzer kurbanlar sundular.<sup>860</sup>

Çocuğun yere yatırılması ile, annenin onu meşrulaştırabilmesi ve tanrısal korumayı temin etmesi sağlanmış olur. Öyle ki, çocuklar ve yetişkin insanlar hastalandıkları zaman, gerçekten gömülmezlerse, yere yatırılırlar. Bu rit aynı tekrar doğuş gibidir. Kısmen veya tamamen de olsa, simgesel bir defin töreni, suya daldırma, yani vaftiz gibi büyüsel-dinî bir öneme sahiptir (bkz. 64. Bölüm). Hasta bir kimse, onunla tekrar doğar: o

<sup>856</sup> Juvenal, xv, 140.

\* Manu, Hindu mitolojisinde Brahma tarafından selden kurtarılan ve insan ırkının yaratıcı.  
<sup>857</sup> Dietrich, s. 22.

<sup>858</sup> Schebesta, *Les Pygmées*, s. 142.

<sup>859</sup> Van der Leeuw, "Das sogenannte Höckerbegräbnis und der ägyptische Tjkuw", *SMSR*, 1938, vol. xiv.

<sup>860</sup> Nyberg, s. 181 vd.

tekrar doğmuştur. Bu sadece toprağın gücünü kazanma anlamına gelmez. Bu aynı zamanda tamamen bir tekrar diriliş anlamına da gelir. Bu uygulama, ciddi bir günahtan arınma veya akıl hastalığı tedavisini sağlamada oldukça etkilidir (buradaki akıl hastalığı suç veya fiziksel hastalık olarak toplumlar için büyük bir tehlikedir). Günahkar kişi bir fıçıya veya yerde açılan bir hendeğe koyulur ve tekrar görüldüğü zaman “o kişi annesinin rahminden ikinci kez tekrar doğar.”<sup>861</sup> Bundan dolayıdır ki, İskandinav halkları cadının, eğer canlı canlı defnedilir ve hemen üzerine tohum ekilir ve ürün toplanırsa, ebedî lanetten kurtulabileceğine inanırlar.<sup>862</sup> Ağır hasta olan çocuklarla ilgili benzer bir inanış vardır; birisi onları defneder ve üzerine tohum eker, yeterince büyütürse, çocuklar daha iyi olabilirler. Bu inancı anlamak o kadar zor değildir: adama (veya cadı ya da çocuğa), bu şekilde bitki sayesinde tekrar doğma şansı verilmiştir.

Bununla ilgili olan başka bir inanç da hasta çocuğu yerdeki bir yarığa veya kayadaki bir deliğe, ya da ağaçtaki bir kovuğa bir süreliğine koymaktır.<sup>863</sup> Burası, bu inancın daha karmaşık olan kısmıdır: bu inançtan maksat, bir yanda, çocuğun hastalığını başka bir nesneye (ağaç, kaya, yer) transfer etmek iken, diğer yandan söz konusu açıklıktan görünmek suretiyle mutlak doğumun tekrar meydana gelmesidir. Aslında, güneş kültü unsurlarının bu rite katkıda bulunması oldukça mümkündür, en azından bazı yerlerde (söz gelişi, Hindistan’da; krş. 78. Bölüm). Fakat buradaki temel fikir, yeni bir doğuş ile tedavi olmak, iyileşmektir ve daha önce de gördüğümüz gibi, tarımcı halklar, inançlarının büyük bir çoğunluğunda bu yeniden doğuş ve Yer Ana ile temas arasında çok yakın bir ilişki ortaya koyarlar. Bu, bir iyileşme, def etme, islah olma aracı olarak toprağın kulla-

<sup>861</sup> Frazer, *Folklore in the Old Testament*, vol. II, s. 33.

<sup>862</sup> Dieterich, s. 28 vd.; Nyberg, s. 150.

<sup>863</sup> Nyberg, s. 144.

nılması ve arınma ile ilgili inanç ve adetler dizisinden sadece birinin açıklamasıdır. Aslında toprak, Goldmann'ın dediği gibi, güç ile emdirilir, ama o güç, meyve taşıma yeteneğinden ve analığından hasıl olur.

Daha önceden de görüldüğü üzere, çocuklar, normal gelenekleri ölümlerini yakmak olan insanlar tarafından bile defnedilir; bu uygulamadan ümit edilen şey, yerin rahminin onlara yeni bir hayat vereceğidir. Maori dilinde *whenna* kelimesi hem "yer, toprak", hem de "eş, plâsenta" anlamına gelir.<sup>864</sup> Ve hatta yetişkin ölü insanların (veya yakma uygulamasını gerçekleştiren insanlarca küllerinin) gömülmesi, aynı niyetlerle gerçekleştirilir. "*senin annen, toprağa doğru emekle*" der *Rg Veda*.<sup>865</sup> *Atharva Veda*'da ise, "*toprağı yaratan sen, seni toprağa koyarım*",<sup>866</sup> "*toprak bir anadır; ben ise Toprağın oğluyum, babam Parjanya'dır ... senden doğan faniler tekrar sana döner ...*"<sup>867</sup> diye anlatılır. Küller ve yakılmış kemikler defnedilir, tohumlar onlara eklenir, her şey, yenice sürülmüş tarlaya saçılır ve şu sözler söylenir: "*Sāvitrī* senin etini anamız Yer'in rahmine eksin!"<sup>868</sup> ancak böyle Hindu inançları, metinlerde görüldüğü kadar her zaman basit değildir. Yer-Ana'ya dönüş düşüncesi daha sonraki bir fikir ile tamamlanır. Bu fikir de şöyledir: insanın tüm evren (kozmos) ile tekrar bütünleşmesi, zihinsel güçlerin eski haline gelmesi (*restitutio ab integro*) ve bedensel organların orijinal antro-po-kozmosda bütünleşmesi ("*Senin nefesin rüzgarlara, kulağın –yani, işitmen-, devrin noktalarına gider ve kemiklerin de Toprağa tekrar döner*").<sup>869</sup>

<sup>864</sup> Dieterlch, s. 13, n. 13.

<sup>865</sup> *Rg Veda*, x, 18, 10.

<sup>866</sup> *Atharva Veda*, xviii, 4, 48.

<sup>867</sup> *Atharva Veda*, xii, 1, 11; 14.

<sup>868</sup> *Satapatha Brah.*, xiii, 8, 2.

<sup>869</sup> *Altareya Brāhmana*, ii, 6, 13; vs.

Yer altındaki ölülerin bir zaman sonra tekrar gün ışığına çıkacağı, yeni bir varlığa döneceği inancı, ölümler krallığının niçin çocukların geldiği mekan ile tanımlandığını açıklar. Örneğin Meksikalılar, yedi mağara mekanı anlamındaki Chicomoztoc denilen yerden geldiklerine inanırlar.<sup>870</sup> Gerek ölünlün geleceği bildiği inancından olsun, gerek topraktan olsun, gerekse de onun düzenli olarak bütün canlıları tekrar kendine çekmesinden olsun, bunun harikulade, hikmetli ve kehanetle ilgili güçlere sahip olduğu düşünüldü. Bir takım antik Yunan kehanetleri yarıkların yanı başında veya kayalardaki insan yapımı mağaralarda gerçekleşmişti. Olimpiya ve Delphi'de gerçekleşen yer ile ilgili kehanetlerin olduğunu biz biliyoruz. Milattan önce II. Yüzyıl Yunan coğrafyacısı Pausanias, Gaia'nın rahibelerinin topraktaki yarığın yanı başında gelecekle ilgili kehanette buldukları Achaea bölgesindeki Aigai'da gerçekleştirilen bir kehanetten bahseder.<sup>871</sup> Ve yerde uyuma sonucu gerçekleşen sayısız "kuluçkaya yatma"yı sizlere hatırlatmak isterim.<sup>872</sup>

### 89- TOPRAK İNSANI (*HOMO-HUMUS*)

Şu ana kadar ele aldığımız bütün inançlarda toprak, bir ana gibi, yani kendi cevheriyle şekillendirdiği canlı formları doğuran bir ana gibi görülür. Toprak, öncelikle verimliliğinden dolayı, "canlı"dır. Topraktan gelen her şeye hayat bahşedilir ve toprağa dönen her şeye de yeni bir hayat verilir. İnsan (*homo*) ile toprak (*humus*) arasındaki ilişkiden, onun fanî olmasından, ama aynı zamanda da *Terra Mater* (Toprak Ana)'den doğup yine ona dönmesinden ötürü, basitçe, insanın toprak olduğu anlaşılmalıdır. Kısa zaman önce, Solmsen *mater*'i, *materies* ile

<sup>870</sup> Preuss, *AFRW*, vii, 234.

<sup>871</sup> Pausanias, vii, 25, 13.

<sup>872</sup> Deubner, *De Incubatione*, Leipzig, 1900, değişik sayfalar.

açıkladı;<sup>873</sup> ve bu her ne kadar doğru bir etimoloji değilse de (“matter”in orijinal anlamı, “ağacın özü” gibi bir şey idi), yine de o, mitolojik-dinî anlamda bir yere sahiptir: “matter”, bir annenin işini yapar, zira o sürekli olarak doğum yapar. Hayat ve ölüm dediğimiz şey, bir bütün olarak Yer-Ana'nın kariyerinde sadece iki farklı andır: hayat yalnızca toprağın rahminden çıkarılıyor, ölüm de “eve” bir dönüştür. Bir çok insanın kendi memleketlerinde defnedilme arzusu, basitçe ifade etmek gerekirse, kişinin sahip olduğu toprağa olan bu mistik sevginin ve kişinin kendi evine tekrar dönme ihtiyacının kutsaldışı bir formudur. Roma dönemine ait mezar taşlarındaki yazıtlar, kişinin kendi memleketindeki topraklarda defnedilme arzusunu çok açık bir şekilde ortaya koyar: *Hic natus hic situs est*;<sup>874</sup> *Hic situs est patriae*;<sup>875</sup> *Hic quo natus fuerat optans erat illo reverti*;<sup>876</sup> vs. Diğer mezar taşlarındaki yazılar da bu teselliye sahip olamamanın üzüntüsüne şahitlik eder: *Altera contexit tellus dedit altera nasci*;<sup>877</sup> vs.<sup>878</sup> Vatan hainlerinin gömülmeleri ise, reddedilirdi, çünkü onlar, Philostratus'un açıklamasına göre, “toprak ile kutsanmaya” layık değillerdi.<sup>879</sup>

Su, tohumların taşıyıcısıdır; toprak da tohumları taşır, ama tohumlar toprakta meyveyi daha hızlı verirler. Kuvveden fiile geçmemiş kaynak ve tohumlar ortaya çıkmadan önce, su içinde sayısız dönüşüm içinde bulunurlar, fakat toprağın onu hiç bekletmediği söylenebilir. Toprağın işi, tohumu hemen ortaya çıkarmaktır, cansız olsun, kısır olsun kendisine her ne düşerse,

<sup>873</sup> Krş. Dieterich, s. 77.

<sup>874</sup> CIL, v, 5595.

<sup>875</sup> viii, 2885.

<sup>876</sup> v, 1703.

<sup>877</sup> xii, 6429.

<sup>878</sup> Daha fazla örnek için bkz. Brelich, *Aspetti della morte nelle Inscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano*, Budapest, 1937, s. 36, 37.

<sup>879</sup> Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London, 1907, s. 599'da aktarılmıştır.

ona şekil ve hayat vermektir. Sular, her kozmik devrin başlan-  
gıcında ve sonunda vardır. Toprak ise, her kişisel hayatın ba-  
şında ve sonunda vardır. Her şey suların yüzeyinde olma du-  
rumuna gelir ve tarihsel bir felaketin (örneğin tufan) veya  
kozmetik bir olayın (*mahāpralaya*) sonucu olarak tekrar bir kez  
daha ilk şekilsizliğine indirgenir. Hayat hakkındaki her türlü  
ifade, toprağın verimliliğinin bir neticesidir; her türlü form,  
ondan meydana gelir, yaşar ve hayatın bittiği ana tekrar döner,  
ona tekrar doğmak için döner; ancak tekrar doğuştan önce,  
dinlenmek, arınmak, tekrar meydana gelmek için ona döner.  
Su, her yaratığa, her forma *kaynaklık eder*; toprak ise, canlı  
formları *meydana getirir*. Suyun mitolojik kaderi, kozmik devir-  
leri açmak ve kapamak iken, toprağın kaderi her biyolojik  
formun ve mekanın tarihinde (“mekanın insanları”) görülen her  
formun başlangıç ve sonunda bulunmaktır. Deyim yerindeyse,  
su mevzu edilene kadar uyuyan Zaman, toprağın meydana ge-  
tirişinde canlı ve faaldir. Canlı formlar ışık hızıyla meydana çı-  
kar ve giderler. Fakat gidiş asla nihai bir gidiş değildir; canlı  
formların ölümü, varoluşun gizli ve geçici bir şekildir. Böyle bir  
canlı form, bir tür olarak, su tarafından toprağa girilmesine  
izin verilen dönemin sonuna kadar asla yok olmayacaktır.

## 90- KOZMOLOJİK DAYANIŞMA

Bir formun sudan meydana geldiği ilk andan itibaren, on-  
lar arasındaki her türlü doğrudan organik bağ, bozulmuştu;  
form ile form-öncesi arasında bir uçurum vardır. Fakat, toprak  
ile topraktan meydana gelen formlar arasında böyle bir boşluk  
yoktur. Bu formlar, her hangi bir durumda sadece bir anlığına  
ayrıldıkları ve dinlenmek, kuvvetini arttırmak ve bir gün tekrar  
ortaya çıkmak için tekrar dönecekleri kaynaklarına olan bağları-  
nı korurlar. Bundan dolayı, toprak ve toprağın hasıl ettiği orga-

nik formlar arasında büyüsel ve sempatik bir bağ vardır. Bunlar hep birlikte bir bütün oluştururlar. Bitkileri, hayvanları ve insanları belli bir yerde, meydana geldikleri, onları doğuran ve geliştiren toprağa bağlayan görünmeyen bağlar, onun yaratıklarında olduğu gibi Annede galip gelen söz konusu hayat tarafından bir araya getirilip örülür. Bir yanda toprak ile bitki, diğer yanda da hayvan ve insan formları arasındaki dayanışma, bütününde aynı olan *hayattan* ötürüdür. Onların birliği biyolojiktir. Eğer bu hayatın modlarından herhangi birisi, hayata karşı yapılan bir günahla kirletilmiş veya zayıflatılmışsa, diğer bütün modlar da organik dayanışmalarından dolayı lekelenir, bozulurlar.

Her hangi bir suç, kutsala yapılan bir hürmetsizlik olup, hayatın her hangi bir anında ciddi sonuçlar doğurabilir; zira sadece kan dökülmesi, toprağı “zehirler”. Dolayısıyla felaket, tarlaların, hayvanların ve insanların tamamen kısırlık belâsiyle gerçekleşir. *Oedipus Rex* önsözünde rahip, Thebes üzerine gelen sefalete ağıtlar yakar: “*Toprağın meyveleriyle, tarlalardaki öküz sürüleriyle, kadınların doğum sancılarıyla, doğumların bitmesiyle şehir ölüyor.*”<sup>880</sup> Buna karşılık, hakimiyeti adalet üzerine kurulmuş olan bilge bir kral, toprağın, hayvanların ve kadınların verimliliğini temin eder. Ulysses (Odiseus), eşi Penelope’u bu durumun, kendisinin iyi bir kral olduğundan dolayı toprağın bol ürün, ağaçların bol meyve, sürülerin verebildiğince bol kuzu ve denizlerin de bol balık verdiğini belirtir.<sup>881</sup> Yaklaşık olarak milattan önce yedinci yüzyılda yaşamış olan Yunan şairi Hesiod, antropokozmik düzen ve verimlilik hakkındaki bu köylü düşüncesini şu şekilde ifade eder: “*Yerli olsun, yabancı olsun, herkese karşı doğruluk içinde olan ve adaletten asla uzaklaşmayan kimseler, ülkelerini geliştirmiş, insanlarını da mutlu ve müreffeh bulurlar. Genç insanların mutlu oldukları huzur ortamı, bütün ülkeye ya-*

<sup>880</sup> *Oedipus Rex*, 25 vd.

<sup>881</sup> *Odyssey*, xix, 109 vd.

yılır. Dolayısıyla da gözetleyen Zeus, onlara üzücü savaş vermez. Doğru uygulanan adalete ne açlık, ne de felaket gelir. ... Toprak onlara bol hayat verir; dağlarındaki meşelerin tepesinde palamutlar, ortasında arılar olur; yünlü sürülerinde bol yapağılar olur; kadınlar onlara babaları gibi oğullar verir; sonsuz zenginlik içinde mutlu olurlar ve asla denize açılmazlar, çünkü verimli toprak onlara ürünlerini bol bol verir.”<sup>882</sup> Bu anlayışın İran versiyonu da şöyledir: “Kahraman Yama’nın yönetimi altında, ne soğuk ne sıcak; ne yaşlılık ne ölüm; ne şeytanın kışkandığı her hangi bir varlık var idi. Verimli sürülerin adamı, Vivahvant’ın oğlu Yama hüküm sürdüğü müddetçe Babalar ve oğullar aynı şekilde, on beş yaşındaki gençlerin havasında idi.”<sup>883</sup>

## 91- TOPRAK VE KADIN

Bütün tarım topluluklarında göze çarpan durumlardan bir tanesi, insanların, toprağın ve kadınlarının verimliliği arasında gördükleri dayanışmadır. Uzun bir süre Yunan ve Romalılar toprağı rahim ile, dolayısıyla da tarım işlerini doğuş, zürriyet ile tanımlamışlardır. Bu tanımlamanın aynısını bir çok büyük uygarlıkların kültürlerinde de görebiliriz. Bu tanımlama, çok sayıda inanç ve uygulamaların oluşmasını sağlamıştır. Örneğin, yaklaşık olarak milattan önce altıncı ve beşinci yüzyılları arasında yaşamış olan Yunan hikayecisi Aeschylus, mitolojide Thebes kralı olan Oedipus’un, kendisinin meydana gelmiş olduğu kutsal karıkta tohum ekmeğe teşebbüs ettiğini ve orada kötü bir dal yetiştiğini anlatır.<sup>884</sup> Milattan önce 495-406 yılları arasında yaşamış olan Yunan hikayecisi Sophocles’in eserlerinde “babaya ait karıklar”,<sup>885</sup> “bir kimsenin açabileceği başka ka-

<sup>882</sup> Hesiod, *Works and Days*, 225-237.

<sup>883</sup> *Yasna*, 9, 3-5. Hindu gelenekleri hakkında bkz. Meyer, *Sexual Life in Ancient India*, London, 1930, vol. I, s. 286-287.

<sup>884</sup> Aeschylus, *Seven Against Thebes*, 750 vd.

<sup>885</sup> Sophocles, *Oedipus Rex*, 1210.



rıklar”,<sup>886</sup> “kendisinin sadece tohum ekme zamanında bir kere ziyaret ettiği uzaktaki bir tarlanın sahibi çiftçi”ye<sup>887</sup> (Heracles, Deianira der) çok sayıda imalar bulunur. Bu klasik metinlere ilaveten başka bir çok referanslar veren Dieterich,<sup>888</sup> aynı zamanda Latin şairlerinin şiirlerinde sıkça görülen *arat-amat* motifinden bahseder.<sup>889</sup> Ancak, tahmin edileceği üzere, kadının sürülmüş toprak ile ve meydana gelme işinin tarım işi ile mukayesesi, çok yaygın ve ilkel bir anlayıştır. Bu mitolojik-dinsel anlayışı meydana getiren bir çok unsuru ayırt etmek durumundayız: kadının sürülmüş tarla ile tanımlanması; erkeklik organının sabun ile tanımlanması; tarım işinin doğuruş fiili ile tanımlanması.

Burada Yer-Ananın ve onun insani temsilcisi kadın, bu ritüel kalıpta baskın bir rol almalarına rağmen, yalnız başına yer almadığını söyleyebilirim. Sadece toprak ve kadın için bir yer bulunmayıp, aynı zamanda erkek ve tanrı için de yer vardır. Verimlilik, bir hierogami ile takip edilir. Tarla verimsiz olduğu zamanlarda kullanılan eski bir Anglo-Sakson muskası, böyle hierogami gerçekleştiren güvenli, tevekküllü tarım topluluklarının mükemmel bir resmini sunar: “*Selam, erkeklerin Anası Toprak! Tanrının kucağında verimli ol, insanların kullanması için meyvelerle dol.*”<sup>890</sup> Eleusis (Elevisis)’te rahip, eski tarımcılıkta bol ürün almanın formülünün “Onu yağmurlu et! Meyve versin!” sözünü önce göğe sonra da toprağa bakarak söylenmesi şeklinde olduğunu belirtti. Belki de, gök ile yer arasındaki bu kutsal evlilik, hem insan evliliği, hem de toprağın verimliliğinin ilksel modeli idi. Örneğin bir *Atharva Veda* metni, damat ve gelini yer ve göğe benzetir.<sup>891</sup>

<sup>886</sup> Sophocles, *Antigone*, 569.

<sup>887</sup> Sophocles, *Trachiniae*, 30 vd.

<sup>888</sup> Dieterich, s. 47, dn. 1 ve 2; krş. V. Pisanl, “La Donna e la terra”, *APS*, 1942, vol. xxxvii-xi, s. 248 vd.

<sup>889</sup> Dieterich, s. 78-9.

<sup>890</sup> Krappe, *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, s. 62’de nakledilmiştir.

<sup>891</sup> *Atharva Veda*, xiv, 2, 71.

## 92- KADIN VE TARIM

Tarımın kadınlar tarafından keşfedildiğinden şüphe yoktur. Erkekler hep oyun peşinde idi ve sürülerini otlatırdı. Diğer yandan kadın, sınırlı zekasına rağmen, gözlem yeteneği ile, tohumun toprağa düşüp büyüdüğü doğal olguya dikkat kesilmek ve bu fenomenleri suni olarak uygulamak ve üretmek durumunda idi. Sonra, kendisinin kozmik verimliliğin diğer merkezleri (Yer ve Ay) ile ilişkili olmasından ötürü, kadın aynı zamanda verimliliği etkileme ve yaygınlaştırma yetenek ve ayrıcalığına sahip oldu. Bu durum, tarımın henüz başlangıç dönemlerinde, özellikle de tarımın hala kadınların bilgi ve yetki alanında iken -ve hatta günümüz bazı uygarlıklarında tarım işlerinde kadın hala baskın rol oynar-<sup>892</sup> kadınların baskın rol oynamasının nedenidir. Nitekim Uganda'da kısır bir kadının bahçeler için tehlikeli olduğu düşünülür ve onun kocası, ekonomik nedenlerden dolayı eşinden boşanmayı ister.<sup>893</sup> Kadının kısırlığının çiftçiliğe zararlı ve tehlikeli olduğu inancını Doğu ve Batı Hint Adalarında, Bantu kabileleri arasında da görebiliriz.<sup>894</sup> Hint Okyanusunda Nicobar Adalarında, tohumlar, hamile kadınlar tarafından ekilirse, hasadın bol olacağına inanılır.<sup>895</sup> Güney İtalya'da, hamile bir kadın tarafından yapılan her şeyin başarılı olacağı, ektiği her şeyin cenin (fetus, fetal) gibi hızlı büyüyeceği inancı hakimdir.<sup>896</sup> Borneo'da "... kadınlar çeltik (padi) kültürü ritlerinde ve belli uygulamalarında önemli bir yer işgal eder; erkekler sadece yerleri temizlemeleri ve daha sonraki bazı bölümlerde yardım etmeleri için çağrılırlar. Kadınlar taneleri seçip saklarlar,

<sup>892</sup> Bkz. U. Pestalozza, "L'Aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo", *Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, cl. Di Lettere*, 1942-3, vol. lxxvi, no. 2, s. 324 vd.

<sup>893</sup> Briffault, *The Mothers*, London, 1927, vol. iii, s. 55.

<sup>894</sup> Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938, s. 254.

<sup>895</sup> Temple, Hastings'in *ERE*, vol. ix, s. 362.

<sup>896</sup> Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, s. 59.

dolayısıyla onlar tohumla ilgili bilgilerin hazinesidirler. Kadınların verimli tohumlarla doğal bir şekilde akraba olduğu, onlara hamile oldukları düşünülür. Kadınlar bazen, tahıl yetiştirene kadar, belki de kadınlar kendilerinin veya çeltiğin verimliliğini arttırmak niyetiyle çeltik tarlalarında yatarlar; fakat onlar bu konuda oldukça ketumdurlar, hiç konuşmazlar.”<sup>897</sup>

Orinoco Yerlileri, mısır ekimini ve patates gibi köklü bitkilerin süküm işlerini kadınlara bırakmışlardır; zira “kadınlar nasıl gebe kaldığını ve nasıl çocuk doğurduğunu bilirler, dolayısıyla onların ektiği ve yetiştirdiği tohumlar, erkeklerin ekip yetiştirdiğinden daha fazla ürün verir.”<sup>898</sup> Nias'ta bir kadın tarafından yetiştirilen palmiye ağacı, erkeğin yetiştirdiğinden daha fazla özsu verir.<sup>899</sup> Aynı inanç Afrika'da Ewe'ler arasında da bulunur. Güney Amerika'da, örneğin Jibarolar arasında, yetiştirilen bitkilerin büyümesinde kadınların özel ve gizemli bir etkiye sahip olduklarına inanılır.<sup>900</sup> Kadın ile karıklar arasındaki bu dayanışma, çiftçiliğin erkek işi olmasından sonra bile sürmüş ve saban, ilkel bel küreğinin yerini almıştır. Bu dayanışma, çok sayıda inanç ve uygulamanın nedenini açıklar. Bu inanç ve uygulamaları, tarımcılıkla ilgili değişik ritüelleri ele alacağımız bölümde (126) inceleyeceğiz.

### 93- KADIN VE KARIK

Kadının sürülmüş toprak ile tanımlanması, bir çok uygarlıkta bulunabilir. Bu düşünce Avrupa folklorunda da kendini gösterir. Bir Mısır aşk şarkısında sevgili “ben toprağım” der. *Videvdāt*, nadasa bırakılmış tarlayı çocuksuz kadına benzetir.

<sup>897</sup> Hose and MacDougall, *Pagan Tribes of Borneo*, I, iii, Lévy-Bruhl'un *L'Expérience mystique*, s. 254'te nakledilir.

<sup>898</sup> Frazer, *Spirits of the Corn and of the Wild*, vol. I, s. 124; “The Role of Woman in Agriculture” başlıklı bölümün tümüne bakınız.

<sup>899</sup> Lévy-Bruhl, s. 254.

<sup>900</sup> Karsten, Lévy-Bruhl tarafından s. 255'te nakledilir.

Masallarda kısır kraliçe, üzüntüsünü şöyle dile getirir: “Ben, üzerinde hiçbir şeyin yetişmediği tarla gibiyim.”<sup>901</sup> Diğer yandan, bir on ikinci yüzyıl ilahisi, Bakire Meryem’i “*terra non arabilis quae fructum parturiit*” olarak yüceltir. Ba’al’e “tarlaların eşi” denilirdi.<sup>902</sup> Sami halklar arasında kadını toprak ile tanımlamak yaygın bir şey idi.<sup>903</sup> İslamî yazmalarda kadına “tarla”, “üzümlü asma”, vb. denir. Nitekim Kur’an “kadınlarınız sizin tarlalarınızdır” der.<sup>904</sup> Hindular karığı, kadınlık organı (*yoni*) ile; tohumları erkeklik ersuyu, menisi ile tanımlarlar.<sup>905</sup> “Bu kadın canlı bir toprak gibidir: ey erkekler, tohumu ona ekiniz!”<sup>906</sup> Manu Kanunları da “kadınlara tarla gibi, erkeklere de tohum gibi bakılmalıdır” der.<sup>907</sup> Nārada şöyle bir yorum yapar: “Kadın tarladır. Dolayısıyla erkek, tohumun dağıtıcısıdır.”<sup>908</sup> Bir Fin atasözü şöyle der: “Bakire kızların tarlaları, bedenlerindedir.”<sup>909</sup>

Açık bir biçimde, kadını karık ile tanımlamak, fallusun kürek ile, çift sürmenin meydana geliş fiili ile tanımlamasını işaret eder. Bu şekildeki antropo-dünyevî (anthropo-telluric) benzetmeler sadece, hem tarımı hem de kavramın doğru anlamını anlayan uygarlıklarda bulunabilir. Belli bir takım Avustralasya dillerinde *lak* kelimesi hem fallus, hem de kürek anlamlarına gelir. Przuluski, benzer bir Avustralasya teriminin, Sanskritçe langūla (kuyruk, kürek) ve lingam (erkeğin üretici organı) kelimelerinin kökünden geldiğini ileri sürer.<sup>910</sup> Fallus-kürek tanım-

<sup>901</sup> Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938, s. 96.

<sup>902</sup> Robertson Smith, *Religion of the Semites*, London, 1923, s. 108, 536 vd.

<sup>903</sup> R. Smith, s. 537; krş. Dhorme, *La Religion des Hébreux nomades*, Brussels, 1937, s. 276.

<sup>904</sup> Kur’an, li:223.

<sup>905</sup> *Śatapatha-Brahmana*, vii, 2, 2, 5.

<sup>906</sup> AV, xiv, 2, 14.

<sup>907</sup> ix, 33.

<sup>908</sup> Krş. Pisanl, “La Donna et la terra”, *APS*, 1942-5, vol. xxxvii, değişik sayfalar.

<sup>909</sup> Nyberg, s. 232, dn. 83.

<sup>910</sup> Krş. Bagchi, *Pre-aryan and pre-Dravidian in India*, Calcutta, 1929, s. 11; Eliade, *Yoga*, s. 291; *Le Yoga: Immortalité et liberté*, s. 410.

laması, resimlerle de anlatılmıştır.<sup>911</sup> Bu temsilin kökenleri çok gerilere gider: Kassite dönemine ait bir kürek resmi kendinde, üretici fiil simgelerini bulundurur.<sup>912</sup> Bu türden ilkel anlayışların sadece konuşma dilinden değil, aynı zamanda ciddi yazarların kelime hazinelerinden yok olması çok zaman alır. Rabelais, “tabiatın çiftçisi dediğimiz üye” ifadesini kullandı.<sup>913</sup>

Sonuç olarak, tarım işinin doğuş fiili ile tanımlanması örnekleri için Rāmāyana'nın kadın kahramanı Sītā'nın doğumu hakkındaki mit ele alınabilir. Sītā'nın babası Janaka (bu adın anlamı: “cet, ata”) bir gün tarlayı sürerken onu bulur ve ona Sītā, “Karık” adını verdi.<sup>914</sup> Bir Asur metni, “sabanı toprağı süren” bir tanrıya hitap eden dua sunar.<sup>915</sup>

Bu gün bile bir çok ilkel topluluk, hala toprağı verimli kılmak için doğuş ve doğuruş organlarını temsil eden büyüsel muska kullanırlar.<sup>916</sup> Avustralya yerlileri çok tuhaf bir döllenme, bereketlendirme ritüeli sergilerler: fallik biçiminde taşıdıkları oklarla donanmış vaziyette, dişi üreme organı biçimindeki çukur etrafında dans ederler ve yere çubuk dikmek suretiyle töreni bitirirler.<sup>917</sup> Bir yanda kadın ile cinsellik, diğer yandan çift sürmek ile toprağın verimliliği arasındaki yakın ilişki unutulmamalıdır. Nitekim, sabanla ilk karıkların çıplak bakire kızlar tarafından sürülmesi adeti vardır.<sup>918</sup> Bu adet, baharın başında yeni açılmış bir karıkta tanrıça Demeter'in Jason

<sup>911</sup> Krş. Dieterich, s. 107-108.

<sup>912</sup> Krş. Jeremias, *Handbuch der altonientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929, s. 387, fig. 214.

<sup>913</sup> Rabelais, *Gargantua*, bk. ii, bl. 1.

<sup>914</sup> Rāmāyana, Bl. 66; Ayrıca, Coomaraswamy, *The Rig Veda as landnama bok*, s. 15, 33'tekil referanslara bakınız.

<sup>915</sup> Langdon, *Semitic Mythology*, Boston, 1931, s. 99'da aktarılır.

<sup>916</sup> Dieterich, s. 94.

<sup>917</sup> Dieterich, s. 94 vd.'deki referanslara bakınız. Çubuğun cinsellikle ilgili anlamı hakkında bkz. Meyer, *Trilogie altindische Mächte und Feste der vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, vol. iii, s. 194 vd.

<sup>918</sup> Bu konuyla ilgili olarak Mannhardt, *Wald-und Feld-kulte*, Berlin, 1904-1905, vol. I, s. 553 vd.; Frazer, *The Magic Art*, vol. I, s. 469 vd.; 480 vd.'de oldukça zengin malzeme bulunmaktadır.

ile buluşmasının ilk örneğini hatırlatır.<sup>919</sup> Bütün bu törenler ve hikayelerin anlamlarını, tarımsal kültürlerin yapılarını inceleyeceğimiz bölümde göreceğiz.

## 94- SENTEZ

İncelediğimiz bütün mitolojik ve ritüel usul ve kalıplarda, toprak esas olarak meyve ve ürün veren sonsuz kapasitesinden ötürü hürmet görür. Bundan dolayı, Toprak Ana zamanla fark edilmez bir şekilde Tahıl (Mısır) Ana'ya dönüşmüştür. Fakat toprağın tanrı tezahürü, "Analar", veya yer tanrı(ça)ları tanım-lamasından tam olarak asla yok olmamıştır. Sadece bir örnek vermek gerekirse, Yunan dininin bütün dışı figürlerinde orijinal olarak Yer-Ana olan (Nemesis, Themis, suçluları cezalandırmakla görevli ve yılan saçlı tanrıçalar Furiler) sıfatları kavrayabiliriz. Ve Aeschylus önce Yer'e, sonra da Themis'e dua eder.<sup>920</sup> Ge veya Gaia'nın sonunda Demeter'e dönüştüğü doğrudur, ama Yunanlılar, tahıl tanrıçası ile Yer-Ana arasındaki ilişki hakkındaki inanç ve bilinçlerini asla kaybetmemişlerdir. Demeter hakkında bilgi veren Euripides (M.Ö. 484-407, Yunanlı oyun yazarı) şöyle der: "O, Topraktır. ... ne dileğin varsa ondan iste!"<sup>921</sup>

Tarımla ilgili tanrı(ça)lar, ilkelerin toprak tanrı(ça)larının yerini aldı. Ama bu değişim, ilkel ritlerin hepsini yok edemedi. Tarımla ilgili Büyük Tanrıçaların "form"unun önemini belirterek, biz yine de "mekanın hanımefendisinin", Yer-Ana'nın varlığını meydana çıkartabiliriz. Fakat, daha yeni tanrı(ça)lar, özellik bakımından daha açık, dinî yapıları bakımından da daha dinamiktirler. Onların tarihi, duyguyu kuşatmaya başlar, onlar

<sup>919</sup> *Odyssey*, v, 125.

<sup>920</sup> Aeschylus, *Eumenides*, 1.

<sup>921</sup> Euripides, *Bacchae*, 274.

doğum dıramasını, verimliliği ve ölümü yaşarlar. Yer-Ana'nın, tarımın Büyük Tanrıçasına dönüşümü, basitçe onun canlı dıramaya dönüşümüdür.

Yerin ve göğün kozmik kutsal evliliğinden (hierogami), toprağın kutsallığını taşıyan pratiklerin en küçüğüne kadar, aynı merkezî anlayış, sürekli tekrarlanan *ana motif* (leitmotiv) olarak yaygınlaşır: toprak canlı formları üretir, o doğurmaktan asla bıkmayan bir rahimdir. Toprağın tanrısal tezahürü ile ilgili her türlü olguda (ister “kutsal bir mevcudiyet” olsun, ister şekilsiz bir tanrı(ça) olsun, açıkça tasvir edilen bir tanrı figürü olsun ya da yer altı güçlerinin karıştırılmış bir takım anlayışlarından kaynaklanan sadece bir “adet” olsun) biz bunları her yerde analığın ve yorulmak bilmeyen bir yaratma gücünün faaliyetini anlayıp ayırt edebiliriz. Bu yaratma, Hesiod'un Gaia mitinde olduğu gibi, canavar gibi olabilir. Ancak Theogony'nin canavarları, yalnızca Yerin sonsuz yaratıcı kaynaklarını tasvir eder. Bazı durumlarda bu yer tanrısının cinsiyeti -bu evrensel procreatrix-, tanımlanmak zorunda değildir. Yer tanrılarının büyük bir kısmı ve verimlilik tanrılarının bazısı, çift cinsiyetlidir.<sup>922</sup> Böyle durumlarda tanrı, yaratmanın bütün kuvvetlerine sahiptir. Birbirine zıt iki ayrı eğilimin ve zıtlıkların bir arada oluşunun bu formülü, sonraki tartışmaların en üst seviyesinde tekrar ele alınacak idi. Bütün tanrı(ça)lar, diğer bütün dinî figürlerin yerini almak ve evrenin her alanını yönetmek için inanlarına *her şey* olma eğilimindedir. Ve bazı tanrı(ça)lar, yerin sahip olduğu gibi, *her şey* olmak için asla çok fazla hak ve güce sahip olmamıştır. Fakat Yer-Ana'nın yüce tanrı pozisyonuna yükselmesi, eğer tek başına değilse, hem kendinin gök ile kutsal evliliği hem de tarım ile ilgili tanrı(ça)ların ortaya çıkmasıyla durdurulmuştur. Bu müthiş olayın kalıntıları, belli yer tan-

<sup>922</sup> Krş. Nyberg, s. 231, dn. 69 ve 72.

rı(ça)larının çift cinsiyetlerinde görülür. Ancak Yer-Ana, önceden sahip olduğu “yerin efendisi”, bütün canlı formların kaynağı, çocukların koruyucusu ve ölünün dinlenmek için yattığı, sonuçta ölülerin dünyaya tekrar dönmek için yeniden doğurulduğu rahim olma ayrıcalığını, Toprak Ana'nın kutsallığı sayesinde, hiçbir zaman tamamen kaybetmedi.



## SEKİZİNCİ BÖLÜM

## BİTKİLER: YENİDEN DOĞUŞ İLE İLGİLİ RİT VE SİMGELER

## 95- BİR SINIFLANDIRMA DENEMESİ

Dünyanın başlangıç ve sonunu ortaya çıkarmak için *Odhin\** tarafından uyandırılan kadın peygamber *Völva*, tanrılara şöyle seslenir:<sup>923</sup>

*Zamanın başlangıcında doğan muazzam şeyleri*

*Ve beni ilk doğuran kimseleri hatırlıyorum.*

*Dünya ağacı ile çevrelenmiş dokuz dünya, dokuz alan biliyorum,*

*Yerin aşağısına doğru büyüyen o ağaç, ilim, irfan ve akıl üzere kuruludur.*

*Onların Yggdrasil dedikleri bir diş budak çamının olduğunu biliyorum*

*Bu ağacın tepesi, beyaz buharlı suyla yıkanır,*

*Ve çiğ damlaları oradan vadiye damlar.*

*Bu ağaç, Urd pınarının üstünde sonsuza kadar yeşil kalır.*

Burada evren, büyük bir ağaç biçiminde tasvir edilir. İskandinav mitolojisinin bu ideogramının, diğer bir çok mitolojide karşılıkları vardır. Her birini teker teker anlatmadan önce, ele alacağımız konulara bir göz atabiliriz: Kutsal ağaç-

\* Odhin; İskandinav mitolojisinde baş tanrı (Germen halkları Woden veya Woten derler). Gök tanrısı olup dünya ağacının tepesinde, Asgard'da yaşar. Kahramanların öldürülen ruhlarını Valkyrylerden (tanrısal bakirelerden) alır ve onlarla birlikte Valhalla denilen büyük salonunda bir ziyafet verir. Kansının adı Freya veya Frigg (meşe)'dir. Oğlunun adı ise, Thor'dur (ç. n.).

<sup>923</sup> *Völuspá*, 2 ve 19. kıtalar.

lar, simgeler, hayat ağacı ile ilgili rit ve mitler. Bu konuda çok değerli materyal bulunmaktadır, ama sistematik sınıflandırma teşebbüsünü engelleme gibi böyle değişik formlar ortaya çıkar. Aslında, her dinin tarihinde ve dünyanın her yerindeki her yaygın gelenekte kutsal ağaç ve bitkilerle ilgili rit ve simgelerle karşılaşırız. Bu konuda ikonografi ve sanatı zikretmeye zaten gerek yoktur. Bu materyallerin tümü, değişik çağ ve kültürlerden gelir. Açıkçası, örneğin Yggdrasil'in veya Yazmadaki Hayat Ağacı'nın muhteiyatı, Hindistan'da hala günümüzde bile yaygın olan "ağaçların evliliği" veya Avrupa köylerinde bahar dönemindeki ritüelde doğan "Mayıs ağacı (Bahar bayramı ağacı)"nın mahiyetinden tamamen farklıdır. Halk anlayışına göre tören ağacı, Yakın Doğu dokümanlarından çıkarabileceğimiz ağaç sembolizminin de işaret ettiği bir rol üstlenir. Ama bu rol, sembolizmin sahip olduğu anlam zenginliği ve derinliğinden oldukça uzaktır. Örneğin, kozmik ağaç veya yeniden doğuş ile ilgili bitkisel ritler hakkındaki temel düşüncelerin başlangıç noktalarını açık bir biçimde tanımlayabiliriz. Bu da bir bakıma, bizim materyalleri sınıflandırmamıza yardımcı olur. Fakat, değişik motiflerin "tarihlerinin" bu sorunu, özel çalışmamızda sadece ikinci dereceden ilgi konusu olur.

Belli bir bitki simgesinin hangi bin yılda, hangi uygarlıkta ve hangi anlamda yaygınlaştığını anlamaya yeltenmeden önce –aslında, eğer anlamamız mümkün olursa-, hatta onu oluşturan çeşitli ritüel çerçeveleri ayırt etmeden önce, dinsel hayatta ağaçların, bitkilerin ve bitkisel simgelerin *dini işlevinin* ve kutsalın tutumunun ne şekilde anlaşıldığını, daha sonra o işlevin neyi açığa çıkardığını ve ne anlama geldiğini anlamak için, aslında, bir ölçüde ağaç simgeciliğinin görünüşteki değişik şekilli oluşunun (polymorphousness) temelindeki uygun bir örneği

inceleyip anlamamız gerekir. Burada anlamak zorunda olduğumuz şey, "bitkiler" in içerdiği çok çeşitli anlamlarla bulunduğu değişik mahiyetlerde (kozmooloji, mit, ilahiyat, ritüel, ikonografi, folklor) ona kazandırdığı anlamlar arasında yakın bir ilişkinin olup olmadığıdır. Açıkçası, anlamak için uğraştığımız uygunluk, zihnimize empoze edilen şeyin tıpkı doğası, yani özü, olmasıdır. Bu uygunluk, ister yaygın bir rit olsun (baharın başlangıcında sergilenen Bahar bayramı alayı örneği gibi), ister Mezopotamya sanatındaki yada Vedik yazmalarındaki "kozmetik ağaç" ideogramındaki gibi olsun, herhangi bir açıdan baktığımız şeyde, kendini kısmen veya tamamen ortaya çıkaran uygunluktur.

Bu sorunun cevabını, delilin belli bir kısmına ve daha önemli bir delile ulaşıp inceleyene kadar bulamayacağız. Ancak, labirentte tamamen kaybolmamak için, karşılaştığımız çok sayıdaki materyalin geçici bir sınıflandırmasını yapmayı tavsiye ederim. İleriki bir bölümde ele alacağımız tarımsal tören ve dinî değerlerin tümünü bir yana bırakarak, "bitki kültleri" diyebileceğimiz en uygun formülü aşağıdaki gibi guruplandırabiliriz:

a) Dinî hayatın en eski aşamalarında *etkili bir mikrokozmos* oluşturan taş-ağaç-sunağı örneği (Avustralya, Çin, Hind-i Çin ve Hindistan, Fenike ve Ege havzası);

b) Kozmosun *imgesi* olarak ağaç (Hindistan, Mezopotamya, vd.);

c) Kozmik bir kutsalın tezahürü olarak ağaç (Mezopotamya, Hindistan, Ege havzası);

d) Hayatın, bitmez tükenmez verimliliğin, mutlak gerçekliğin simgesi olarak ağaç; Büyük Tanrıça veya su simgesi (örneğin Yaksa) ile ilgili olduğu gibi; ebediliğin kaynağı ("Hayat Ağacı") biçiminde tanımlandığı gibi;

e) Dünyanın *merkezi* ve evrenin *dayanağı* olarak ağaç (Altay, İskandinav, vs. hakları arasında inanıldığı gibi);

f) Ağaç ve insanlar arasında *mistik bağlar* (ağaçlar insanları doğurur; insanın ata ruhlarının hazinesi olarak ağaç; ağaçların evliliği; giriş/geçiş törenlerinde ağaç);

g) Bitki gibi yeniden dirilişin, baharın ve yılın “yeni doğuşunun” (örneğin Bahar bayramı) simgesi olarak ağaç.

Bu kısa ve eksik sınıflandırma, en azından bütün delillerin yaygın özelliklerine dikkatimizi çekmek için faydalıdır. Her hangi bir şekilde, delillerin analizinden ortaya çıkacak olan sonuçları önceden tahmin etmeden, ilk önce durmadan kendini yenileyen ağacın, ritüel açıdan olsun, somut bir biçimde olsun, mitolojide veya kozmolojide olsun, ya da simgesel olsun, *canlı evreni* temsil ettiğine işaret edebiliriz. Zira yorulmak bilmeyen hayat, ebedîliğin karşılığıdır, bundan dolayıdır ki ağaç kozmosu, farklı derecelerde, “ölmeyen hayatın” ağacı olabilir. İkel anlayışa göre bu yorulmak bilmeyen hayat, *mutlak hakikat* düşüncesinin bir ifadesi idi, ağaç da bu mutlaklığın bir simgesi (“dünyanın merkezi”). Daha sonra, metafiziksel problemlere yeni bir bakış tarzı, geleneksel anlayışa eklenince (örneğin Hindistan’da), zihnin kendini evrenin ahenginden ve sahip olduğu özerkliğe yoğunlaşmaktan ayırma gayreti, “kozmetik ağacı kökünden kesme” gayreti olarak adlandırıldı. Başka bir ifadeyle, bütün “görüntülerden”, temsillerden, simgelerden ve evrensel hayatın bitmeden akan kaynaklarından tamamen uzaklaşmak olarak adlandırıldı.

## 96- KUTSAL AĞAÇ

Hangi zihinsel sentezin ve ağacın hangi ayırıcı özelliklerinin, ilkel insanları, o kadar fazla ve uygun bir simgeciliği ortaya çıkarmaya muktedir kıldığını merak edebilirsiniz. Burada bizim istediğimiz, dinî bir evrimin ilk nasıl gerçekleştiğini de-

rinlemesine incelemek olmayıp, sadece dinî evrimin en eski ve dolayısıyla en saf sezgilerini keşfetmektir. İlkel dinî anlayışa göre şurası kesindir ki, ağaç (dahası, belli özellikteki ağaçlar), bir *gücü* temsil etmiştir. Ve o *gücün*, böyle bir ağacın her hangi bir kozmolojik imalara sahip olduğu kadar, kozmolojik imalara sahip olduğunu buraya eklemek gerekir. ilkel anlayışa göre, tabiat ve simge ayrılamazdı. Bir ağaç, özü ve şekli ile dinî bilinç üzerinde etkili olmuştur, ama bu öz ve şekil, dinî bilinç üzerinde etkili olmalarından ötürü önemli olmuştur. Çünkü, onlar “seçilmiş, ayırt edilmiştir”, kendilerini “açığa çıkarmışlardır”. Ne Fenomenoloji ne de dinler tarihi, kutsalla ilgili sezginin öylesine değerli kıldığı tabiat ve simgecilik arasındaki bu ayrılmaz ilişkinin ifadesini görmezlikten gelemez. Dolayısıyla, bir “ağaç kültü” hakkında konuşmak doğru değildir. Sade bir ağaca asla tapınılmamıştır, ama her zaman, ağaçtan tezahür eden bir şeyden ötürü, onun ima ettiği ve delalet ettiği şeyden ötürü hürmet edilmiştir. İleriki bölümlerde görüleceği üzere (111 vd. bölümler), büyü ve tedavi ağaçları, etkilerini ve istenen sonucu verebilme yeteneklerini mitolojik bir ilk örneğe borçludurlar. Mezopotamya ve Elam’da “kutsal ağaç” temsilleri hakkında yaptığı çalışmasında Nell Parrot şöyle der: “Ağacın kendisi ile ilgili ağaç kültü yoktur. Temsilin arkasında daima gizli bir takım ruhanî varlıklar vardır.”<sup>924</sup> Aynı alanda araştırma yapan başka bir yazar, Mezopotamya’nın kutsal ağacının kült nesnesi olmasından daha ziyade bir simge olduğu şeklinde bir özet sunar: “Kutsal ağaç, bir çok süslerle süslenen gerçek bir ağacın kopyası olmayıp, tamamen yapay bir gelenek haline getirilmiş bir ağaçtır, bana öyle geliyor ki, müthiş bir iyilik gücünün simgesi olarak, gerçek bir tapınma nesnesi değildir.”<sup>925</sup> Bu özetler çok az değişikliklerine rağmen, başka yerler için de doğrudur.

<sup>924</sup> Nell Parrot, *Les Représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam*, Paris, 1937, s. 19.

<sup>925</sup> Danthine, *Le Palmier-Dattier et les arbres sacrés dans l'Iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937, s. 163-4.

Nitekim –ve burada bitkiler hakkındaki kutsal değerlerin en eski anlayışına döndük-, *gücünden* ve *ifade ettiği* şeyden dolayı, ağaç dinî bir nesne olur. Fakat bu güç, aslında bir yaratılış bilimi (ontoloji) ile geçerlilik kazanır: eğer ağaç kutsal kuvvetlerle dolarsa, dikey oluşundan ötürü, gelişir, büyür, yapraklarını kaybeder ve onları tekrar kazanır. Böylelikle de defalarca tekrar dirilir, meydana gelir (“ölür” ve tekrar yükselir, “dirilir”), çünkü ağaç öz suyunu dışarı akıtır, vs. İlkelerin anlayışına göre ağaç, orada oluşuyla (“güç”) ve doğal gelişme kanunlarıyla (“tekrar meydana geliş”), tüm evrenin ne olduğunu tekrar temsil eder, tekrar harekete geçirir. Şüphesiz ağaç, evrenin bir *simgesi* olabilir, dolayısıyla da o şekli ile daha gelişmiş uygarlıklarda bulabiliriz. Fakat ilkel bir dinî düşünceye göre ağaç, evrendir ve onu tekrar meydana getirmesinden ve evreni “simgelemesinden” ötürü, o öyledir. “Simge” hakkındaki bu ilk anlayış, simgelerin kendi geçerliliklerini, kendilerinde bulunan hakikati simgeledikleri gerçeğine borçlu oluşlarına göre, simgelerin işleri ve işlevleri konusundaki sorunları ele alacağımız bölümlerde (166 vd. bölümler) daha açık bir biçimde tanımlanacaktır.

Burada anlatmak istediğim tek şey, her *önemli parçanın* içinde var olan *Bütünün*, Lévy-Bruhl'un da anladığı gibi “ortaklık kanunu”ndan dolayı değil de, her önemli parçanın Bütünü *tekrar meydana getirmesinden* dolayı geçerli olduğu gerçeğidir. Sıradan olmaya devam ederken, bir ağaç, ifade ettiği *güçten* ötürü, kutsal olur. Eğer o, bir *kozmik ağaç* olursa, bu da onun ifade ettiği, evrenin ifade ettiği mükemmel bir tekrar meydana getirişten dolayıdır. Kutsal ağaç, simge ile ilgili olmak için, kendi somut doğal yapısını kaybetmek zorunda değildir (hurma ağacı Mezopotamyalılar için, meşe ağacı İskandinavlar için, *aşvattha* ve *nyagrodha* da Hindular için böyledir). Bir çok zihinsel aşama, simgenin somut formlardan ayrılmasından önce, soyut bir cevher olmasından önce gözden geçirilmelidir (yukarıdaki Hélène Danthine'den yapılan alıntıya bakınız).

## 97- MİKROKOZM OLARAK AĞAÇ

Przyluski'nin doğru bir biçimde işaret ettiği gibi, bir mikrokozmos hakkında bildiğimiz en eski "kutsal mekanlar"; taş, su ve ağaçlardır.<sup>926</sup> Avustralya totem merkezi, çoğunlukla kutsal ağaç ve taş grubunda bulunurdu. Doğu Asya ve Hindistan'daki ilkel "kutsal mekanlarda" bulunan ağaç, sunak ve taşın üç kanatlı resmini, P. Mus açıklığa kavuşturmuştur.<sup>927</sup> Mus, bunları zamanla adım adım gelişen (kutsal mekan bir ormanla başlamış ve sonra da basit bir ağaç, sunak ve taş örneği olmuştur) bir olgu olarak görmüştür. Buna karşılık Przyluski, doğru olarak, bütün unsurların aynı anda bir arada bulduklarını düşünmüştür. Aslında, ağaç ve taş ikilisi, ilkel dünyanın diğer bölümlerinde de bulunur. Hindistan öncesi Mohenjo-Daro uygarlığında kutsal mekan, bir ağaç etrafında çevrelenen bir yer ihtiva ederdi. Böyle kutsal mekanlar, Buddha ilk vaazına başladığı zamanlarda bütün Hindistan'da bulunuyordu. Pāli yazmaları, verimlilik tanrıları (*Yaksa*'lar) için yapılan yaygın halk tapınmalarının çerçevesini şekillendiren kutsal bir ağacın yanında bulunan taş ve sunaklardan (*veyaddi, manco*) sık sık bahsediler. Ağaçların taşlarla bir araya getirilmesi şeklindeki bu eski alışkanlık, Buddizm tarafından benimsenip hazmedildi. Buddist *caitya*, her hangi bir sunak olmadan önce, bazı zamanlar basit bir ağaç idi; ama başka zamanlarda ise, o, ağacın yanı başında dikilen eksik bir inşaat idi.<sup>928</sup> Ne Budizm, ne de Hinduizm, eski kutsal mekanların dinsel önemini azalttı. Budizm sonrası Hindistan'ın büyük dinî sentezleri, kutsal mekanları dikkate almaya mecbur idiler, sonuçta da onları esas olarak kendi içlerinde hazmettiler ve tamamen onayladılar.

<sup>926</sup> Przyluski, *La Participation*, Paris, 1940, s. 41.

<sup>927</sup> P. Mus, *Bulletin de la soc. Française de philosophie*, May-June, s. 107.

<sup>928</sup> Coomaraswamy, *Yaksas*, Washington, 1928, vol. i, s. 12 vd.'daki örneklerle bakınız.

Aynı devamlılık Yunan ve Sami dünyasında da gözlemlenebilir. Minoan zamanlarından, Helenizmin düşüşe geçtiği zamanlara kadar, biz her zaman, bir kayanın yanı başında bulunan ve tapınma için kullanılan bir ağaç buluruz.<sup>929</sup> İlkel Sami tapınaklarında çoğunlukla bir ağaç ve kutsal bir yer (bethel) bulunurdu.<sup>930</sup> Ağaç veya *asera* (yeşil ağaç yerine kullanılan kabuksuz tomruk), daha sonraları altarın yanında bulunmaya başlamıştır. Kenanlılar ve İbranilerin kurban yerleri “her yüksek tepede ve her yeşil ağacın altında” idi.<sup>931</sup> Aynı peygamber (Yeremya) İsrail Oğullarının suçunun, “yüksek tepeler üzerinde, yeşil ağaçlar altında” Astarte (Kıbele\*)’nin heykellerini dikmeleri olduğunu belirtir.<sup>932</sup> “Kuş tüylü resim” olarak bilinen Eski Sümer anıtının üzerindeki (sadece kısmen çözümlenmiş) yazıda şöyle yazar: “Ennamaz birketleri emin bir biçimde yerleştirdi; prenslere yakışır bir mekan yaptı ve yanı başına da büyük bir ağaç yerleştirdi; ağacın yanına da bir direk dikti.”<sup>933</sup>

“Kutsal mekan” bir mikrokozmdur, çünkü doğal manzarayı *tekrar meydana* getirir; çünkü o, bir Bütünün yansımasıdır. İlkel “kutsal mekanın” daha sonraki gelişmeleri olan altar (sunak) ve tapınaklar (veya ölü anıtı ya da saray) da mikrokozmdur, çünkü onlar dünyanın merkezleridir, çünkü onlar evrenin en merkezinde bulunurlar ve bir *imago mundi* (bkz. 143. Bölüm) oluştururlar. Mutlak hakikat, “merkez” hakkındaki düşünce –mutlaktır, çünkü o, kutsalın bir hazinesidir,

<sup>929</sup> Nilsson, *Geschichte*, vol. I, s. 260.

<sup>930</sup> Robert Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 3<sup>rd</sup> ed., London, 1927, s. 187, vs.

<sup>931</sup> Yeremya; ii:20; krş. Yeremya; lii:6.

\* Fenikellerin aşk tanrıçası (ç. n.).

<sup>932</sup> Yeremya; xvii:1-3.

<sup>933</sup> Parrot, s. 43.

\* Apsu (Su girdabı): Sümerlerin yaratılış destanı *Enüma Eliş*’te bahsedilen ilk varlık, varlıkların babası (ç.n.).

\*\* Bau: Sümerlerin MÖ. 2750 yıllarından önceki devreye ait olan tanrıları Ningirsu’nun tanrıça eşi (ç.n.).



“kutsal mekan” hakkındaki en eski kavramlarda bile ima edilir, ve daha önce de ifade ettiğimiz gibi, bu türlü kavramlar her zaman kutsal bir ağaç ihtiva eder. Taş, ululuğuyla hakikat için durur: Yıkılmazlık ve devamlılık; düzenli olarak tekrar ortaya çıkışı ile ağaç, hayatın düzeni içinde kutsalın gücünü gösterdi, ispat etti. Ve su, bu mükemmel manzaraya katıldığı zaman, henüz kuvveden fiile geçmemiş olanları, tohumları ve arınmayı işaret etti (60. Bölüm). “Mikrokozmetik manzara”, zamanla, temel unsurlarından birisine ve en önemlisine indirgendi: ağaç veya kutsal direk. Ağaç, kendisinde galiba statik şekilde kuvvetini, hayatını ve düzenli olarak meydana geliş özelliğini somutlaştırarak, tam olarak evreni ifade etmek için ortaya çıktı.

### 98- AĞAÇLARDA İKAMET EDEN TANRI

Mikrokozmun bir imgesi olarak “kutsal mekanın”, aynı zamanda tanrının mekanı olarak kabul edilen kozmik bir ağaca dönüşümü, bir çok oryantalist tarafından tercüme edilmiş olan bir Babilonya büyüünde çok güzel bir biçimde muhafaza edilir:

*Eridu'da siyah bir kiskanu yükselir,*

*O, kutsal bir yerde yapıldı;*

*Onun parlaklığı, lacivert taş gibi parlıyor ve o, apsu'ya\* kadar uzanıyordu.*

*Orası, zengin Eridu'da Ea'nın yürüyüş yeridir,*

*Onun mekanı, Bau'nun\*\* dinlenme yeridir ...<sup>934</sup>*

*Kiskanu* ağacı, kozmik ağacın bütün özelliklerini taşır: O, “dünyanın merkezi” olan Eridu'dadır; kutsal bir yerdedir, yani hakikatin merkezindedir (bkz. 140 vd. bölümler); parlaklığı ile, diğerlerinden daha ziyade (yıldızlı gece) kozmik simge olan la-

<sup>934</sup> Dhorme'un tercümesi.

civert taşa benzetilir;<sup>935</sup> O, bütün dünyayı çevreleyen ve destekleyen okyanusa kadar yayılır (bu ağacın okyanusa kadar dalları ile yayıldığını veya başka bir deyişle, bu ağacın bazı kozmik ağaçlar gibi “ters ağaç” olduğunu düşünebilir miyiz?); bu ağaç, verimlilik sağlayan ve bilimleri (sanat, tarım, yazı yazmayı, vb.) öğreten tanrının mekanıdır; Ea'nın annesi, bolluk, tarım ve hayvan sürülerinin tanrıçası, Bau'nun dinlendiği mekandır.

*Kiskanu*'ya, eski Doğunun ikonografisinde çok önemli kabul edilen Babilonya'nın “kutsal ağaç”larının ilk örneklerinden birisi olarak bakabiliriz. Bunun ikonografideki yeri, bu bölgelerde görülen “kutsal ağacın”, ağaç kültüründen daha farklı bir şey ifade ettiğini ve onun çok açık bir biçimde kozmolojik bir değere sahip olduğunu kesin olarak ortaya koyar. Hemen her zaman, kozmik değerini açıklayan ve tamamlayan ağaç simgeli hanedan resim ve armaları vardır. Bununla ilgili olarak sahip olduğumuz en eski örnek, Gautier'in Moussian'da yapmış olduğu araştırmalarda bulunan bir parça vazoonun üzerinde, baklava dilimleriyle çerçevelenmiş biçimde stilize edilmiş bir ağaç bulunur.<sup>936</sup> Mezopotamya ikonografisinde ağaç, çoğunlukla keçi, kuş, yıldız veya yılanlarla çevrelenir. Bu amblemlerin her biri, kesin bir kozmolojik anlama sahiptir. Bir ağacın yanı başındaki yıldızlar, o ağacın kozmolojik bir öneme sahip olduğuna işaret eder.<sup>937</sup> Elamlıların hükümet merkezi Suşan (Susa)'da bulunan arkaik bir taslak resim, bir ağaçtan tatmak için yukarıya doğru dikine uzanan bir yılanı gösterir<sup>938</sup> (Toscana, bu sahneyi yılan-ağaç motifi ile birleştirir ve çok iyi bildiğimiz Tevrat'taki hikayenin Babilonya tarzında ilk örneği –prototipi- olarak yorumlar).

<sup>935</sup> Krş. Eliade, *Cosmologia si alchimie babiloniana*, Bucharest, 1937, s. 51 vd.

<sup>936</sup> Parrot, 22. Baklava diliminin mistik anlamı, Mecdel sanatında bulunur; bkz. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, s. 124.

<sup>937</sup> Bkz. örneğin, Parrot'un eserindeki ikinci bin yıl Elamlılarına ait 8 ve 9. Resimler ve Babilonyalılara ait 21.den sonraki resimler.

<sup>938</sup> Parrot, resim 12.

İkonografi, ilgili daha başka sahneler de sunar: keçilerin çevrelediği bir ağaca konmuş kuş;<sup>939</sup> Tümü ritüel anlamda balık veya ağaç, kanatlı ruh ve güneş kursu şekline büründürülmüş ağaç, güneş kursu ve insan figürleri.<sup>940</sup> Ben, en önemli ve en yaygın olanlarından sadece birkaç tanesinden bahsettim. Elbette Mezopotamya'dan zengin delilleri bitirmek istemem. Fakat, ağacın her zaman sahip olduğu kozmolojik önem, bu örneklerde açıktır.<sup>941</sup> Ağaçlarla ifadelendirilen amblemlerin hiç birisi, Mezopotamya düşüncesinde tabiatın modern düşünce ve tecrübeden oldukça farklı olduğu şeklinde basit bir nedenle naturist anlamda yorumlanamaz. Biz kendimize sadece şunları hatırlatırız: Mezopotamyalılara göre, aynı ilkel insanların çoğunda olduğu gibi, tanrısal bir prototipe sahip bir varlık veya ilk kozmolojik olayı tekrar ortaya koyan bir fiil hariç, herhangi bir etkileyciliğe sahip herhangi bir şeyi *kasteden* hiçbir varlık, hiçbir fiil yoktur.

## 99- KOZMİK AĞAÇ

En eski yazmalara göre Hindistan geleneği,<sup>942</sup> evreni büyük bir ağaç biçiminde tasvir eder. Bu fikir, resmî bir tarzda Upanişadlar'da anlatılır: Evren, köklerini göğe gömen, dallarını da bütün yeryüzüne yayan tersine dönmüş bir ağaçtır. (Bu imgenin, güneş ışınlarıyla tasvir edilmesi imkansız değildir. Krş. Rig Veda: "Dallar aşağıya doğru, kökler yukarı doğru büyür ki, onun ışınları üzerimize düşebilsin!")<sup>943</sup> *Katha-Upanişad* bunu şöyle tasvir eder: "*Kökleri yükselere, dalları aşağıya doğru büyüyen bu ebedî Aşvattha, özdür (şukram), Brahman'dır, bizim Ölümsüz*

<sup>939</sup> Parrot, res. 35-6, vs.

<sup>940</sup> Parrot, res. 100, 104, 110, 111.

<sup>941</sup> Bkz. A. J. Wensinck'in Batı Asya'da kozmolojik simge olarak ağaç ve kuşlar üzerine yaptığı ilginç çalışmasında sıralanan bulgular, ki Parrot bunları kullanmamıştır.

<sup>942</sup> Örnek olarak *Atharva Veda*, il, 7, 3; x, 7, 38; vs.

<sup>943</sup> *Rig Veda*, i, 24, 7 (İslami gelenekte de bilinen Tuba ağacı motifi benzer biçimdedir-ç.n.).

dediğimiz şeydir. Dünyaların hepsi onda oturur!”<sup>944</sup> Aşvattha ağacı burada Brahman'ın Evrendeki muhtemel en açık tezahürünü sunar, başka bir deyişle, alçalan bir hareket olarak yaratışı sunar. Upanişadlar'ın diğer metinleri, bir ağaç olarak kozmos düşüncesini daha açık bir biçimde ifade eder: “Onun dalları eterdir, havadır, ateştir, su'dur, topraktır,” vs.<sup>945</sup> Doğal elementler, “adı Aşvattha olan Brahman”ın ifadesidir.”<sup>946</sup>

*Bhagavad-Gitā* da kozmik ağaç, sadece evreni değil, aynı zamanda insanın dünyadaki durumunu da ifade eder: “Denilir ki, yıkılmaz bir ağaç vardır. Onun kökleri yukarda, dalları aşağıda, yaprakları Veda ilahileri. Her kim onu bilirse, Vedaları da bilir. Onun dalları yüksekte ve enginde yükselir, gunalar'da\* gelişir; tomurcukları duygu objeleridir; aşağıdan yukarı yayılan kökleri, insanların dünyasındaki fiillerle ilgilidir. Bu dünyada hiçbir kimse onun ne şeklini, ne sonunu, ne başlangıcını, ne de genişliğini kavrayabilir. Güçlü bir feragat sahibi bir kimse, önce, kuvvetli kökleriyle birlikte bu aşvattha ağacını kesmeli ve sonra da kişinin asla dönmediği yeri araştırmalıdır. ...<sup>947</sup>” Tüm evren, içinde yaşayan ve ondan ayrılmayan insanın tecrübesi gibi, burada kozmik ağaçla sembolize edilir. Evrenle haberleşen veya hayatında evreni paylaşan kendindeki her şey vasıtasıyla, insan, Brahman'ın yoğun ve yegane tezahürüne dalar, onunla birleşir. “Ağacı köklerinden kesmek” ifadesi, insanın kozmosdan uzaklaşması, kendisini duygusal şeylerden ve fiillerinin meyvelerinden mahrum etmek anlamına gelir. Bir *Mahābhārata* metninde, kozmos hayatından ayrılma, insanın kendisini aşkınlığa yetirme ve özgür olmasının yegane yolu olarak birinden çekilme ve birine yönelme motifi-

<sup>944</sup> *Katha-Upaniṣad*, vi, 1.

<sup>945</sup> *Maitri Upaniṣad*, vi, 7.

<sup>946</sup> Aynı yer.

\* *Gunalar*: Darsana felsefe geleneğinde bahsedilen üç “hal” (*Satt a*: aydınlık; *rājadar*: heyecan; ve *tamdar*: karanlık, durgunluk) -ç.n.-.

<sup>947</sup> *Bhagavad-Gitā*, xv, 1-3.

ni aynen görebiliriz: "Tezahür etmemiş olandan"<sup>948</sup> ortaya çıkmış, yegane destek olarak ondan yükselen gövdesi, bodhi'dir. Onun içindeki oyuklar, duygu kanalları; dalları, büyük elementler; yaprakları, duyguların nesnelere; güzel çiçekleri, iyilik ve kötülük (dharmādharmav); ardından gelen meyveler de mutluluk ve üzüntüdür. Bu ebedî Brahma-ağacı (brahma-vrkṣa), bütün varlıklar için hayat (abjiva) kaynağıdır. ... Ağacı gnosis (jānanena) silahıyla kesip parçalayarak ve bunun akabinde Ruhi mutluluğu yakalayarak, hiçbir kimse oraya tekrar dönmemiştir."<sup>949</sup>

## 100- TERS DÖNDÜRÜLMÜŞ AĞAÇ

Burası, yukarıda alıntısını yaptığımız metnin felsefi yorumunun yapılacağı yer değildir. Burada bizim için gerekli olan şey, ters ağaç ile evren tanımlamasını anlamaktır. Bu mitolojik ve metafizik ideogram, bu türün tek örneği değildir. Mesûdî, Plato'nun da ileri sürdüğü,<sup>950</sup> insanın, kökleri göğe kadar yükselen, dalları da yeraltına uzanan ters dönmüş bir ağaç olduğu şeklindeki bir Sabî rivayetinden bahseder.<sup>951</sup> Aynı rivayet, ezoterik İbrânî öğretisinde de bulunur: "Şimdi, Hayat Ağacı yukarıdan aşağıya doğru sarkar, ki o, her şeyi aydınlatan Güneş'tir."<sup>952</sup> Aynı şey İslamî geleneklerde de "Rıdvan Ağacı" şeklinde bulunur. Bu ağacın kökleri, göğün derinliklerine; dalları da yeryüzüne yayılır.<sup>953</sup> Dante de göksel alanların hepsini, kökleri yuka-

<sup>948</sup> *Avyakta* veya *Atharva Veda'nın asa'tı*, x, 7, 21.

<sup>949</sup> *Aṣvamedha Parva*, 47, 12-15. Coomaraswamy tarafından "The Inverted Tree", *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, 1938, vol. xxix, no. 2'de Sankara'nın *Bhagavad Gītā*, xv, 1 üzerine yaptığı yorumdan nakledilir.

<sup>950</sup> Holmberg-Harva tarafından "Der Baum des Lebens", AASF, Heisinki, 1922-3, seri B, vol. xvi, s. 54'te nakledilir.

<sup>951</sup> Mesûdî, *Murûc'uz-Zeheb* (Eliade'in kullandığı: *Morug-el-Dscheb*, 64, 6), (ç.n.).

<sup>952</sup> *Zohar*, Beha' Alotheke, (Çıkışı göklerin ucundadır, Devri de onların sonlarına kadar; ve sıcağından saklı kalan yoktur.) (Mezmurlar; xix:6) ayetine dayanarak Coomaraswamy tarafından s. 21'de nakledilir.

<sup>953</sup> Bkz. Wensinck, "Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, 1921, vol. xxii, s. 33; Asin Palacio, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, 2<sup>nd</sup> ed., Madrid, 1942, s. 235.

rıya doğru yönelmiş bir ağaç çelengi olarak takdim eder: *In questa quinta soglia / Dell' albero che vive della cima, / E fruta sempre, e mai non perde foglia.*<sup>954</sup>

“Beşinci katman” Jüpiter gezegeninin alanıdır. “Canı tepesinde olan ağaç”, ters dönmüş ağaçtır. Dante’den oldukça fazla etkilenmiş olan Floransalı başka bir şair, Federico Frezzi, “Cennetin en güzel ağacı, canını koruyan ve onu yenileyen mutlu ağaç” ve “kökleri yukarıda, gökte; dalları da yere doğru büyür” diye tasvir eder: *Su dentro al cielo avea la sua radice / E giu inverso terra i rami spande.*<sup>955</sup> /

Holmberg-Harva, aynı rivayeti Fin ve İzlanda folklorunda görür. Lapplar bitki tanrısına her yıl bir tane öküz kurban ederlerdi. Bunun için sökülmüş bir ağaç kökleri yukarıya, dalları da yere gelecek şekilde sunağın yanına konulurdu.<sup>956</sup> Avustralya’nın Wiradjuri ve Kamilaroi kabileleri arasında, kocakarı hekimler, ters şekilde yetiştirilen büyü ağacını kullanırlar. İnsan kanının sürüldüğü kökleri de yakarlar.<sup>957</sup> Bu âdetle ilgili olarak Schmidt, başka bir Avustralya kabilesi, Yuin’ler arasında gerçekleştirilen giriş/geçiş törenlerine dikkat çeker:<sup>958</sup> ölüymüş gibi davranan genç bir adam, gömülür ve üzerine bir çalı konulur. Geçiş töreninin adayları onun yanına gelir ve genç adam çalıyı sallar, ardından da kalkıp mezardan çıkar. Schmidt’in söylediğine göre çalı, Yıldızların Göksel Ağacını temsil eder.<sup>959</sup>

## 101- YGGDRASİL

Gerek kuşlar<sup>960</sup> gerek atlar gerekse de kaplanlarla<sup>961</sup> birlikte temsil edilen kozmik ağaç, ilkel Çin’de de bulunur; orada ve

<sup>954</sup> Dante, *Paradiso*, xviii, 28 vd.

<sup>955</sup> Federico Frezzi, *Il Quadriregio*, iv. Böl. (A. Graf, *Miti, leggende, e superstizioni del medio Evo*, Turin, 1925, s. 157’de nakledilir).

<sup>956</sup> Kagarow, “Der Umgekehrte Schamanenbaum”, *AFRW*, 1929, s. 183.

<sup>957</sup> Schmidt, *Ursprung*, vol. III, s. 1030 vd.

<sup>958</sup> Schmidt, s. 757 vd.; 806.

<sup>959</sup> Aynı zamanda bkz. Hentze, *Mythes et Symboles*, s. 182 vd.

<sup>960</sup> Hentze, vi. Böl.

<sup>961</sup> Hentze, vii, viii, böl., fig. 148.

başka yerlerde bazen, Hayat Ağacıyla lanet okunur. Hayat ağacı ile ilgili bu karışıklık, ilerleyen sayfalarda aydınlığa kavuşacaktır. Bu kozmik ağaç ile mitolojik kamerî hayvanın bir araya gelmesini, Hayat Ağacına dayanmış bir jaguarı gösteren Maya ikonografisinde bulabiliriz.<sup>962</sup> Kutup ve Pasifik bölgesi hakları arasında, dalları göğün üçüncü ve hatta yedinci katına ulaşan Kozmik ağaç, hem mitolojide hem de dinsel törenlerde çok önemli bir yer işgal eder. Bu ağaç çoğunlukla mitolojik ata ile irtibatlandırılır. İnsanlar kendilerinin, ağaçtan doğan bir atadan geldiklerine inanırlar.<sup>963</sup> İnsanın kozmolojik-bitkisel bir simgeden geldiklerine dair mitler üzerinde daha sonra duracağım.

Yggdrasil, mükemmel bir Kozmik Ağaçtır. Kökleri, cehennem, canavarlar krallığının bulunduğu yerin derinliklerine kadar gider.<sup>964</sup> Bunun yanı başında, Odhin'in bir gözünü rehin olarak bıraktığı ve bilgisini tazelemek ve zenginleştirmek için hemen geri döndüğü yer olan mucizevî pınar Mimir ("meditasyon", "hafıza") bulunur.<sup>965</sup> Urd pınarı da Yggdrasil'in yanındadır; orada tanrılar, günlük konsil toplar ve mahkeme kurarlar. Nornlar, bu pınarın suyundan, gençlik ve dinçliğini tekrar canlandırmak için bu büyük ağacı sularlar. Heidrun, keçi, bir kartal, bir erkek geyik ve bir de sincap, Yggdrasil'in dallarında yaşar; engerek yılanı Nidhoggr ise, onun köklerindedir ve sürekli onu yıkmaya çalışır. Kartal her gün, (kozmojik bir motif olarak başka uygarlıklarda da bulunan) engerekle mücadele eder.<sup>966</sup> Evren, *Völuspa* tarafından öngörülen dünyanın tamamen yok olması ve yenisini, cennetvari bir çağ yaratmak için dünyayı yok ettiği zaman, Yggradsil şiddetli bir şekilde sallanacak, ama yıkılmayacaktır.<sup>967</sup> Kadın kahinler tarafından îlan

<sup>962</sup> Bu sahne Codex Borbonicus, fig. 149 (Hentze)'de yer alır.

<sup>963</sup> Eliade, *Chamanisme*, Paris, 1951, s. 244 vd.

<sup>964</sup> *Völuspa*, 19; *Grimnismal*, 31.

<sup>965</sup> *Völuspa*, 28, 39.

<sup>966</sup> Krş. Eliade, *Mitul Reintegrarii*, Bucharest, 1942, s. 41 vd.; 52.

<sup>967</sup> *Völuspa*, 45.

edilen vahye dayanan (apokaliptik) bu felaket, kozmosun tamamen ayrılıp dağılmasıyla sonuçlanmayacaktır.

Kaarle Krohn, Yggdrasil mitini, Eski Ahit'teki Hayat Ağacı ile; Sophus Bugge ise, İsa'nın çarmıhı ile açıklamaya çalışmıştır. Fakat her ikisi de kabul edilebilir hipotez değildir. Odhin, atını Yggdrasil'e bağlar, dolayısıyla da İskandinav mitolojisinin bu en merkezi motifinin daha sonraki tarihle ilgili olabileceğini düşünmek oldukça zordur. Holmberg-Harva, Tevrat'ta bulunmayan bir ayrıntı olarak Yggdrasil'in üstünde bir kartal motifinin, bu kozmolojik simgeyi daha fazla Kuzey Asya rivayetlerine yakınlaştırdığına işaret eder.<sup>968</sup> Kartal ile yılanın mücadelesi, aynı Hindu mitoloji ve resimlerinde oldukça yaygın olan Garuda ile sürüngen arasındaki savaş gibi, ışık ile karanlık arasındaki savaşın, iki prensibin, yani güneş ve yer altı zıtlığının kozmolojik bir simgesidir. Holmberg-Harva'nın ortaya koyduğu İskandinav ve Kuzey Asya mitlerindeki kozmik ağaç arasındaki yakınlıktan yola çıkarak, Yggdrasil düşüncesine her hangi bir Yahudi-Hıristiyan unsurunun girip girmediğini kesin bir şekilde söylemek oldukça zordur. Onların birlikte ortaya çıktıklarını ise, kesin bir biçimde göstermem mümkün değildir. Her halükarda, Alfred Detering, Hind-Avrupalılar tarafından Kozmik Ağaç ile Hayat Ağacının bir meşe ağacında tek vücut oluşunun, tarih öncesi zamanlara kadar gerilere götürülebileceğini ve bundan dolayı da Ön-Cermen halklarının her hangi bir şekilde bu miti geliştirdiklerini, hazırlamış olduğu *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* adlı çalışmasında başarılı bir biçimde göstermiştir.<sup>969</sup> Kozmik Ağacın Hayat Ağacı ile bütünleşmesi, Teutonlar arasında da görülür. Kutsal veya mitolojik bir ağacın, belli bir bitkisel tür ile tanımlanmasını daha önce işaret etmiştik (Hindulada *aşvattha*; Mezopotamyalılarda hur-

<sup>968</sup> Holmberg-Harva, "Der Baum des Lebens", s. 67.

<sup>969</sup> Alfred Detering, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit*, Leipzig, 1939.



ma ağacı, vs.). Yggdrasil örneğinde, tarih öncesi anıtlarda meşe ağacının bulunuşu, kutsal ağacı meşe olarak gösteren motifler silsilesi ile süsleme ve dinsel sanatta kullanılan meşe yapıları, bu anlayışın köklü bir anlayış olduğunu açıklamaktadır.

## 102- AĞAÇLA İLGİLİ TANRI(ÇA) TEZAHÜRLERİ

Bir tanrı(ça)nın ağaçta tezahür etmesi, bütün Yakın Doğu'nun plastik sanatında görülen bir motiftir; bu motif, bütün Hindu-Mezopotamya-Mısır-Ege bölgesinde de bulunabilir. Çoğunlukla, bazı verimlilik tanrısının tezahürlerini temsil eder. Evren kendini Tanrının yaratıcı güçlerinin bir tezahürü olarak gösterir. Nitekim, Mohenjo-Daro'da (Milattan Önce 3. Bin yılda), bir *ficus religiosa*'da tanrısal bir tezahür buluruz;<sup>970</sup> ağaç, Mezopotamya'nın kutsal ağacını hatırlatıcı tarzda stilize edilir. Hatta Vedik metinlerde, tanrının ağaçta tezahür edişinin izlerini bulabiliriz. *Aşvattha*'dan başka (99. Böl.), bir "halk dinî tecrübesi"ni ifade eden, başka bir deyişle, somutu, ilkel formülleri, Tanrının bitkide tezahür edişinin başka ifadelerini muhafaza eden Vedik dokümanlarda evren simgesi ve bir ağaçta tezahür eden Brahman'ı da anlayabiliriz. *Yajur Veda*, "Ey Otlar! Anneler olan sen! Seni tanrıçalar gibi selamlarım!" diye seslenir.<sup>971</sup> *Rig Veda*'da uzun bir ilahi, özellikle tedavi edici ve yeniden meydana getirici güçlerini dikkate alarak bitkilere ayrılmıştır (Hayat ve Sonsuzluk Bitkisinin telkini).<sup>972</sup> Atharva Veda bir bitkiyi şöyle över: "Yer Tanrıçasından doğan Tanrı."<sup>973</sup> Bitkisel düzlemdeki bu aynı tanrı tezahürü (theophany), *Rig Veda*'nın kendisiyle ilgili tapınmayı zikrettiği "bitkilerin efendisi", Vanaspati'yi açıklar.<sup>974</sup> Güçlerinden aldıkları kozmik ilk örnek-

<sup>970</sup> Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, London, 1931, vol. I, böl. xii, fig. 18.

<sup>971</sup> *Yajur Veda*, iv, 2, 6.

<sup>972</sup> *Rig Veda*, x, 97.

<sup>973</sup> *Atharva Veda*, iv, 136, 1.

<sup>974</sup> *Rig Veda*, vii, 34, 23; x, 64, 8.

ten ötürü otlar, çocuk doğumunu daha kolay yaparlar, erkeklerin yaratıcı güçlerini arttırırlar, buna bağlı olarak da verimliliği ve zenginliği temin ederler. Hatta bundan dolayı, bazen bitkiler için hayvan kurbanı sunmak emredilir.<sup>975</sup> *Şatapatha Brahmana*, kozmosdaki yaratıcı enerjinin modelini yıldırımın, yağmurun ve bitkilerin oluşturması olarak formülleştirir.<sup>976</sup> Buradaki kutsal, bitkisel hayatın yenilenişinin esas fiilinde tezahür ettirilir.

Bir ağaçta tanrının tezahür edişine mükemmel bir örnek, vücudunun üst kısmı bir ağaçtan çıkan tanrıyı temsil eden Asurlulara ait meşhur yarım kabartma (bas-rölyef) heykeldir.<sup>977</sup> Onun yanı başında "suyun döküldüğü" verimliliği simgeleyen bitmek bilmeyen bir vazo bulunur. Tanrının bir sıfatı olan keçi, ağacın yapraklarıyla beslenir. Mısır ikonografisinde de Hayat Ağacı motifini görürüz. Burada, Hayat Ağacının içinden çıkan tanrısal kollar hediyeler taşır ve bir vazodan hayat suyunu döker biçimde temsil edilir.<sup>978</sup> Açıkçası, bu örneklerle ve "Hayat Ağacı" motifi ile işaret edilen tanrı tezahürü, bazı yönlerden bir arada harmanlanmış durumdadır. Dolayısıyla, bunun nasıl olduğunu anlamak oldukça kolaydır: bir ağaç formunda kozmosda açığa çıkan tanrı, aynı zamanda tekrar meydana gelişin ve "ölümsüz hayatın" kaynağıdır ki, bu kaynak, insanın döneceği kaynaktır. Zira, insanın sahip olduğu ebedîlikle ilgili ümitleri için insana topraklar verir. Ağaç, kozmos ve tanrı ile şekillenen kalıp içindeki ilişkiler arasında, benzeşim, beraberlik ve birleşim vardır. Bizim bitki tanrıları dediğimiz tanrılar, çoğunlukla ağaç biçiminde temsil edilirler: Attis, köknar ağacı ile; Osiris, sedir ağacı ile; vs. Yunanların Artemis'i, bazı zaman-

<sup>975</sup> Örneğin, *Taittiriya Samhitā*, il, 1, 5, 3.

<sup>976</sup> *Şatapatha Brahmana*, IX, 3, 3, 15.

<sup>977</sup> Berlin Müzesinde; Parrot, fig. 69.

<sup>978</sup> Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie, Hilversum*, 1938, 91-3. Figürler; Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milan, 1939, 41-2. Figürler.

lar ağaç içinde bulunur. Nitekim, Laconia bölgesinde Boiai'da bir murt ağacına, Artemis Soteira adı altında hürmet edilir. Arcadia'da Orchomena'dan başka, bir sedir ağacının içinde Artemis Kedreatis'in ağaçtan yapılmış bir heykeli var idi.<sup>979</sup> Artemis'in resimleri bazen dallarla süslenilirdi. Bazı zamanlar Dionysos Dendritis denilen Dionysos'un bitki epifanisi malumumuzdur.<sup>980</sup> Sadece birkaç tane isim vermek gerekirse, Dodona'daki Zeus'un kutsal meşe ağacı kehanetini, Delphi'deki Apollo'nun defne ağacını, Olimpiya'da Keracles'in yabani zeytin ağacını da hatırlayalım. Bununla birlikte, Yunanistan'da yalnızca iki yerde, her hangi bir ağaç kültü hakkında işaretler vardır: Pentheus'un Maenadlar hakkında casusluk yapmak için tırmandığı zannedilen ve kahinin bir tanrı olarak tapınılmasını emretmiş olduğu Cithaeron'daki ağaç ile Sparta'daki Helen'in çınar ağacı.<sup>981</sup>

Ağaç tezahürünün en açık örneği, Ariler öncesi Hindu tanrıçası, Durgā kültüründe görülebilir. Alıntısını yaptığımız metinler geç döneme aittir, ama onların yaygın özelliği, kesinlikle daha eskilere gittiği anlamına gelir. *Devi-Mahātmya* metninde tanrıça şöyle der:

*"Ey Tanrılar! Öyleyse, ben hayatı destekleyen ve yağmurlu mevsimlerde tam benim bedenimden çıkıp gelişen ağaçlarla, bütün evreni besleyip büyüteceğim (kelimenin tam anlamı ile "yukarı kaldıracağım"). Sonra, aynı Sakamhari ("bitkilerin bakıcısı" veya "bitkileri besleyen") gibi, yeryüzünde muzaffer olacağım ve aynı nedenle de Durgama (kurluğun kişileşmesi) denilen büyük asura'yı yok edeceğim."*<sup>982</sup>

Navapatrika (dokuz yaprak) töreninde, Durga için "dokuz yaprak içinde oturan" denilir.<sup>983</sup> Bu konuyu tasvir etmek için

<sup>979</sup> Pausanias, iii, 22, 12.

<sup>980</sup> Harrison, *Prolegomena*, s. 425 vd.

<sup>981</sup> Pausanias, ii, 2, 7.

<sup>982</sup> *Devi-Mahātmya*, xcii, 43-4. Sureler.

<sup>983</sup> Eliade, *Le Yoga*, s. 376.

Hindistan'dan daha fazla örnek verilebilir.<sup>984</sup> Bu noktaya, ağaçların dinî öneminin diğer veçhelerini tartışacağımız bölümde tekrar döneceğiz.

### 103- BİTKİLER VE BÜYÜK TANRIÇALAR

En yaygın ve en değişmez kalıplardan bir tanesi, bu Büyük-Tanrıça-bitkiler-hanedana ait-hayvanlar-rahiplerdir. Bu çalışmanın genişliği, bana elimizdeki değerli örneklerden sadece birkaç tanesini incelememe izin vermektedir. Bir ağaç simgesinin yanında tanrıçanın bulunması, ağacın arkaik ikonografi ve mitolojide sahip olduğu bir anlamı teyit eder. Bu ise, *kozmetik verimliliğin bitmek bilmeyen bir kaynağının oluşudur*. Hakkında Harrappa ve Mohenjo-Daro'da yapılan arkeolojik kazı sonuçlarından bir çok şey öğrendiğimiz İndus vadisinin Ariler öncesi uygarlığında, Büyük Tanrıçanın bitkilerle tanımlanması hem arkadaşlıkla *-ficus religiosa*'dan başka Yaksini tipinde çıplak tanrıçalar<sup>985</sup>, hem de tanrıçaların cinsel organlarından çıkan bir ağaç ile temsil edilir.<sup>986</sup> *Ficus religiosa*'nın heykelleri, oldukça fazladır<sup>987</sup> ve bunlar Büyük Tanrıçayı çıplak temsil ederler ki,<sup>988</sup> bu ikonografik motif, Mısır dahil bütün Afrika-Asya'nın kalkolitik uygarlığında bilinirdi. Kutsal ağaç, bir çit içindedir ve bazen çıplak tanrıça bir dairenin ortasında büyüyen *ficus religiosa*'nın iki dalı arasından yükselir. İkonografide işaret edilenlerden açıkça anlaşılıyor ki, bu, kutsal bir mekanı ve bir "merkez"i belirtmektedir (bkz. 142 vd. bölümler).

Bütün Afrika<sup>989</sup> ve Hindistan'da,<sup>990</sup> özsu ile dolu ağaçlar, tanrısal anneliği simgeler. Bundan dolayı da bu ağaçlar kadın-

<sup>984</sup> Bkz. Meyer, *Trilogie altindische Mächte und Feste der Vegetation*, vol. iii, değişik sayfalar.

<sup>985</sup> Örneğin, Marshall, vol. i, fig. 63-67.

<sup>986</sup> Marshall, vol. I, s. 52.

<sup>987</sup> Örneğin, xii. Böl. fig. 16, 20, 21, 25, 26.

<sup>988</sup> Marshall, böl. I, fig. 48, 50.

<sup>989</sup> Frazer, *The Magic Art*, vol. ii, s. 316 vd.

<sup>990</sup> Meyer, vol. iii, s. 195.

lar tarafından ziyaret edilip saygı duyulur, aynı zamanda da hayata tekrar dönmek isteyen ölü ruhları tarafından aranıp bulunur. Tanrıça-ağaç motifi, hanedana ait hayvanlarla tamamlansa da tamamlanmasa da, su-kozmozogoni düşüncelerinin belli bir karışımına sahip olmamış olsa bile, Hindu ikonografisinde muhafaza edilmiş, hatta günümüzde bile popüler sanatta yerini almıştır. Suyun ve ağacın iki simgesini birleştiren bağları görüp anlamak, her halükarda çok kolaydır. Su, tohumlar, bütün tohumları taşır. Bitkiler –çalı, rizom, nilüfer çiçeği-, kozmosun *tezahürünü*, *formların* ortaya çıkışını ifade eder. Hindistan'da bir nilüfer çiçeğinden çıkarken temsil edilen kozmik imgeler çok önemlidir. Çiçekli bir rizom, gerçekten meydana gelen yaratılışı belirtir: "suların üzerinde sabırla gerçekleşen varoluş gerçeği." Çiçek ve su motiflerinin ağaç ve kadın motifleri ile birlikte bulunması, Büyük Tanrıça ile bir tutulan kozmik ağaç tarafından singelenen bitmek bilmeyen yaratılış düşüncesinden dolayıdır.

Bu kavram, hem Vedik hem de Puranik yaratılış inançlarında (tanrı(ça) kendini aynı evren gibi, suda yüzen bir nilüferden ortaya çıkararak *açığa vurur*) ve mucizevi bitki, *soma* hakkındaki Hind-İran anlayışında sağlam bir biçimde yer alır. İkinci anlayış için, *soma*'nın *Rig Veda*'da çoğu zaman bir pınar veya çay olarak resmedildiğini, ama aynı zamanda metinlerin, özellikle de geç Vedalar ve Vedalar sonrası dönemlere ait metinlerin bir vazo (su simgesi, bkz. 61. böl.) içinde bir cennet *bitkisi* olarak resmettiğini hatırlayalım. *Soma*'nın hayatı, verimliliği, yeniden doğuşu ifade ettiği, başka bir deyişle, su simgesinin tam olarak neyi işaret ettiği ve bitki simgesinin hakikaten neyi belirttiği hatırlanırsa, bu türlü çok biçimliliğin temelleri bulunabilir. *Mahābhārata* l'de *soma*'nın çalınması, onun hem sıvı, hem de bitkisel iki türlü özelliğine işaret edilir; *soma* mucizevi bir içecek olarak gösterilmesine rağmen, öğrendiğimize göre

Garuda onu sanki bir ot gibi “kopardı attı” (*samutpatya*).<sup>991</sup> Upanişadlar da aynı su-ağaç birlikteliğini simgeler; “bitmeyen ırmak” (*vijara-nadi*: yani, tekrar yaratan), her şeye sahip olan ağacın yanı başında bulunur.<sup>992</sup> Her iki mistik pınar gökte, cennette bulunur. Ancak o cennette olmasına rağmen, onun gerçek bir cevher olarak, en azından içecekleri tekrar yaratan ve ebedîliği sağlayan –beyaz *hom*, *soma*, Finlilerin tanrısal balı, vb.- bir kaynak olarak göremiyoruz.

Aynı ağaç-su beraberliği, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde de bulunabilir. Tevrat’ın Hezekiel bölümünde mabedin altından akan suların bulunduğunu ve ırmağın etrafında her çeşit meyve ağaçlarının biteceğinden bahsedilir (kaynağı mabedin altı olan suyun simgesel ve metafizik önemi, aynı ağaçlarındaki gibi, bizlerde hiçbir şüphe bırakmaz, çünkü mabet, “dünyanın merkezidir”, (bkz. 142. Böl.).<sup>993</sup> İncillerin Vahiy bölümü, suyun ve ağacın kozmolojik ve kurtarıcı ifadesini ele alır, hatta onu daha anlaşılır yapar. “*Ve bana (melek) onun sokağının ortasında Allah’ın ve Kuzunun tahtından çıkan billur gibi berrek bir hayat suyu ırmağı gösterdi. Ve ırmağın iki tarafında on iki çeşit meyve hasıl eden ve her ay meyvesini veren hayat ağacı vardı, ve ağacın yaprakları milletlerin şifası içindi.*”<sup>994</sup> Şüphe yok ki, bunun Kutsal Kitaptaki ilk örneği Aden’de idi. Bununla ilgili olarak Tekvin bölümünde şöyle anlatılır: “*Ve Rab Allah, görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacını, ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. Ve bahçeyi sulamak için Aden’den bir ırmak çıktı; ve oradan bölündü ve dört kol oldu. ... (Pişon, Gihon, Dicle ve Fırat).*”<sup>995</sup> Başkalarından ziyade kutsal mekan olan Mabet, cennetsel ilk örnek “Cennet Bahçesi”nin yeryüzündeki karşılığıdır.

<sup>991</sup> *Mahābhārata* I, xxxiii, 10.

<sup>992</sup> *Kauṣītaki Upaniṣad*, I, 3.

<sup>993</sup> Hezekiel, 47:1-2, 12.

<sup>994</sup> Vahiy, 22:1-2.

<sup>995</sup> Tekvin, 2:9-10.

## 104- HEYKEL VE RESİMLERDEKİ (İKONOĞRAFİK) SİMGELER

Su ve bitki simgelerinin ortaklığı, Hint süsleme sanatının temelini oluşturan yaratılış ile ilgili inançlarda oldukça uygun bir biçimde açıklanır. Coomaraswamy, bunun için aşağıdaki formülü verir: Çok yapraklı ve çiçekli bir nilüfer bitkisi (*latā-kāna*, *māla-kāna*), çiçekleri ve hayvanları destekleyen ve kuşatan (*śakuna-yatthi*), bir Yakşa'nın ağzından veya karnından ya da dolu bir vazodan (*pūrna-ghata*) gibi başka bir su simgesinden veya bir *makara*'nın ya da balık kuyruklu bir filin açık ağzından meydana çıkan.<sup>996</sup> "Dolu vazodan", diğer alanlarda gördüğümüz ve daima "hayat ağacı" veya bazı verimlilik amblemiyle bağlantılı bir simgedir. Nitekim, Kral Gudea çağından sonra, "kutsal ağaç" Sümer-Akad sahnesinden kaybolmuş ve bir vazodan çıkan "hayat ağacı" ile yer değiştirmiştir.<sup>997</sup> "Dolu vazoya" her zaman bir tanrı veya yarı-tanrı tarafından sahip olunur, ama ona asla bir insan tarafından sahip olunmaz. Bazen "vazodan" terk edilir ve su belli bir tanrı(ça)nın bedeninden aşağıya akar.<sup>998</sup> Hayatın ve tekrar meydana gelişin doğrudan tanrısal cevherden aktığı veya daha açıkça, o cevherin mükemmel bir biçimde tezahür eden vahyinden, yani tanrının tezahüründen cereyan ettiği inancını, daha açık bir biçimde ifade etmek için başka bir yol bulmak oldukça zordur.

Bir su simgesinden meydana çıkan rizomun süsleme motifine, mitolojide karşılık bulmak için, Brahma'nın doğumu hakkında Puranik anlayış vardır. Tanrıya *abjaja* denilir ki, Vişnu'nun göbeğinden yükselen, "nilüferden doğan" anlamındadır.<sup>999</sup> Coomaraswamy, bu fikrin temellerini ve Vedik kökenleri göstermiştir.<sup>1000</sup> "Sudan (veya bir su ambleminden) ortaya

<sup>996</sup> *Yaksas*, vol. II, s. 2-3.

<sup>997</sup> Parrot, s. 59.

<sup>998</sup> Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin, 1933, fig. 6, 13 vs.

<sup>999</sup> *Agni Purana*, xlix.

<sup>1000</sup> Coomaraswamy, vol. II, s. 25.

çıkan nilüfer (veya rizom)" simgesinin ne ifade ettiği, bizzat kozmik süreçtir. Su, ortaya çıkmamış olan tohumları, gizli kuvvetleri ifade eder; çiçek simgesi ise, ortaya çıkışı, tezahürü, evrenin yaratılışını temsil eder. Su, yağmur ve verimlilik tanrısı olarak Varuna,<sup>1001</sup> aslında Hayat Ağacının kökü, bütün yaratıkların kaynağı idi.<sup>1002</sup>

## 105- BÜYÜK TANRIÇA İLE HAYAT AĞACI

Büyük Tanrıça ile Hayat Ağacı arasındaki ilişki, Mısır'da da görülür. Bir rölyef, Hathor'u, ölü insanın ruhuna yiyecek ve içecek veren, başka bir ifadeyle ona hayatın devamlılığını, bekayı sağlayan göksel bir ağacın (şüphesiz, Ebedilik Ağacı) içinde resmeder.<sup>1003</sup> Bu resim, tanrıçanın hediyelerle dolu ellerinin veya bir ağaçtan hasıl olan başı ve omuzlarının ve ölü adamın ruhuna içmesi için bir şeyler veren temsiller serisi bağlamında anlaşılmalıdır. Bütün dallarında Firavunların adları ve kaderleri yazılmış olan ve göğü simgeleyen devasa bir ağacın büyük alt dallarında oturan kader tanrıçasında bir benzerlik serisi vardır.<sup>1004</sup> Aynı motif, Yakutlar, vb. Altay halklarının halk inançlarında da bulunur: yedi dallı hayat ağacının altında "çağların tanrıçası" bulunur.<sup>1005</sup>

Aynı beraberlik, Mezopotamya mit ve kültüründe de bulunur. Gılgamış, bir bahçede mucizevi bir ağaçla karşılaşır ve onun yanında *sabitu*, yani "asmalı kadın" olarak tasvir edilen, tanrıça Siduri ("bakire") vardır.<sup>1006</sup> Aslında araştırmacı Autran, bunu Gılgamış'ın ona bir asmanın yanı başında karşılaştığı şekilde anlam verir: Asmanın "hayat bitkisi" olarak nitelendirildi-

<sup>1001</sup> Meyer, vol. iii, s. 207'deki zengin kaynakçaya bakınız.

<sup>1002</sup> *RV*, I, 24, 7; karşı. Coomaraswamy, vol. ii, 29.

<sup>1003</sup> Karşı. Wallis Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, s.58'deki figür.

<sup>1004</sup> F. Max Müller, *Egyptian Mythology*, Boston, 1918, s. 53.

<sup>1005</sup> Holmberg-Harva, "Baum des Lebens", s. 97.

<sup>1006</sup> Autran, *Préhistoire du Christianisme*, vol. i, s. 143.



ği ve Sümerlilere göre de “hayat” işareti olarak anlaşıldığı Yakın Doğu’da, orijinalde bu bir asma yaprağı idi.<sup>1007</sup> Bu muhteşem bitki, Büyük Tanrıçalar için kutsal idi. Ana Tanrıçaya önceleri “ana asma” veya “tanrıça asma” denilirdi.<sup>1008</sup> Albright, Gılgamış destanının eski versiyonlarında Siduri’nin daha önemli bir yer işgal ettiğini ortaya koymuştur. Gılgamış, Siduri’nin ebedîliğini doğruca ister.<sup>1009</sup> Jensen, onu Odyssey’deki peri kızı Calypso ile tanımlar.<sup>1010</sup> Calypso gibi Siduri genç bir kız görünümünde olup bir örtü örtünür, bir salkım üzüm taşır ve dört pınarın çıktığı yerde ikamet eder;<sup>1011</sup> ona ait olan ada “denizin ortasında” bulunur<sup>1012</sup> ve peri kızı, Ulysses’i de baştan çıkarttığı tanrısal (göksel) içeceklerle kahramanlara ebedîlik verebilirdi.<sup>1013</sup>

Calypso, Büyük Tanrıçanın, Hayat Ağacı *omphalos*’un ve dört pınarın yanı başında, “dünyanın merkezinde” kendisini gösterdiği sayısız tezahürlerinden biri idi. Bununla bağlı olarak asma da, ebedîliğin bitkisel ifadesi idi. Zira bir çok ilkel geleneklerde şarap gençliğin ve ebedî hayatın simgesi olarak kabul edilir (“eau de vie-hayat suyu”, “*uschabheagh*”, İskoç Keltlerinin dilinde “hayat suyu”; “*māyi-i-şihāb*”, Farsça’da “gençlik içeceği”; “*gestin*”, Sümercede “hayat ağacı” anlamlarına gelir).<sup>1014</sup> Yahudiliğin sözlü rivayetlerinden *Mişna*’nın tarif ettiği iyiliği ve Kötülüğü Bilme Ağacı,<sup>1015</sup> Tevrat’ın Tekvin bölümünde anlatıldığına göre, bir asmadır. Enoch (İdris) Kitabı<sup>1016</sup> bu asmayı veya iyiliği ve kötülüğü anlama ağacını, Gılgamış Destanında olduğu gibi,<sup>1017</sup> yedi dağın arasına yerleştirir. Yılan-Tanrıça Hannat,

<sup>1007</sup> Autran, s. 142.

<sup>1008</sup> Langdom, *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914, s. 43.

<sup>1009</sup> Albright, “The Babylonian Sage Ut-Napistim nuqu”, *JAOS*, 1918, vol. xxxviii.

<sup>1010</sup> Jensen, v, 68 vd.

<sup>1011</sup> Jensen, v, 70.

<sup>1012</sup> *Omphalos thalasses*, *Odyssey*, I, 50.

<sup>1013</sup> *Omphalos thalasses*, *Odyssey*, v, 135 vd.

<sup>1014</sup> Krş. Albright, “The Goddess of Life and wisdom”, *JASS*, 1920, vol. xxxvi, s. 276.

<sup>1015</sup> Sanhedrin, 70, a.

<sup>1016</sup> Enoch, xxiv:2.

<sup>1017</sup> Albright, s. 283.

ağacın meyvesini, aynı Siduri ve Calypso'nun da tatması için izin verildiği gibi, tadar. Üzüm ve şarabın özgürlüğü simgelemesi, oldukça geç zamanlara kadar sürmüştür.<sup>1018</sup> Fakat ilkel asma-kozmik ağaç-bilgi ve kurtuluş ağacı anlayışı, olağanüstü bir uygunlukta Mandeizm'de de muhafaza edilmiştir. Bu gnosisite şarap (*gufna*), ışık, akıl ve temizliğin birleşimidir. Şarabın ilk örneği (*qadmaya*), yükseklerde, göksel dünyadadır. İlk örneğe ait asma, içindeki sudur, onun yaprakları "ışığın ruhundan" yapılı ve düğümleri de ışığın parçalarıdır. Ondan, insanın susuzluğunu gidereceği düşünülen kutsal suyun çayları çıkar; ışık ve akıl tanrısı, kurtarıcı (*Manda d'haiie*), aynı zamanda hayat asması (*gufna d'haiie*) ile tanımlanır ve asma, kozmik ağaç olarak kabul edilir, çünkü asma göklere yayılır, dolayısıyla üzümleri de yıldızlardır.<sup>1019</sup>

Asma ve çıplak kadın motifi, apokrofik Hıristiyan hikayelerine de geçmiştir. Örneğin on yedinci yüzyıldan önce Slavca'dan Romence'ye çevrilen bir derleme olan *Questions and Answers* (Sorular ve Cevaplar)'da,<sup>1020</sup> Pilate'nin, eşini bir üzüm bağında, İsa'nın kanlı elbisesinden dışarı yayılan ve mucizevi meyve veren bir asmanın yanında çıplak bir haldeyken bulduğu anlatılır (hikaye, bir tanrının kurban edilmesini veya bir kahramanın vahşice ölümünü takip eden bitkilerin yaratılışı motifi ile irtibatlandırılır).<sup>1021</sup>

Yunan ve Ege bölgelerinde, tanrıça-ağaç-dağ-kraliyete ait hayvanlar motifi benzer bir biçimde uygunluk gösterir. Çıplak göğsünün üstünde bir elin bulunduğu tanrıçanın, bir dizi kozmolojik işaretlerin (çift ağızlı taş balta, güneş, ay, su –dört pınar-) yanındaki Hayat Ağacının altında oturur şekilde dini bir

<sup>1018</sup> Krş. Prov. viii, 19.

<sup>1019</sup> Albright, s. 266.

<sup>1020</sup> *Intrebari si Raspunsuri*, xxxvii.

<sup>1021</sup> Krş. Eliade, "La Mandragore et les mythes de la 'naissance miraculeuse' ", *CZ*, 1942, .vol. lii, s. 25.

sahne ortaya koyan Mycenae'nin büyük dairesini hatırlayalım. Sahne, Holmberg-Harva tarafından tekrar yapılan,<sup>1022</sup> ellerinde tanrısal bir çocuğu tutan ve kutsal ağacın yanındaki bir tahtta oturan tanrıçayı resmeden bir Samî rölyefine çok benzemektedir. Myra (Lycia)'da bulunan bir para, tanrıçanın bir ağacın ortasında tezahürünü gösterir.<sup>1023</sup> Ege havzasından, tanrıçayı bir sunak ve ağaç ile tekne içinde resmeden Mochlos'un altın yüzüğünden<sup>1024</sup> ve kutsal ağacın önünde meşhur dans sahnesinden<sup>1025</sup> bahsedebiliriz.

Mit ve ikonlarda görülen bütün bu birliktelikler, önemsiz bir değişikliğin sonucu olmayıp dinsel ve metafizik bir değere sahiptir. Kozmolojik amblem ve hanedana ait hayvanlarla çevrelenen bu tanrıça ve ağaç; tanrıça ve asma beraberlikleri ne anlam ifade eder? Burada bunlar, "dünyanın bir merkezi", hayatın, gençliğin ve ebediliğin kaynağı olduğu anlamını verir. Ağaçlar, bitmeyen bir meydana geliş içindeki evreni işaret eder; ama evrenin tam ortasında her zaman bir ağaç (ebedî hayat ağacı veya bilgi ağacı) bulunur. Büyük Tanrıça, yaratılışın bitmek bilmeyen kaynağını, bütün hakikatin mutlak temelini kişileştirir. O, mitte, basit bir biçimde kutsallığın, hayatın ve ebediliğin, bir "merkez" içinde yer aldığı şeklindeki ilksel anlayışın bir ifadesidir.

## 106- BİLGİ AĞACI

Cennetin "tam ortasında" Hayat Ağacı, İyilik ile Kötülüğü Bilme Ağacı<sup>1026</sup> vardı ve Tanrı Adem'e bu Bilgi Ağacının meyvesinden yemesini yasakladı: "... fakat iyilik ve kötülüğü bilme

<sup>1022</sup> Holmberg-Harva, fig. 30.

<sup>1023</sup> Cook, *Zeus*, Cambridge, 1925, vol. II, s. 681, fig. 620.

<sup>1024</sup> Nilsson, böl. 13, 6.

<sup>1025</sup> Nilsson, böl. 13, 5; karşılaştırma Persson, *The Religion of Greece in Pre-Historic Times*, Berkeley and Los Angeles, 1942, s. 36 vd.; ve fig. 3.

<sup>1026</sup> Tekvin, ii:9 (Ve Rab Allah, görünüşü güzel ve yenilmesi iyi olan her ağacı ve bahçenin ortasında hayat ağacını ve iyilik ve kötülüğü bilme ağacını yerden bitirdi. ...).

ağacından yemeyeceksin; çünkü ondan yediğin günde mutlaka ölersün.”<sup>1027</sup> Ancak Tanrı Hayat Ağacından bahsetmez. Yoksa bu, aynı Bilgi Ağacı gibi mi, yoksa –bazı bilim adamlarının da inandığı gibi-<sup>1028</sup> Hayat Ağacı sadece tanımlanabilir olmak ve bundan dolayı da Adem’in iyilik ve kötülük bilgisine ulaştığı ana kavuşabilmek için “gizli” mi idi? Ben kendim bu ikinci hipotezi daha doğru buluyorum. Hayat Ağacı ebedliği ihsan edebilir, ama elde edilmesi kolay değildir. O, aynı Gılgamış’ın bulmak için denizin dibine daldığı ebedîlik ötu gibi, “gizli” dir; veya Hesperides’in\* Bahçesindeki altın elmaların beklenmesi gibi, canavarlarla beklenir. Bu hayat ve bilgi ağaçlarının beraber olma durumu, ilk bakıştaki gibi, paradoks değildir. Biz bunu diğer ilkel toplulukların geleneklerinde de görebiliriz; Babilonyalılar göğün doğu kapısına iki ağaç yerleştirirler: Hakikat Ağacı ve Hayat Ağacı. Ras Şamra metinlerinden birisinde Aleion’un Ltpn’e bilgi ve ebedîliği birlikte verdiği anlatılır.<sup>1029</sup>

Yılan, Bilgi Ağacının meyvesinden yemeleri için Adem ve Havva’yı, ölümsüzlük ve tanrılık vaadi ile ikna etti: “*Ve yılan kadına dedi: katiyen ölmezsiniz; çünkü Allah bilir ki, ondan yediğiniz gün, o vakit gözleriniz açılacak, iyiyi ve kötüyü bilerek Allah gibi olacaksınız.*”<sup>1030</sup> Yılan, insanın iyiliği ve kötülüğü bilerek basitçe Tanrı gibi olabileceğini mi söylüyordu, yoksa alim-i mutlak olacağından ötürü, onun Hayat Ağacının nerede bulunduğunu göreceğini ve böylece ebedîliğe ulaşacağını mı söylüyordu? Eğer metin olarak ele alınırsa, Tevrat metni şunu söylüyor gibidir: “*Ve Rab Allah dedi: İşte, adam iyiyi ve kötüyü bilmekte bizden biri gibi oldu; ve şimdi elini uzatmasın ve hayat ağacından almasın ve*

<sup>1027</sup> Tekvin, 2:17.

<sup>1028</sup> Krş. Paul Humbert, *Etudes sur le récit du paradis et a chute dans la Genèse*, Neuchatel, 1940, s. 22 vd.

\* Hesperides, Yunan Mitolojisinde Hera’nın altın elmalarını bekleyen dört peri (ç.n.).

<sup>1029</sup> Humbert, s. 22.

<sup>1030</sup> Tekvin, 3:4-5.

*yemesin ve ebediyen yaşamasın diye- böylece Rab Allah onu Aden bahçesinden, kendisinin içinden aldığı toprağı işlemek için çıkardı.”<sup>1031</sup>*

Tekvin'deki bu hikayeyi basit bir çok mitolojide bulunan hikayelerden birisi olarak görenler için bir takım sorular ortaya çıkar. İnsan tanrılığa sadece ikinci ağacın, Ebedilik Ağacının meyvesinden yemek suretiyle kavuşabilirdi. Öyleyse yılan, Adem'i neden sadece kendisine bilgiyi verebilecek olan Bilgi Ağacının meyvesinden yemeye yöneltti? Eğer yılan şeytan ruhunu temsil ediyor ve bundan dolayı da insanın ebediliğine kavuşmasına karşı geldi ise, insanın Hayat Ağacına gitmesine “engel” olabilmeli idi. Yılan, insanın ebediliğin kaynağını, Hayat Ağacını aramasına engel idi. Bu yorumu, daha ileride ele alacağımız başka geleneklerle desteklemeye çalışacağız. Ancak, yılanın bazı ayartmalarıyla başka bir açıklama yapılabilir: aslında o, ebediliği kendisi için istemişti (bazı mitolojilerde olduğu gibi ki, bunu da başarmıştır) ve Cennetteki diğer ağaçların arasında gizlenmiş olan Hayat Ağacını keşfetmek ihtiyacı içindeydi ki, onun meyvesinden ilk yiyenin kendisi olabilsin idi. Bundan dolayı, Adem'e “iyilik ve kötülüğü bilmesini” tavsiye etti; Adem de sahip olduğu bilgisi ile Hayat Ağacının nerede olduğunu ona gösterebilirdi.

## 107- HAYAT AĞACININ BEKÇİLERİ

Ebediliği, Hayat Ağacını arama peşindeki ilk insan (veya kahraman) ve ağacı bekleyen (veya ondan yedirmek suretiyle insanı engelleyen) yılan veya canavar motif kalıbı, başka geleneklerde de görülür. Bütün bunların (insan, ağaç ve yılan) hep birlikte ne anlama geldiği, gayet açıktır: ebediliğin elde edilmesi çok zordur; Hayat Ağacını (veya Hayat Pınarını) ihtiva eder, ulaşılamaz bir yerde (yeryüzünün sonunda, bir denizin

<sup>1031</sup> Tekvin, 3:22-23.

dibinde, karanlıklar ülkesinde, çok yüksek bir tepede, veya bir “merkez”de) bulunur; bir canavar (veya yılan) ağacı bekler ve büyük bir çabadan sonra ona ulaşmayı başaran insan, ebedîlik meyvelerine sahip olmak isterse, canavarla savaşmak ve onu yenmek zorundadır.

Canavarla yapılan savaşıardan, bir giriş/geçişin değeri anlaşılabilir: İnsan, ebedîliğe sahip olma hakkını elde etmek için “kendisini ispat etmeli”, bir “kahraman” olmalıdır. Ejderhayı veya yılanı yenemeyen her hangi bir kimse, Hayat Ağacına ulaşamaz, ebedîliğe asla sahip olamaz. Kahramanın canavarla savaşı, her zaman bedenle olmaz. Adem, kahramanlık anlamında (Herkül örneğinde olduğu gibi) her hangi bir savaş yapılmadan, yılan tarafından mağlup edilmiştir; o, yılanın hilesiyle Tanrı gibi olmak için onu kandırmasıyla, tanrısal düzeni bozmak ve böylece onu ölüme mahkum etmek amacıyla mağlup edilmiştir. Tevrat metninde, yılan, şüphesiz, Hayat Ağacının “koruyucusu” olarak takdim edilmez, ama onun eğiliminden çıkan sonuçtan dolayı, onun böyle olduğunu düşünebiliriz.

Babilonya kahramanı Gılgamış, bundan daha iyi değildir. O da ebedîliğe ulaşmak için mücadele etti; sonunda, arkadaşı Enkidu'nun ölümüyle üzüntüye gark oldu ve şöyle bir ağıt yazdı: “Bir gün ben de onun gibi uzanmalı mıyım, ve bir daha asla uyanmamalı mıyım?”<sup>1032</sup> Gılgamış, dünyada kendisine yardım edecek sadece bir adamın olduğunu biliyordu. O kişi de Tufandan kurtulmuş olan ve Tanrıların kendine ebedîliği verdiği Utanapiştım'dir. Gılgamış, onun “ırmakların ağzında bir yerde” bulunan evine doğru gider. Yol çok uzun, zahmetli ve bir “merkez”e, Cennete veya ebedîliğin kaynağına giden her yol gibi, engellerle doludur. Utanapiştım, etrafı ölüm sularıyla çev-

<sup>1032</sup> Tablet VIII; bu pasaj Virolleaud, “Le Voyage de Gilgamesh au Paradis”, *RHR*, 1930, vol. ci, s. 204'de nakledilir.

rili bir adada yaşar ve kahraman her şeye rağmen oraya geçmeyi başarır. Utanapiştım'ın kendisine yönelttiği sorgulamada Gılgamış'ın, güçsüzlüğe dayanması gerekir; ama başaramaz, örneğin altı gün altı gece durabilir. Onun kaderi önceden yazılıdır; o, ebedî hayata ulaşamayacaktır, o, tanrılar gibi olamaz. Çünkü o, tanrıların sahip olduğu değerlere sahip değildir.

Bununla birlikte, eşinin isteğinden ötürü Utanapiştım, Gılgamış'a denizin dibinde, her ne kadar ebedîliği vermese de, yiyen kimsenin gençliğini ve hayatını müddetsiz olarak uzatan, "belalı" bir otun (yani, ulaşılması zor bir ot) varlığını açıklar. Gılgamış ayaklarına taş bağlar ve otu bulmak için denizin dibine dalar. Otu bulur ve ondan bir filiz koparır, ardından da ayaklarındaki taşları çözer ve tekrar suyun yüzüne çıkar. Uruk'a giderken bir pınardan su içmek için durur; otun kokusunu alan bir yılan yaklaşır ve otu yutar. Böylece fani olunur. Gılgamış da aynı Adem gibi, aptallığından, şapşallığından ve yılanın hilesinden dolayı ebedîliği kaybeder. Gılgamış, Utanapiştım'ın yaptığı sınavda başarılı olamayınca, daha önceden sahip olduğu yardımları alamaz oldu (zira, yolculuğu esnasında, Sabitu'nun, Urnasnabi'nin (Utanapiştım'ın kayıkçısı) ve Utanapiştım ve eşinin yardımlarından oldu). Canavar, yılan, insanın ebedîliğinin *başlıca* düşmanı idi. Gılgamış'tan çok önceleri, Kiş'in masal kahramanı Kral Etana, karısının kendine bir veliaht sağlayabilmesi için kendisine "hayat otu"nu vermek amacı ile güneş ve tanrı Anu'ya yalvardığı zaman, bir yılanın kurnazlığıyla hendeğe atılan bir kartal tarafından göğe çekildi. Yılan ile kartal arasındaki uyuşmazlık, daha önce de gördüğümüz gibi (Bölüm 101), Avrasya mitolojisinin ana motiflerinden birisidir.

## 108- CANAVARLAR

İran geleneğinde de yeryüzünde yetişen ve gökyüzünde de bir kalıp örneği olan hayat ağacı ve tekrar yaratılış ağacı bu-

lunur. Vedik kitaplarda adı geçen *soma* gibi, bazen bir bitki, bazen de bir pınar gibi olduğu düşünülen dünyevî *haoma*, veya "sarı" *hom*, dağlar arasında büyür.<sup>1033</sup> Ahura Mazda onu ilk önce Haraiti Dağında toplamıştı.<sup>1034</sup> Onun kalıp örneği, göktedir; dolayısıyla o, tadan kimselere ebedîliği sağlayan ve Vourakasa gölündeki bir adadaki Ardivisura sularının kaynağında olan diğer binlerce iyileştirici ot arasında bulunan göksel *haoma*, yada *gaokerena* (beyaz *hom*)'dur.<sup>1035</sup> Bu "beyaz *hom*, ihtiyarlıktan ileri gelen düşkünlüğü yok etmek için yaratıldı. Bu, evrenin tekrar yaratılışını ve ondan sonra gerçekleşecek olan ebedîliği işletecek. O, bitkilerin kralıdır."<sup>1036</sup> "Herkim ondan yer ise, ebedîleşir."<sup>1037</sup> Ehrimen, Ahura Mazda'nın bu yaratışına, mucizevî Gaokerena ağacına saldırmak için Vourakasa sularında bir kertenkele yaratmak suretiyle karşı çıktı.<sup>1038</sup> İran Mitoloji geleneğindeki ilk insan Yima, ebedî idi,<sup>1039</sup> ama aynı Adem gibi, günahından dolayı ebedîliğini kaybetti; "O yalan söyledi ve doğru yerine yalan sözleri düşünmeye başladı."<sup>1040</sup> Yima'nın günahının bir sonucu olarak, insanlar fanîdir ve mutsuzdurlar.<sup>1041</sup>

Yılan, belki de İran etkilerinin bir sonucu olarak, diğer geleneklerde de Hayat Ağacının yanı başındadır. Kalmuklar, okyanustaki bir ejderhanın Zambu ağacının yanında yaprakların düşüp de onları yutmak için nasıl beklediğini anlatırlar. Buryatlar, bir "süt gölü"ndeki ağacın yanı başındaki yılan Abyrga'nın varlığına inanırlar. Bazı Orta Asya versiyonlarında Abyrga, ağacın gövdesine kıvrılıp sarılır.<sup>1042</sup>

<sup>1033</sup> *Yasna*, x:3-4.

<sup>1034</sup> *Yasna*, x:10.

<sup>1035</sup> *Videvdāt*, xx:4; *Bundahisn*, xxvii, 4.

<sup>1036</sup> *Bundahisn*, I, 1, 5.

<sup>1037</sup> *Bundahisn*, xxvii, 5.

<sup>1038</sup> *Bundahisn*, xviii, 2; krş. Yggdrasil'in köklerine saldıran yılan, Nidhoggr.

<sup>1039</sup> *Yasna*, ix:3-5.

<sup>1040</sup> *Yast*, xix:33-34.

<sup>1041</sup> Krş. A. Christensen, *Le Premier Homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala, 1931, vol. II, s. 13 vd.

<sup>1042</sup> Holmberg-Harva, *Finno-Ugric Mythology and Siberian Mythology*, Boston, 1927, s. 356vd.



Kurtuluşa giden yolları bekleyen kartal başlı, kartal kanatlı ve aslan bedenli yaratıklar ve canavarlar vardır. Bunlar Hayat Ağacı veya aynı şeyin simgesi olan diğer şeyler üzerinde nöbet tutarlar. Herkül, Hesperides bahçesinden altın elmaları çalmaya gittiği zaman, onları bekleyen ejderhayı ya öldürmek yada uyutmak zorunda idi. Bu, ister kahraman tarafından ister Atlas\* tarafından yapılsın –Herkül bir anlığına göksel küreyi kendi mekanında desteklese de-, ikinci dereceden önemli bir iştir. Buradaki en önemli mesele, Herkül'ün söz konusu kahramanlık "sınavlarında" başarılı olması ve altın elmalara sahip olmasıdır. Colchis'in altın yapıları da Jason'ın onu elde etmek için öldürmek zorunda olduğu bir ejderha tarafından korunurdu. Ebedîliğe giden bütün yolları, yani, her "merkez"i, kutsalın kutsanmış olduğu her hazineyi, her gerçek cevheri "bekleyen" yılanlar vardır. Bunlar her zaman Dionysos'un leğeninin çevresinde resmedilir.<sup>1043</sup> Onlar Apollo'nun İskitlerin uzağındaki altınını beklerler,<sup>1044</sup> yerin altında gizli olan hazineleri veya denizin dibinde bulunan elmas ve incileri beklerler; aslında onlar, kutsalı simgeleyen, veya güç, hayat ve her şeyi bilmeyi sağlayan her şeyi beklerler. Parma'daki Vaftiz Yerinde bulunan Hayat Ağacı üzerinde nöbet tutarlar. Aynı motif, Ferrara Katedralinin Müzesindeki bir bas-rölyefte de görülebilir.<sup>1045</sup>

## 109- AĞAÇ VE ÇARMIH

Hayat Ağacı, ölüyü canlandıran, ona tekrar hayat veren, hastaları iyileştiren, gençliği tekrar veren, vb. bütün mucizevi bitkilerin ilk kalıp örneğidir. Nitekim, Oshadi Dağında mükemmel dört tane ot bulunur: "bunlardan birisi, çok kıymetli

\* Atlas: Göklere destek olduğu söylenen bir yarı-tanı (ç.n.).

<sup>1043</sup> Carcopino, *La Basilique pythagoricienne*, s. 229.

<sup>1044</sup> Herodotus, III, 116.

<sup>1045</sup> Hartlaub, *Arcana Artis*, s. 294.

bir ot olup ölüyü tekrar diriltir; ikincisi, yaradan uzakta okları çeker; üçüncüsü, yaraları kapatır; ...”<sup>1046</sup> Ölüyü hayata kavuşturan *Mrtasamjivani* otu, şüphesiz en önemlisidir. Fakat aynı zamanda ölü bir bedenin uzuvlarını tekrar birleştirme gücü olan *samdhani*, “yüce ot” da vardır.<sup>1047</sup> Çin halk hikayeleri, kargaların üç günlük savaşçı ölüleri tekrar hayata kavuşturan bir otu getirdiği muhteşem bir adadan bahseder. Aynı inanç İran’da da mevcuttur. Ölüye hayat veren ot, Roma dünyasında da bilinmekte olup<sup>1048</sup> otun sahip olduğu güçler Bütün Avrupa halk hikayelerinde meşhur idi.<sup>1049</sup> Hikayeye göre Kral Süleyman, Seba Melikesinden kendisine ebedîlik vermesini istediği zaman, Melike de ona kayaların arasında yetişen bir bitkinin olduğunu söyledi. Süleyman, elinde bir tutam ot bulunan yaşlı “ak saçlı bir adam” ile karşılaştı ve adam Süleyman’a, muhafaza ettiği müddetçe ölmemesi için, onu memnuniyetle verdi. Nitekim ot, gençliği vermeyip, sadece ebedîlik verdi.<sup>1050</sup>

Gerçek çarmıhın ağacının ölüyü hayata kavuşturduğuna inanılırdı. Bundan dolayı İmparator Kostantin’in annesi Helena, onu aradı.<sup>1051</sup> Tahta, bu güce sahiptir, çünkü Haç, Aden Bahçesindeki Hayat Ağacından yapılmıştı.<sup>1052</sup> Hıristiyan ikonografisinde haç, Hayat Ağacı olarak resmedilir. Bütün Hıristiyan ülkelerinde Orta Çağ süresince Çarmıh tahtası ve Şit’in Cennete yolculuğu hakkında çok sayıda halk hikayesi bulunmakta idi. Onlar köken olarak *Musa’nın Vahyi*, Nicodemus’un İncili ve *Adem ile Havva’nın Hayatından* çıkartıldığından bahsedilir. En fazla kabul gören nüshasına kısaca göz atacağım.<sup>1053</sup> Adem,

<sup>1046</sup> *Rāmāyanā*, Yuddha Khanda, 26, 6.

<sup>1047</sup> *Mahābhārata*, I, 76, 33.

<sup>1048</sup> Pliny, *Hist., Nat.*, 25, 5.

<sup>1049</sup> Makedonyadaki Romanyalılar için bkz. Candrea, *Jarba Fiarelor*, Bucharest, 1928, s. 20.

<sup>1050</sup> Wünsche, “Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalischem Mythen”, *Ex Oriente Lux*, Leipzig, 1905, vol. I, nos. 2-3, s. 15vd.

<sup>1051</sup> Albirunl, *The Chronology of the Ancient Nations*, trans. Sachau, London, 1879, s. 292.

<sup>1052</sup> Wünsche, s. 39.

<sup>1053</sup> Krs. Graf, *Miti, leggende e superstizioni*, s. 59 vd.

Hebron vadisinde 932 yıl yaşadığı zaman, ölümcül bir hastalıktan yatağa düştü ve oğlu Şit'i, Cennetin kapısında nöbet tutan melekten rahmet yağı istemesi için gönderdi. Şit, hiç ot bitmeyen Adem'in yolunu ve Havva'nın ayak izlerini takip etti, Cennete gelerek babasının dileğini baş meleğe ilettilti. Baş melek ona, Cennete üç kez bakmasını tavsiye etti. Birinci bakışında Şit, dört ırmaktan akan suyu ve yukarısında kurumuş bir ağaç gördü. İkinci bakışında, bu ağacın gövdesine kıvranmış bir yılan gördü. Üçüncü bakışında ağacın göğe kadar yükseldiğini gördü; ağacın tepesinde yeni doğmuş bir bebek var idi, kökleri de yer altı dünyasına doğru uzanıyordu (Hayat Ağacı evrenin merkezinde duruyordu ve bir eksen olarak üç kozmik alandan geçiyordu). Melek, Şit'e gördüklerinin anlamını anlatıp bir Kurtarıcı'nın geleceğini müjdeledi. Aynı zamanda melek ona ebeveyninin yemiş olduğu hayat ağacının meyvesinden üç tane çekirdek verdi ve bunları Adem'in dilinin üzerine koymasını, yani Adem'in üç gün içinde öleceğini söyledi. Adem, Şit'in hikayesini işitince, Cennetten kovulduğundan bu yana ilk kez güldü. Çünkü insanlığın kurtarılacağını anladı. Adem ölünce, Şit'in, babasının dilinin üzerine koyduğu üç çekirdek Hebron vadisinde yükseldi, Musa'nın zamanına kadar bir arada üç ağaç büyüdü. Onların tanrısal kökenini bilen Musa da, bunları Tabor veya Horeb Dağına ("dünyanın merkezi"ne) nakletti. Bu ağaçlar, Davud'un Tanrı'dan onları Kudüs'e (ki, burası da bir "merkez"dir) götürme emrini aldığı güne kadar orada bin yıl durdu. Daha bir çok hikayeden sonra (örneğin, Seba Melikesinin, onlardan yapılan tahtalara basmayı reddetmesi), üç ağaç, bir ağaç oldu, dolayısıyla da Kurtarıcının (İsa) çarmıhı ondan yapılır. Dünyanın merkezinde ki, Adem'in yaratıldığı ve defnedildiği noktada haça gerilen İsa'nın kanı, "Adem'in kurukafası"na damladı ve böylece onu günahlarından kurtararak insanlığın babasını vaftiz eder.<sup>1054</sup>

<sup>1054</sup> Krs. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bucharest, 1937, s. 53.

Bir orta çağ Alman kelime bilmecesi,<sup>1055</sup> kökleri Cehennemde, zirvesi Tanrının tahtında, dalları da bütün dünyayı kaplayan bir ağaçtan bahseder ki, bu ağaç da Haç'tır. Aslında Hıristiyanlara göre Haç, dünyanın dayanağıdır: "*Quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamentum corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam*" diye yazar Firmicus Maternus.<sup>1056</sup> Doğu hikayelerinde Haç, insan ruhunun Tanrı'ya doğru uzandığı bir köprü veya merdivendir.<sup>1057</sup> Bu sanki "dünyanın merkezinde" durur gibidir; o, gök, yer ve cehennem arasında bir yoldur, caddedir. Bazı versiyonlarda haçın tahtası, aynı yedi göğü temsil eden kozmik ağaçlar gibi, yedi çentik bulunur.<sup>1058</sup>

## 110- YENİDEN GENÇLEŞTİRME VE EBEDİLİK

"Hayat Pınarı" mitinde olduğu gibi, mucizevî ot ve meyveler hakkında değişik düşünce ve inançlar görürüz; bunlardan bir kısmı tekrar gençleştirir, bir kısmı uzun bir ömür verir, hatta bazıları da ebedliği sağlar. Bu fikirlerden her biri, belli bir ırkın benimsediği düşünce, kültürlerin karışımı ve toplumsal sınıfların değişik fikirlerine göre gelişir ve değişiklik arz eder. "Ebedilik ve gençlik bitkisi", örneğin, Hind ve Sami dünyalarında oldukça değişik bir şekilde tasavvur edilmiştir. Samiler ebediliğe, ebedî hayata susamışlar; Hindular da söz konusu bitkiyi, kendilerini tekrar yaratacak ve yeniden gençleştirecek bir güç olarak kabul etmişlerdir. Bundan dolayı, Hindistan'da iyileştirici ve simya ile ilgili yiyecekler, hayatı yalnızca yüzlerce yıl uzatır ve bunlarla beslenen kimseleri cinsel güç bakımından güçlü kılardı (*balavān. strisnu*). Syāvana miti, Hinduların

<sup>1055</sup> Wünsche, age., s. 13.

<sup>1056</sup> Firmicus Maternus, *De Errore Profanarum Religionum*, 27, 1.

<sup>1057</sup> Holmberg-Harva, "Baum des Lebens", s. 133.

<sup>1058</sup> Krş. Cartoajan, *Cartile populare în literatură românească*, Bucharest, 1929, vol. i, s. 123.

kutsaldışı idealini mükemmel bir şekilde gösterir: *ebedilik* değil, yeniden *gençleşme*. Syāvana, Aşvinlilerle bir antlaşma yaptı. Buna göre onlar onu yeniden gençleştirecek, o da onlara tanrısal içecek, *soma* verecekti. Aşvinliler Syāvana'yı Sarasvati'nin "gençlik pınarı"na götürdüler ve Syāvana tekrar döndüğünde genç ve muhteşem tanrı gibiydi.<sup>1059</sup>

Dünyaya gelen ve hayatı seven bir Hindu, hayatı sınırsız olarak kabul etmez, ama çok uzun süreli bir gençlik bekler. Ebedîlik bilge veya zahitlerin arzuladığı bir şey değildir, onlar varlığın sürekli devamlılığını değil, kurtuluşu arzularlar; onlar, kozmosdan son ayrılmayı ve tam bir ruhsal bağımsızlığı kazanmayı isterler. Zaman içinde sade bir sürekliliği ve hatta sonsuz bir zamanı arzulamazlar. Aynı şeyi Yunanlılarda da görürüz; onlar da ebedîliği özlemezler, ama buna karşılık gençliği ve uzun yaşamayı ümit ederler. Büyük İskender ile ilgili bir çok hikayede, o ebedîliği isteyen kimseye hayret eder.<sup>1060</sup> Tekrar meydana geliş ve yeniden gençleşme miti, Hinduların da düşündüğü gibi, sadece Samî dünyası ve İslam tarafından taşındığı gibi dolaylı olarak değil, Doğu edebiyatından taşınanlarla Avrupalılarca doğrudan bilinmekteydi. "Prester John'un Mektubu" (1160-1165), İndus nehrinin Cennetle çevrildiğini ve üç günlük seyahatin, bir kimse onun suyundan üç ağız dolusu içerse hayatının kalan zamanını otuz yaşında genç yapan bir pınar olduğundan bahseder.<sup>1061</sup> Del Rio ve Peter Maffei, Bengal ve Ganj vadisi Hindularının üç yüz ve hatta üç yüz otuz yaş yaşadıklarını ifade ederler.<sup>1062</sup> Gervasius, Hindistan'daki "Hayat Suyu" konusunda yaptığı çalışmada, Büyük İskender'in, rahiplerin hayatlarını dört yüz yıla uzatmak için götürdükleri

<sup>1059</sup> Krş. *Satapatha-Brahmana*, iv, 1, 5; vs.

<sup>1060</sup> Krş. Hopkins, "The Fountain of Youth", *JAOS*, 1905, vol. xxvi, s. 19, 20; ve Wallis Budge, *Alexander the Great*, London, 1896, s. 93.

<sup>1061</sup> Hopkins, s. 19.

<sup>1062</sup> Hopkins, s. 24.

bazı elmaları nasıl bulduğunu anlatır.<sup>1063</sup> İskandinav mitolojisinde elma, tekrar meydana getiren ve gençleştiren bir meyvedir. Tanrılar elma yerler ve evrenin mevcut devrinin sonuna kadar, *ragna rok*'a kadar genç kalırlar.

Bu örnekler, Hindu ideali ile Samî ideali arasında nasıl bir farklılığın olduğunu göstermeye yardımcı olur, ama bu mitolojik konuların her biri sırasıyla, onu meydana getiren aynı ırkî toplulukta dahi farklılaşır. Bir yanda mitin ve masalın ruhsal yönü, diğer yandan halk inançları ve adetler tamamen farklıdır. Köylü ve kültürleşmiş topluluklar, yeniden meydana geliş veya ebedîlik otu mitini anlama ve yorumlamada tamamen farklı yollar takip ederler. Ve yine, ister etnik yetenekten, ister toplumsal kümeden olsun, isterse de basit bir biçimde, bir konu taşındığı zaman ortaya çıkan değişikliklerden kaynaklansın, bu ana konu üzerindeki bütün varyantlarda, temel bir birliği kolayca görebiliriz. Bu durumda, mucizevî bitkinin her bir türünü belirtmek suretiyle, özgün ilk kalıp örneği buluruz: Hayat Ağacı; hakikat, kutsal güç ve "merkez"de, ulaşılamaz bir dünyada duran sadece yenilebilen muhteşem bir ağaca odaklanan hayat.

### 111- İLAÇ YAPILAN BİTKİLERİN İLK ÖRNEĞİ

Belli bitkilerin büyüsel ve tedavi edici gücü, aynı zamanda, söz konusu bitkinin göksel bir ilk örneğinden veya ilk kez bir tanrı tarafından toplanmış olan bir bitkiden meydana gelir. Hiçbir bitkinin değeri kendiliğinden olmaz; onun değeri, bir ilk örnekle olan bağlantısında veya bitkiyi, kutsal dışı çevresinden uzaklaştırmak suretiyle kutsal yapan fiiller veya sözler dizisinin tekrarındadır. On altıncı yüzyıla ait iki İngiliz efsunundaki sözler, onların tedavi gücünü açıklar: Onlar, Calvary'nin kutsal tepesinde (yeryüzünün merkezinde) ilk olarak (yani, *ab origine* – asıl bitki- olarak büyüdüler.

<sup>1063</sup> Hopkins, s. 19.

Toprakta büyüyen kutsal ot, sen ol Haile

İlk kez Calvary Dağında bulundular.

Onlar, şiddetli hastalıklar ve acılı yaralar için iyidir;

İsa'nın adıyla, seni yerden alırım. (1584)

Sen kutsanmışsın Mineçiçeği, toprakta yetişmiş olarak,

Zira Calvary Dağında, sen ilk bulunansın.

Sen, Kurtarıcımız İsa Mesih'i iyileştirdin, kanayan yarasını iyileştirdin;

Baba, Oğul ve Kutsal Ruh'un adıyla, seni yerden alırım. (1608)<sup>1064</sup>

Bu bitkilerin etkili oluşu, onların kalıp örneklerinin Calvary Dağında belli bir kozmik anda (*in illo tempore*) keşfedilmesi gerçeğine dayandırılır. Onların kutsallığı, Kurtarıcı'nın\* yaralarını iyileştirmiş olmasından gelir. Toplandığı zaman otun etkili oluşu, her hangi birinin onu topladığında, ilk tedavi filinin tekrarlanması gerçeği nedeniyledir. Bundan dolayıdır ki, eski bir efsunda şöyle denilir: "Kurtarıcı'nın yaralarını iyileştirmek için ot toplayacağız."<sup>1065</sup> Otun gücü, aynı zamanda tanrısal bir varlığın onu yetiştirdiği gerçeğine dayanır. Şifalı bitki satıcısı "Seni kim yetiştirdi?" derken, gerçek bitki aşkını arar. "Beni iyileştiren Meryem Ana'dır. ..." <sup>1066</sup> Ot bazen, İsa'nın adı anılarak toplanmalıdır.<sup>1067</sup>

Bu Hıristiyan büyümlü sözleri, eski bir geleneğin devamı idi. Hindistan'da örneğin, *kapitthaka* otu (*Feronia elephantum*), cinsel zayıflığı tedavi eder. Zira yerli halk Gandharvalar, bu otu

<sup>1064</sup> Ohrt, "Herba, Gratia Plena", *FFC*, Helsinki, 1929, no. 28, s. 17.

\* Burada yazarın Kurtarıcı'dan maksadı, İsa'dır (ç.n.).

<sup>1065</sup> Ohrt, s. 18.

<sup>1066</sup> Krş. Delatte, *Herbarius*, Liège-Paris, 1938, s. 97, n. 3.

<sup>1067</sup> Delatte, s. 93 vd.

Varuna'ya erkekliğini tekrar vermek için kullanmışlardı. Bunun sonucunda, otun törensel toplanması, Gandharvaların fiillerinin etkili bir tekrarını sergiler. "Sen, Gandharvaların erkekliği ölmüş olan Varuna için düşündüğü şeysin. İşte sen, bizim kafa yordüğümüz, penis sertleştiren bir otsun."<sup>1068</sup> Artemisia (damana), şu dua ile koparılıp toplanır: "Sen kutsanmış Kāmadeva, bizi hayran bırakansın. Seni, Vişnu'nun iyiliğiyle koparıp toplarım", vs.<sup>1069</sup>

Paris Papirüsündeki uzun bir duada, toplanmış otların olağanüstü durumuna işaret edilir: "Sen Cronos tarafından ekildin, Hera tarafından toplandın, Ammon tarafından korundun, İsis tarafından vücuda getirildin, yağmur yağdıran Zeus tarafından bakılıp büyütüldün; Sen Güneş ve çığ sayesinde geliştin. Sen bütün tanrıların çığışın, gençliğisin, güneşin gözüsün, Ayın ışığı, Osiris'in şerefisin, göğün güzelliği ve ihtişamısın, vs. ... Osiris'e yükselmiş gibi, yüksel! Güneş gibi yüksel! Senin güzelliğin ve kibarlığın, onun zirve-sindeki gibi yüksektir; köklerin uçurumlar kadar derindedir, ... Senin dalların Minerva'nın\* vücutu, kemikleridir; Senin çiçeklerin, Horus'un gözleridir; tohumların, (tarım tanrısı) Pan'ın tohumlarıdır, ...; (bilgi ve seyahat tanrısı) Hermes'i takip ederim. Seni iyi dileklerle, İyi Ruh ile, şans saatinde, her şey için doğru ve uygun olan günde koparırım."<sup>1070</sup>

Burada hitap edilen ve toplanan ot, kozmik bir ağacın önemine sahiptir. Ona sahip olmak, kuvvetin, hayatın ve kutsal gücün bir hazinesi olarak onda bulunan bütün güçlere sahip olmaktır. Bu dua, açık bir biçimde Grek-Mısır büyülerinden derlemenin bir ürünüdür –şüphe yok ki, bunun yazarı eğitilmiş biri idi, ama onun için pek fazla özgün değildir; aslında, halk dualarının büyük çoğunluğu, bildiğimiz üzere, uzun bir geliş-

<sup>1068</sup> *Atharva Veda*, iv, 4, 1; Whitney ve Lanman'ın tercümesi.

<sup>1069</sup> *Padma Purāna*, Meyer, *Trilogie*, vol. I, s. 48'de nakledilir.

<sup>1070</sup> Delatte, s. 100.

\* *Minerva*: Eski Romalıların akıl ve hikmet tanrısı (ç.n.).



memişlik süreciyle değeri düşmüş bilginlerin çalışmasıdır. İyileştirici bir otun, kendisinde tanrının tezahür ettiği bir ağaç ile tanımlanması, ilkel insanların ruhsallığının doğasında mükemmel bir biçimde mantıkîdir; daha önce de gördüğümüz gibi, "ilkellere" göre, dünyadaki her hangi bir nesne, göksel dünyadaki ilk örneği ile ilişkilendirilebilirse, kutsal bir değere sahip olabilir.

Hıristiyanlara göre, iyileştirici özelliğe sahip otların etkili oluşunun kaynağı, onların ilk kez Calvary'de bulunmuş olması gerçeğine dayanır. Eski insanlara göre otlar, iyileştirici özelliklerini, *ilk kez* tanrılar tarafından keşfedilmiş olmalarına borçludur. Bitkisel bir tedaviye şöyle bir dua ile başlanması tavsiye edilir: "İlk kez Aesculapius veya insan başlı at biçimindeki Chiron tarafından bulunan Betony (nanegillerden bir ot) ..." <sup>1071</sup> Veyahut, otun etkili oluşu, tanrı(ça) tarafından yetiştirilmiş olması gerçeğinden ötürü olabilir: "Fesleğen, seni yaratan yüce tanrının adıyla sana dua ederim ..."; "Keneotu, seni meydana getiren kudretli tanrının adıyla ..."; "Siz, Toprak Ananın yarattığı ve bütün milletlere verdiği kuvvetli bitkiler ..." <sup>1072</sup>

Yaygın Hıristiyan geleneğinde de otlar, tedavi edici özelliklerini, Tanrının onlara istisnâ güçler verdiği gerçeğine borçludur. Fransa'da şu söz meşhurdur: "Ne ekilmiş, ne de yetiştirilmiş kutsal ot! Tanrının sana verdiği kuvveti ortaya koy!" <sup>1073</sup> Bitki bazen de tanrısal bir özelliktedir; örneğin bitkilerle ilgili metin olan *Cyranides*, şeytan şalgamını (akasmayı), tanrısal, tanrıların kraliçesi, bitkilerin anası, yeryüzünün, göğün ve suyun güzeli olarak anlatır. <sup>1074</sup> Böyle oluşundan dolayı onun toplanışı törenseldir. Bu iş için önce törenselleşen arınma, ardından da

<sup>1071</sup> Delatte, s. 102.

<sup>1072</sup> Eski metinler Delatte tarafından s. 102, 104'te nakledilir.

<sup>1073</sup> Delatte, s. 103.

<sup>1074</sup> Delatte, s. 103.

dualar gerçekleştirilir ve belli bir takım tehlikeleri savuşturmak için kurbanlar sunulur. Bu, basit bir bitkiyi basit bir biçimde toplamak gibi olmayıp, ilksel bir işi tekrar canlandırmaktır (zira yukarıda da işaret ettiğimiz gibi onları ilk kez tanrı(ça) toplamıştı). Böylelikle, kutsalla dolan bir cevhere, Hayat Ağacının daha aşağı bir uyarlamasına, bütün tedavilerin kaynağına sahip olunur.

## 112- DÜNYANIN EKSENİ (AXIS MUNDI) OLARAK AĞAÇ

Hayat Ağacı ile ilgili mit ve masallar, genellikle onun, evrenin merkezinde yer aldığı, yeryüzünü, göğü ve cehennemi bir araya getirdiği düşüncesini içerir. Mitolojik topografyanın bu ayrıntısı, Kuzey ve Orta Asya, özellikle de Altay ve Cermen halklarının inancında özel bir değere sahiptir, ama kökeni muhtemelen doğuya (Mezopotamya'ya) aittir. Altay halkları, örneğin, "yeryüzünün ortasında, dalları Bay Ülgen'in evine (yani, göğe) yükselen, ağaçların en yücresi, büyük bir köknar ağacı yetişir" diye inanırlar.<sup>1075</sup> Bu ağaç çoğu zaman, bir dağın zirvesinde, yeryüzünün ortasında bulunur. Abakan Tatarları, üzerinde yedi dallı, görünüşe göre yedi kat göğü simgeleyen (Babilon kökenli bir ideogram gibi görünüyor) bir kayın ağacının yetiştiği demir bir dağdan bahsederler. Vasyugan Ostyak şamanlarının ilahisinde anılan kozmik ağaç, aynı gök gibi, yedi kademelidir; bütün göksel alanlardan geçerek yükselir. Kökleri de yeryüzünün derinliklerine ulaşır.<sup>1076</sup>

Şaman, mistik yolculuğu boyunca, göğe çıkacağı zaman, dokuz veya yedi çentikli bir ağaca tırmanır (bkz. 33. Böl.). Şaman, yükselişini genel olarak yedi çentiği bulunan ve doğal olarak da yerin merkezi kabul edilen bir tören direğinde gerçekleştirir.<sup>1077</sup> Kutsal kutup veya ağaç, evrenin tam ortasında

<sup>1075</sup> Holmberg-Harva, "Baum des Lebens", s. 52.

<sup>1076</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, Paris, 1951, s. 245 vd.

<sup>1077</sup> Holmberg-Harva, *Finn-Ugric Mythology*, s. 338; Holmberg-Harva, "Der Baum des Lebens", s. 26 vd.; Eliade, *Le Chamanisme*, s. 120 vd.

bulunan ve dünyayı tutan kozmik direğin bir simgesidir. Altay halkları, tanrıların, atları kozmik direğe bağladığını ve takım yıldızlarının onun çevresinde hareket ettiklerine inanırlar. İskandinav halkları da benzer bir düşünceye sahiptir: Odhin, atını Yggdrasil'e bağlar (kitabî olarak "Odhin'in atı"). Saksonlar bu kozmik direğe İrmisul adını verirler (*universalis columna quasi sustinens omnia* –Rudolf of Fulda-). Hindular da bir direk veya Hayat Ağacı ile temsil edilen ve evrenin merkezinde bulunan kozmik direk inancına sahiptir.<sup>1078</sup> Çin mitolojisinde mucizevî ağaç, mükemmel başkentin bulunduğu, evrenin merkezinde yetişir; bu ağaç, Dokuz Irmak ile Dokuz Göğü birleştirir. Çinliler bu ağaca "ayakta duran ağaç" (*Kien-Mou*) derler ve gün ortasında onun yanında yukarı doğru dik duran hiçbir şey gölge yapmaz diye söylerler.<sup>1079</sup> Bu kozmik ağaç, Altay ve Kuzey Avrupa kozmolojilerindeki dünyanın dayanağı olan, "evrenin eksenini" (*axis mundi*) olan Direğe benzer. Bu mitlerdeki ağaç, örnek durumundaki mutlak hakikati, sabit bir noktayı, evrenin dayanağını ifade eder. O, bütün her şeyin büyük bir desteğidir. Ve sonuç olarak, gök ile iletişim ancak onunla gerçekleşebilir.

### 113- İNSANIN BİTKİDEN TÜREME MİTİ

Hayat bitkisi ile simgelenen hayat ve hakikat hakkındaki aynı düşünceler, benim "ağaçlarla insanlar arasındaki mistik ilişkiler" diyeceğim ifadeyi açıklar. Bu mistik ilişkilerin en açık olanı, belli bir ırkın bir takım ağaç türlerinden türemiş olmasıdır. Bir ağaç veya çalı, kabilenin mitolojik atası olarak kabul edilir. Ata ile ilgili bu ağaç genel olarak, Ay kültü ile yakından ilişkilidir; Ay ile tanımlanan mitolojik ata, belli bir ağaç formu altında temsil edilir. Nitekim, belli bir takım Miao insanları, bambuya ataları gibi tapınırlar. Aynı inançlar Formoza, Filipin-

<sup>1078</sup> Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, Harvard, 1935, s. 83; Mus, *Barabudur*, Hanol-Paris, 1935, vol. I, s. 117 vd.

<sup>1079</sup> Granet, *La Pensée chinoise*, s. 324.

ler'in Tagalog boyu, Ya-Lang (Yunnan) yerlileri ve Japonya'da da görülür. Ainular, Gilyaklar ve Korelilere göre ağaçlar, atalar kültürünün (Ay kültürünün) bir unsurudur.<sup>1080</sup> Melbourne çevresindeki Avustralyalı kabileler, ilk insanın bir mimozadan (küstümotundan) doğduğuna inanırlar.<sup>1081</sup> Hindi-Çin'de çok yaygın olan bir mit, bir balkabağı içinde mucizevî biçimde kurtulan biri erkek, diğeri kız iki kardeşin dışında bütün insanlığın tufanda nasıl yok edildiğini anlatır. Bu ikisi istemeseler de evlendiler ve kız, bir balkabağı doğurdu; onun ovalara ve tepelere ekilen çekirdeklerinden de insan ırkları türedi.<sup>1082</sup>

Bu mitin aynısını tahrif edilmiş bir şekilde Hindistan'da da görürüz (bu tahrif, "ata" kavramının tahrifidir). Kendisine altmış bin çocuğun vadedildiği, Ayodhya Kralı Sagara'nın karısı Sumati, kendinden altmış bin çocuğun meydana geldiği bir balkabağı doğurdu.<sup>1083</sup> *Mahābhārata*'da bir hikaye,<sup>1084</sup> ikizler Krpi ve Krpa'nın bir kamış kümesinden Saradvat'ın oğlu Gautama'ya nasıl doğduğunu anlatır.<sup>1085</sup> Değişik yerli Hindu kabilelerinin başka bitkilerden türedikleriyle ilgili daha bir çok örnek vardır. *Ficus glomerata*'nın Sanskritçe adı olan Udumbara, hem Pencap eyaleti, hem de Pencaplılar anlamına gelir.<sup>1086</sup> Madagastar'da bir kabile, kitabî olarak *vandrika*'nın (ağacın) insanları anlamına gelen Antaivandrika diye anılır ve onların komşuları Antaifasy, bir muz ağacından türemiştir: "O muz ağacından, bir gün güzel, küçük bir erkek çocuğu ortaya çıktı ve kısa bir sürede çok uzun ve kuvvetli oldu ... bir çok çocuğu ve torunu oldu. İşte onlar bu kabilenin ataları idi; onlar hala bazı zamanlarda muz ağacının çocukları diye çağırılırlar."<sup>1087</sup>

<sup>1080</sup> Hentze, *Mythes et symboles*, s. 158 vd.

<sup>1081</sup> Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, s. 14.

<sup>1082</sup> Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris, 1929, s. 120 vd.

<sup>1083</sup> *Rāmāyana*, I, 38; *Mahābhārata*, III, 106, vs.

<sup>1084</sup> *Mahābhārata*, I, 63, v, 2456 vd.

<sup>1085</sup> Bkz. Przyluski, "Les Empalés", *Mélanges chinois et bouddhiques*, Brussels, 1936, vol. IV, s. 18.

<sup>1086</sup> Przyluski, "Un Ancien Peuple du Penjab: Les Udumbara", *JA*, 1926, s. 36.

<sup>1087</sup> Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, s. 300.

Örnekleri kolaylıkla çoğaltabilirim. İlk insan çiftinin ortaya çıkışı hakkındaki İran geleneğinin altını çizebilirim; İlk insan Gayomard, kötü ruhların darbelerine karşı yenik düşünce, tohumu toprağa girdi ve kırk yıl sonra *rivas* denilen bir bitki doğurdu (*rivas* daha sonra *Masyagh* ve *Masyanagh*'a dönüştürüldü).<sup>1088</sup> Fakat İranlılar buna bir unsur daha ilave ettiler: Gayomard'ın vahşice ölümü. Benim daha önceki iki çalışmamda,<sup>1089</sup> bir ilksel canavarın kurban edilmesi sonucunda ortaya çıkan bitkilerin kökeni hakkındaki bu mitolojik motif ve bitkilerin bir tanrı ya da alçakça öldürülen bir kahramanın kanından veya bedeninden masalımsı bir şekilde ortaya çıkışını inceledim. Bu çalışmalarda ulaştığım sonuçların başka bir yönüne dönmek istiyorum. Ancak, burada temas etmek istediğim şey, insan ile bazı bitki türleri arasındaki dayanışma olup insan ile bitki arasındaki hayatın sürekli bir dönüşümü olarak tasavvur edilir. Birden bire kesilen insan hayatı, bir bitkide devam eder; ikinci hayat sırasında ağaç kesilirse veya yakılırsa, ağaç (hayat), sonuçta bir kez daha bir insan biçimini alan bir hayvan veya başka bir bitki doğurur. Bu masalarda işaret edilen teoriyi şu şekilde özetleyebiliriz: İnsan hayatı yaratma potansiyelini ve anlamını bitirecekse, tamamen yaşanmalıdır. Vahşice bir ölüm sonucunda aniden kesintiye uğrarsa, insan hayatı kendini bitki, meyve, çiçek gibi başka formlarda sürdürmeye meyleder. Bunlardan sadece birkaç tanesini örneklendireceğim: Bir çok kahramanın öldürüldüğü savaş alanında güller, yabanî güller büyür;<sup>1090</sup> iki genç tanrı ölürlerken Attis'in kanından menekşe, Adonis'in kanından da güller ve anomen çiçekleri çıkmıştır;

<sup>1088</sup> Benim (Eliade) CZ, vol. iii, s. 21'deki kaynaklara bakınız.

<sup>1089</sup> (Eliade); "Terburile de sub Cruce" ve "La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse", CZ, vol. iii.

<sup>1090</sup> (Eliade); "Terburile de sub Cruce", s. 16.

\* *Ülkemizde de Çanakkale savaşlarından önce çöl gibi olan Gelibolu Yarımadasının, savaşta kısa bir süre sonra çamlarla kaplı bir ormanlık haline gelişini şehitlerin kanının bedeli olarak kabul eden inanç da bu türe giren bir inanç biçimidir (ç.n.).*

Osiris'in bedeninden buğday ile *maat* bitkisi ve türlü türlü ot çıkmıştır, vb. Bütün bu tanrıların ölümü, bir canavarın (Ymir güzel bir örnektir) kurban edilişi veya bir tanrının kendi kendini kurban etmesi sonucu, bildiğimiz gibi, dünyaların yaratıldığı zamanki kozmogonik fiilin, bir bakıma, tekrar canlandırılmasıdır.\*

Fakat bizi burada ilgilendiren esas şey, hayatın iki derece (bitkisel ve insanî) arasında cereyan etmesidir. Gerçek şu ki, bir ırk, hayatın kaynağının söz konusu bitkide yoğunlaştığı tasavvur edilen bir bitkiden türeyebilir; ve bundan dolayı da insan biçimi bir çekirdek şeklinde, bir potansiyel durumunda o ağaçta var olur. Kuzey Avustralya'da Warramunga kabilesi, "çocukların ruhları"nın, bir kum tanesinin belli ağaçlarda varolduğuna inanır. Öyle ki, onlar bazen gelirler ve göbekten annelerinin karnına girerler.<sup>1091</sup> Biz burada ırkın bir ağaçtan türemesi hakkındaki ilkel anlayışın aklileştirilmesi sürecini görürüz ki, ağaçtan sadece mitolojik ata doğmayıp, aynı zamanda her yeni doğan çocuk da doğruca ve somut bir biçimde o ağacın cevherinden gelir. Ağaçta görülen hakikat ve hayatın kaynağı, yaratıcı gücünü ve mitolojik atayı doğuran her şeyi açıklamaz; o, yaratmasını kesintisiz bir şekilde her kişinin doğumu ile devam ettirir. Bu, insan ırkının bitki türlerinde ifade edilen hayatın tam kaynağından geldiği mitinin somut ve akılcı yorumudur. Fakat, bu akılcı anlatıların temelini oluşturan teori aynı şekilde devam eder: yaratma gücü ile birlikte mutlak hakikat, bir ağaçta yoğunlaşır ve ifadesini bulur.

Atalar ruhunun bazı durumlarda, embriyo olarak kadının rahmine geçtikleri belli ağaçlarla bağlantılı olduğu şeklindeki inançlar, bir takım değişikliklerle yoğun bir gurup oluştu-

<sup>1091</sup> Spencer and Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904, s. 331.

zur.<sup>1092</sup> Çin'de, her kadına karşılık gelen bir ağacın olduğuna inanılır; kadın, bu ağacın açtığı çiçek kadar çok çocuk sahibi olabilir. Kısır kadınlar, çiçeklerin ağaçlarda açması için bir çocuk evlatlık edinebilirler ki, böylece doğurgan olabilsinler.<sup>1093</sup> Bütün bu adetlerde önemli olan şey, bitkisel ve insanî tabaka arasındaki hayatın (bitmeyen hayatın kaynağı olarak) sürmesi konusundaki düşüncedir; insanlar, aynı bitkisel menşenin enerjisinin izdüşümleridir. Onlar, bitkilerin aşırı bolluğuyla sürekli olarak üretilen geçici, kısa süreli formlardır. İnsan, yeni bir bitki şeklinin geçici bir görünümüdür. İnsan ölürse veya daha doğrusu, insanî durumunu kaybederse, "tohum" olarak veya "ruh" olarak tekrar ağaca döner. Aslında, bu somut formüller sadece tabakanın bir değişmesidir. İnsanlar bütün şeylerin menşeleri ile tekrar bir olur, tohum durumu tekrar kazanır, tekrar öz halini alır. Ölüm, hayatın kaynağı ile temasın yenilenmesidir. Bu temel anlayışı, Toprak Ana ve tarım mistikleri ile ilişkili bütün inançlarda görürüz. Ölüm, basit anlamıyla şeklin değişmesi, başka bir alana geçmek, bütün nesnelere menşesinde yeniden bütünleşmektir. Eğer hakikat ve hayat, bitkisel anlamda ifade edilirse, yeniden bütünleşme sadece bir şeklin değişmesidir: ölü insan, bir insan biçiminden bir bitki biçimine dönüşür.

## 114- BİTKİLERE DÖNÜŞÜM

Hayatın bu iki kademe arasındaki devri, iki şekilde sınıflandırılabilen bir çok masal ve halk hikayelerinde görülmektedir:

- a) Öldürülmüş bir kimsenin bir çiçeğe veya ağaca dönüşmesi;
- b) Bir meyve veya bir çekirdek vasıtasıyla mucizevî bir şekilde verimli (doğurgan) hale gelmesi.

<sup>1092</sup> Bkz. Frazer, *The Magic Art*, vol. II, s. 50 vd.

<sup>1093</sup> Hartland, *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of Family*, London, 1909, vol. I s. 148.

Daha önceki çalışmalarda, bu iki motifi ayrıntılarıyla incelemiştim. Burada sadece birkaç tane örnek vermekle yetineceğim. Bodding tarafından yayınlanan bir Santali masalında<sup>1094</sup> yedi kardeş, yemek amacıyla kız kardeşlerini öldürürler. Sadece en genç ve aynı zamanda en şefkatli ve sevecen olanı, kız kardeşinin bedenini yemeye tahammül edemez ve kendine düşen parçayı toprağa gömer. Bir süre sonra orada güzel bir bambu büyür. Oradan geçen bir adam bunu görür ve keman yapmak için bir parçasını kesmek ister. Fakat, baltasını ağaca vurur vurmaz “Dur! Dur! O kadar yüksekte kesme! Biraz aşağıdan kes!” diye bir ses işitir. Adam bu sesi tekrar duymak için baltasını köke yakın bir yere vurur. Bu kez “Dur! O kadar aşağıdan kesme! Biraz yukarıdan kes” sesini duyar. Sonunda Adam, sesi iki kez daha duyduktan sonra bambuyu keser ve bundan bir keman yapar, keman da şahane bir şey çalar: “Çünkü içinde genç bir kız vardır.” Bir gün kız, kemandan dışarı çıkar ve müzisyenin kocası olur –kardeşleri de torak tarafından yutulur.

Bu motif folklorda oldukça yaygın bir motif olup şu şekilde özetlenebilir: Bir meyveden (nar, limon, portakal) çıkan harika bir kız (bir peri), kendisi ne doğüstüdür ne de bir kahraman tarafından mağlup edilmiştir; bir köle veya çok çirkin bir kadın, onu öldürür ve evine götürür ki, kahramanın karısı olsun; genç kızın bedeninden bir çiçek veya ağaç çıkar (veya bir kuşa ya da çirkin kadın tarafından öldürülen bir balığa dönüşür ve böylece bir ağaç doğurur); ve sonuç olarak ağacın meyvesinden (çardağından veya kıymığından) kadın kahraman tekrar meydana çıkar. Nitekim Pencap'ta bir Hindu masalında, öldürülen bir karı, bir zambağa dönüşür; sahte prenses onu parçalara ayırır, ama ondan bir tutam nane ve sonra da uzun güzel bir ağaç büyür. Deccan (Doğu Hindistan)'da bir hikaye, kıskanç

<sup>1094</sup> Bodding, *Santali Folk Tales*, Oslo, 1929, vol. II, s. 297 vd.



bir kraliçenin bir kızı havuza ittiğinden bahseder. Ondan bir ayçiçeği, yakılınca da külünden bir mango ağacı çıkar.<sup>1095</sup>

Hikaye aynı zamanda, her ne kadar “yedek nişanlı” ve “büyülü toplu iğne” nin ikinci bir konu ile karıştırılmasına rağmen, Avrupa’da da bulunur. Asya varyantında olduğu gibi, kadın kahraman bir çok şekil değişikliğine girer. Bir Tuscan masalında kadın kahraman, sonra öldürülüp yabanî gül bahçesine atılan “yılan balığına” dönüşür. Kadın kahraman sonra, tuhaf bir şey olarak prenze sunulan “olağanüstü büyük” bir yabana gülüne dönüşür. Gülden bir ses gelir: “Nazik ol! Beni öyle sallama!” Prens, gülü küçük bir çakı ile kesip açar, gülün içinden genç bir kız çıkar. Yunanca versiyonunda kız, küçük bir kırmızı balığa, sonra da limon ağacına dönüşür. Yaşlı bir adam balta-sıyla ağacı tam keseceği sırada bir ses işitir: “Yüksekten kes! Aşağıdan kes! Ortadan kesme, çünkü genç bir kızı yaralayacaksın!”<sup>1096</sup> Bu, şüphe yok ki, Santali hikayesine çok benzemektedir. *Üç Altın Nar* adlı Romen masalında, kadın kahraman, bir çingene tarafından bir kuşa döndürülür ve öldürülmesi emretilir; kuşun kanından çok hoş ve uzun bir kayın ağacı büyür.<sup>1097</sup>

## 115- İNSANLARLA BİTKİLER ARASINDAKİ İLİŞKİLER

Bütün bu hikayelerde hayatın insan ile bitkiler arasındaki hareketi, dramatik bir harekettir; kadın kahraman, tahmin edileceği üzere, ömrü kısa tayin edilirse, bir ağaç şeklini alarak kılık değiştirir. Bu durum, bitkisel anlamda bir geçici geri çekilmedir. Kadın kahraman, hayatını yeni bir şekil altında “gizleyerek” sürdürür. Bununla birlikte, bu insan-bitki devri hakkındaki ilkel başka motifi (verimliliği sağlamak için bir tohumu yutmak veya bir çiçeği kok-

<sup>1095</sup> Eliade, “Ierburile”, s. 15; “La Mandragore”, s. 34.

<sup>1096</sup> E. Cosquin, *Les Contes Indiens et l'Occident*, Paris, 1922, s. 84-5; La Mandragore”, s. 34.

<sup>1097</sup> Salneanu, *Basmele Românilor*, Bucharest, 1898, s. 307 vd.

lamak gibi) bulunduran daha bir çok halk hikayeleri bulunmaktadır. Üç Altın Nar hikayesinin Romen versiyonlarında, ebeveynlerden birisine bir aziz tarafından bir elma verilir ve onlar bu elmayı yedikten sonra, çocuk sahibi olurlar. (kendisine bir aziz tarafından verilen elmayı yiyen yaşlı bir adam, uyluk kemiğinden doğan bir kız çocuğu bulur).<sup>1098</sup> Halk edebiyatındaki klasik örneklerden birisi de Pentameron'dadır.<sup>1099</sup> Burada genç bir bakire, bir gül yaprağı yedikten sonra hamile kalır. Ovid (Publius Ovidius Naso – MÖ. 43-MS. 17; Roma şairi), Jüpiter devrede olmadığı sırada, tanrıça Flora'nın Juno'ya bir çiçekle dokunması sonucunda Mars'ın Juno'dan doğduğunu anlatır.<sup>1100</sup> Penzer bu konu hakkındaki hikayelerin bir çoğunu eserlerinde toplamıştır (bkz. Kaynaklar).

Folklorda dramatik bir biçimde görülen insan-bitki dönüşümü motifi, bir çok inançta ifade edilir. Mecklenburg'da yeni doğan her çocuğun eş'i (plasentası), genç bir meyve ağacının altına gömülür; Endonezya'da eş'in gömüldüğü noktaya bir ağaç dikilir.<sup>1101</sup> Bu adetler, ağaçların gelişmesi ile insanın gelişmesi arasındaki mistik dayanışmayı ifade eder. Bazen bu dayanışma, bir ağaç ve bütün kabilenin arasında mevcuttur. Nitekim Papular, örneğin, eğer bir kimse belli bir ağacı keserse, onların da öleceğine inanırlar.<sup>1102</sup> Dolgan Şamanları, büyü mesleğine ilk intisab ettikleri zaman bir ağaç dikerler; ve onların ölümüyle de ağaç kesilip yok edilir. Obolsk'un kuzey tundralarındaki Yurak Şamanları da korumaları için, ağacın önüne iki tane heykel (*sjaday*) koyarlar, zira eğer ağaç tahrip edilirse, kendileri de yok olabilir.<sup>1103</sup> Avrupa'da günümüzde bile, krallı-

<sup>1098</sup> Saineanu, s. 308, 309.

<sup>1099</sup> *Pentameron*, II, 8.

<sup>1100</sup> Ovid, *Fasti*, v, 255.

<sup>1101</sup> Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938, s. 56.

<sup>1102</sup> Nyberg, *Kind und Erde*, s. 77.

<sup>1103</sup> Holmberg-Harva, "Die religiösen Vorstellungen der altalschen Völker", Helsinki, 1939, *FFC*, no. 125, s. 280-1; Emsheimer, "Schamanentrommel und Schamanenbaum", *ES*, 1946, no. 4, s. 168 vd.

yetten bir çocuk doğduğu zaman, limon ağacı dikilir. (Papua Yeni Gine'nin kuzeyindeki) Bismarck Archipelago adalarında, bir çocuk doğduğu zaman bir hindistan cevizi ağacı dikilir; ve ağaç ilk meyvesini verince, çocuğun ergenleştiğine inanılır; yerli bir şefin *manası*, şefin ağacının sağladığı oranda yükseilir.<sup>1104</sup> Hayatın insan ve ağaçlar arasındaki mistik paylaşımı, her yerde iyi bilinen bir olaydır: Her hangi türdeki bir ağacın çiçekleri solar veya düşerse, bir kahramanın her hangi bir tehlikeyle veya ölümlle tehdit edildiğine dair bir işaret olarak kabul edilir. Avrupa'nın başka halk inançları da insanların bir ağaçtan geldiği mitine işaret eder. Nitekim, Hesse'de Nierstein çevresinde, bütün bölgenin çocuklarını verdiğine inanılan büyük bir limon ağacı vardır.<sup>1105</sup> (İtalya'nın güneyindeki dağlık) Abruzzi bölgesinde, yeni doğan çocukların bir asma ağacından geldikleri anlatılır.<sup>1106</sup>

## 116- YENİLEYEN AĞAÇ

Ağaçlar aynı zamanda, yeni doğan çocukların koruyucusudurlar; doğumu kolaylaştırırlar, dolayısıyla da toprağın yaptığı gibi narin çocukların hayatını korurlar. Bahsedeceğim örnekler, dinî değerleri bakımından toprak ve bitkiler arasındaki paralelliği çok açık bir biçimde gösterecektir. Her halükarda, ağaçlar basit anlamıyla bitmek tükenmek bilmeyen hayatın ve toprağın temsil ettiği hakikatin de başka bir ifadesidir. Toprak veya bitki ataları, dolayısıyla da yeni doğanlar üzerindeki toprak ve bitkilerin koruması ile ilgili bütün inançları ele alırsak, mutlak hakikat, Hayatın kaynağı, bütün formların menşei tecrübesini ve bunu ifade eden bir "teori" buluruz. Toprak veya

<sup>1104</sup> Van der Leeuw, s. 56.

<sup>1105</sup> Hartland, vol. i, s. 43.

<sup>1106</sup> Hartland, s. 44.

\* *Ruh göçü anlamını verdiğimiz bu kelimenin metindeki karşılığı palingenesis olup, üremede atasal özelliklerin yeniden meydana çıkması anlamına gelir (Red House sözlük).*

yeryüzünde gelişen bitki hayatı, canlı olarak, sürekli doğurgan, verimli olarak var olan, *meydana gelen* olarak, ama devamlı halde ruh göçü\* içinde görülür. Ağaçlara sadece dokunmak ve hatta yaklaşmak, hayırlıdır, yararlıdır, kuvvetlendiricidir, verimliliği ve doğurganlığı arttırıcıdır (bu davranış toprak örneğinde de aynıdır). (Yunan mitolojisindeki tanrıça) Leto, Apollo ile Artemis'i Ege'nin Delos adasında bir düzlükte bulunan kutsal palmye ağacına bir eliyle dokunarak diz çöker vaziyette doğurmuştur. Kraliçe Māha-Māyā, Buda'yı bir *śāla* ağacının altında, o ağacın dalından tutarak doğurmuştur. Engelmann<sup>1107</sup> ve Nyberg,<sup>1108</sup> kadınların çocuklarını bir ağacın yanında veya altında doğurma adetinin yaygınlığı ile ilgili çok zengin etnolojik delil mevcuttur. Çocuk, hayatın kaynağının yanında sadece doğmakla, iyileşmekle, muhtemelen en iyi kadere sahip olur. O, hastalıklardan hali olur, kötü ruhlardan ve kazalardan uzak kalır. Onun doğumu diğer doğumlar gibi, bir bakıma, onun (dişil) annesinden daha ziyade onun (eril) annesindeki bir doğumdur; gerçek anne Bitkilerdir, dolayısıyla da anne çocuğa bakacaktır. Bu bağlamda, antik dönemden beri var olan ve bugün bile basit halklar arasında muhafaza edilen çocuğun doğar doğmaz en kışa zamanda kundağa sarılması ve yeşil veya kuru dallarla, bitkilerle ovalanması adetine işaret edebiliriz.<sup>1109</sup> Gücün ve hayatın cisimleşmesi ile doğrudan ilişki, hiçbir şey ifade etmeyebilir, ama yeni doğan çocuk için çok önemlidir. İlk beşikler, yaş ağaçlardan veya buğday kabuklarından yapılırdı: Eski Yunan'daki bütün çocuklar gibi, Dionysos da doğduktan hemen sonra, hasadın ilk meyvelerinin taşındığı bir sepete (*liknon*) konuldu.<sup>1110</sup> Aynı adet, günümüz Hindistan'ında ve

<sup>1107</sup> Engelmann, *Die Geburt bei den Urvölkern*, Vienna, s. 77 vd.

<sup>1108</sup> Nyberg, *Kind und Erde*, s. 207 vd.

<sup>1109</sup> Nyberg, s. 210 vd.

<sup>1110</sup> Krş. Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884, s. 369; Dieterich, *Mutter Erde*, s. 101-4.

başka yerlerde de vardır.<sup>1111</sup> Bununla ilgili bir rit, Sümer ilahilerinde Temmuz'un doğumunda, tarlalardan toplanan tahıllar için kullanılan bir sepete konuluşunda anlatılır.<sup>1112</sup>

Hasta bir çocuğun bir ağaç kovuğuna konulması, yeni bir doğuşa ve tekrar meydana gelişe işaret eder.<sup>1113</sup> Afrika ve Sind'de hasta çocuklar, birbirine geçmiş iki meyve ağacının arasından geçirilmek suretiyle iyileştirilir ki, hastalık ağaçlarda kalır.<sup>1114</sup> İskandinavya'da sadece çocuklar değil, aynı zamanda büyük hastalar da bir ağaç kovuğundan geçirilmek suretiyle tedavi edilebilir. Doğurganlaştıran bitkiler, aynı iyileştirici otlar gibi, yeterliliklerini aynı prensibe borçludur: hayat ve kuvvet, bitkide cisimleşir. İbraniler gayri meşru çocuklara "otların çocukları"; Rumenler "çiçeklerin çocukları" derler. Aynı ifadeleri başka yerlerde de buluruz: örneğin Yeni Kaledonya yerlileri arasında. Belli otların doğurganlığı arttırıcı kuvvetleri vardır: Yakub Peygamberin hanımı Lea, doğurganlığı azalınca, oğlu Ruben hasat mevsiminde tarlalardan toplayıp da kendine verdiği adamotu\* sayesinde İssagar ve Zevulun adında iki oğul ve Dina adında bir kız doğurdu.<sup>1115</sup> Bütün bu mucizevî ve tedavi edici bitkiler, basitçe sulandırılmak suretiyle yumuşatılır ve mitolojik ilk kalıplarının versiyonlarıyla örtüştürülür: ölüyü diriltten ot, ebedî gençlik otu, her türlü hastalığı iyileştiren ot.

## 117- AĞAÇLARIN EVLİLİĞİ

İnsanlarla bitkiler arasındaki dayanışma duygusunu gösteren diğer bir tören, "ağaçların evliliği" diye bilinir. Bu, Hindis-

<sup>1111</sup> Hastings, *ERE*, vol. ii, s. 682; Frazer, *Spirits of the Corn*, s. 5-11.

<sup>1112</sup> Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, 2<sup>nd</sup> ed., Berlin, 1929, s. 345; *Allgemeine Religionsgeschichte*, Munich, 1918, s. 219.

<sup>1113</sup> Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, Berlin, 1904, vol. I, s. 32 vd.

<sup>1114</sup> Nyberg, s. 216.

\* *Adamotu* (kankurutan, muhabbet otu, adamkökü, hacı otu): İnsanın iki bacağını andıran çatal biçiminde köke sahip, yenildiğinde cinsel gücü arttırdığına inanılan bir bitki (*Kutsal Kitap, Yaratılış, xxx:14*).

<sup>1115</sup> Yaratılış, xxx:14 vd.

tan'da yaygın olarak,<sup>1116</sup>ve bir takım çingene grupları arasında (örneğin, Transilvanya'dakiler arasında) nadiren görülen bir inanıştır. Ağaçların evliliği, genellikle kadınlar evleneli uzun yıllar olduğu halde hala çocuk sahibi olmadıkları zaman yapılır. Uğurlu, mübarek bir gün ve saatte karı ve koca, bir havuza gider ve orada her biri için genç fidan bulunur; kadın genç bir incir ağacı, koca ise mango ağacıdır. Ağaç dikme işi belli bir merasim ile yapılır ki, önceden ritüel bir banyo ve başka şeyler yapılır. Kadın, *vepu* yada dişi ağacın gövdesini *ārasu*'nun yani, eril ağacın gövdesine dokundurur ve sonra onları havuzun suyu ile sular; ardından her ikisi üç, yirmi yedi veya yüz sekiz defa *pradakṣina*, yani saat yönünde dönme töreni yaparlar. Eğer ağaçlardan birisi kurur ise, bu kötü bir işaret olarak değerlendirilir. Bundan dolayı, ağaçları normal olarak büyütme için her şey yapılır; etrafı çevrilir ve korunur. Onların evliliği, kadının doğurganlığında büyük bir rol oynar. Bir müddet sonra bu ağaçlar, özellikle de taşa işlenen birlikte iki kobra yılanını temsil eden *nāgakkal* birbirine geçen gövdelerinin yanına konulursa, bir tapınma nesnesi olur.<sup>1117</sup>

Hindistan'da yaygın olarak görülen iki farklı bitki türünün evliliğini vurgulayan bu adet, kadının doğurganlığı üzerinde bir etkiye sahip olabilir. Hindistan'ın başka bölgelerinde bitkilerin evliliği, aynı zamanda insan çiftlerinin evliliği olarak da gerçekleştirilir. Pencap'ta bir erkek üçüncü kez evlenirse, insanlar bir bambu (*Arap akasyası*) veya *Asclepia gigantesca* ağacının evliliğini kutlarlar. Nepal'de *Newari* kabilesinden her kız, genç iken bir *bel* (küçük bir ağaç) ile evlendirilir; eş daha sonra suya atılır.<sup>1118</sup> Ağaçlar arasındaki evlilikler, başka amaçlar için de icra edilir: örneğin, toplumun iyi talihi ve zenginliği için.

<sup>1116</sup> Krş. Frazer, *The Magic Art*, vol. ii, s. 24 vd.

<sup>1117</sup> Boulnois, *Le Caducée*, Paris, 1931, s. 8 vd.

<sup>1118</sup> Nyberg, s. 201.

Ağaçların bu evliliğine benzer bir adet, *udumbara* ağacından bir çubuğun (*danda*), evliliklerinden sonra ilk birkaç gecede genç çiftler arasına konulmasıdır. Bu çubuk, bilindiği üzere *jus primæ noctis* sahibi *Gandharvaları* temsil eder.<sup>1119</sup> Ağaçta bedenleşen Gandharvaların kutsal erotik ve doğurganlaştırıcı kuvveti, bu rit yapılmadan önce gelinin kocasıyla cinsel ilişki sonucu evliliğin tamamlanması olarak kabul edilir.

### 118- BAHAR (MAYIS) AĞACI

Daha önce anlattığımız üzere, ağaç ve bitkiler genellikle bitmek tükenmek bilmeyen bir hayat barındırırlar. Bu hayat ilkel düşüncede başlıca mutlak hakikat ve “kutsal” anlamlarına gelir. Kozmos, bir ağaç ile temsil edilir; tanrı(ça), bir ağaç formunda tezahür eder; verimlilik, doğurganlık, talih, sağlık (veya daha ileri seviyede söylersek, ebedilik veya sonsuz gençlik) ot veya ağaçlarda yoğunlaşır; insanoğlu veya kabile bir bitki türünden yaratılır; ağaç, ömrünün sonuna doğru bir fesatlıkla kısa kesilirse, insan hayatı bir ağaç formuna sığır; kısacası, olan, yaşayan ve yaratan, yani sürekli meydana geliş durumunda bütün bunlar, kendini bitki simgeleriyle ifade eder. Bahar, bütün canlının, dolayısıyla da insan hayatının tekrar dirilişidir. Bu kozmik kanunda bütün yaratma kuvvetleri, ilk dinçliğine döner. Hayat tamamen tekrar oluşturulur; *her şey tazelenir*; kısaca, evrenin ilk yaratma fiili tekrarlanır, zira her tekrar meydana geliş yeni bir doğuştur, sürekli olarak tekrar meydana gelecek olan bir formun ilk kez ortaya çıktığı mitolojik ana yeniden dönüşür.

Bitkilerle ilgili bir çok ritüel, bütün insanlığın bitki dünyasının tekrar dirilişine aktif bir biçimde katılmasıyla tekrar meydana getirilir düşüncesini ifade eder. Avrupa halk gelenek-

<sup>1119</sup> Bkz. Meyer, *Trilogie*, vol. III, s. 192 vd.

leri, baharın gelişinde bir ağacı süslemek ve merasimlerde hızlıca taşımak şeklindeki eski ritlerin izlerini ve kalıntılarını korumuştur. Aslında, Avrupa'da hala baharda veya yaz başlangıcında ya da Vaftizci Yahya bayramında ormandan bir ağaç getirip köyün meydanına yerleştirme adeti vardır. Bazı yerlerde de insanlar ormanlık yerlere giderler ve ev sahibinin başarısını temin etmek amacıyla evlerine asmak için yeşil dallar keserler. Bunun Mayıs ayında getirilmesi yaygındır.<sup>1120</sup> İngiltere'de gençler ya da genç kız grupları, Mayıs ayının ilk gününde çiçek ve yapraklardan yapılmış taçlar giyip şarkı söyleyerek ev ev dolaşırlar ve hediyeler isterlerdi. Vosges'de bu tören Mayıs ayının ilk Pazar gününde gerçekleştirilir. İsveç'te yaz gündönümünde insanlar evlerine çiçeklerle süslenmiş bir direk (Maypole "Majstang") getirirler; bu direk, dalları temizlenmiş çam ağacından olup, yapay çiçekler ve oyuncaklarla süslenir. Bu adet her nerede var ise (İskoçya ve İsveç'ten Preneler ve Slav ülkelerine kadar), Mayıs direği (Maypole), insanların etrafında dans edip eğlenmesiyle son bulan bir zevk ve eğlence ortamı hazırlar. Bu törenin esas bölümü çocuklar veya gençler tarafından oynanır. Bu bir bahar şenliğidir, ama diğer benzer tezahürler gibi, aşırı düşkünlüğe dönüşebilir (bkz. 137. Bl.).

Bir İngiliz Püriten\* yazarı olan Philip Stubbes, *Anatomie of Abuses* (London, 1583) adlı çalışmasında, bu paganizm kalıntılarını açık bir biçimde kınar. Zira, diye devam eder, her iki cinsten genç çiftler geceyi ormanda geçirirler; Şeytan onların Tanrısıdır ve mayıs çubuğunu köye getirdikleri zaman çevresinde pagan dansı yaparlar. Kızların sadece üçte biri, "leke-

<sup>1120</sup> Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, vol. I, s. 312 vd.; Frazer, *The Magic Art*, vol. II, s. 59 vd.; aynı yazar, *The Golden Bough*, London, 1924, s. 120 vd.

\* Püriten (Puritan): İngiltere'de Kraliçe I. Elizabeth (1533-1603) zamanında 1564'ten sonra meydana çıkan ve bilhassa ibadette sadelik taraftarı olan mezhebin taraftarı. Bunlar İngiliz Kilisesi mensubu olup Roma Katolik Kilisesinin ayrıntılı inanç ve uygulamalarına karşı çıkarlar (ç.n.).



lenmeden" evlerine döner.<sup>1121</sup> Kilisenin bütün karşı çıkışlarına rağmen, Bahar Bayramı (May Day) kutlanmaya devam etti. Çok büyük toplumsal değişimler bile bunu yıkamadı, ama sadece değişik adlar altında devam etti. Périgord ve daha başka yerlerde Mayıs Ağacı Fransız Devrimi'nin simgesi olmuş, bundan dolayı da "Hürriyet Ağacı" denilmiş, ama köylüler eskiden olduğu gibi, aynen ataları gibi onun çevresinde dans etmişlerdir.<sup>1122</sup> Mayıs'ın ilk günü, günümüzde işçi ve hürriyet bayramı olarak kutlanmaktadır; modern anlayışa göre bu gün, hala tekrar meydana geliş mitinin ve bütün geleneksel topluluklarda tasvir edilen toplumun iyileşmesinin, ıslahının bir takım müphem hatıralarını taşımaktadır.

Bir çok yerde Mayıs direği, ciddiyet içinde taşınırsa, bir önceki yılın ağacı yakılır.<sup>1123</sup> Ağacın yakılarak bitirilmesi, muhtemelen dünya ağacının tekrar meydana çıkışı ve yeni yılın başlangıcı hakkındaki başka bir mitter. Örneğin Hindistan'da<sup>1124</sup> ve klasik antik dünyada,<sup>1125</sup> yeni yılda bir ağaç, törensel olarak yakılırdı. Ağacın yakılmasıyla bu tören, Hindistan'da büyük bir şenlik vesilesi idi; örneğin Birleşik Eyaletlerdeki (Agra ve Oudh) Biharlar, *sāmali* ağacını ateşe verirler ve sonra da ortak bir eğlence düzenleyip eğlenirler.<sup>1126</sup> Ağacın külleri, kötülükten koruyucu ve doğurganlaştırıcı efsunlarla doludur. Hastalıkları, kem gözleri ve kötü ruhları uzaklaştırır.<sup>1127</sup> Avrupa'da yakılan Mayıs çubuklarının külleri veya ateşli odun parçaları, Yılbaşında veya Karnaval zamanında, ürünlerin çoğalması niyetiyle tarlalara serpilir.

<sup>1121</sup> Frazer tarafından *The Magic Art*, vol. ii, s. 66; *The Golden Bough*, s. 123'te nakledilir.

<sup>1122</sup> A. Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904, s. 32.

<sup>1123</sup> Mannhardt, s. 177 vd., 186 vd.

<sup>1124</sup> Meyer, vol. i, s. 101.

<sup>1125</sup> Liungman, "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein", Helsinki, 1938, *FFC*, no. 119, vol. ii, s. 127.

<sup>1126</sup> Crooke, "The Holi: A Vernal Festival of the Hindus", *FRE*, vol. xxv, s. 59; diğer örnekler için bkz. Meyer, vol. i, s. 101, n. 2.

<sup>1127</sup> Hindistan'da Crooke, s. 63; Meyer, s. 107 vd.

Bütün bunlar, bir tek ritüeli bir bütün olarak kabul edersek bir anlam kazanır: bitki hayatının yeniden meydana gelişi ve “yıl”ın tekrar ortaya çıkışı (Eski Doğu’da insanların Yeni Yılı Mart’ta başlatmasını hatırlayalım). Kurban kabilinden odunun büyüsel ve doğurganlaştırıcı-verimlileştirici kuvvetleri, kül ve kömüre de hamledilir;<sup>1128</sup> onların “gücü” vardır, çünkü onlar ilk kalıp örneğe benzerler (yılın başlangıcında, Aziz Yahya gününde, vb. törensel olarak yakılan bir ağacın külü). Törensel olarak yakılan ağaç veya odun, yakılmaları sonucunda basit anlamda potansiyele dönüşleriyle, “tohum” durumlarına dönmeleriyle etkili olabilirler; temsil ettikleri veya barındırdıkları “kuvvet”, kendini resmen açığa çıkarmaya artık muktedir değildir ve kül veya kömürde yoğunlaşır.

Mayıs’ın gelişi, sadece Mayıs çubuğu veya bir ağaç ile kutlanmayıp, aynı zamanda yaprak ve çiçeklerle süslenmiş insan biçimindeki suretlerle, ve hatta bitki kuvvetini barındıran belli bir kimselerle veya bu kuvveti mitik olarak ifade eden bazı şeylerle kutlanır. Nitekim Kuzey Bavyera’da Walber denilen bir ağaç, köy meydanına kadar bir alayla taşınır ve onunla birlikte samanla sarılan genç adama da “Walber” denilir. Ağaç bir tavernanın önüne yerleştirilir ve bütün köy halkı onun etrafında dans ederler; Walber adı verilen genç kişi, basit anlamıyla bitkilerle ilgili kuvvetlere denk olan insanı temsil eder. Benzer olaylar Slavlar arasında da görülür. Carinthia Slavları, Aziz George gününde bir ağacı süslerler ve “Yeşil George” adını taktıkları genç bir kişiyi yeşil dallarla donatırlar. Bütün bahar bayramlarının temel unsurlarından olan şarkıların söylenmesi ve danslardan sonra, Yeşil George ve hatta genç adam suyun içine atılır. Rusya’da ağaç gitmiş, onun yerini yeşil kıyafete bürünmüş “Yeşil George” almıştır. İngiltere’de Bahar Bayramında

<sup>1128</sup> Zengin doküman ve kaynaklar için bkz. Meyer, vol. I, s. 157 vd.

“yeşiller içindeki adam”, yaprak ve sarmaşıklarla kaplanmış bacası temizleyicisi bütün temizleyicilerin başı üstünde dans ederdi.<sup>1129</sup> Ve dans bittikten sonra, temizlikçiler seyircilerden para toplardı.

Bütün bahar bayramı törenleri, bir miktar para veya başka hediyeler toplamakla sona erer. Yeşil yaprak ve çiçeklerle köye doğru yürüyen kümeler, ister dağınık ister alay halinde olsun, isterse çiçek veya ağaç simgeleri, isterse de onların kendilerini taşıyanlar, her evden hediyeler (hatta bu hediyelerin bir kısmı geleneksel özelliğe sahiptir: yumurta, kuru meyve, çeşitli kek gibi) alırlar. Eğer insanlar bunları vermeyi reddederlerse, bu kimseler o yörenin adetlerine göre uygun bir biçimde tehdit edilir. Örneğin bol ve kaliteli ürün alamaması, meyve bahçesinin fazla meyve vermemesi, bağının bol üzüm vermemesi gibi. Bu grubun cimri olan kişileri her türlü cezalandırma hakkı vardır, çünkü onlar bitkilerin elçileridir. Onlar şu iki şeyi de yaparlar, çünkü tamahkarlık toplumun hepsi için tehlikelidir ve baharın gelişi gibi dramatik oluşum ile hayatın kaynağı yiyecek, hareket halinde olabilen (ağaçlar, sürüler, ürünler) hayatın kaynağının kozmik dolaşımı düzeni içinde toplum arasında cömertçe dolaşmalıdır; çünkü grup, baharın iyi haberlerini duyurmakla, bütün toplumu ilgilendiren törensel bir işi gerçekleştirdiklerini ve böyle bir uygulamanın gerçekleştirilmesinin ödüllendirilmesini kabul ederler: bu grup baharı başkalarından önce *görür*, onu köye *getirir*, onu başkalarına *gösterir* ve onun gelişini şarkılarla, danslarla ve törenlerle *hızlandırır*lar.

## 119- KRAL VE KRALIÇE

Aslında bazı yerlerde Bahar'ın gelişi, “kral” ve “kraliçe” olabilmek için en dayanıklı çifti seçme, törensel güreş, vb. her

<sup>1129</sup> Frazer, *The Magic Art*, vol. II, s. 75 vd.; *The Golden Bough*, s. 126-9.

\* *Whitsun veya Whitsunday: Paskalyadan sonraki yedinci Pazar günü kutlamaları (ç.n.).*

türlü yarışma için güzel bir vesiledir. Bu türden bütün testler, özgün anlamları ne olursa olsun, tabiatın enerjilerini harekete geçirmeyi amaçlar. Gün, genellikle Mayıs direğine dokunma yarışı veya gençler ve erkekler arasında bu direğe en hızlı kimin tırmanabileceğini seçmek için bir yarışmayla başlar. Bununla ilgili sadece birkaç tane örnek vereceğim: Saksonya'da bu tören Mayıs'ın birinci gününde veya Whitsunday gününde\* gerçekleştirilir ve önce, evleri süslemek için ormandan (*majum quarere*) taze ağaç ve dallar getirme yarışı düzenlenir, ardından da köy meydana bir ağaç, Bahar Ağacı dikilir. Bu ağacın dalları, hediyelerin (sucuk, yumurta, kek) asıldığı tepedeki birkaçı hariç hepsi kesilir. Sonra da gençler arasında bu ağacın tepesine en hızlı kimin çıkacağını ve bazı bölgelerde ise, bu ağaca (Bahar Ağacına) kimin daha çabuk koşacağını belirlemek için yarış yapılır. Bazen de at yarışı düzenlenir.<sup>1130</sup> Kazanan kişi omuzlarda taşınır ve ödüllendirilir. Bir keresinde kazanan kimseye, en güzel kızlar tarafından kırmızı elbise hediye edilmişti.

Silesya'da at yarışını kazanan kişiye "Paskalya Kralı", onun nişanlısına da "Paskalya Kraliçesi" adı verilir. Kaybedene de palyaço maskaralığı yaptırılır. "Kral" oraya gelmeden önce, kaybeden kimseye otuz tane ekmek dürümü yemesi ve dört litre keskin bir içki içmesi mecbur edilir; sonuçta, bir bahar demeti ve bir de taç taşıyan kral, bütün köylüler tarafından oluşturulan bir kortej eşliğinde köy barına girer. Orada maskara eğer yeme ve içme işini başarmışsa, kralı bir konuşma ve bir bardak bira ile karşılar, onun hesabı kral tarafından karşılanır; aksi takdirde palyaço kendi masraflarını kendisi öder. Kutsamadan sonra kalabalık, kral ve palyaço başlarında Paskalya tacı olduğu halde tekrar ileri doğru iter ve her evde ve çiftlikte durarak para ve başka hediyeler toplarlar. Toplanan paralarla

<sup>1130</sup> Frazer, *The Magic Art*, vol. II, s. 66 vd.

palyaço üstündeki boyaları temizlemek için sabun satın alır. Adet, kralın kortejindeki bütün "şövalyelerin" evde kitlenmişler hariç, yenilebilen her şeyi gasp edebilmeye izin verir. Kortej daha sonra, kralın nişanlısının bulunduğu eve doğru gider. Ona "Paskalya Kraliçesi" denir ve hediyeler verilir. Kral, gelecek yıla kadar durması için bahar direğini, kendisinin çalıştığı çiftliğin evinin önüne dikme hakkına sahiptir. Tören, herkesin pınara gidip orada kral ve kraliçeyi dansa davet etmesiyle son bulur.

## 120- CİNSELLİK VE BİTKİ

Bazı yerlerde (örneğin Fransa, İngiltere ve Bohemya'da), Bahar Kraliçesini seçmek adettendir. Ancak Avrupa halk inanışlarının büyük çoğunluğu, ilksel çifti bir veya başka isim altında muhafaza eder: kral ve kraliçe, patron ve patroniçe, nişanlı çift, aşıklar (Sicilya ve Sardunya'da olduğu gibi). Tabiatın yaratıcı güçlerini harekete geçirerek genç çiftin yaşlı tasvirinin hafifletilmiş versiyonunun, Gök ile Yer'in kozmik evliliğini tekrar canlandırmak amacıyla, sürülmüş tarlada törensel olarak evlendirilmesi (bkz. 135 vd. bölümler) tartışmasızdır. Bu çift, hediyeler toplayarak çiftlikten çiftliğe dolaşan tören alayına her zaman başkanlık edebilir. Bu çifte bu olaydan sonra genellikle evli olarak bakılır. Başka kültürel örnek ve çerçevelerde törensel çift, özgün anlamlarını (kutsal evlilik anlamını) kaybetmiş ve ritüel eğlencenin bir parçası olmuştur. Bazı durumlarda, belli bir takım ritüelin tam olarak erotik bir simgeciligi ve basitçe toprak ve tarım simgesini nasıl ifade ettiğini anlamak zordur. Hayat, bir tek şeydir; kozmik hayatın değişik katmanları birbirine uyuşur (Ay-kadın-toprak; gök-yağmur-adam; vs.) ve hatta belli noktalarda her biriyle kesişir (Ay, gece, su, toprak, tohum, doğum, tekrar meydana geliş, tekrar diriliş, vs.)nin her türlü kozmolojik nitelikleri en azından sanal olarak kadın-

da mevcuttur, dolayısıyla dişil ritüel veya kutsal evliliklerle gerçekleştirilir ve arttırılır). Bundan dolayı dikkatimizi her zaman, bir anlamda bütün ritüellere, başka anlamda da bunlardan ortaya çıkan sonuçlara sebep olan birliklerin bu toplamına yöneltmeliyiz. Hepsinden ziyade, bitkilerle ilgili kültler, onlara sebep olmuş olan özgün biyo-kozmolojik anlayışın ışığı altında yorumlanmalıdır. Onların çok değişik biçimlerde ortaya çıkması, tezahür etmesi, çoğunlukla modern anlayışın sadece bir yanılığısıdır; onlar esas olarak ilkel ontolojik bir sezgiden kaynaklanır (*hakikat* olan şey sadece müddetsiz olarak aynı olan şey olmayıp, aynı zamanda organik halde, ama dönüşümsel formlarda *olan* şeydir) ve bir veya başka bir varlık aracılığıyla tabiatın güçlerinin tekrar ortaya çıkışını temin eden bir nesneye doğru yaklaşır.

Nitekim, Endonezya'nın Amboina takım adalarında, karanfil baharatı tarımında zayıflık olursa, erkekler gece boyunca bahçeye giderler ve ağaçların verimliliğini arttırmak için "Karanfiller!" diye ağlarlar. Orta Afrika'da Bagandalar arasında ikiz çocuk doğuran her hangi bir kadın, doğurganlığını delil göstererek, kendisinin hayatın merkezi olduğunu gösterir ve muz ağaçlarını verimlileştirebilir; cinsel ilişki süresince kocası, bacaklarının arasına bir muz yaprağı koyar ve itip def ederse, o yaprak, komşu köyden çiftçilerin sahip olmak isteyecekleri ve ona sahip olmak için çok gayret gereken olağanüstü güçler kazanır. Her iki örnekte, insan cinselliğinin bitkisel hayata uyarlanmasını görürüz; bu uyarlama kaba, fazla somut ve nesnelere (belli ağaçlarla, belli kadınlarla) sınırlı bir uyarlamadır –belli kalıplara ve hayatın tümü üzerinde büyüyle tasarlanmamış.

Bu istisnaî örnekler, kutsal evlilikte, bahar günlerinde sürlmüş tarlada genç çiftlerin birlik oluşunda, bahar ve yaz şenliklerinde hayat ağacının güçlerini harekete geçiren yarış ve

müsabakalarda, Bahar Kral ve Kraliçesinde, vb.'de ima edilen prensibi doğrular. Bunların tümünde, biyo-kozmik enerjinin, özellikle de geniş anlamıyla bitkisel enerjinin dönüşümünü harekete geçirme arzusunu görürüz. Daha önce de gördüğümüz üzere, bu her zaman, törensel olarak ve kutsal evlilikle insanın bitkileri harekete geçirmesi sorunu değildir; bu çoğunlukla bitki hayatıyla harekete geçirilen insanın verimliliğidir (Hindistan'da ağaçlarla evlenme örneğindeki gibi; bir ağaç gölgesiyle, meyve ve tohumlarla, vb. ile verimliliğin, doğurganlığın gelmesi gibi). Bu, her kozmik tabakadan kaynaklanan hayatın cevherinin yakın devridir, dönüşümüdür, ama insanın ihtiyaçlarına göre, belli merkezlere (kadın, bitki, hayvan) yoğunlaştırılma ve itilmedir. Değişik biyo-kozmik tabakalar arasındaki kutsal güçlerin ve hayatın kaynağının bu dönüşümü, ki insanın anlık kazanımıyla yönlendirilen dönüşüm, daha sonra ebediliği veya ruhun "kurtuluşu" için en iyi yol olarak kullanılacaktır (krş. Greko-Oryantal gizemleri).

## 121- BİTKİLERİ TEMSİL EDEN FİGÜRLER

Bitkilerle ilgili bütün şenliklerin temeli, Avrupa geleneklerinde de görüldüğü gibi, ağacı teşhir eden ve başlayan yılı kutlayan ritüeldir. Bütün bunlar, vereceğim örneklerin ışığı altında daha açık görülecektir. Yıllar boyunca devam eden değişen takvim, bazen tekrar meydana geliş, bir çok bahar adetlerinde izlerini görebileceğimiz "taze başlangıç" unsurunu değiştirebilir. Bitkilerin tekrar ortaya çıkışı, zamanın yeni bir devrini açar; bitki hayatı her baharda tekrar doğar, "tekrar başlar". Törenlerin her iki gurubunda yaygın olan öz (Bahar direğinin teşhir edilmesi ve yeni bir "zaman"ın başlaması), değişik geleneklerde daha açık bir biçimde görülebilir. Bazı yerlerde, örneğin, bitkileri temsil eden ve onların büyümesini hızlandıran "Bahar

Kralı"nı "öldürmek" adettir. Saksonya ve Thringa (Almanya) bölgelerinde genç erkekler, yapraklarla donanmış ve ormanda gizlenmiş olan "vahşi adamı" bulmak için dolaşırlar; onu yakalarlar ve tüfekleriyle ona kurusıkı ateş ederler.<sup>1131</sup> Çekoslovakya'da Büyük Perhiz arefesinde bir grup genç kılık değiştirir ve "kralı" yakalamak için, kasabaya doğru düzenlenen bir avda peşine düşerler ve onu yakalayıp ölüme mahkum etmeye gayret gösterirler. Ardından, şapkaların üst üste konulmasıyla uzun bir boyuna ulaşan kralın boynu vurulur. Çekoslovakya'da Pilsen yöresinde kral, ot ve çiçeklerle donatılmış biçimde görülür ve sorgulamadan sonra, at ile kaçmaya çalışır. Eğer yakalanmazsa, gelecek yılda da krallığını sürdürebilir; aksi takdirde başı kesilir.<sup>1132</sup>

Avrupa halk inanışları arasında, bu bahar festivalleri ile çok yakın ilişkili olan ve aynı törensel sistem içerisinde yılın ve bitkilerinin tekrar doğuşundaki benzer işlevleri yerine getiren başka iki tören daha vardır. Birincisi, "Karnavalın ölümü ve defni"; ikincisi de Kış'ın (veya Ölüm) kovulması ve Bahar'ın gelişiyile "yaz ile kış arasındaki savaş"tır. Bu adetin gerçekleştirildiği tarih değişiktir; ama genel olarak Kış, Paskalyadan önce gelen dördüncü Pazar perhizinde veya bir hafta sonra (Çeklerin yaptığı gibi) def edilir (ve Ölüm öldürülür). Moravya'da bazı Alman köylerinde, bu adet Paskalyadan sonraki Pazar günü gerçekleştirilir. Bu farklılık, değişik Bahar bayramı kutlamalarında gördüğümüz farklılık gibi (1 Mayıs, Paskalyadan sonraki yedinci Pazar (Whitsunday), Haziran'ın başlangıcı, Vaftizci Yahya şenliği, v.s.), kendi içerisinde törenin tarihi geçen sürede yöreden yöreye nasıl değiştiğine ve değişik ritüel sistemler

<sup>1131</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 296 vd; *The Dying God*, London, 1936, s. 205 vd.

<sup>1132</sup> Frazer bu törende Papaz Nemi töreniyle paralellik görmek için haklı nedenlere sahiptir; aynı şekilde Antik İtalya'da bu papaz, hayatını kurtarmak için savaştı ve eğer kaçsa idi, işlevlerini sürdürmeye devam edebilirdi. Çekoslovak adeti de *regifugium*'un kalıntısıdır; bkz. Frazer, *The Golden Bough*, s. 229; *The Dying God*, s. 213.



İNİNDE usulünün nasıl değiştiğine bir işarettir. Şimdi burası, Karnavalın kökenlerine ve anlamına inme yeri değildir. Burada bizi ilgilendiren Şey, festivallerin sonuca giden işlevidir; “Karnaval” tasvirinin, bir çok yerde olduğu gibi, “lme mahkum edilmesi” ve öldürülmesidir (ldrme biçimi değişiktir: bazen yakılır, bazen idam edilir, bazen başı kesilir). “Karnaval’ın ölüme mahkum edilmesi”, sıklıkla insanların birbirleriyle iteiŐip kal-kıŐması ve greŐmeleriyle sürdürülür, soytarılar kuru yemiŐler atılır veya herkes birbirine iek, sebze, meyve atar. Başka yerlerde (rneğin Tübingen çevresinde), karnaval tasviri, cezalandırılır, başı kesilir ve temsili bir törenden sonra bir tabut içinde mezara defnedilir. Buna “Karnaval Cenaze töreni” denir.<sup>1133</sup>

Aynı türden başka bir hikaye de “lm”n değişik biçimlerde uzaklaştırılması veya öldürülmesidir. Avrupa’da en yaygın olan adet Şudur: Çocuklar saman ve dallardan bir adam yaparlar ve köyün içinde dolaŐarak Şöyle derler: “lm, suya götürüyoruz.” Adet bazen de Şu Şekilde iŐletilir: tasvir gle veya kuyuya atılır ya da yakılır. Avusturya’da bütün seyirciler ölüm’n yakıldığı odun yığını etrafında, tasvirde bir parça alabilmek için birbirleriyle savaŐırlar.<sup>1134</sup> Bizim burada dikkatimizi çeken Şey, lm’n verimlileştirici gücüdür ki, bitkilerle ilgili bütün simgelerle ve tabiatın yeniden canlanması ve Yeni Yılın başlaması ile ilgili bütün festivallerle alakalıdır. Ölüm uzaklaŐtırılır uzaklaŐtırılmaz veya öldürülür öldürülmez, Bahar getirilmiş olur. Transilvanya Saksonları arasında, erkekler ölüm’n tasvirini köyden dışarı taŐırlarken, kızlar da, kendi aralarından birisiyle kiŐileŐtirilen gelecek olan Bahar için hazırlıklar yaparlar.<sup>1135</sup>

<sup>1133</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 302 vd; *The Dying God*, s. 220 vd.

<sup>1134</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 312; *The Dying God*, s. 230 vd.

<sup>1135</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 312, 313; *The Dying God*, s. 207 vd.

Başka yerlerde Yaz'ı getirenler genç erkekler olup, bu tören de mayıs direği töreninin başka bir şeklidir; gençler ormana giderler ve taze bir ağaç keserler, dallarını temizlerler ve süslerler, ardından köye dönerler ve ev ev dolaşır Yaz'ı getirdiklerine dair şarkılar söyleyip hediyeler isterler.<sup>1136</sup> Liungman, bu halk adetinin orijinal Karnaval kutlamalar serisinden, yani "Yeni Yıl"ın başlamasından yayıldığını göstermektedir (bkz. 153. Bölüm).<sup>1137</sup> İsviçre, Swabia ve Ostmark'da, günümüzde bile, Kış veya "Büyükanne" tasvirinin Karnaval zamanında\* def edildiğini görürüz.<sup>1138</sup> Sekizinci yüzyıl dinî yazarlarından biri, Germen kabileleri hakkında şöyle der: *in mensio februario hibernum credi expellere*. Bazı yerlerde Kış'ın bedenleşmiş şekli olarak cadılar, karnaval zamanında yakılır (benzer gelenekler Hindistan'da bulunur),<sup>1139</sup> ya da Kış Tasviri bir tekerleğe veya bu türden bir şeye tutuşturulur.

İkinci bölüme, yani Yaz'ın gelişine gelince, Liungman bunun da ilkel Karnaval'dan kaynaklandığını ileri sürer. Bu ikinci kısım, bir varlık teşhirini, genellikle de bir takım kuş teşhirini (ilk eski Doğu<sup>1140</sup>; sonra Balkanlardan orta ve kuzey Avrupa'ya geçişinden itibaren klasik ve antik Avrupa<sup>1141</sup>) veya yapraklı bir dal ya da bir demet çiçeği –kısacası, Mayıs direğinin yaptığı gibi (Yunan'da *eiresione*), baharı haber veren bir şeyi ihtiva eder.<sup>1142</sup> Kış def edilip Yaz getirilirken söylenen şarkılar ve ilahiler, Karnavalda söyleneçlerle aynıdır; hediye vermek isteme-

<sup>1136</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 311.

<sup>1137</sup> Liungman, "Traditionswanderungen: Rhein-Jenissel", Helsinki, 1941, *FFC*, no. 130, değişik yerler.

\* *Karnaval: bizim burada kullandığımız anlamı, Katolik ve Ortodoks Avrupa'sında büyük perhizden önce değişik tarihlerde gerçekleştirilen eğlence zamanıdır (ç.n.).*

<sup>1138</sup> Liungman, s. 19.

<sup>1139</sup> Meyer, vol. I, s. 83 vd.

<sup>1140</sup> Liungman, I, s. 352 vd.

<sup>1141</sup> Liungman, II, s. 1100 vd.

<sup>1142</sup> Nilsson, *Geschichte*, I, 113 vd.

yen kimseye aynı tehditler yapılır.<sup>1143</sup> Zira, Karnaval ve ondan kaynaklanan bütün törenler gibi, bu festival de hediye ve yardımlar toplanarak sona erer.<sup>1144</sup>

## 122- TÖRENSEL MÜCADELELER

Burada altını çizmemiz gereken bir adet daha vardır: Yaz ile Kış arasındaki mücadele. Bir sahne ki şöyledir; olay, kısmen iki mevsimin temsilcileri arasındaki bir mücadele ile, kısmen de sırasıyla belagatla şiir söyleyen her iki karakterin şiirimsi uzun bir diyalogu biçiminde gerçekleşir. Liungman'ın gösterdiği gibi,<sup>1145</sup> en yeni orijin olduğu kabul edilen Kışın def edilmesi ve Baharın getirildiği merasimlerden daha az yaygın bir adettir. Bununla ilgili olarak sadece birkaç tane örnek vereceğim. İsveç'te Bahar bayramı şenliğinde, iki savaşçı grup arasında bir mücadele sahneye konulur. Kışı temsil eden grup kürk giyer, kar ve buz topu atarlar; diğer gruptakiler ise, yeşil dal, yaprak ve çiçeklerle donanırlar. Yaz grubu sonunda kazanır ve şenlik genelde ziyafetle sona erer. Ren nehri havzasında Kış grubu saman, Yaz grubu ise sarmaşıklarla süslenirler. Doğal olarak savaş, Yazın zaferi ile son bulur ve Kış kısmını oynayan gençler, yere yatırılır ve üzerlerindeki samandan elbiseler çıkartılıp atılır. Oyuncular daha sonra, çiçeklerden yapılmış taçlarla evleri teker teker dolaşır ve hediyeler toplarlar.<sup>1146</sup>

Törensel mücadelenin en meşhur olan biçimi, her bir "mevsim" grubunun evleri tek tek dolaşıp hediye isterken maniler, şiirler okumasıdır. Liungman Kış ve Yazı anlatan şarkı ve manilerin çok değişik varyantlarını toplamıştır. O, edebiyata

<sup>1143</sup> Liungman, s. 44 vd.

<sup>1144</sup> Liungman, s. 22.

<sup>1145</sup> Liungman, "Der Kampf zwischen Sommer und Winter", Helsinki, 1941, FFC, no. 130, s. 118 vd.

<sup>1146</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 316, 317; *The Dying God*, s. 246 vd.

geçmiş bu tür mani ve şiirlerin on beşinci yüzyıldan gerilere dayanmadığını, ama yarışmaların mitolojik ilk örneklerinin çok eskilere dayandığını kabul eder.<sup>1147</sup> Orta çağ ve daha eski edebi rivayetleri (*Des Poppe Hofton*, on beşinci yüz yıl yazması; Hans Sachs'ın şiiri *Gesprech zwischen dem Sommer und Winter*, 1538; Latin şiiri, *Conflictus Veris et Hiemis*, sekiz veya dokuzuncu yy.; Virgil'in üçüncü Eclogue'u\*; Theocritus'un beşinci İdil'i\*\*) aktardıktan sonra Liungman, araştırmacılar (örneğin Usener'in bizim kabul ettiğimiz motifin ilk örneği olarak kabul ettiği Xanthos "ışık", ile Melanthos "karanlık" arasındaki mücadele) tarafından ileri sürülen değişik hipotezleri açıklayıp reddeder ve kendisi, mitolojik ilk örneğinin, her yıl başında Babilonya ritüelinde hatırlanan bir mücadele olan Taymat ile Marduk arasındaki savaş olduğu şeklindeki kanaatini ortaya koyar.<sup>1148</sup>

Mitolojik ilk örnek hakkında İsveçli bilginin değerlendirmesine ben de katılıyorum (O, bitkiler ve karşıtları arasındaki daha başka mücadeleden, kuraklıktan da bahseder; ayrıca Mısır'da Osiris ve Set, Fenikelilerin Aleion ile Mot ve başkaları arasındaki mücadelelerden de bahseder), çünkü elinizdeki bu çalışmanın bir çok yerinde defalarca gösterdiğim üzere, her ritüel, *in illo tempore*'de yer alan bir ilksel fiilin tekrar edilmesidir. Fakat bu motifin tarihsel yayılışına gelince, Liungman'ın araştırmasının sonuçlarının nasıl bir son olarak kabul edilebileceğini bilmiyorum. Kendisi, adetin Mezopotamya-Avrupa'dan veya başka kaynaklardan gelip gelmediğini söyleyemezse de, Yaz ile Kış arasındaki mücadelenin Eskimolar ve Yakutlar arasında görüleceğini beyan eder.<sup>1149</sup> Mücadelenin kendisi, doğum ve bitki hayatı kuvvetlerini harekete geçirmek için yapılan

<sup>1147</sup> Liungman, "Der Kampf", s. 159.

\* Eclogue: *Karşılıklı konuşma biçiminde pastoral şiir (ç.n.)*.

\*\* İdil: *Köy hayatını idealleştirip tasvir eden şiir veya düz yazı (ç.n.)*.

<sup>1148</sup> Liungman, "Der Kampf", s. 151.

<sup>1149</sup> Liungman, "Der Kampf", s. 184.

bir ritüeldir. Bahar veya hasat zamanında bir çok yerde gerçekleştirilen mücadele ve savaşlar, şüphe yok ki, cinsiyetler ve başkaları arasındaki övünme, yarışlar ve kaba oyunların tüm evrenin enerjilerini harekete geçirdiği ve arttırdığı biçimindeki ilkel düşünceden kaynaklanır. Bizim esas olarak ilgilendiğimiz şey, hakkında adetlerin devam ettiği *model* ve *arketiptir*: bütün bu şeyler, tanrısal varlıklar tarafından *in illo tempore* yapılmasından dolayı gerçekleştirilir, bir ritüel düzenle yakıştırmak için yapılan ve sonra da tesis edilen şeylerdir.

Bu törensel mücadeleleri, bir çok ilkel dinlerde bulabiliriz. Örneğin, Osiris kültünün en eski tabakasında ve tarihöncesi İskandinavya dinlerinde bunları görürüz.<sup>1150</sup> Aynı mücadele, bahar kutlamaları serisinin bir parçası olarak bugün bile Avrupa'da da görülür. Nitekim, Rusya'da 29 Haziran'da Aziz Peter ve Paul yortusunda "Kostroma defni" kutlanır. Kostroma, ritmik hayatı ve bitkilerin ölümünü simgeleyen mitolojik bir figürdür. Bu törende yarışmalar yapılır, ağıtlar söylenir.<sup>1151</sup> A. Bruckner'in anlattığına göre Kostroma'nın Slav orijinli bahar tanrısı olarak bilinen Kostrubonko'nun ölümü ve yeniden dirilişi,<sup>1152</sup> Rusya'da her zaman kızlar korosunun şarkılarıyla kutlanılır:

*Bizim Kostrubonko ölü, ölü*

*Ölü! Çok sevdiğimiz ölü!*

Ardından kızlardan biri ağlayarak şöyle seslenir:

*Hayata geri dön! Kostrubonko'muz hayata geri dönmüştü!*

*Çok sevdiğimiz hayata geri dönmüştü!*<sup>1153</sup>

<sup>1150</sup> Bkz. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt a. M., 1934.

<sup>1151</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 318; *The Dying God*, s. 261 vd.

<sup>1152</sup> A. Bruckner, *La Mitologia slava*, Bologna, 1923, s. 128.

<sup>1153</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 318 vd; *The Dying God*, s. 261-2.

Bruckner'in rit ve tanrı adının gerçekten köken olarak proto Slav olmasından emin olmasına rağmen, Kostrubonko'nun yeniden dirilişindeki sevinçle devam eden kızların ağıtı, doğuya has bitki tanrı(ça)larının geleneksel drama kalıbını hatırlatır.

### 123- KOZMİK SİMGE

Bütün bu halk kutlamalarının genelde sahip olduğu ayırıcı bir özelliğini seçebiliriz: İnsanlar bir takım bitki simgelerini kullanmak suretiyle kozmik bir olayı (Bahar veya Yaz) kutlarlar. Bir ağaç, çiçek veya hayvan teşhir edilir; ağaç törensel olarak süslenir ve alay halinde taşınır, eğer ağaç yoksa, bir parça odun, o da olmazsa, bir adam veya bir maket, yapraklarla giydirilir, bir takım yarışmalar yapılır, savaş sahneleri sergilenir, veya ölüm ve yeniden dirilişle ilgili bir sahne ortaya konulur. Bir ara, bütün insan grubunun hayatı, bir ağaçta veya bir takım bitki tasvirinde toplanır, yoğunlaştırılır ki, bu ağaç veya simge, evrende meydana gelen bir şeyi, yani baharı simgeler ve kut-sar. Bu, sanki insan grubu sevincini ve geniş anlamda baharın gelişini; dar anlamda bütün tabiatı kucaklamayı ifade eder. İnsanın sevinci ve bitkisel hayatın son zaferini etkilemedeki işbirliği, bir mikrokozmu (bir dal, bir ağaç, bir tasvir-heykel, tuhaf kıyafetli bir kimse) ile sınırlandırılır. Tabiatın huzurda bulunuşu, bir tek nesne veya simge ile ifade edilir. Bu, tabiata veya onda bulunan bir varlığa panteist bir tapınma değil, simgenin varlığıyla (dal, ağaç veya olabilen her hangi bir şey) sevk edilen ve törenin gerçekleşmesiyle (yarışmalar, tören alayları, savaşmalar, vd.) harekete geçirilen bir olgudur. Bu törensel fenomen, hayatın her kademesinde vurgulandığı gibi (büyümek, kendini tüketmek ve düzenli olarak tekrar meydana gelmek) bütün canlı kuvvetlerin kutsallığı hakkındaki gelişmiş bir düşünce üzerinde temellenir. Bu "biyo- kozmik kutsallık", öyle

görülyüyor ki, uygun bir biçime veya duruma dönüşerek çok değişik biçimlerde kişileştirilir. Bir bitki ruhu, zaman zaman mitolojik bir varlıkta ortaya çıkar, yaşar, yayılır ve sonunda yok olur. Devam eden, temel olan ve son bulan şey, eşit olarak güzel bir biçimde bir dalda, bir tasvirde veya mitolojik bir şahsiyette hissedilebilen ve ustalıkla işlenebilen bitkilerin "gücüdür". Ancak, içinde sadece bir tek *işaretin* (dal, bahar direği, vb.) bulunduğu bir merasimdekinden daha fazla mitolojik bir şahsiyet (örneğin Kostrubonko gibi) etrafında oluşturulan bir merasimde otantik bir dinî değer görmeye çalışmak yanlış olabilir. Basit bir biçimde değişik toplulukların mitolojik yaratılışındaki farklılıklardan, ve hatta tarihî fırsattan kaynaklanan ve anlaşılması gereken farklılıklar vardır. Bunlar hiçbir durumda fazla önemli değildir. Bunların hepsinde, evrenin her yerinde meydana gelen bir mikrokozmu ile kutlama, onu simgesel olarak kutlama düşüncesi ve eğilimini buluruz.

Tekrar ediyorum, esas konu sadece bitki hayatının gücünü *ifade etmek* olmayıp, aynı zamanda onun gerçekleştirildiği zamandır. Konu sadece uzayda yer almayıp, zamanda da yer alır. Yeni bir evre başlıyor: Başka bir deyişle, tekerrür, yeniden meydana geliş başlangıç mitolojik fiilin yapılmasıdır, gerçekleştirilmesidir. Dolayısıyla, her yerde ve her dönemde, karnaval zamanı ve Aziz John yortusu arasında kutlanan bitkilerle ilgili merasimler görürüz. Bu, bitkilerle ilgili ritüellerin doğmasına vesile olan baharın hakiki görünüşü değildir; bu, "doğal din" sorunu da değildir, ama söz konusu farklı tarihleri uyarlamak için adapte edilmiş ritüel bir dramadır. Ancak, drama her halükarda özgün biçimini korumuştur: O, yeniden meydana gelişin ilksel fiilin yeniden gerçekleştirilmesidir. Biz de yeni Bahar direği getirildiği zaman, bir önceki yılın direği ile Karnaval, Kış, Ölüm ve Bitki tasvirlerinin de yakıldığını ve küllerinin hayat verdiğini ve kötülükleri uzaklaştırdığının çok faz-

la kabul edildiğini görmüştük. Bununla birlikte Liungman, bir takım ağaç gövdelerinin de başka zamanlarda yakıldığını anlatır: Örneğin, Güney Tuna Slavları arasında Noel, Yeni Yıl veya Epifani\* yortularında Badnjak adını verdikleri ağaç veya dal yakma adeti vardır.<sup>1154</sup> Badnjak, her evde günlerce yakılır ve külleri, verimliliği arttırması amacıyla tarlalara serpilir; böylece o, aileyi zenginleştirir ve sürülerini çoğaltır. Bulgarlar bile Badnjak'ı takdis için tütsü, zeytin yağı ve mür kullanırlar. Balkanlarda çok eskilere dayanan bu adet, bütün Avrupa'da da bulunur ve büyük bir ihtimalle buralarda da çok eskilere dayanır.

Şüphe yok ki, oldukça farklı zamanlarda ağaçların yakıldığı yerler vardır. Tyrol'de Paskalya'dan önceki büyük perhizde (Lent) ilk Perşembe günü dini yürüyüşte bir kütük, lata taşınır; bu tören İsviçre'de Noel arefesinde, Yıl başında ve Karnaval zamanında gerçekleştirilir. Sonra "İsa'nın latası"nı veya (Batı'da) karnaval ağacını taşıma ve yakma merasimi, aynı karakterde, Bahar direğinin getirilmesi gibi, sergilenir; Kral ve Kraliçe, The Moor, Vahşi Adam, Palyaço vs. görürüz;<sup>1155</sup> ve aynı aktörler ile aynı ritüel ağaç, düğünlerde tekrar ortaya çıkarılır. Liungman, ağacın taşınması ve yakılması ile ilgili bütün adetlerin yeni yılın başlangıcında, Mayısın ilk gününde ağaçların yakılması şeklindeki eski adetten geldiğini kabul eder. Birinde, Balkanlar ve başka yerlerde bu adet Noel ve Yeni Yıla değiştirildi; başkasında, Batı'da Mardi Gras (Karnaval- Katoliklerin büyük perhizden önceki Salı günü)'a, sonra da Mayısın ilk günüyle, Paskalyayla ve Aziz John günüyle birleştirilmiştir.<sup>1156</sup> Burada işaret edilmesi gereken şey, gittikçe azalmasına rağmen yine

\* Epifani: a) *Mecusilerin Hz. İsa'yı görmek için Betlehem'e gelişlerinin kutlandığı Ocağın 6'sına denk gelen yortu.* b) *Ortodoks kilisesinde İsa'nın vaftizine remiz olarak haçın suya atılması yortusu (ç.n.).*

<sup>1154</sup> Liungman, "Euphrat-Rhein", II, s. 1027 vd.

<sup>1155</sup> Liungman, "Euphrat-Rhein", II, s. 1036.

<sup>1156</sup> "Euphrat-Rhein", II, s. 1051.



de yapılmaya çalışılan ağacın yakılması adetinin kozmik-zaman değeridir. Yakma, yeniden meydana geliş veya tekrar başlamak ritüeli idi ve aynı zamanda *in illo tempore* işlenen bir fiilin hatırlanması idi. Büyüsel bitkilerle ilgili olan önem, bu ritüelde ikinci dereceyi almıştır; onun ifade edilen nesnesi, yılın açılışını hatırlamaktır. Bundan dolayı da, bu muayyen ritüelde metafizik düşüncenin, baharın gelişinin somut tecrübesinden önce geldiği biçiminde özetleyebiliriz.

## 124- SONUÇ

Bitkilerle ilgili tezahürlerin neredeyse sınırsız denecek kadar çok olmasına şaşırılmamalıdır. Çok değişik ve fazla olmalarına rağmen, basitce tutarlı hale indirgenebilirler. Ele aldıklarımızdan iki tanesine bakacak olursak, örneğin, Kozmik Ağaç ile Bahar bayramı yürüyüşü arasındaki esas farklılığın kozmolojik bir *ideogram* ile bir *ritüel* arasındaki farklılık olduğu açık bir biçimde görürüz. Bir ritin icra edilmesi için gerekli formüller, bir ideogramı, miti veya masalı ifade eden formüller değildir. Ancak bütün bunlar, aynı düşüncüyü, bitkinin canlı hakikat olduğu, hayatın periyodik olarak kendisini yenilediği düşüncesini ifade eder. İnsanları doğuran ağaçlar, bahar bayramlarındaki bitkiler hakkındaki mitler ve ilaç yapılan otların nasıl ortaya çıktığını ve eski masal kahramanlarının nasıl ağaç veya diğer bitkilere dönüştüğünü anlatan efsanelerin hepsi, bir takım simgeler ve dramalar münasebetiyle, aynı hayalî inancı ifade ederler: Bitkiler dünyası *hayatın* yaratıldığı, yorulmaksızın yaratan, sayısız formlarda daima tekrar doğan ve asla bitmeyen *hakikati* barındırır (veya işaret eder ya da paylaşır). Hamile kalmak veya yeni doğan bir bebeği korumak için bir ağaca dokunmak, bitkilerde barınan mutlak ve tam *hakikat* ve *hayat* kavramına ve Kozmik Ağaç veya Hayat Ağacı mitleri hakkındaki

ideogramda ima edilen aynı inanca işaret eder; her iki durumda Hayat, bitki simgesiyle açığa çıkar. Neticede kendisinden başka bir şeyi işaret eden, bir kutsalın tezahürü olan, yani kutsalı barındıran ve ifşa eden bitkiler hakkındaki fikre geri döneriz. Hiçbir ağaç veya bitki, tek başına bir ağaç veya bitki olarak kutsal değildir; onlar aşkın bir hakikati paylaşmalarından ötürü öyle olurlar, onlar, filan aşkın hakikati işaret etmelerinden dolayı öyle olurlar. Kutsanmış olmakla, kişi, “kutsaldışı” bitki türleri, başka bir hal alır. Kutsal diyalektiğinde bir parça (bir ağaç, bir bitki), kutsaldışı iken kutsalın tezahürü olan bir bütünün (evren, hayat) değerine sahiptir. Yggdrasil (önce) Evrenin bir simgesi idi, ama eski Cermenlere göre her hangi bir meşe ağacı, bu arketip durumun mahiyetinde olmuş, Yggdrasil’i “tekrar etmiş” ise, kutsal olabilirdi. Benzer şekilde Altay halklarına göre, *sıradan* bir kayın ağacı kutsallaştırılabilir ve böylece Dünya Ağacı olabilirdi. Şaman ona törensel olarak tırmanarak, hakikatte göklere tırmanıyor olabilirdi.

Dolayısıyla, “bitki kültleri” olarak sınıflandırılanlar, kelimenin tam anlamı ile daha karmaşıktır. Bitkiden kasıt, hayatın tümüdür; bitki, değişik düzeni içinde yenilenen tabiatın kendisidir, yüceltilir, kendisine ibadet edilmesi tavsiye edilir. Bitki hayatının kuvvetleri, bütün evrenin hayatının kutsal bir tezahürüdür. İnsanın kaderi, ihtiyaçları için kullanabildiği o tabiatla ve o tabiatla geçtiğinden dolayı, bitki “işaretleri”ni alır ve onları kullanır (Bahar direği, açmış dallar, ağaçların evliliği, vs.) veya onlara saygı gösterir, tazim eder (“kutsal ağaçlar” vs.). Fakat, hiçbir zaman gerçek bitki kültü olmamıştır, sadece bitki ve ağaçlar üzerine kurulmuş olan her hangi bir din de yoktur. Hatta (örneğin, verimlilik kültleri gibi ) “ayrıntılara girmiş” bir çok dinde, bitki hayatı tazim edilip kültte kullanıldığı zaman, diğer tabiat kuvvetleri de tazim edilir ve kullanılır. Genel olarak “bitki kültü” diye bilinenler, sadece bir bitki tezahürü an-

lamında kabul edilemeyip, evrenin bütün hayatında yer alan daha karmaşık dıramanın bir parçası olarak kabul edilen, hakikaten mevsimlik kutlamalardır. Aslında, bitki unsurlarını Toprak Ana, Eros, atalara tapınma, güneş, Yeni Yıl ve bunlara benzer başka şeylerle ilgili dinsel unsurlardan ayırmak, bazen oldukça zordur. Burada onları bir tarafa bıraktım ki, bitki tezahürlerinin tabiatı hakkında daha açık bir his ve düşünceye sahip olabilelim. Fakat bütün ilkel dinî tecrübeler, değişik kutsal tezahürlerinin bütünü (bitkiler, Toprak Ana, Eros, vs.) belli olaylar içinde yan yana ortaya çıkarlar ve bir takım sistemlerin bir bölümünü şekillendirir. Bitki “simgeleri”ni kullanarak ve bitkiye şeref vererek, “işaretler”, her bir ifadesinde hayatı, tabiatın yorulmak bilmeyen ve faydalı işlerini “işaret eder”. Hayatı ve tabiatı çağrıştıran bu olgular, bir takım panteist tecrübeleri ve kozmik hayatla temasa geçmek için kullanılan bir çeşit mistik yol anlamında anlaşılmalıdır. Zira, daha önce de belirttiğim gibi (123. Böl.), o, baharın doğal bir olgusu ve baharla ilgili ritüelleri ilham eden belli bir varoluş olmayıp, aksine, baharın gelişiminin önemini belirten ritüeldir. O, tabiatın yenilenmesi ve “yeni hayat”ın başlamasının tam anlamını ortaya koyan simgedir, törendir. Başka bir deyişle, yeni bir yaratışın periyodik tekrar edışıdır.

Bu kısa özetle, sözüm ona “bitkilerin tanrıları”ndan bahsetmedim, çünkü deyim büyük karışıklıklara neden olmaktadır. Bir takım tanrı(ça)larla ilgili bitki tezahürleri bulunmasına rağmen, onları bir bitki tezahürüne indirgemek zor olabilir. Tanrılar her zaman, bir tek bitki tezahüründen daha fazla tezahürlerde açığa çıkarlar. Onların “formu”, kariyeri ve özelliği, canlı hakikatin ve mevsimlerle yenilenen hayatın basit tezahüründen ileri gider. “Bitki tanrısı”nın ne olduğunu doğru bir biçimde anlamak için, önce “tanrının” ne olduğunu anlamak gerekir.



## DOKUZUNCU BÖLÜM

## TARIM VE VERİMLİLİK KÜLTLERİ

## 125- TARIMLA İLGİLİ RİTLER

Tarım, bitki hayatının yeniden doğuşunun gizemini, daha dramatik bir üslupta ortaya koyar. İnsan, çiftçilik rit ve yeteneklerinde faal bir biçimde rol alır; bitki hayatı ve bitki dünyasının kutsal kuvvetleri, artık onun dışında değildir. İnsan Onları kullanarak ve hareketlendirerek kendine bir yer edinir. "İlkel" anlayışa göre tarım, diğer bütün işler gibi, sadece kutsaldışı bir iş değildir. Çünkü tarım hayatla ilgilidir ve onun konusu, tohumda, toprakta, yağmurda ve bitki ruhlarında bulunan hayatın muhteşem bir biçimde büyümesidir, gelişmesidir. Tarım, bundan dolayı önceliklidir ve dahası bir ritüeldir. Bu, başlangıçtan beri böyledir ve çiftçi topluluklarda ve hatta Avrupa'nın en gelişmiş uygarlıklarında bile böyle devam etmiştir. Çiftçi, bereketli kutsallığın dünyasına girer ve onun bir parçası olur. Onun faaliyet ve işleri, kozmik bir dönemde gerçekleştirilmelerinden ve yılın, mevsimlerin, yaz ve kışın, tohum ekme ve hasat zamanının kendi temel yapılarını oluşturmaları ve bunların her birinin kendi bağımsız değerlerine sahip olmasından dolayı ciddî dinsel sonuçlara sahiptir.

İlk önce, tarım topluluklarının dinî tecrübesindeki mevsimlerin ahengi ve zamanın muhteşem derecede değerli oluşu üzerinde duralım. Çiftçi, sadece uzay anlamında (verimli toprak, tohumda, tomurcuk ve çiçekte canlı olan kuvvetler) kutsal bir dünya ile bağlantılı değildir, ama onun işi, zamanın bir parçası olup zaman tarafından, mevsimlerin dönüşümüyle ilişkilendirilir. Tarım toplulukları zamanın kapalı devreleriyle böyle bağlantılı olmalarından ötürü, "eski yıl"da yapılanlar ve "yeni

yıl"ın gelişi, "hastalıkların defedilmesi ve "kuvvetler"in tekrar canlanması ile bağlantılı bir çok merasim, daima tarım ritleri ile iç içe dokunmuş olarak görülür. Tabiatın düzenleri, onları bir araya getirir ve yeterliliklerini artırır. Varoluş hakkındaki iyimser bir görüş, toprak ve mevsimler ile olan bu uzun irtibat-tan zamanla sonuçlanır; ölüm, varoluş modundaki geçici bir değişimden başkası olarak oluşur; kış nihaî bir son değildir, zira kışı, tabiatın tamamen yeniden meydana gelişi, hayatın yeni ve engin bir tezahürü takip eder; hiçbir şey gerçekten ölmez, bütün her şey ilk haline getirilir ve devam eder gider, başka bir baharı bekler. Bir düzen üzerine kurulu dünya hakkındaki düşünce, belli dramatik anlara sahip olmalıdır; ritüelde sonuna kadar yaşamak için, evrenin ahenkleri, düzenleri, her şeyden ziyade, değişik ve zıt gerilimler arasında yaşamayı ifade eder.

Tarım işi, kısmen, Toprak Ana'nın bedeni üzerinde sergilenmesinden ve bitkilerin kutsal güçlerini serbest bırakmasından dolayı, kısmen de çiftçinin, zamanın belli faydalı ve çileli dönemleriyle bütünleşmesinden ötürü, bir rittir. Çünkü tarım işi, kesinleşmeden önce toprağın efendisi olan ruhun kızgınlığı gibi belli bir takım tehlikelerle doludur; öyle ki tarım işi, tahılın gelişmesine ve çiftçinin işini kutsamaya yardım eden değişik form ve köken hakkındaki bir dizi töreni öngörür; ve son olarak tarım işi, çiftçiyi, bir anlamda, ölünün yetkisi altındaki bir alana götürür. Burada tarım ile ilgili inanç ve uygulamaların daha önemli gruplarını sıralamak mümkün olmayabilir. Bu sorun, Mannhardt ve Frazer'den Rantasalo, J. J. Meyer ve Waldemar Liungman'a kadar bir çok kimse tarafından ele alınmıştır. Ben burada en önemli rit ve inançlardan söz etmekle yetineceğim. Bununla ilgili olarak, Rantasalo'nun Fin ve Estonya bölgelerinin inanç ve uygulamalarını anlattığı beş ciltlik *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebrauchen der Germanen verglichen* (1919-1925) adlı eseri, en metodolojik çalışmadır.

## 126- KADIN, CİNSELLİK VE TARIM

Kadın ile tarım arasında daima var olan dayanışmayı daha önce (93. Bölüm) anlatmıştım. Yakın zamanlara kadar Doğu Prusya'da kadının bezelye tohumu ekmek için tarlaya çıplak gitme adeti var idi.<sup>1157</sup> Finliler arasında, kadınlar, tarlaya ilk tohumu, ay halleri süresince giydikleri elbise, bir fahişenin ayak kabısı veya bir piçin çorabı içinde getirirlerdi ki böylece güçlü seks işaretiyle nitelendirilen kişilerle bağlantılı eşyalarla temas sonucunda tahılın verimliliğinin artacağına inanılırdı. Bir kadının ektiği şekerpancarı tatlı, erkeğin ektiği ise, acı olurdu. Estonya'da ekilecek keten tohumunu, tarlaya daima genç kızlar götürür. İsveçliler ketenin sadece kadınlar tarafından ekilmesine müsaade ederler. Yine Almanlarda ekin, kadınlar, özellikle de gebe kadınlar tarafından ekilir.<sup>1158</sup> Toprak ile kadının yaratıcı gücü arasındaki mistik ilişki, "tarımsal anlayış" denilebilen temel anlayışlardan birisidir.

Açıkça, eğer kadınlar bitki üzerinde böyle bir etkiye sahip iseler, törensel (ritüel) evlilik ve hatta kolektif sefahat arzusu, *a fortiori*, ürünlerin verimliliği üzerinde mükemmel etkilere sahiptir. Tarım üzerinde erotik büyüünün kesin etkisini doğrulayan bir takım ritlere ileriki bölümde (138. Bölüm) bakacağız. Bu arada, Finli köylü kadınlarının karığa tohumları ekmeden önce, memelerinden birkaç damla süt damlattıklarını hatırlayalım.<sup>1159</sup> Bu adet değişik şekillerde yorumlanabilir: Ölüye bir sunu sunmak, verimsiz tarlayı verimli hale getirmek için bir büyüsel tarz veya basit bir biçimde verimli kadın, bir anne ile tohum ekme arasındaki sempatinin etkisi. Benzer bir biçimde, erotik büyüünün bir ritüelinden daha basit bir şey olarak, tarım işinde törensel çıplaklığın rolünü ifade edebiliriz. Finlandiya ve

<sup>1157</sup> Rantasalo, vol. ii, s. 7.

<sup>1158</sup> Rantasalo, vol. ii, s. 120-125.

<sup>1159</sup> Rantasalo, vol. iii, s. 6.

Estonya'da insanlar, çıplakken bazen, geceleri tohum ekerler ve yavaşça şöyle derlerdi: "Rabbim! Ben çıplağım. Ketenimi mübarek kıl!"<sup>1160</sup> Buradaki esas konu, ürünü çok kılmak, ama aynı zamanda onu kötü gözlemlere ve tavşanların tahribatına karşı korumaktır. (Büyücü aynı zamanda, büyüleri çözmek veya ürünü başka tehlikelerden korumak için soyunur.) Estonya'da çiftçiler, tarlalarını çıplakken sürüp tapanlamak suretiyle iyi ve bol ürün almayı garantilediklerine inanırlar.<sup>1161</sup> Hindu kadınlar, kurak mevsimlerde yağmur yağdırmak için çıplanıp tarlada köten çekerler.<sup>1162</sup> Ve aynı şekilde bu erotik çiftçilik büyüleriyle ilişkili olarak, oldukça yaygın olan yılın ilk sürme işinden önce kötenin su ile efsunlanma adedinin altını çizebiliriz. Burada su, sadece yağmuru simgelemez, aynı zamanda döllenme ile ilgili bir değere de sahiptir. Almanya'da çiftçilerin üzerine çoğunlukla su serpilir. Bu adet Finlandiya ve Estonya'da da görülür.<sup>1163</sup> Bir Hindu metni, aynı erkek ve kadın arasındaki ilişkide dölün sahip olduğu rol gibi, yağmurun da aynı role sahip olduğunu açıklar.<sup>1164</sup> Tarım gelişinceye kadar, o erkeğe daha fazla rol vermeye eğilimli idi. Kadın toprak ile tanımlanınca, erkek kendini tohumla toprağı verimli yapan biri olarak kabul etti. Hindu ritüelinde pirinç taneleri, kadınları doğurgan yapan sperm olarak kabul edilir.<sup>1165</sup>

## 127- TARIMSAL SUNULAR –KURBANLAR-

Oldukça zengin bir koleksiyondan seçilen şu birkaç örnek, tarım işinin törensel niteliğini açıklar. Kadın, verimlilik, cinsellik ve dolayısıyla da çıplaklık, kutsal gücün merkezleridir, törensel dramının başlangıç noktalarıdır. Fakat esas olarak biyo-

<sup>1160</sup> Rantasalo, vol. II, s.125 vd.

<sup>1161</sup> Rantasalo, vol. II, s. 76-77.

<sup>1162</sup> J. J. Meyer, *Trilogie*, vol. I, s. 115, dn. 1.

<sup>1163</sup> Rantasalo, vol. III, s.134 vd.

<sup>1164</sup> *Śatapatha Brāhmāna*, VII, 4, 2, 22 vd.

<sup>1165</sup> Örneğin bkz. *Altareya Brāhmāna*, I, 1.



kozmetik verimlilik hakkındaki çok değişik kavramlar arasında var olan ilişkiyi ortaya koyan bu "merkezler"den başka, tarım işinin kendisi bizzat bir ritüel olmuştur. Kurban veya başka herhangi bir dinsel merasime gelince, insan, sadece bir ritüel arınma durumunda işe tarlalarda başlar. Tohum ekmeye veya daha sonra hasat toplamaya başlanınca, tohum ekme ve hasat etme zamanlarında işçilerin yıkanması, arınması, temiz elbiseler giymesi, vb. ritüeller dizisi birbirlerine benzerler. Bu, saf rastlantı değildir: Tohum ekme ve hasat etme, tarımla ilgili dramada sona eren noktalar. Başlatılan eylemler, basit anlamıyla, yapılan işin başarıya ulaşması için niyetlenen kurbanlardır. Öyle ki, ilk tohumlar ekilmez, ama değişik ruhlara (ölü ruhları, rüzgar ruhları, "tahıl tanrıçası"nın ruhları, vb.) sunu olarak karıkların kenarına atılır; benzer şekilde, hasatta toplanan ilk başaklar kuşlar, melekler, "Üç Bakireler", "Tahılın Anası", vb. için bir tarafa bırakılır. Tohum ekme zamanında gerçekleştirilen kurbanlar, hasat toplama ve harman dövme işleri başladığında tekrar edilir.<sup>1166</sup> Finliler ve Almanlar koç, kuzu, kedi, köpek ve başka hayvanları kurban ederler.<sup>1167</sup>

Bu kurbanların kime ve hangi nesnelere kurban edildiğini merak edebilirsiniz. Çok yönlü ve sabırla yapılan araştırmalarda, bu sorular cevaplandırılmaya çalışılmıştır. Şüphe yok ki, bu adetlerin ritüel doğası ve konusu, bol ve iyi hasat elde etmektir. Fakat, hasadın bol olması bir takım güçlere bağlı olup güçlerin somutlaştığı ve sınıflandığı değişik tarzlarda belli bazı karışıklıklar bulmamız doğaldır. En azından tarımla ilgili dramada ima edilişiyle var olan bu kutsal güçlerin temsil edilmesinin, bir tek kökene sahip olmasına rağmen, bir kültür ile başka kültür, bir kimse ile başka bir kimse arasında farklı olması da doğaldır. Böyle temsil edilişler, zamanı geldikçe, deği-

<sup>1166</sup> Bkz. Rantasalo, vol. iii, s. 39-61; v, s. 179 vd.

<sup>1167</sup> Rantasalo, vol. iv, s. 120 vd.

şik kültürel ve dinsel kalıplarda emilirler ve dolayısıyla da, eğer zıt değillerse, aynı bir millet içinde bile farklı şekillerde yorumlanırlar (Kuzey Avrupa örneğinde olduğu gibi, Cermen kabileleri göç dönemlerinde değişiklikleri dinsel düşüncelerine aktardılar; veya Hıristiyanlığın Avrupa'daki, İslam'ın Asya ve Afrika'daki etkisi).

## 128- HASADIN "GÜCÜ"

Hakkında oldukça açık olmamız gereken şey, dramının temel çizgisidir. Böylece, *hasatta tezahür eden güç* hakkındaki kabulle ilgili olan tarımsal rit ve inançların sınırsız farklılığını anlayabiliriz. Bu "güç", bir çok şeyin ve eylemlerin "gücü" gibi, kişiliği olmayan olarak anlaşılabilir. Yine bu güç, mitolojik formla da temsil edilebilir veya belli hayvanlarda veya belli insanlarda yoğunlaşabilir. İster basit, ister karmaşık dramalarda incelikle meydana getirilmiş olsun, ritüeller, insan ile bu "güçler" arasında istenen ilişkiyi kurmak için ve güçlerin zaman zaman tekrar meydana gelmesi için devamlılığını temin amacıyla sergilenirler. Bazen, harmanda bedenleşen ve işleyen güce, ister mitolojik bir şahsiyeti yüceltmek için, ister gücün kendini basit anlamda faal tutmak için olsun, getireceği sonucun kesin olmadığı bir rit ile yaklaşılır. Mısır başaklarının sonunu tarlada bırakma adeti oldukça yaygındır; bunlar Finliler, Estonyalılar ve İsveçlilerin inançlarına göre "komşu evinin ruhu" için veya "toprak altında yaşayanlar" için, ya da "Odhin'in atları" için bırakılır;<sup>1168</sup> Almanya'da ise, "gute Frau", "arme Frau" veya "Waldfraulein" için,<sup>1169</sup> ya da "Mısırın Karısı" veya "Holzfrau" için bırakılır.<sup>1170</sup>

<sup>1168</sup> Rantasalo, vol. v, s. 73 vd.

<sup>1169</sup> Mannhardt, *Wald und Feldkulte*, Berlin, 1904, vol. I, s. 78.

<sup>1170</sup> Frazer, *Spirits of the Corn*, vol. I, s. 131 vd.

Jan de Vries'in belirttiği gibi,<sup>1171</sup> bu adetin anlamını, tahıl "gücü"nü canlandırarak, özün ayrıntısına girmeme arzusu içinde anlayacağız. Aynı şekilde, ağacın üzerindeki son meyveler toplanmaz, koyunların üzerindeki birkaç tutam yün bırakılır, Estonya ve Finlandiya'da tahıl sandıkları, hiçbir zaman tamamen boşaltılmaz, çiftçiler kuyudan su çektiklerinde, kuyu suyunun kurumaması için suyun birkaç damlasını kuyuya geri dökerler. Koparılmayan başaklar, bitki ve tarlanın "gücünü" muhafaza eder. Tamamen değil de, kısmen kendini tüketen ve daha sonra sahip olduğu büyüsel güçleri sayesinde kuvvetini tekrar oluşturan başlıca "güç" fikrinden gelen bu adet, ileride, bitkilerin mitolojik şahsiyetlerine ya da bitki dünyasıyla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı olan değişik ruhlara bir tür kurban sunma olarak yorumlanacaktır.

Ancak daha yaygın ve daha dramatik olanı, tarlada ilk (veya son) demeti kesme ritüelidir. Bütün bitkilerin "kuvveti", aynı koparılmayan birkaç başakta yoğunlaştığı gibi, o demette bulunur. Fakat, bu ilk veya son demet, kutsal gücünün ağırlığı ile, oldukça karşıt üsluplarda ele alınabilir. Bazı yerlerde erkekler, onu ilk kesmek için ileri atılırlar, bazı yerlerde ise, bu son demetten uzak dururlar. Bazen bu demetler çiftlik evine kadar tören alayı ile taşınır, bazı yerlerde ise, bu demetler komşunun tarlasına atılır. Şüphe yok ki, son demet içerisinde yardım eden olsun, sıkıntı veren olsun, kutsal bir kuvvet barındırır; insanlar ona ya sahip olmak, ya da onu def etmek için yarışır. Bu karşılık hiçbir şekilde kutsalın doğasını reddetmez, ama son demetin değeri hakkındaki karşıt düşünceler, büyük ihtimalle, bitkilerde bedenleşen "gücün" dağılımı ve manevrası ile ilgili paralel iki seyirlik ritüelden kaynaklanır. Almanlar ilk ve son başaklardan bir demet yaparlar ve onu, iyi şanslar getirmesi için ma-

<sup>1171</sup> Jan de Vries, "Contributions to the Study of Othin", Helsinki, 1931, FFC, no. 94, s. 10 vd.

sanın üzerine koyarlar.<sup>1172</sup> Finlilere ve Estonyalılara göre, törensel bir biçimde çiftlik evine getirilen ilk demet, bütün aileye, eve iyilikler getirir, onları hastalıklardan, yıldırımdan ve diğer kötülüklerden korur ve toplanmış mısır koçanlarını farelerden korur. Yaygın olan adete göre, ilk demet yemeklerin yenilmesi süresince ve tam bir gece çiftlik evinin esas yatak odasında saklanır (Almanya, Estonya ve İsveç).<sup>1173</sup> Bazı yerlerde, koruması ve inayet etmesi için sığırlara verilir.

Estonya'da ilk demetin peygamberi kuvvetlere sahip olduğuna inanılır; eğer genç kızlar demetteki başakları aynı yönde atarlarsa, böylelikle onların ilk evlenecekleri erkekleri bulacaklarına inanılır. Diğer yandan İskoçya'da, "genç kız" olduğuna inanılan son demeti kim yaparsa, o yıl bitmeden onun evleneceğine inanılır ve sonuç olarak hasatçılar demeti yapabilmek için her türlü hilelere baş vururlar.<sup>1174</sup> Bir çok ülkede toplanan son tahıla "gelin" adı verilir.<sup>1175</sup> Almanya'nın bazı bölgelerinde, gelen yıl boyunca tahılın fiyatı, ilk demete göre tahmin edilebilir.<sup>1176</sup> Finlandiya ve Estonya'da hasatçılar, ekinin son kısmını toplamak için acele ederler. Finliler bu son bölüme "bebeğin beşiği" derler ve başağı bağlayan son kadının o yıl gebe kalacağına inanırlar. Buralarda ve bazı Alman bölgelerinde de ertesi yılın hasadının bol olması inancıyla son başaklarla normalden büyük demetler oluşturma adeti oldukça yaygındır; bundan dolayı, tohum ekme döneminde bu demetten bir miktar buğday alınır ve tohumlara karıştırılır.<sup>1177</sup>

<sup>1172</sup> Rantasalo, vol. v, s. 189.

<sup>1173</sup> Rantasalo, vol. 5, s. 171.

<sup>1174</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 107; *Spirits of the Corn*, vol. I, s. 163.

<sup>1175</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 408; *Spirits of the Corn*, vol. I, s. 162.

<sup>1176</sup> Rantasalo, vol. v, s. 180 vd.

<sup>1177</sup> Rantasalo, vol. v, s. 63 vd.

## 129- MİTOLOJİK CANLANDIRMALAR

Bütün bu inanç ve adetlerdeki konu, herhangi bir mitolojik cisimlenmede tecelli edip yüceltilen bir şey olarak değil de, bir "kutsal güç" olarak söz konusu ürünün "gücüdür". Ancak bir şahısta ifade edilen bir "gücü" az veya çok ima eden daha bir çok tören bulunmaktadır. Figür, isim ve bu cisimlenmelerin değeri çok değişik olur: Tahılın son destesinde gizli olduğu zannedilen mitolojik figüre verilen adlar ülkelere göre değişmektedir; Anglo-Cermen ülkelerde "Tahılın Anası" veya "Büyük Ana", "Kuyrukkakanın Anası", "Yaşlı Orospu";<sup>1178</sup> Slavlar ve diğerleri arasında "Yaşlı Kadın" veya "Yaşlı Adam";<sup>1179</sup> Araplarda "Hasat Anası", "Yaşlı Kimse";<sup>1180</sup> Bulgar, Sırp ve Ruslarda da "Yaşlı Adam" (*djedo*) veya "Sakal"<sup>1181</sup> gibi adlar verilir.

Avrupalı olmayan halklar arasında benzer terminoloji ve düşünceler görülür. Nitekim Perulular yiyecek olarak kullanılan bütün bitkilerin, gelişme ve verimliliklerini sağlayan tanrısal bir güç olduğuna inanırlar; örneğin mısır koçanları bir araya getirilerek "Mısırın Anası" (*zara-mama*)'nın kadına benzer bir heykeli yapılır. Bununla ilgili olarak yerli halk "bir ana olarak, onun bol miktarda mısır üretme gücüne sahip olduğuna" inanır.<sup>1182</sup> Halk bu heykeli gelecek yılın ilk hasadına kadar muhafaza eder, ancak yılın yarısı geçtiği zaman, "büyücü hekimler" ona devam edip etmeyeceğini sorar ve eğer *zara-mama* başarısız olacağını söylerse, bu heykel yakılır ve mısır tohumlarının ölmemesi için yeni bir "Mısır Anası" yaparlar.<sup>1183</sup> Endonezyalılar pirinç ruhunun varlığına inanırlar. Bu ruhun gücü, pirinci büyütür ve bol ürün verir; böylelikle onlar, çiçek döneminde

<sup>1178</sup> Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884, s. 319-322.

<sup>1179</sup> Frazer, *The Golden Bough*, s. 401; *Spirits of the Corn*, vol. I, s. 142 vd.

<sup>1180</sup> Lungman, "Euphrat-Rhein", I, s. 249.

<sup>1181</sup> Lungman, s. 251 vd.

<sup>1182</sup> Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 342 vd.; bkz. Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 172.

<sup>1183</sup> J. de Acosta, Frazer tarafından *Spirits*, vol. I, s. 172 vd.'de nakledilif.

iken pirince sanki hamile kadın gibi davranırlar ve “ruhu” yakalayıp bir sepete hapsederler, pirincin saklandığı ambarda onu dikkatli bir biçimde tutarlar.<sup>1184</sup> Eğer ürün çürürse, Burmalı Karenler pirincin ruhunun (*kelah*) ondan uzaklaştığına ve o ruhu geri getirmezlerse hasadın yok olacağına inanırlar. Bundan dolayı halk, bitkideki hareketi durdurabilecek güç olan “ruha” belli bir takım hitaplarda bulunur: “*Ey gel, pirinç-kelah, gel! Tarlaya gel. Pirince gel. Her bir cinsin tohumuyla birlikte gel. Kho ırmağından gel, Kaw ırmağından gel; onların birleştiği yerden gel. Batıdan gel, Doğudan gel. Kuşun boğazından, maymunun gırtlığından, filin boğazından gel. Irmakların kaynağından, onların ağızından gel. Shan ve Burman ülkesinden gel. Uzak ülkelerden gel. Bütün tahıl ambarlarından gel. Ey pirinç-kelah, pirince gel.*”<sup>1185</sup>

Sumatralı Minangkabauerler, pirincin, edebi olarak “Pirincin Anası” denilen ve *indoea padi* olarak da adlandırılan *Saning Sari* adlı dişi bir ruh tarafından korunduğuna inanırlar. Özel bir dikkatle yetiştirilen ve tarlanın ortasına aşılana pirinç sapları, ilgili işleri örnek bir biçimde yapılan *indoea padi*’yi temsil eder.<sup>1186</sup> Celebesli Tomoriler de “Pirincin Anası” (*ineno pae*) inancına sahiptir. W. W. Skeat, Malay yarımadasında “Fidan Pirinç Anası” ile ilgili merasimlerde hazır bulunmuştur. Bu tören “Fidan Pirincin Ruhu”nun eve getirilmesinden üç gün sonra çiftçinin hanımına bir çocuk sahibi olmuş gibi hürmet gösterildiğini gösterir.<sup>1187</sup> Java, Bali ve Sombok adalarında, bitkilerden seçilerek toplanan iki avuç dolusu pirinç, ciddiyet ve vakarla nişanlandırılıp evlendirilir. Evli çiftler eve götürülür ve “pirinci çoğaltması için” ambara konulur.<sup>1188</sup> Bu son örneklerde bir birine girmiş iki fikir bulunur: bitkiyi geliştiren kuvvet ve evlilik gücünü verinlileştiren sihir.

<sup>1184</sup> Age., vol. I, s. 180 vd.

<sup>1185</sup> Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 189-190.

<sup>1186</sup> Frazer, s. 191-2.

<sup>1187</sup> W. W. Skeat, *Malay Magic*, London, 1900, s. 225-249.

<sup>1188</sup> Frazer, s. 199.

Tarımcılıktaki “kuvvetin”, hasada katılanlar tarafından son başakların mümkün olduğunca insan şekline, genellikle de kadın şekline getirilmesi suretiyle ya da gerçek bir insanı samanlarla kaplayıp ona temsil ettiği mitolojik bir varlığın adını vermek suretiyle, tamamen kişileştirildiği söylenebilir. Bu kişi artık her zaman törenlerde oynayacak bir role sahiptir. Nitekim Danimarka’da “Yaşlı Kimse” (*gammelmanden*) olarak bilinen bir tasvir, çiçeklerle süslenilir ve büyük bir dikkatle eve getirilir. Ama bazı durumlarda son deste baş, kollar ve bacakları ile insana benzetilerek çapraz yapılır ve komşunun henüz biçilmemiş tarlasına atılır.<sup>1189</sup> Almanlar arasında “Yaşlı Kadın” veya “Yaşlı Adam” komşu tarlaya atılır veya eve getirilir. Gelecek yılın hasadına kadar saklanırdı. Bu mitolojik varlık bazen harmancılarının kestiği son deste ile, tarla boyunca yürümüş olan bir yabancıyla veya çiftçinin kendisi ile tanımlanır. Örneğin İsveç’te son başakları kesen kız, kestiği başakları boynuna bağlamalı ve eve götürmeli, hasat sonunda yapılan kutlamalardaki eşi gibi onunla birlikte dans etmelidir.<sup>1190</sup> Danimarka’da bu kız, son başakları kesen bir erkekle dans edebilir. Bu durumda kız ağlar, çünkü “dul olmuştur artık –ölüme mahkum mitolojik bir varlıkla evlenmiştir.”<sup>1191</sup>

Hasatta bedenleşen “güç”ün insan tasvirlerine bazen çok hürmet gösterilir, bazen de tersi olur. Bu farklılık son başağı kesen kimse tarafından yerine getirilen iki farklı işlevden kaynaklanıyor olabilir; son başağı kesen kimse, tarımın “ruhu” veya “gücü” ile tanımlanan bir varlık olarak saygı görür; bazen de bunun tam aksine tarımı yok eden bir varlık olarak ondan nefret edilir ve ölümlle tehdit edilir. Nitekim bir çok Cermen ülkelerinde harman dövşenini son olarak her kim sürerse, onun “Yaşlı Adamı yere indirmiş” veya “Yaşlı Adamı yakalamış” ol-

<sup>1189</sup> Rantasalo, vol. v, s. 52.

<sup>1190</sup> Rantasalo, vol. v, s. 57.

<sup>1191</sup> De Vries, “Contributions to the Study of Othin”, s. 17 vd.

duğuna inanılır ve o kişi, saman adamı köy meydanına genelde gülererek ve maskaralıklar yaparak götürmelidir veya bazı durumlarda onu, biçme işini bitirmemiş komşunun tarlasına gizlice atmalıdır.<sup>1192</sup> Almanya'da son biçici veya son başağı toplayan kız, demete bağlanır ve şaşaalı bir törenle köye yollanır. Orada tertiplenen ziyafetteki en güzel yemekler ona sunulur.<sup>1193</sup>

İskoçya'da son demetlere "Yaşlı Kadın" (*caileach*) denilir ve insanlar onu kesmekten sakınırlar. Çünkü inanışa göre, onu kesen kişinin gelecek hasada kadar hayali yaşlı kadını beslemek zorundadır.<sup>1194</sup> Norveçliler *skurekail* ("Biçici")'nin yıl boyunca tarlada görülmeden yaşadığına ve çiftçinin tahılını yediğine inanırlar. *Skurekail* diye bilinen adam şekline sokulan son demet içine hapsedilirdi.<sup>1195</sup> Bir takım bilgiler, bu figürün, henüz ekinini biçmemiş komşunun tarlasına atıldığını ve o komşunun gelecek yıla kadar onu beslediğini bildirir. Diğer yandan Slavlar arasında "Baba" (=Yaşlı Kadın)'yı kesen kimsenin şanslı olacağına ve yıl içinde çocuk sahibi olacağına inanılır.<sup>1196</sup> Krakow yakınlarında, son demeti yapanlara "Baba" veya "Büyük Anne" denilir ve sadece onun başı görünecek şekilde bütün bedeni samanla sarılır; bu halde o, son arabayla çiftlik evine götürülür ve bütün aile onun üzerine su serperler. Bütün yıl boyunca Baba adını taşır.<sup>1197</sup> Karintya'da son demeti bağlayan kimse, samanla kaplanır ve suya atılır. Bulgarlar son demete "Tahılın Kraliçesi" derler; ona kadın elbisesi giydirip köye doğru yürütürler ve sonra, gelecek yılın hasadının verimli olmasını sağlayacak yeterli yağmur getirmesi için onu ırmağa atarlar. Bazen de onu yakıp tarlayı daha verimlileştirmesi için küllerini tarlaya serperler.<sup>1198</sup>

<sup>1192</sup> Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 140 vd; *The Golden Bough*, s. 402.

<sup>1193</sup> Mannhardt, *Myth. Forsch.*, s. 20-25.

<sup>1194</sup> Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 140; *The Golden Bough*, s. 403.

<sup>1195</sup> Rantasalo, vol. V, s. 51.

<sup>1196</sup> Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 145.

<sup>1197</sup> Mannhardt, *Myth. Forsch.*, s. 330.

<sup>1198</sup> Age., s. 332.



## 130- İNSAN KURBANI

Tarımla ilgili bir figürü temsil eden kimseye su serpme veya onu suya atma geleneği, oldukça yaygın olduğu gibi aynı zamanda samandan yapılmış figürü yakma ve küllerini toprağa serpme geleneği de çok yaygındır. bütün bu işler, belli bir törensel değere sahiptir ve bazı yerlerde törenin vazgeçilmez sahnelerinden olup tarımla ilgili herhangi bir töreni anlamamız gerekiyorsa en önce anlamamız gereken bir fenomendir. Örneğin İsveç'te yabancı bir kadın misafirlige gelirse, samanla bağlanır ve ona "Tahılın Anası" adı verilir. Vendeé'de bu rolü çiftçinin hanımı üstlenir; bu kadın samanla sarılır ve harman makinasına doğru götürülüp onun altına yatırılır; daha sonra da tahıldan çıkartılıp tahıl harman edilir. Fakat kadın sanki elenecek mısırmış gibi bir battaniyenin üzerinde sektirilir.<sup>1199</sup> Bu durumda tahılın "gücü" ile onun insanı temsili arasında belirli bir nitelendirme bulunur; çiftçinin karısı simgesel olarak, ürünün son demetinde yoğunlaşan "gücü" tekrar canlandırmak ve teskin etmek için gerçekleştirilen bir dizi rite ait tahıla yapılan her şeye katlanır.

Avrupa'nın bir çok yerinde, ürün biçilirken tarlanın yanına veya tahılın harmanlandığı yere gelen her hangi bir yabancı, öldürüleceğine dair şaka yollu tehdit edilir.<sup>1200</sup> Başka yerlerde ise o kimsenin parmak uçlarına vurulur veya ensesine tırpanlarını yavaşça vururlar, vb.<sup>1201</sup> Almanya'nın bazı bölgelerinde böyle bir yabancı orakçılar tarafından bağlanır ve serbest bırakılması için yabancı bir cezaya çarptırılır. Bu oyun, amaçlarını ortaya koyan sözleri ifade eden şarkılarla gerçekleştirilir. Örneğin Pomerania'da baş orakçı şöyle der:

<sup>1199</sup> Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 149; *The Golden Bough*, s. 406.

<sup>1200</sup> Mannhardt, s. 38 vd; Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 251 vd.

<sup>1201</sup> Liungman, I, s. 260, dn. 2.

*Adamlar hazır,  
Tırpanlar eğri,  
Mısır büyük ve küçük,  
Beyefendi uzaklaştırılmalı.  
Stettin bölgesinde de  
Beyefendiyi indireceğiz  
Kınından çıkmış kılıçlarımızla,  
Ovaları, tarlaları biçtiklerimizle.<sup>1202</sup>*

Biçilen tarlanın yanına gelen yabancıya benzer uygulamalar yapılır: yakalanır, elleri bağlanır ve bir takım şeylerle tehdit edilir.

Şurası muhtemeldir ki, biz bu örneklerde gerçek bir insan kurbanını ilgilendiren törensel bir sahnenin kalıntılarını görmekteyiz. Bu, her tarım topluluklarının yabancı birisine hasat zamanı insan kurbanı sunmak için aynı şeyleri yaptığı anlamına gelmez. Büyük bir ihtimalle, bütün bu tarımla ilgili merasimler, ortaya çıktıkları birkaç yerden (Mısır, Suriye, Mezopotamya) dünyaya yayılmıştır. Hatta klasik antik dönemde, hasat zamanında insan kurbanı, eski zamanlardan gerilere gitmez. Örneğin bir Yunan masalı, Frigya kralı Midas'ın gayri meşru çocuğu, çok aşırı şehvet düşkünlüğü ve tahıl biçme mesleğiyle ünlü Lityerses hakkında bilgiler verir. O, tarlasından geçen her yabancıyla eğlenir, tarlaya götürür ve kendisiyle tarlayı biçmeye zorlardı. Eğer yabancı kendinden daha az biçerse, Lityerses onu demetin içinde bağlar ve tırpanla başını keser, bedenini tarlaya atardı. Fakat sonunda Heracles, Lityerses'e meydan okudu ve ondan daha fazla biçti, Lityerses'in başını tırpanla kesti ve bedenini de Meander ırmağına attı. Bu olayın da

<sup>1202</sup> Mannhardt, s. 39 vd; Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 228-229.

Lityerses'in kurbanlarına yaptıklarından dolayı olduğuna inanılır.<sup>1203</sup> Aslında Frigyalılar, hasat zamanında muhtemelen insan kurban ederlerdi. Ayrıca bu türden kurban şekillerinin işaretleri, doğu Akdeniz'in diğer bölgelerinde de görülür.

### 131- AZTEK VE HONDLAR ARASINDA İNSAN KURBANI

Orta ve Kuzey Amerika halkları arasında, Afrika'nın bir takım yerlerinde, Pasifik adalarının bazısında ve Hindistan'ın Dravidian kabilelerinin birkaçı arasında hasat için insan kurbanının sunulmasıyla ilgili delillere sahibiz.<sup>1204</sup> Bu insan kurbanlarının özünü daha açık bir biçimde anlayabilmek için, burada birkaç örnekle yetineceğiz Ama onları ayrıntılarıyla tahlil edeceğiz.

Sahagun, Meksika Azteklerinin mısır ritleri hakkında ayrıntılı bir tasvir sunmaktadır. Bitki filizlenmeye başlar başlamaz, Aztekler "mısır tanrısını bulmak için" tarlalara giderlerdi –eve getirdikleri bir filizi ve hazırladıkları yiyeceği bir tanrıya sunarlardı. Bu kurban akşamleyin, her birinin son başaklardan toplanmış ve üzerine özsü serpilmiş olan kırmızı kağıtlara sarılmış yedi tane mısır koçanından meydana getirilmiş başak taşıyan genç kızların toplandığı Chicome-coatl (gıda tanrıçası) mabedine getirilir. Bohçaya verilen *Chicomolotl* (yedili başak) adı, aynı zamanda mısır tanrıçasının da adı idi. Kızlar üç farklı yaşta idi; çocuk, genç ve yetişkin. Şüphe yok ki, bu üç yaş evresi, mısırın hayatındaki evreleri temsil eder. Kızların kolları ve bacaklarına kırmızı kuş tüyleri kaplanır. Buradaki kırmızı renk ise, mısır tanrıları-tanrıçalarının rengidir. Basit anlamı ile tanrıçayı yüceltmek ve yeni filizlenen ürün için onun büyüsel kutusamasını kazanmak amacıyla gerçekleştirilen bu merasim, her hangi bir kurban ile ilgili değildir. Fakat üç ay sonra, ürün ol-

<sup>1203</sup> Krş. Mannhardt, s. 1 vd; Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 216.

<sup>1204</sup> Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 265 vd; *The Golden Bough*, s. 431 vd.

gunlaşınca, taze mısır tanrıçası Xilonen'i temsil eden bir kızın başı kesilirdi; bu kurban, taze mısırı kutsal dışı bir biçimde yemek için kullanan kimseye kapıları açardı ki, ilk ürün kurbanı karakterinde olduğunu ima eder. Altmış gün sonra, hasat son bulunca başka bir kurban sunulurdu. Tanrıça Toci "Anamız" (kullanılmak için toplanan mısır tanrıçası)'yi temsil eden bir kadının başı kesilir ve hemen derisi yüzülürdü. Uyluktan çıkardığı bir parça deriyi giyinmiş olan rahip, diğer katılanların maskelerini çıkardıkları yer olan mısır tanrısı Cinteotl tapınağına götürülür. Haftalar sonra bu kişiye çocuk doğuran kadın muamelesi yapılır, çünkü bu tören muhtemelen daha önce ölmüş olan Toci'nin, oğlunda, kurumuş mısırdaki, kış yiyeceğini tedarik edecek olan tahılda tekrar doğduğu anlamına gelmektedir. Bütün törenler serisi şunlarla tamamlanır: savaşçılar tören geçidi yapar (zira, bir çok doğulu verimlilik tanrıçası ve tanrıları gibi, Toci de ölüm ve savaş tanrıçası idi), danslar yapılır ve son olarak da arkasında halkın takip ettiği kral, Toci'yi temsil eden kişinin başında her ne varsa alıp fırlatır ve tören sona erer. Öyle görülüyor ki, Toci kendisi kovulurken toplumun bütün günahını üzerine alması ile sanki bir günah keçisiymiş gibi tören sona eriyor, zira törende rol alan kişi deriyi ormana götürüyor ve onu silahlarıyla birlikte oraya bir yere asıyor. Cinteotl'un maskesi de oraya götürülüyor.<sup>1205</sup> Pawneeler gibi diğer Amerikan kabileleri bir kız kurban eder, bedenini keser ve parçalarını bir tarlaya gömerlerdi.<sup>1206</sup> Bedeni kesip parçalarını karıklara gömme adeti, bir takım Afrika kabilelerinde de görülür.<sup>1207</sup>

<sup>1205</sup> Sahagun, *Historia General de las Cosas de Nueva Espana*, Fransızca çeviri, Paris, 1880, s. 94 vd.; A. Loisy, *Essai sur le sacrifice*, Paris, 1920, s. 237-8.

<sup>1206</sup> Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 175 vd.

<sup>1207</sup> Frazer, *age.*, s. 179 vd.

Ancak, tarımla ilgili olarak insan kurbanının en fazla bilinen örneği, Bengal'in Dravidian kabilesi olan Hondlar tarafından yaklaşık olarak on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar uygulanan insan kurbanıdır. Kurbanlar yer tanrıçası Tari Pennu veya Bera Pennu'ya sunulurdu. Meriah diye bilinen kurban ise, ya ailelerden alınır ya da kendileri kurban olmuş anne babadan doğmuş olanlardan alınırdu. Kurban sunumu belli ziyafet günlerinde veya istisnai bir olay meydana geldiği zaman gerçekleştirilirdi. Fakat kurbanlar daima gönüllülerdendi. Meriahlar mutlu bir şekilde yaşarlar, onlara herkes kutsanmış gözüyle bakardı; onlar diğer "kurbanlarla" evlenir ve onlara çeyiz olarak bir parça tarla verilirdi. Kurban sunumundan on, on iki gün önce, kurbanın saçı kesilirdi (Bu saç kesme bölümüne herkes katılarak yardım ederdi, zira Hondlar bu kurbanın bütün insanlığın iyiliği için sunulduğunu kabul ederlerdi). Ardından tarifi imkansız çılgınca eğlence yapılırdı –bu merasimi tarım ve doğal verimlilik ile ilgili bir çok festivallerde görürüz-. Ardından Meriah bir alay tarafından, köyden alınır ve kurban işinin yapılacağı genellikle henüz balta girmemiş bir ormana götürülür. Orada Meriah kutsanır; eritilmiş tere yağı ve safran ile yağlanır, çiçeklerle süslenir, sanki tanrıymış gibi nitelendirilir; zira etrafında toplanan insanlar ona dokunmak ister, ona sığınır, hayranlık duyarlar. Müzik çalarken çevresinde dans ederler, dileklerde bulunurlar: "Ey Tanrı, sana bu kurbanı sunuyoruz, bize bol ürün, iyi sağlık ve zenginlik ver!" Ardından da kurbanı dönerek "Seni satın aldık, zorla almadık; şimdi, geleneklerimize göre, seni kurban edeceğiz ve bundan dolayı bize günah yoktur!" Çılgınlıklara geceleyin geçici ara verilir, ama sabahleyin tekrar başlanır ve gün ortasına kadar, Meriah'ın kurban edilmesini seyretmek için meydana toplanana kadar devam eder. Meriah'ı öldürmek için değişik usuller vardır: Afyonla uyuşturulur, bağlanır ve kemikleri kırılır veya boğulur ya da parçalara bölünür veyahut mangal üzerinde yavaş yavaş yakılır, vb. Bu-

rada önemli olan şey, orada bulunan herkes ve diğer köylerden törene temsilci olarak katılanlara kurban edilen bedenden bir parça verilmesidir. Rahip parçaları dikkatli bir biçimde paylaşır ve onlar her köye gönderilir ve oralarda bu parçalar büyük bir eğlenceyle tarlalara gömülür. Geriye kalan kemikler ve başı da yakılıp iyi ve bol ürün almak niyetiyle sürülmüş tarlalara serpilir. İngiliz yöneticiler insan kurbanını yasaklayınca, Hondlar, Meriah yerine erkek bir keçi veya boğa kurban etmeye başladılar.<sup>1208</sup>

### 132- KURBAN VE TEKRAR DİRİLİŞ

Bu insan kurbanlarının anlamını kavrayabilmek için, kutsal güçlerin mevsimlik olarak tekrar dirilişi hakkındaki ilkel teoriyi incelememiz gerekir. Açıkçası, bir “gücün” tekrar dirilişini amaçlayan her türlü rit ve drama, *ab initio*'da gerçekleşen yaratma işinin tekrar edilişidir. Bir tekrar diriliş kurbanı sunmak, Yaratılışın “tekerrür” ritüelidir. Yaratılış miti, bedeninden dünyanın meydana getirildiği ve bitkilerin yetiştirildiği ilksel canavarın ölüş ritüelini (yani, vahşetini) ihtiva eder. Bitkilerin ve özellikle de tahılların kökeni, bu türden kurban ile ilişkilidir. “Başlangıçta”, in *illo tempore*'de ritüel olarak kurban edilen mitolojik bir yaratığın kanından ve etinden meydana gelip büyüyen bu türden ot, tahıl, üzüm vb. 113 vd devamındaki bölümlerde gördük. Hasatta ifade edilen gücün tekrar dirilişi için sunulan insan kurbanındaki konu, tahılı ilk kez canlandıran yaratma işini tekrar etmektir. *Ritüel, yaratmayı tekrar tekrar yeniler*; bitkilendirme işindeki güç, zamanı durdurmak ve yaratma işinin tamamlandığı ilk ana dönmek suretiyle tekrar doğdurulur. Parçalara bölünen kurban, ritüel olarak kendisinin bölünmesi suretiyle tahıla hayat veren mitolojik ilk varlığın bedeni ile tanımlanır.

<sup>1208</sup> bkz. Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 245 vd.; *The Golden Bough*, s. 434 vd.

Şunu söyleyebiliriz ki, hasadı bollaştırmak niyetiyle sunulan her türlü insan ve hayvan kurbanından ortaya çıkan bir drama biçimidir. Bunun en açık ve uygun anlamı, yalın haliyle ürünleri toplama zamanında yapılan işteki kutsal gücün tekrar canlandırılmasıdır. Verimlilik bizzat bir tamamlamadır, şöyle ki, o ana kadar kuvvette olup da eyleme geçmemiş, zımni her türlü ihtimalin tam bir işlerlik kazanmasıdır. “İlkel” insan, çevresinde faydalı gördüğü eskimiş kuvvetleri bulmak için devamlı savaş halinde yaşadı. Binlerce yıldır insanoğluna güneşin kış gündönümünde sonsuza dek yok olacağı ve Ay’ın tekrar doğmayacağı, bitkilerin tamamen öleceği, vs. korkusuyla azap çektilirdi. Tezahür ettiğini gördüğü her türlü “güç” hakkındaki aynı huzursuzluk ve endişe insanı rahatsız etti: Bu güç, güvenilmez, istikrarsız bir güçtür, bir gün o da eskiyebilir. Özellikle de yok olma anları olan “gücün” böyle mevsimlik tezahürleriyle bitki olarak karşılaştığı zaman bu kuruntu daha keskin oluyordu. İnsan tarafından yapılan bir müdahale sonucunda “gücün” tamamen yok oluşu ortaya çıktığı zaman bu kuruntu daha da keskinleşti. Bu müdahale biçimleri ise şunlar idi: İlk meyveyi toplama, hasat etme, vs. Bu durumda “ilk meyveler” diye bilinen kurbanlar, insanı faal durumdaki kuvvetleri uzlaştırmak ve elde ettiklerini güvenli bir biçimde kullanabilmek için onun iznini istemek amacıyla sunulurdu. Bu ritler aynı zamanda yeni yılın başlangıcını, zamanın “tekrar diriliş” dönemini de işaret eder. Natal’lı Kaffirler ve Zulular arasında, Yeni Yıl kutlamalarından sonra kralın ağlında dans edilir. Bu kutlamalarda her türlü meyve ve çeşitli ürünler, büyücü hekimler tarafından başka bir amaç için kullanılmayan kapta yakılan yeni bir ateşle pişirilir. Kral orada bulunan herkese bu ilk meyvelerden yapılmış lapayı hediye ettikten sonra her hangi bir meyve günlük yiyecek için kullanılabilirdi.<sup>1209</sup> Creek Kızıl derilileri arasında ilk meyve sunma töreni arınma, kötülüklerin ve günahların

<sup>1209</sup> Frazer, *Spirits*, vol. II, s. 66-68.

kovulması törenlerine denk gelir. Bütün ateşler söndürülür ve rahip ağaçları birbirine sürtmek suretiyle yeni bir ateş yakar; bütün herkes sekiz gün oruç tutarak ve istifrağ ettirici şeyler yutarak, vb. kendilerini arındırırlar. Ancak yıl böyle “yeniledikten” sonra, hasat edilmiş tahılı günlük ihtiyaçlar için kullanmaya izin verilir.<sup>1210</sup>

Bu ilk meyve törenlerinde, çok değişik unsurları ayırt edebiliriz: İlk olarak, yeni bir ürünü tüketmede, söz konusu bitkinin türünü eskitmede ve o bitkide bulunan “güce” hakaret türünden söz söylemede tehlike vardır. Sonra, ilk meyvenin kutlanması, halkın arındırılması ve tekrar yaratılışı (günah keçisi şeklinde “günahın kovulması”) ritüelleri vasıtasıyla bu tehlikenin uzaklaştırılması ihtiyacı takip eder; bu ise, “zamanın yenilenmesi” ile gerçekleşir, yani, lekelenmemiş bir ilk zaman ile yenilenmeye başlamaktır (her yeni yıl, zamanın yeni bir yaratılışıdır. Bkz 153. Bölüm). Azteklerin, mısır tanrıçasına sundukları kurban ile eski yılı ve onunla da bütün kötülük ve günahları nasıl kovduklarını görmüştük. Bu dramatik tören için askeri yürüyüşler, taklit yarışmalar, vb. bölümler gerçekleştirilir, aynı şekilde başka tarımla ilgili törenlerde (örneğin Osiris’in en eski ritüellerinde) de bu tür şenlikleri görürüz.

### 133- HASAT TÖRENLERİNİN SONU

Tarımla ilgili törenler hakkındaki bu kısa tartışmaya, hasadın ambarlara getirildiği zaman ortaya çıkan adetlerden birkaçına dikkat çekerek son vereceğiz. Finliler hasada, yıl içinde ilk doğan kuzuyu kurban ederek başlarlar. Onun kanı yere dökülür ve iç organları “rehin olarak Ayıya”, “tarlaların bekçisine” verilir. Et ise, pişirilip tarlalarda topluluk tarafından yenilir; bu etin üç parçası “toprağın ruhu” için orada bırakılır. Finliler aynı

<sup>1210</sup> Aqe, s. 72-75; bkz. Eliade, *The Myth of the Eternal Return*, London, 1955, s. 5.



zamanda hasadın başlangıcında belli bir takım yemekleri hazırlama adetine de sahiptir. Bu da muhtemelen törensel ziyafete dayanır.<sup>1211</sup> Bir Estonya hikayesi, her yılın hasadının ilk meyvelerinin konulduğu “kurbanlar çukuru” denilen tarlaların bir bölümünün olduğundan bahseder.<sup>1212</sup> Hasadın, günümüzde bile törensel özelliğini koruduğunu görmekteyiz; demetlerin üçte biri sessizlik içinde kesilir; Estonyalılar, Almanlar ve İsveçliler ilk birkaç başağı kesmezler.<sup>1213</sup> Bu durum çok yaygın bir adet olup sunu olarak bırakılan başaklar değişik inançlarda “Odhin’in atına”, Orman Kadınının ineğine”, “fareye”, “Fırtınanın Yedi kardeşine” (Bavyera) veya “çalıların bakiresine” tahsis edilir.<sup>1214</sup>

Tahılın ambarlara taşındığı zaman ile ilgili çok değişik merasimler vardır; örneğin, bir avuç hububat sol omuz üzerinden atılır ve “bunlar fareler için” denilir. Şurası gerçektir ki, sol omuz, sununun ölümle ilişkili olduğunu gösterir. Diğer yandan Almanlarda, ambara getirilen ilk saman parçalarını kırma adeti vardır. İlk samanları kırarken şunu söylerler: “Bu ölülerin yiyeceğidir”. İsveç’te mekanın ruhunun bereketini ve talihini kazanmak için ambara ekmek ve şarap getirilir.<sup>1215</sup> Harman süresince, harman yerinin ruhu için birkaç başak dışarda bırakılır. Finliler, “verimin ertesi yıl da daha yüksek olması için” sunuların yapıldığını söylerler.<sup>1216</sup> Başka bir Fin geleneği, harmanlanmamış başakların toprak ruhuna (*mannhaltia*) ait olduğundan bahseder. Başka yerde, toprak ruhunun (*talonthaltia*), bırakılan üç desteyi sonbaharda harmanlamak için Easter\* gecesinde ge-

<sup>1211</sup> Rantasalo, vol. v, s. 160 vd.

<sup>1212</sup> Age, s. 166.

<sup>1213</sup> Age., s. 168 vd.

<sup>1214</sup> Age., s.186 vd.

<sup>1215</sup> Rantasalo, vol. v, s. 191-197.

<sup>1216</sup> Age., s. 201.

\* Easter, *Kuzey Avrupa Hıristiyan terminolojisinde Hıristiyan yortularından Paskalya için kullanılan bir isim olup, kökeni pagan kültüne dayanmaktadır.* Bkz. Mustafa Ünal, *Evrensel Dinlerde Kutsal Zamanlar, Dini Gün ve Bayramlar*, İstanbul, 2003.

leceğine inanılır. Bazı insanlar sunu olarak terk edilen dokunulmamış bu destelere “ruhların destesi” derler. İsveçliler arasında son deste harmanlanmayıp “gelecek yılın verimli olması için” gelecek yılın hasat dönemine kadar tarlada terk edilir.<sup>1217</sup>

Şüphe yok ki, bu sunuların büyük çoğunluğu, bir dereceye kadar ölümler ile ilgilidir. Ölü ile tarlaların verimliliği arasındaki ilişki, önemli bir olgu olup buna ileride geri döneceğiz. Bu arada, tohum ekme, hasat etme, harman etme ve ambara getirme *başlangıcında* yapılan sunular arasındaki mutlak benzerliğe dikkat edelim. Dönem ziyafet, dans ve değişik ruhlara sunulan kurbanları içeren Sonbaharda (kuzeyde, Michaelmas’da) yapılan toplumsal hasat-şenliği ile kapanır.<sup>1218</sup> Bu merasim, tarım yılını sona erdirir. Kış dönümü yortusuna giren tarımla ilgili unsurlar, verimlilik kültürünün ölümler kültürü ile yakın ilişkili olması gerçeğinden dolaydır. Toprağa ekilen tohumu koruyacak olan ölümler, aynı zamanda, kış boyunca canlıları besleyen ambarda toplanan hasat üzerinde de bir etkiye sahiptir.

Çiftçiliğin *başlayışı* ve *son buluşu* ile ilgili ritüeller arasındaki benzerlikler dikkate değerdir. Tarımla ilgili gerçeği üzerine temellenmeyi vurgularken, o bir dönemin kapanmasıdır. “Yıl”, kapanmış bir birlik olur. Zaman, tarım öncesi topluluklarda görülen göreceli aynılığı kaybeder. Zaman basit bir biçimde mevsimlere bölünmez, aynı zamanda bir dizi tam birliği belirler: “Eski yıl” tamamen, “yeni yıl”dan farklıdır. *Bitkilerde ikamet eden “gücün” tekrar dirilişi, yenilenen bu zaman zarfında, insan topluluğunu tekrar diriltme gücüne sahiptir.* “Eski yıl”, cemiyetin günahlarıyla bertaraf edilir (bkz. 152. Bölüm). Periyodik olarak tekrar diriliş fikri, diğer alanlara da kayar –söz gelişi, hükümlerlik-. Bu, giriş/geçiş törenlerinde muhtemel ruhi bir tekrar

<sup>1217</sup> Age., s. 203-206.

<sup>1218</sup> Age., s. 221.

dirilişteki ümidi canlandıran ve yeşerten aynı ana fikirdir. Son olarak da tarımla ilgili merasimlerden etkilenen periyodik olarak tekrar dirilişe inançlarla doğrudan ilişkide, sayısız “çılginca eğlence” ritüelleri, ilksel kaosa geçici olarak tekrar dönüş ritüelleri, Yaratılıştan önce var olan şekilsiz birlikle tekrar bütünleşme ritüelleri görebiliriz.

### 134- TOHUMLAR VE ÖLÜLER

Kutsaldışı bir yetenek ve kült olarak tarımcılık, oldukça farklı iki şekilde ölümler dünyası ile temastadır. Birincisi, toprakla dayanışma; aynı tohumlar gibi ölümler de toprağa gömülür ve sadece onlara ulaşma yolu olan toprağın derinliğine nüfuz eder. İkincisi ise, tarım en uygun bir biçimde verimliliğin, büyümesiyle kendini tekrar meydana getiren hayatın işlemidir; ölümler de özellikle bu tekrar doğuş, yaratılış dönemi ve bitmek tükenmek bilmeyen gizemiyle tasvir edilir. Toprağın rahmine gömülen tohumlar gibi, ölümler yeni şekilleri içinde hayata tekrar dönüşlerini beklerler. Bundan dolayı ölümler, yaşayanlara yakındır, özellikle de tüm topluluğun yaşam seviyesi onun zirvesinde olduğu zamanlar, yani verimlilik şenlikleri boyunca – ritlerle, çılginlıklarla ve eğlencelerle tabiatın ve insanlığın yaratıcı güçleri çağırıldığı, serbest bırakıldığı ve çılginlığa dönüştürüldüğü zaman. Ölümlerin ruhu, her türlü biyolojik çoğalmaya veya organik artışa, sahip oldukları özelliğin ihtiyacını karşılayan ve onları imkanlar girdabına atan hayatın bolluğuna ve hayat tohumlarına hasrettir.

Toplumsal eğlence, tam olarak hayat enerjisinin yoğunlaşmasını temsil eder; dolayısıyla da bütün incelikleriyle birlikte şenlik ve ziyafetler tarım şenlikleri ve ölümlerin anılması için kaçınılmazdır. Ölümler, kendilerine çok yakın olmasını sağlayan hayatın aşırı çokluğu ile kendilerine ziyafet çekip eğlensinler

diye ziyafetler kesinlikle mezarların yanı başında verilirdi. Hindistan'da baklalar, ölümlere götürülen en uygun sunulardır, çünkü bunlar afrodisyak olarak da kabul edilir.<sup>1219</sup> Çin'de düğün yatağı, tohumların konulduğu ve onun da tam üstünde ölümlerin gömüldüğü evin en karanlık yerine konulurdu.<sup>1220</sup> Atalar, ürünler ve cinsel hayat arasındaki ilişki, öyle yakın idi ki, her üçüyle de ilişkili olan kültler çoğunlukla bir tek olması için karıştırılırdı. İskandinavya halkları arasında Noel Yortusu Christmas (Yule), hem ölümler için bir bayram, hem de verimlilik ve hayatın ululanması idi. Bu yortuda, çoğunlukla da düğün veya mezar ziyaretleri zamanında muhteşem ziyafetler hazırlanırdı.<sup>1221</sup>

Ölümler, böyle zamanlarda, hayatın verimlilik ritlerindeki yerlerini almak için geri dönerler. İsveç'te kadınlar, mezarlarında kendilerine verilecek olan sahip olduklarını bohçaya kendi düğün keklerinden bir parça koyarlar. Benzer şekilde İskandinav ülkelerinde ve Çin'de kadınlar, gelinlik kurdelerini ile birlikte gömülürler.<sup>1222</sup> Yeni evlenmiş çiftlerin yolu üzerindeki "arch of honour", cesedi kaldırmak için mezarda diriltilen kimse ile özdeştir. Noel ağacı (özellikle Kuzeyde, sadece tepesindeki yaprakların bırakıldığı ağaç, "mayıs, bahar" ağacı), hem düğünlerde hem de cenaze törenlerinde kullanılırdı.<sup>1223</sup> Ben daha sonra, muhtemel en hayati durumu ve yaratıcı gücün tamlığını ölümler için elde etme arzusunu ifade eden *post mortem* "evliliklere" döneceğim.

Eğer ölümler bir tür hayatı ve hayata uygun gelişmeyi elde etmeye gayret ediyorsa, yaşayanlar da aynı ölçüde ölümlere kendi tohum ve ürünlerini koruması için muhtaçtırlar. Toprak

<sup>1219</sup> Meyer, *Trilogie*, vol. I, s. 123.

<sup>1220</sup> Granet, *La Religion des Chinois*, Paris, 1922, s. 27 vd.

<sup>1221</sup> H. Rydh, "Seasonal Fertility Rites and Death Cult in Scandinavia and China", *BMAS*, Stockholm, 1931, no. 3, s. 69-98.

<sup>1222</sup> Age, s. 92.

<sup>1223</sup> Age, s. 82.

Ana veya Yüce Verimlilik Tanrıçası tohumların kaderine olduğu kadar ölülerin kaderine de hükmeder. Fakat ölüler bazen insana daha yakındır ve bundan dolayı çiftçi işlerini kutsama ve muhafaza etmeye yönelir. (siyah renk, hem toprağın hem de ölülerin rengidir.) Ünlü Yunan hekimi Hipokrat, ölü ruhlarının tohumları geliştirdiğinden ve büyüttüğünden bahseder. *Geoponica*'nın yazarı da rüzgarların (yani ölülerin ruhları) bitkilere ve başka her şeye hayat verdiğinden bahseder.<sup>1224</sup> Arabistan'da, "Yaşlı" (Kadın) denilen son deste, tarlanın bizzat sahibi tarafından biçilip bir mezara konulur ve "tahıl ölümden hayata tekrar dönsün" duası ile gömülür.<sup>1225</sup> Bambara halkı, bir cesedi mezara koyarken ve onu toprakla örterken şöyle dua ederler: "Ey rüzgar kuzeyden, doğudan, batıdan ve güneyden eserken bize iyilik getir! Bize yağmur ver! Bize bol ürün ver!"<sup>1226</sup> Tohum ekme zamanında Finliler, ölülerin (mezarlıktan çıkartılan) kemiklerini (harmandan sonra oraya tekrar) gömerler veya ölmüş bir kimseye ait eşyaları gömerler. Eğer bunların her ikisini de yapamazlarsa, o zaman bunu, mezarlıktan veya ölmüş kimse- nin sağ iken geçmiş olduğu bir kavşaktan alınmış bir miktar toprakla yaparlar, yani onu gömerler.<sup>1227</sup> Almanlar, tohum ile birlikte yeni bir mezardan alınmış bir miktar toprağı tarlalarına veya ölmüş birinin üzerine serperlerdi.<sup>1228</sup> Tam olarak ölüm hayvanları olan yılanlar, ürünleri korurlar. Baharda tohum ekme işi başladığında, ürünlerini koruması ve bakması için ölüle- re kurbanlar kesilirdi.<sup>1229</sup>

<sup>1224</sup> Harrison tarafından *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1922, s. 180'de nakledilir.

<sup>1225</sup> Liungman, "Euphrat-Rhein, I, s. 249.

<sup>1226</sup> T. R. Henry, "Le Culte des esprits chez les Bambara", *AOS*, 1908, iii, s. 702-711.

<sup>1227</sup> Rantasalo, vol. iii, s. 8 vd.

<sup>1228</sup> Age., s. 14.

<sup>1229</sup> Age., s. 114.

## 135- TARIMLA VE ÖLÜMLE İLGİLİ TANRI(ÇA)LAR

Ölümlerin verimlilik ve tarım ile bağlantısını, tapınma usulleriyle ilgili ziyafetler ve tanrı(ça)lar konusunu işlerken açık seçik bir biçimde göreceğiz. Bitki ve toprak verimliliği tanrı(ça)sı, genellikle ölüm tanrı(ça)sı da olur. Orijin olarak ağaç biçiminde temsil edilen Holika, daha sonra ölüm tanrı(ça)sı ve bitki verimliliği perisi (cini) oldu.<sup>1230</sup> Tabiatı ve kökeni gereği toprağa ait olan bitki ve büyüme cinlerinin büyük bir çoğunluğu, şekilsiz, özelliği olmayan ölümler dünyasıyla, tanınmaz bir biçimde asimile edilmişlerdir.<sup>1231</sup> Erken Yunanistan'da hem ölümler hem de tahıl, toprak kavanozlara konulurdu. Mumlar, verimlilik tanrıları olarak yer altı tanrılarına sunulurdu.<sup>1232</sup> *Feronia, dea agrorum sive inferorum* diye anılırdı.<sup>1233</sup> Bir çok yerel kültürlerde, özellikle de bitkilerle ilgili kültürlerde tapınılan büyük verimlilik tanrıçası Durgā, aynı zamanda ölü ruhlarının ana tanrıçası olmuştur.

Ziyafetlere veya yıldönümü bayramlarına gelince, antik Hindu ölü anma törenlerinin tahıl biçme süresince gerçekleştirildiğini ve aynı zamanda hasat festivallerinin anası olduğuna dikkat çekebiliriz.<sup>1234</sup> Aynı şeyin İskandinav ülkelerinde de gerçekleştirildiğini görmüştük. Antik dönemde, Manelere tapınma, bitkilerle ilgili ritlerle birlikte gerçekleştirilirdi. Tarım ve verimlilikle ilgili ana ziyafetler ve yıldönümü yortuları, ölümlerin şerefine verilen ziyafetler aynı zamanda yapılırdı. Bir defa Michaelmas (29 Eylül), bütün kuzey ve orta Avrupa'da hem ölümler için hem de hasat için verilen bir ziyafet idi. Ölü kültürüne gelince, ritlerini hazmetmek ve ata ruhlarına sunu ve kurban biçimine dönmek suretiyle, verimlilik kültürleri üzerinde daha

<sup>1230</sup> Meyer, *Trilogie*, vol. I, s. 140, 152.

<sup>1231</sup> Age., vol. II, s. 104.

<sup>1232</sup> F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen, 1931, s. 137.

<sup>1233</sup> Age., s. 107.

<sup>1234</sup> Meyer, vol. II, s. 104.

fazla etkili olmuştur. Ölüler, “yeraltında ikamet edenlerdir” ve onların iyilikleri kazanılmalıdır. “Farelere” yapılan sunular olarak sol omuz üzerinden atılan tohumlar, onlar için anlamlıdır. Onlarla uzlaşıldıktan, onları besledikten ve onların rızasını kazandıktan sonra, ürünleri korurlar ve arttırlar. Köylülerin, “Güçlerin” kişileşmiş hali ve toprağın verimliliği olarak gördüğü “Yaşlı Adam” ve Yaşlı Kadın”, ölülerle ilgili inançların etkisi altında daha keskin bir taslak haline gelir. Böyle figürler, “ataların”, ölü ruhlarının tabiat ve özelliklerini alır.

Bu fenomen, özellikle Germen halkları örneğinde gözlemlenebilir. Ölüm nedir bilmeyen ruhların “Vahşi Avcısı”nın lideri ölüm tanrısı Odin, tarımla ilgili bir çok ritte yer alır. Almanların Kışın gündönümünde özellikle ölülere adadıkları ziyafet olan Yule’de, harmanın son destesi, bir erkek veya kadın, horoz, keçi veya başka hayvan biçimlerine getirilir.<sup>1235</sup> Bitki kuvvetlerini ifade etmek için kullanılan hayvan şekillerinin, ölü ruhlarını temsil edenler için kullanılan şekillerle aynı olması oldukça önemlidir. Birisi, artık bulunmayanların (yani ölmüş olanların) ruhunu temsil eden bir canavar formunda kendini açığa vuran bir “ruh” olsun, veya toprak-bitki kuvvetinin hayvan biçimine girmiş olsun, artık daha açık olamadığı zaman, iki kültün tarihinde bir an vardır. Bu ortakyaşam (sembiyoz, yani farklı cinsten varlıkların ortak yaşayışı), sayısız zorluklar ve hala bilginler arasında hayli yaygın olan karşıtlıklara ulaşmıştır, örneğin Odin’in tarım ve ölümlle ilgili doğası, Yule törenlerinin kökenleri vs. Gerçekte bizim karşılaştığımız şey, ölüm ve tekrar doğuşun birbirine karıştığı ve insanüstü gerçekliğinde basitçe farklı anlar olan bir takım ritüel ve mitolojik kalıplardır. Birbirleri üzerine tecavüz eden verimlilik ve ölümlle ilgili kült alanları, o kadar çok ve önemli ki, onların ortakyaşamı ve birleşimi,

<sup>1235</sup> Bkz. De Vries, “Othin”, s. 21.

insanın evrendeki varlığının değeri hakkındaki daha geniş bir anlayış üzerine kurulu yeni bir dini sentez ile takip edilmelidir.

Biz bu sentezi, mükemmel ve gizem dinlerinin gelişmesini mümkün kılan şekliyle milattan önce ikinci bin yılda Ege-Asya dünyasında görüyoruz. İki kültün karışması Kuzey Avrupa ve Çin'de tarih öncesi zamanlarda başladı,<sup>1236</sup> fakat belli bir sentez uygun bir biçimde ifade edildikten sonra bu mümkün idi. Şurası kesindir ki, Kuzey Avrupa'da Kış gündönümü, Güney Akdeniz'dekinden daha büyük öneme sahip idi. Yule, evrendeki ve ölülerin canlılar etrafında toplandığı bu kesin an hakkında duygusal olarak belirlenmiş bir ziyafettir, şenliktir; çünkü bu an, "yılın yeniden dirilişinin", baharın gelişinin tahmin edildiği andır. Ölüler ruhu, "başlayan" herhangi bir şey, "canlanan" herhangi bir şey ile resmedilir: her başlangıç gibi, yaratılışın simgesel bir tekrar canlandırılan yeni bir yıl, kışın uyuşukluğu arasında hayatın yeni bir patlayışı (sonsuz ziyafetler, arınmalar ve şenlikler, evlilik ziyafetleri), yeni bir bahar. Canlılar, sahip oldukları fiziksel fazlalık ile batan güneşin enerjilerini harekete geçirmek için bir araya gelirler; onların ümit ve korkuları, gelecek hasatta meydana gelecek olan bitkiler üzerine merkezileşir. İki dönem – tarım ve ölüm sonrası ile ilgili-, en sonunda tek bir varlık, larva, ilk filiz biçimini oluşturmak için birbirini keser ve birleşir.

### 136- CİNSEL HAYAT VE TARIMSAL VERİMLİLİK

Tohumlar bizzat büyüme sürecinde incelenmeli veya en azından buna dahil edilmelidir. Hayatın bütün biçim ve eylemlerinin bu dayanışması, ilkel insanın en temel düşüncelerinden biri idi. İkel insan onu "ortaklaşa yapılan her şey, kabul edilebilir sonuca ulaşır" prensibi doğrultusunda büyüsel faydaya

<sup>1236</sup> Krş. örneğin, H. Rydh, "Symbolism in Mortuary Ceramics", *BMAS*, Stockholm, 1929, no. 1, s. 71-120.



dönüştürdü. Kadınların verimliliği-doğurganlığı, tarlaların verimliliğini etkiler, ama buna karşılık bitkilerin hızlı büyümesi de gebelik ile kadınlara yardım eder. Ölüler de her ikisine, hayatın akışını yeniden düzenlemek için onlara enerji ve güç vereceği ümidiyle yardım eder. Dönemle ilgili an ulaştığı ve arpa canlanmaya başladığı zaman, Batı Afrika'nın Ewe zencileri, fakleti uzaklaştırmak için törensel eğlenceler aracılığı ile tedbirler alır. Bir takım genç kız, piton tanrıya gelin olarak adanır. Evlilik, tanrının temsilcileri olan rahipler tarafından tapınakta gerçekleştirilir. Böylece kutsanan kızlar veya (o andan sonra) eşler, bir süre tapınağın kapalı bir yerinde kutsal fahişelik yapar. Bu kutsal evliliğin, toprağın ve hayvanların verimliliğini sağlamak için gerçekleştirildiğine inanılır.<sup>1237</sup>

Rahipler tarafından gerçekleştirilen bölüm, yeşeren tarlalarda mümkün olduğunca çok çiftin basit anlamda çiftleşmesiyle başlayan törenin gelişmiş bir formu olduğunu gösterir. Bu türden tören Çin'de de görülürdü: Genç erkek ve kızlar, tabiatın yeniden canlanmasına, yağmurun yağdırılmasına, tarlaların verimliliğine yardımcı oldukları inancıyla, baharda tarlalarda çiftleşirdi.<sup>1238</sup> Helen geleneğinde de gençlerin, Jason ve Demeter'in birleşmesi ilk örneğindeki gibi, yeni hazırlanmış karıklarda yatarak gerçekleştirdikleri benzer çiftleşmenin izlerini buluruz. Orta Amerika'nın Pipileleri, tohum ekme işi başlamadan önce belli bir gecede güçlenmek amacıyla dört gece, eşlerinden ayrı, uzakta yatarlar. Birkaç çift, tohum ekme süresince gerçekten çiftleşmek zorundadır. Java'da bazı yerlerde, pirinç yeşermeye başladığı zaman, karı ve koca tarlada çiftleşir.<sup>1239</sup> Örneğin Kuzey ve Orta Avrupa'da son zamanlarda bile tarlalarda gerçekleştirilen evlilikler vardır. Dolayısıyla, bitki ve cinsellik arasındaki yakın bağ, evlilik törenlerinde bulunduru-

<sup>1237</sup> Frazer, *Adonis*, vol. i, s. 65 vd.

<sup>1238</sup> Granet, *La Religion des Chinois*, s. 14.

<sup>1239</sup> Frazer, *The Magic Art*, vol. ii, s. 98 vd; *The Golden Bough*, s. 136.

lan “kutsal ağaç” (Bahar Ağacı) ile teşhir edilir.<sup>1240</sup> Ukranya’da bu adet, Aziz George gününde, rahibin ürünleri kutsamasından sonra genç çiftlerin karıklarda yuvarlanması biçiminde gerçekleştirilirdi. Rusya’da ise, rahibin kadınlar tarafından karıklarda yuvarlatılması biçiminde (sadece ürünü kutsamak değil, aynı zamanda ilk kutsal evliliğin hatırasının bir parçası olarak) sergilenirdi.<sup>1241</sup> Başka yerlerde kutsal evlilik sadece, ekin başaklarıyla süslenen bir çiftin törensel dansı veya “ekin nişanlısı” ile onun “erkek nişanlısı”nın simgesel evliliği biçiminde görülür. Böyle evlilikler, büyük eğlence ve şenliklerle kutlanır; Silesia’da genç çift, süslenmiş düğün arabasına bindirilir ve bütün sakinler eşliğinde tarladan köye getirilir.<sup>1242</sup>

Hasat döneminde, Avrupa’da gözlemlenen adetlerin, bitkilerin ortaya çıkışını haber veren, baharda gerçekleştirilen adetlere benzediğine dikkat edelim. Her ikisinde “güç” veya “ruh”, direk olarak bir ağaç veya bir ekin demeti ya da bir insan çifti ile temsil edilir ve her iki tören de ürün, hayvan sürüleri ve kadınlar üzerinde verimlileştirici bir etkiye sahiptir.<sup>1243</sup> Her birinde de ilkel insanın, işleri “ortaklaşa” yapmasında duydukları aynı “birlikte olma” ihtiyacı görülür. Bitkilerin güç veya perisini kişileştiren çift, bizzat enerjinin merkezidirler ve temsil ettikleri gücün kuvvetlerini arttırmaya muktedirlerdir. Bitkilerin büyüsel gücü, söyleyebiliriz ki, hakiki *gerçekleştirmeler* olmasa da, genç bir çiftin yapabildiği en yüksek cinsel yeteneği ile “temsil edilme”, kişileştirme gerçeğiyle arttırılır. Bu çift, “gelin” ve “damat”, en başta gerçekleşen şeyin simgesel yansımasından başka bir şey değildir: Onlar, kutsal evliliğin ilk eylemini tekrar ediyorlar.

<sup>1240</sup> Mannhardt, *Wald-und Feldkulte*, vol. I, s. 480 vd.’deki göndermelere bakınız.

<sup>1241</sup> Frazer, *The Magic Art*, vol. II, s. 103; *The Golden Bough*, s. 137.

<sup>1242</sup> Frazer, *Spirits of the Corn*, vol. I, s. 163; *The Golden ...*, s. 409.

<sup>1243</sup> Frazer, *Spirits*, vol. I, s. 164; *The Golden Bough*, s. 410.

## 137- DİNSEL ŞENLİĞİN TÖRENSEL İŞLEVİ

Dinsel şenlikler genellikle kutsal bir evliliğe tekabül eder. Dünyadaki sınırsız cinsel çılgınlık, tanrısal çiftin birleşmesine uygun düşer. Genç çiftlerin sürülmüş tarlalarda kutsal evliliği tekrar canlandırmalarıyla, cemiyetin tüm kuvvetlerinin en yüksek noktasına yükseltildiğine inanılır. Oraon halkı güneş tanrısının Toprak ile evlenmesini Mayıs'ta kutladıkları zaman, rahip, karısıyla halkın önünde cinsel ilişkiye girer, ardından da tarif edilmez bir şenlik yapılır.<sup>1244</sup> Batı Yeni Gine ve Kuzey Avustralya'nın bazı adalarında (Leti ve Sarmata grupları), yağmur mevsiminin başlangıcında benzer şenlikler gerçekleştirilir.<sup>1245</sup> İnsan, tanrı örneklerini taklit etmekten başka, özellikle de bütün dünyanın zenginliği ve hepsinden ziyade, hayvan ve bitki hayatı onların böyle yapmasına bağlı kalırsa, bir şey yapamaz. Onların aşırılıkları, kutsalın ekonomisinde kesin ve yararlı bir rol gerçekleştirir. Onlar insan, toplum, tabiat ve tanrılar arasındaki engelleri kaldırır; varlıkların güç, hayat ve tohumlarını bir aşamadan diğer bir aşamaya, bir hakikat bölgesinden dinlenme bölgesine hareket etmesi için yardım eder. Cevherin boşalan bölümü tekrar doldurulur; parçalara bölünen kısmı tekrar birleştirilir; ayrıışmış olanlar her şeyin büyük rahminde bir araya gelir. Çılgın eğlenceler, hayatın kutsal enerjisini akar hale getirir. Tabiattaki kriz ve bolluk anları, bir çılgınlığın serbest bırakılması için özellikli vesilelerdir. Bir çok yerde kadınlar, göğün erkekliliğini tahrik etmek ve yağmuru kışkırtmak için, kuraklık zamanlarında tarlalarda çıplak çıplak koşarlar. Başka yerlerde de düğün ve ikizlerin doğuşu, çılgınlıklarla kutlanır –örneğin, Afrika'daki Baganda'lar ve Fiji adalarının sakinleri arasında olduğu gibi.<sup>1246</sup> Bitki ile ilgili dıramaları ve

<sup>1244</sup> Frazer, *Adonis*, vol. I, s. 46; *The Magic Art*, vol II, s. 148.

<sup>1245</sup> Frazer, *The Golden ...*, s. 136.

<sup>1246</sup> Bkz. Meyer, *Trilogie*, vol. I, s. 69, dn. 1.

özellikle de törensel tarımcılıkla ilgili olarak kutlanan eğlence-leri açıklamak daha kolaydır. Ulu kozmik evliliğin –yağmurun- en uygun durumlarda tahılın olgunlaşmasını, meyvelerin bol olması, kadınların çocuk sahibi olmaları, hayvanların çoğalması ve ölümlerin, hayatın gücü ile boşluklarını doldurması için toprak yeniden uyandırılmalı ve gök tahrik edilmelidir.

Brezilya'da Kanalar, toprak, hayvan ve insanlardaki tekrar üretme güçlerini, yaratma eylemini taklit ederek yaptıkları fallik dansı ile harekete geçirirler, danstan sonra toplu olarak çılginca eğlenceler yapılır.<sup>1247</sup> Fallik simgesinin izleri, Avrupa'daki tarım şöenlerinde de görülebilir; örneğin, “Yaşlı Adam” bazen fallik biçiminde temsil edilir ve son demete “orospu” adı verilir, bazen de ona siyah bir kafa yapılır, dudakları da dişinin üreme organının büyüsel-simgesel rengi olan kırmızıya boyanır.<sup>1248</sup> Bundan başka, Romanyalıların bitki şenlikleri süresince sergiledikleri çılginlıklarını hatırlayabiliriz; 27 Nisan'daki Floria şenliklerinde genç erkekler çıplak olarak yürüyüş yaparlar veya Lupercalia şöeninde genç erkekler, doğurganlaşmaları için kadınlara dokunurlardı. Hinduların en önemli bitki şenliklerinden olan *Holi*'de ise, her şey olabilirdi.

Son zamanlara kadar *Holi*, tabiat aracılığı ile yaratma ve yeniden üreme kuvvetlerini kaynama noktasına getirmek ve tahrik etmek için hafifmeşrep olmaya izin vermek gibi kollektif çılginlığın tüm özelliklerini korumuştur. Her türlü terbiye ve nezaket unutulur, zira esas mesele, norm ve adetlere saygı duymaktan daha ciddi olup hayatın devam etmesini sağlamak sorunudur. Erkek ve gençlerden oluşan büyük gruplar caddelerde dolaşır, şarkı söyler, bağırır ve birbirlerine *holi* tozu ile hayatın ve yaratıcı enerjinin rengi olan kırmızı boya serperler.

<sup>1247</sup> Bkz. Meyer, vol. I, s. 71 vd.

<sup>1248</sup> Mannhardt, Myth. Forsch., s. 19, 339; aynı zamanda bkz. *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, vol. v, 281, 284, 302. Sütunlar.

Bir kadınla karşılaşır veya pencere perdesinin aralığından bir kadın görürlerse, gelenek onlara en korkunç hakareti ve müstehcenlikleri yapmaya izin verir. Müstehcen hakaretlerin büyüsel gücü, yaygın olarak takdir edilir ve oldukça yüksek kültürlerde bile görülür (Atina Thesmoría, vs.). Bali şenlikleri süresinde Hindulara aşırı seksüel serbestlik tanınır, nikah düşmeyen akraba ile cinsel ilişki hariç, her türlü cinsel ilişkiye izin verilir. <sup>1249</sup> Kuzey-Doğu Hindistan'da Ho'lar, hasat zamanında kirli eğilimlerin hem erkeklerde hem de kadınlarda yükseldiği ve bu arzuların, eğer toplumun dengesi sağlanacaksa, mutlu edilmesi gerektiği düşüncesiyle temize çıkarılan şahane eğlenceler düzenlerlerdi. Orta ve güney Avrupa'da hasat festivalleri süresince yaygın olan uçarıklar, bir çok Konsül tarafından, özellikle de Auxerre Konsili (590) ve bir çok Orta Çağ yazarları tarafından kınanmıştır, ama yine de bazı yerlerde günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. <sup>1250</sup>

### 138- DİNSEL ŞENLİK VE YENİDEN BÜTÜNLEŞME

Dinsel şenlikler, yeniden yaratılış ("yeni yıl" gibi) ve verimlilik ritleriyle daima yakın ilişkili olmalarına rağmen, sadece tarım ile ilgili merasimlerde görünmez. Dinsel çılgınlığın metafiziksel önemi ve psikolojik işlevi, bu çalışmanın diğer bölümlerinde daha açık bir biçimde ortaya çıkacaktır. Bununla birlikte, önce, bir yandan tarım fenomeni ve onun gizemi, diğer yandan da bir bütün olarak cemiyetin hayatını ifade etmek biçimi olarak dinsel şenlik arasındaki tam kıyasa dikkat çekebiliriz. Yeraltında biçimini kaybeden, bozulan ve farklı bir şey olan, filizlenen tohumlar gibi, insanlar da tek yaşam birliğinde birleşmek suretiyle kişiliklerini şenliklerde kaybeder. Böylelikle on-

<sup>1249</sup> Meyer, vol. ii, s. 108 vd.'daki Purana metinleri.

<sup>1250</sup> Bkz. Meyer, vol ii, s. 113.

lar, ne “formun” ne de “kanunun” gözlendiği duyguların tamamen birleşmesini sonuçlandırır. Onlar, tohumların toprağın rahminde karışmasına yardım etmek için taklit kabilinden büyüünün gücünü kullanmak suretiyle, bir kez daha ilke, şekil öncesine, kaos durumuna (öyle bir durum ki, kozmolojik düzende yaratılıştan önceki karmaşık şekilsizliğe) girmeye gayret ederler. Birleşme her ne kadar *kişi* tabiatından *tohum* tabiatına geri dönüşü ilgilendirse de, insan biyokozmik bir birliğe tekrar döner. Bir anlamda dinsel şenlikler, insanı tarımsal bir duruma taşır. Ölçü, sınır ve kişiliği yok etmek suretiyle, insan kendini toprağın ve gecenin tecrübelerine açarak, yeni bir bitkiyi meydana getirmek için kendi şeklini değiştiren, toprakta değişen tohumların durumunu kazanır.

Bir topluluğun manevî ve ruhî ekonomisinde gösterdiği diğer işlevler yanında, dinsel şenlik aynı zamanda hayatın “yenilenmesi”, yeniden canlanması yollarını açar. Bir şenliğin başlangıcı, duyguları canlandırmaya başlaması, tarladaki bitkilerin sürgün sürmesine benzetilebilir: Yeni bir hayat başlıyor, eğlenceler de insanı cevherle, hayat enerjisi ile doldurmuştur. Bundan başka, yaratılıştan önce görülen mitolojik karmaşanın yeniden canlandırılmasıyla, dinsel şenlik, yaratılışın yenilenebileceğini mümkün kılar. İnsan bir anlığına, kendisinin tekrar yeniden doğabileceği, gündüz vaktinden bile daha dinç olacağı kaosun biçimlenmemiş, karanlık durumuna geri döner. Aynı suya dalma gibi (bkz. Bl. 64), dinsel şenlik, dünyayı bir yandan yok edip öbür yandan yeniden meydana getirirken, insan, kendisini şekilsizlikle tanımlayarak evrenin yaratılış öncesi dönemini, kendisinin yeniden canlanmasını ve yeniden yaratılmasını, tek kelimeyle “yeni bir adam” olmasını ümit eder. Şenliğin yapısında ve işlevinde, biz bu aynı arzu ve dileği, ilk oluşu tekrarlamayı görebiliriz: Yaratılış kaosa düzen getirir. Şenliklerle (Saturnalia, karnavallar, vb.) ara sıra bozulan günlük haya-

tın bu şekilde, çalışma ve uyuma, doğum ve ölümle meydana gelen bir düzen olarak, hayat anlayışını, devirlerden oluşan ve kaostan doğan felaket veya *mahāpralaya*, bir “büyük çözülme” ile ona tekrar dönen kozmos döngüsünü görebiliriz. Şüphe yok ki, bütün korkunç biçimler, evrenin düzeni hakkındaki bu temel düşüncelerin bozulması ve yeniden canlanma ve yenilenme özlemidir. Ancak böyle olağandışı tarzlar dinsel şenliğin kökeni ve işlevini anlamak için açıkladığımız başlangıç noktası değildir, zira her ziyafetin ana yapısında bulunan her şölen, bir tür şenliktir.

### 139- TARIMSAL MİSTİSİZM VE KEFARET - KURTULUŞ

Burada vurgulamamız gereken tek şey, çılgınca şenlik biçiminde olmasa bile, tarım mistiğinin kurtarıcı bir yapısı olduğudur. Bir müddet görünürde ortadan kaybolduktan (tohumun toprağa gömülmesi) sonra, yeniden ortaya çıkan bitki, hem bir örnek hem de bir ümittir; aynı şey ölümlerin ruhuna da olabilir. Gerçek şu ki, ritmik olarak yeniden canlanışın bu muhteşem manzarası, basitçe olan, insan düşüncesini direk etkileyen kolay bir şey değildir; ilkel inançlarda bu durum insanların iş ve ayinlerine denk idi. Yeniden yaratılış büyüsül uygulamalarla, Ulu Tanrıça ile, kadının varlığıyla, Eros'un gücü ve tabiatın tümüyle birlikte işlemesiyle (yağmurla, sıcaklıkla, vd.) kazanılmıştır. Dahası, bütün bunlar, törensel evlilik olsun, zamanın tekrar yaratılışı (“yeni yıl”) olsun veya arketip kaosu tekrar ortaya koyan bir şenlik olsun, sadece ilk eylemin bir tekrarından ötürü mümkündür. Gayret olmadan hiç bir şey başarılamaz, insan hayatı ancak çalışarak, yani hayatın ölçülerine göre etkinliklerde bulunarak, ilksel eylemleri tekrarlayarak kazanılabilir. Nitekim, tarım topluluklarının bitki hayatından edindikleri tecrübeyle kendileri için şekillendirdikleri ümitler, öncelikle *eylem*

ve *yapmaya* yönelmekten ortaya çıkmıştır. İnsan, belli bir yolu takip eder, belli kalıplara göre davranırsa, yeniden yenilenmeyi ümit edebilir. Eylem ve rit zorunludur. Bu noktayı, sadece tarımsal törenlerin izlerini korumayan, aynı zamanda arkalarında tarih öncesi tarımsal mistisizmin uzun izlerine sahip antik gizem dinlerini çalışacağımız zaman hatırlamak zorunda kalacağız; yani, insan bitkinin periyodik tekrar canlanmasını binlerce yıl gözlemlemese ve ondan insan ve bitki dayanışmasını öğrenmese idi, ölümden sonra ölüm aracılığı ile kazanılabilecek yeniden diriliş ümidine sahip olamayacaktı.

Tarımın keşfinin, yeterli gıdayı temin ve müthiş nüfus artışını sağlamasıyla insanlık tarihinde köklü bir değişiklik meydana getirdiğini düşünürdük. Halbuki, tarımın keşfi, oldukça farklı bir nedenden dolayı kesin sonuçlara dayanır. Tarihin yönünü belirleyen ne nüfus artışı, ne de yiyeceğin bolluğu olmuştur, tarihin yönünü belirleyen şey, insanın bu keşifle geliştirdiği *anlayış* idi. İnsanın tahılda *gördüğü*, onunla ilgilenirken *öğrendiği*, tohumun toprakta nasıl değişime uğradığından *anladığı* insan için belirleyici bir ders olmuştur. Tarım, insana organik hayatın temel bir bütün olduğunu öğretmiştir; bu ilhamdan da kadın ve tarla; cinsel ilişki ve tohum ekme arasında daha basit kıyaslamalar gibi, hayatın ritmik olduğu, ölümün bir tekrar dönüş olduğu, vb. şeklindeki daha gelişmiş aklî sentezler doğmuştur. Bu sentezler insanın gelişmesi için bir temel idi ve ancak tarımın keşfinden sonra mümkün olabilmiştir. Kurtuluş ümidinin en önemli temlerinden birisi, tarımın tarih öncesi tarım gizeminde bulunmaktadır: Tohumun toprağa gömülmesi gibi, ölümler de yeni bir şekilde hayata yeniden dönmeyi ümit edebilir. Ancak, kötümser ve hatta şüpheci hayat anlayışı da hayatın kökenini, bitkiler alemiyle ilgili düşüncede görmektedir: Zira insan, tarladaki çiçek gibidir ...



## KONU HAKKINDA YENİ DÜŞÜNCELER VE KULLANILAN KAYNAKLAR

W. Mannhardt'ın *Wald- und Feldkulte*, Berlin, 1875-77; ikinci baskı, 1905-1905 (2 cilt) adlı eserinde bitki tarihi ve tarım kültürleri hakkında önemli bir tarih verir. Bu, Alman bilgini tarafından toplanan ve kendisinin "bitkinin şeytanları" hipotezi ışığı altında sınıflandırılan ve yorumlanan folklor ve etnoğrafya üzerine kesin bilgi madenidir. Tamamlayıcı çalışma niteliğindeki *Mythologische Forschungen* (Strasbourg, 1884), onun ölümünden hemen sonra yayınlandı. Onun çağdaşları söz konusu hipotezi zaman zaman takdir etmişlerdir. J. J. Meyer'in *Trilogie*, vol. iii, s. 284'teki Ek'te belirttiği gibi, Alman etnoloji akımının üyesi Franz Pfeiffer, *Wald- und Feldkulte*'in yazarı hakkında şöyle der: "kaynakların yegane toplayıcısı." Bilginlerin büyük bir çoğunluğu onu okumaktan çekinmiştir. Mannhardt'ın teorisi muhtemelen, Sir James Frazer'in çalışmasına dahi verilmeyen geniş bir değere sahiptir. Bu esasen Frazer'in yoğun ve geniş bilgisinden ve literatür hakimiyetinden kaynaklanmaktadır ki, "bitki şeytanları" hakkındaki kategori, Birinci Dünya Savaşı'na kadar yapılan bütün etnoloji ve dinler tarihi çalışmalarına hakim olmayı başarmıştır. Mannhardt'ın araştırması *The Golden Bough* (Altın Dal)'ın ortasına kadar yer kaplamıştır. *The Golden Bough*'un birinci baskısı iki cilt halinde 1891 yılında yapılmıştır; ikinci baskısı ise, üç cilt halinde 1900 ve üçüncü baskısı da on iki cilt halinde 1911-1918 yılları arasında yapılmıştır (bu sonuncusu defalarca yeniden basılmıştır). Bunun notsuz kısaltılmış hali ise 1924 yılında basıldı. Bunun tamamlayıcı cildi *Aftermath*, 1937 yılında yayınlandı. *Golden Bough* serisindeki ciltlerden özellikle tarım ve bitkilerle ilgili rit ve mitler hakkında olanlar, *Adonis*, *Attis*, *Osiris* (2 cilt) ve *Spirits of the Corn and of the Wild*'dir. Goldenweiser tarafından *The Golden Bough* hakkında verilen hükmü hatırlayabiliriz: "Teori olarak dikkate alınmayabilir, ilkel din hakkındaki materyallerin bir koleksiyonu olarak zaruri ve onsuz olamaz." (*Anthropology*, London,

1937, s. 531; ayrıca bkz. C. W. Von Sydow, "The Mannhardtian Theories about the Last Sheaf and the Fertility Demons from a Modern Critical Point of View", *FRE*, 1937, vol. lxxv, s. 291-309; Gudmund Hatt, "The Corn Mother in America and in Indonesia", *APS*, 1951, vol. lxxvi, s. 853-914.

Bitki ve tarım ile ilgili ritüeldeki kutsal problemi, Frazer'in kitabı yayımlandıktan sonra uzun süre tartışılmıştır. Burada, daha önemli yayınlardan sadece birkaç tanesinin adını zikre-deceğim: A. V. Rantasalo, "Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebrauchen der Germanen verglichen", 5 vols. (*FFC*, nos. 30, 31, 32, 55, 62; Sortavala-Helsinki, 1919-25) –zengin bir bilgi içeren kısımlar basılmadı; Jan De Vries, "Contributions to the Study of Odhin, Especially in His Relation to Agricultural Practices in Modern Popular Lore", (Helsinki, 1931, *FFC*, no. 94); J. J. Meyer, *Trilogie altindische Mächte und Feste der Vegetation*, Zürich-Leipzig, 1937, 3 vols. Purana metinlerini ve etnolojik karşılıklarını içerir (krş. W. Ruben'in değerlendirmesi: *APS*, 1939, s. 463 vd.); Waldemer Liungman, "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein", I-II (Helsinki, 1937-8, *FFC*, nos. 118-9, 2 vols., özellikle s. 103 vd. ve 1027 vd.). Liungman'ın çalışmasında en ilginç olan şey, o kadar çok kullandığı materyaller olmayıp (çünkü İsveçli bilgin, Frazer'in bu konuda kullandıklarını kullanmıştır), Mannhardt ve Frazer'in hipotezleri hakkındaki değerlendirmesidir ki, o burada A. Lang, Anitschkoff, A. Haberlandt, Von Sydow ve diğerlerinin yapmış olduğu eleştirileri takip eder. Ve ayrıca onun antik Doğu'nun tarımsal rit ve mitlerinin Cermenlere kadar kuzeye nasıl yayıldığıının "tarihini" keşfetme gayreti dikkate değerdir. Bununla birlikte, onun "tarihinin" beni ikna edecek kadar değişmez olmadığını burada ilave etmem gerekir.

Mannhardt'ın *Wald- und Feldkulte* (2. Ed., vol. i, s. 1-155) adlı eseri, aşağıdaki gerçeklere dayanan nedenlerden dolayı,

bir “ağaç ruhunun” (*Baumseele*) olduğuna dair tezi üzerine kurulur. Bu nedenler şunlardır:

- 1- Evren ve insanı bir ağaç ile karşılaştırma eğilimi,
- 2- İnsanın kaderini bir ağacın ömrü ile ilişkilendirme alışkanlığı,
- 3- Bir ağacın sadece “orman ruhu” (*Waldgeist*) için bir mekan olmadığı, ama aynı zamanda başka iyi kalpli veya gaddar peri ve cinlerin de ikamet yeri olduğu şeklindeki ilkel inanç. Öyle ki, bu varlıklardan bir kısmının –orman veya ağaç perisi gibi ağacın ömrü ile organik bir bağ içinde olduğuna inanılırdı.
- 4- Suçluları cezalandırırken ağacın kullanılması adeti. Ağaçların kişisel “ruhları”, Mannhardt’a rağmen (age., vol. s. 604), ormanların kolektif ruhuna karışır.

Fakat, Liungman’ın işaret ettiği gibi (vol. i, s. 336); kişisel “ruhların” böyle bir kolektifleşme veya “toplamaşması”, gerçeklerden mantıklı bir sonuç çıkarılamaz. Mannhardt, rasyonalistlerle aynı doğrultuda, zamanının cemiyetleşme çizgisinde konuyu tartışmıştır. Bir dizi yapay kaynaşmalar ile, Mannhardt kendi tarzında açıklayacağı fenomeni yeniden ortaya koydu: “Ağaç ruhu”, “rüzgar ruhu” ile karışan “orman ruhu”nu yücelten ve “bitkilerin genel ruhumu” yaratabildi.” Mannhardt (age., vol. i, s. 148 vd.), bu yeni sentezin belli bir takım orman perilerinin mısır tarlalarında –“yeşil hanımlar”- (*Holzfräulein* ve diğerleri) mevcudiyetiyle ispat edilebileceğini düşündü. Fakat bu ağaçlık perilerinin tarımla ilgili “ruhlar” ile ilişkileri, oldukça tesadüfi olup son analizde hiçbir şey ortaya koymazlar. Bitkiler ile ilgili Büyük Ruhun bu keyfi tekrar yapılandırma, çiftlik ve orman ruhlarının karışıp birleşmesiyle son bulmaz. Mannhardt, bitki şeytanı olarak bir ağaçta barınan bitki perisinin (veya *Baumseele*), bahar veya yazın bir kişileştirilmesine dönüştüğünü ve aynı bu adlarla adlandırıldığını ileri sürer (age., vol. i, s. 155). Bu mitolojik biçimlerin her biri, hakikat noktasında, öz-

gün bir geleneğe karşılık gelir ve analitik olarak birinden diğere indirgenemezler. Bunların her biri, sırasıyla genel bir dinsel teori üzerine kurulan özellikli bir ritüele bağlıdır. Liungman (age., vol. i, s. 341), bu "bitki şeytanını-kötü ruhunu" bitkilerdeki "özellik kazanmış" kutsal bir güç ile değiştirmekte oldukça haklıdır; ben buna bitki (tanrısal) tezahürü demeyi tercih ederim. Liungman, bitki tanrı(ça)larına kurban sunmanın, yenden yaratılış nesnesi ile sunulan kurbanlardan, kutsal bir güçten, ve hepsinden ziyade "oğul kurbanı"ndan türemiştir (age., vol. i, s. 342). İsveçli bilgin tarafından yapılan Mannhardt ve Frazer'in özellikli olarak Germen "bitki kötü ruhu"nun varlığı konusundaki hipotezleri hakkındaki eleştirilerini burada not edebiliriz; zira o, bu kötü ruh ile ilgili inanç ve uygulamaların Güney Cermen ülkeleri ve daha sonra kuzeyde nasıl yaygın olduğu gerçeğini sorar (s. 346). Liungman, Cermen inançlarının büyük göç zamanında duyulan güney etkilerinden türeyen özgün bir doğuya dayandırılabilmesine inanır, ama o, bu tezini tamamen memnun olunacak şekilde ilerletmemiştir.

İsveçli bilgin, hasat verimini arttırmak için sunulan insan kurbanı kökeninin Mısır'a dayandığına, özellikle de aralarında bunların en eski türlerini tekrar canlandırdığı (Mısır tanrısı) Osiris öncesi ritüellere dayandığına inanır: Tarih öncesi zamanlarda, bir kimse (*ded* direğinin ilk örneği) olan bir papirüs destesine bağlanırdı ve başı kesilirdi; bedeni de ya suya atılır ya da parçalara bölünürdü, ve muhtemelen cinsel organı bir dereye atılır, bedeninin diğer parçaları da tarlalara gömülürdü. Kurban gerçekleştirildiği zaman, iki kuvvet arasında törensel bir savaş yapılırdı. Bu ritüelin bir sonraki formu, Osiris'i kafası kesilmiş veya deste biçiminde bir tarafı kesilmiş olarak "Yaşlı Adam", kuraklığı simgeleyen Set'i de rüzgar üfleyen ve onu suya atan kimse biçiminde tanımlar. Osiris'in intikamı, Set'i temsil eden bir hayvanı (keçi, kaz, belki bir domuz veya tavşan) kurban etmek suretiyle sonuçlandırılır. Bu merasimler, Mayıs

ortalarında hasat sonunda yapılırdı. Nil'in yükselişi, 17 Haziran'da başlardı; mit, (Osiris'in karısı, güneş tanrısı Horos'un annesi) Isis'in Osiris'i araması idi. Bütün insanlar sahilde toplandı ve öldürülen tanrı için ağladılar. Aynı şeyin parçası olarak, onlar Nil'deki ışıktandırılmış teknelerle tören alayı gerçekleştirmiş olabilirler. Ağustos'un başlarında, tepesi ekin başaklarıyla süslenen konik bir direk ile temsil edilen Isis (Nil'in nişanlısı), simgesel olarak yıkılmış olan Nil barajlarıyla verimleştirildi. Tanrıça, Horus'u gebe bıraktı. Sonra, Thoth Osiris'in parçalanmış bedenini birleştirdi ve böylece tanrı, eski haline getirildi. Bu olay, "Osiris'in bahçeleri" ile hatırlanıldı. Törensel toprak sürme ve tohum ekme, Kasım ayının başında yapılır ve tohumların filizlenmesi, Osiris'in yeniden doğuşunu gösterir.

Az veya çok, Suriye kıyılarında, Mezopotamya, Anadolu ve Yunanistan'da sergilenen bu ritlerden dolayı, dünyadaki bütün tarımsal merasim ve dramalar bir bakıma antik dünyada ve daha sonra Hıristiyanlık ve İslam kanalıyla gelişmiştir (Liungman, "Euphrat-Rhein", I, s. 103 vd.). Cermen ve Slav halkları, tarım ritüellerini Doğu Avrupa ve Balkanlarla temasları neticesinde almışlardır (daha fazla bilgi için bkz. O. Gruppe, *Die griechischen Kulte*, Leipzig, 1887, s. 181 vd.; *Geschichte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921, s. 190).

Liungman'ın hipotezi, tarım ile ilgili inanç ve törenleri çalışma noktasında yeni bakış açıları kazandırmıştır, ama Avrupa ve Afrika-Asya alanlarında doğrulanabilmesine rağmen, Amerikan versiyonlarını zoraki açıklayabilir; bkz. Gudmund Hatt, "The Corn Mother in America and Indonesia", *APS*, 1951, xlvı, s. 853-914; M. Eliade, "La Terre-Mere et les hierogamies cosmiques", *EJ*, 1953. Bununla birlikte, İsveçli bilginin araştırmasındaki doğruluktan kabul edebileceğimiz şey, dramatik bir uygulamada bedenleşen yeniden yaratılış kurbanı olarak idrak edilen tarım ile ilgili törenlerin doğu kökenli (Mısır, Suriye, Mezopotamya) olduğudur (bkz. A. Moret, "Rituels agraires de

l'ancien Orient", Mélanges Capart, Brussels, 1935, s. 311-42; A. M. Blackman, "Osiris as the Maker of Corn", SA, 1938, I. Hindu "ölüm mısırı" hakkındaki bulgu ve kaynaklar için bkz. Ananda Coomaraswamy, "Atmayajna: Self-Sacrifice", HJAS, 1942, vi.

Neredeyse evrensel bir adet olan, bir hayvanı (dişi veya erkek keçi, domuz, at, kedi, tilki, horoz, kurt vs.) son deste ile tanımlamak, son birkaç başağı hasat gücü ve "mısır ruhu"nun bedenleşmiş biçimi olan söz konusu hayvana benzetme (bu adet ve ritler, hayvanın simgesel öldürülmesi olsa da) adetini nitelendirmek için, Mısır ve doğudaki ilk örneklerine başvurmak gerekir. Bilindiği üzere Frazer, "mısır ruhu"nun bir hayvanla tanımlanmasını, en eski çiftçilerin ürünler arasında gizlenen ve kesilen son başak gibi bırakılan hayvanlar (Golden Bough, s. 447 vd.; Spirits, vol. i, s. 270 vd.) ve bitkilerin büyüsel gücü arasında yapmak zorunda oldukları ilişkilerle açıklar. Fakat büyük bilgin, at, boğa, kurt, vb.'lerinin tarlalarda nasıl gizlenebildiklerini açıklamaz. Ve benzer şekilde, eski dünyanın bitki tanrı(ça)larının önce hayvan olarak (Dionysos keçi ve boğa; Attis ve Adonis de domuz olarak, vs.) anlaşıldığı şeklinde ileri sürdüğü hipotez, basit anlamıyla akılcı (rasyonalist) aklın keyfi bir yaratmasıdır. Liungman, ilgili bölümde, hasadın "güç" ve ruh"unu cisimlendirmek için ortaya çıkmış olan bu hayvanların, öldürülen Osiris'in intikamını almak ve hasada yardım etmek için Set tarafından kurban edilen hayvanlar biçiminde, genelde özgün anlamlarını yitiren sonraki formlar olduğuna inanır. İsveçli bilgin, Mısır'da kızıl hayvanların, özellikle de boğaların niçin kurban edildiğini açıklamak için buna da bir örnek verir: Kızıl kıl (saç), Set'in bir sıfatı idi ve bundan dolayı kırmızı kıla sahip olan varlık da onunla bir tutulur ve Osiris'in ölümüne intikam olsun diye kurban edilirdi (age., vol. i, s. 263). Yunan ülkesinde (*Bouphonia*'da) kurban edilen boğa hakkında bir takım belirtilere sahibiz ki, bunlar da Avrupa'da son desteye boğanın şeklinin ve adının verilmesi, Fransa'da hasat zamanında

bir boğanın kurban edilmesi ve yenmesi, hasat süresinde keçilerin kesilip sakat bırakılması veya kurban edilmesi, Mısır'da domuzun kurban edilmesi (Avusturya ve İsviçre'de son desteye "dişi domuz" denilir), kızıl köpek, tilki gibi hayvanların törensel olarak öldürülmesi. Liungman, bütün bunların, Set'i temsil eden kurban hayvanlarının dolaylı veya dolaysız olarak nesilden nesile devredilmesinin sonucu olduğunu düşünür.

Bana göre bu hipotez, bütün gerçekleriyle her yere taşınmamıştır. Örneğin boğa ve öküz kurbanının kökü, Osiris ile bağlantılı dramının görülmediği tarih öncesi Akdeniz'e dayanır. Bu kurbanların kozmogonik anlamı ve bunların tarımla ilgili olarak gerçekleştirildiği gerçeğinin, yaratılışla ilgili her eylem ile evrenin ilk yaratılışı arasında her zaman bulunan mistik ahenkten ötürü olduğunda hiçbir kimse şüphe edemez. Boğanın, keçinin, domuzun yaratıcı gücü, kurbanın tarımsal ritüelle ilişkili anlamına uygun bir anlam verir; bu hayvanlarda yoğunlaşan verimleştirici enerji, serbest bırakılır ve bütün tarlalara dağıtılır. Aynı şekilde düşünce, sık sık meydana gelişi, tarımsal kutlamalara eşlik eden aşırı eğlence ve erotik kutlamalarla açıklar. Liungman'ın Osiris öncesi ritüeli tekrar canlandırma gayreti, ne Osiris'in tanrısallığını ne de Osiris mitinin kökenini açıklar. Hasat mevsiminde Mısır'da gerçekleştirilen törensel drama ile Osiris draması arasındaki fark, gayri meşru cinsel ilişki ile *Madame Bovary* veya *Anna Karenina* arasındaki fark kadar büyüktür. Roman gibi, mit, esas olarak zihin tarafından gerçekleştirilen yaratılışın bir özerk eylemine işaret eder.

Tarımsal merasimlerin farklı bir yorumu için bkz. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice*, Paris, 1920; E. A. Westermarc, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, London, 1905, vol. i. Bu eserler, Khondların kurbanını "muadil yapma (yedeğe alma) prensibi" ile açıklar.

Ölülerin tarım üzerindeki etkileri için bkz. Sir James Frazer, *The Belief in Immortality*, vol. i, London, 1913; *The Fear of the Dead in Primitive Religion*, London, 1933-6.

Tarımsal şenlikler ve evlilik, cinsellik vs. hakkında bkz. H. K. Haeberlin, "The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians", *American Anthropological Association, Memoirs*, 1916, vol. iii; M. Granet, *Festivals and Songs of Ancient China*, London, 1932; B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic*, London, 1935; Gaster, *AOA*, 1933, v., aynı yazar "A Canaanite Rituel Drama", *JAOS*, lxvi.

Toprak gizemciliği ve "ruhsal mekanikler" hakkında bkz. benim kitabım *Mitul Reintegrării*, Bucharest, 1942. Mannhardt, *Myth. Forsch.; Wald- und Feldkulte*, vol. i. E. Hahn, *Demeter und Baubo*, Lübeck, 1896. U. Hahn, "Die deutschen Opfergebrauche bei Ackerbau und Viehzucht", *Germanistische Abhandlungen*, by K. Weinhold, vol. iii); E. A. Armstrong, "The Rituel of the Plough", *FRE*, 1943, liv, no. i; F. Altheim, *Terra Mater*, Giessen, 1931; H. Rydh, "Seasonal Fertility Rites and Death Cult in Scandinavia and China", *BMAS*, 1931, no. 3.

Tarımın Avrupa'da kökeni ve yayılması hakkında bkz. P. Laviosa-Zambotti, *Le Piu Antiche culture agricole europee*, Milan, 1943; aynı yazar, *Origini e diffusione della civiltà*, Milan, 1947; A. E. Jensen, *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948; W. Schmidt, *Das Mutterrecht*, Vienna, 1955. Bunlardan başka VII. ve VIII. Bölümlerdeki kaynaklara bakınız.



## ONUNCU BÖLÜM

## KUTSAL YERLER: MABET, SARAY, "DÜNYANIN MERKEZİ"

140. KUTSALIN TEZAHÜRLERİ (HİYEROFANİLER) VE  
TEKERRÜR

Her türlü kutsalın tecellisi (kratofani) ve tezahürü (hiyerofani), ortaya çıktığı mekanı değiştirir: O ana kadar kutsaldışı olan orası, bundan gayri kutsal bir bölgedir. Nitekim, New Kaledonyalı Kanakaların inancına göre, "kutsal çalılıklardaki sayısız kaya ve delikli taşların çok özel anlamı vardır. Eğer yağmur diliyorsanız, bir yarık çok faydalıdır, bir başkası bir totemin mekanıdır, bir başkası da öldürülmüş bir kişinin intikamcı ruhu tarafından taciz edilir. Böylece bütün arazi canlı ve en küçük ayrıntıları bir şeyler ifade eder; tabiat, insanlık tarihi ile zengindir."<sup>1251</sup> Bunu daha kesinleştirecek olursak, tabiat, kutsalın tecellisi veya kutsalın tezahürünün taa kendi gerçeğinden bir değişime uğrar ve kendinin yüklenmiş olduğu mitte açığa çıkar. A. R. Radcliffe-Brown ve A. P. Elkin'in gözlemlerine dayanarak Lévy-Bruhl, kutsal yerlerin tezahür ediş özelliğini çok doğru bir biçimde ifade etmiştir: "Bu yerlere göre, kutsal bir nokta, ayrılmış akla kendisini asla göstermez. O her zaman, orada değişik mevsimlerde gelişen bitki veya hayvan türlerini ihtiva eden şeylerin, orada yaşamış, dolaşmış ve bir şeyler yaratmış olan ve sıklıkla toprakta bedenleşen mitolojik kahramanların, zaman zaman orada gerçekleşen merasimlerin ve bir bütün olarak ortaya çıkan her türlü duyguların birleşimin parçasıdır."<sup>1252</sup>

<sup>1251</sup> Leenhardt, *Notes d'archéologie néocalédonienne*, Paris, 1930, s. 23-24.

<sup>1252</sup> Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938, s. 138.

Radcliffe-Brown'a göre bu birleşimdeki ana nokta, "yerel totem merkezi"dir. Bir çok örnekte, totem merkezleri ile zamanın başlangıcında yaşamış olan ve sonra totem merkezlerini yaratmış olan belli bir takım mit kahramanları arasında doğrudan bir bağ –Lévy-Bruhl'un deyimiyle bir "katılım"- görülebilir. Kutsalın tezahür ettiği bu yerlerde, ilksel ilham ortaya çıkartılır; orada insana, kendisinin nasıl besleneceği ve uygun gıdanın nasıl temin edileceği öğretilir. Kutsal alanın, totem merkezinin sınırları içinde, yiyecek ile ilgili olarak kutlanan ritüellerin tümü, basit anlamda, mitolojik varlıklar tarafından *illo tempore* (ilk başlangıç)'de yapılan şeylerin bir taklidi ve yeniden üretilmesidir. "Hindistan fareleri, Amerikan sıçanı, balık ve arılar, eski zamanların kahramanlarınca (*bugari*), bu şekilde deliklerinden çıkartılırlar."<sup>1253</sup>

Aslında kutsal mekan düşüncesi, sınırlarını işaretlemek ve onu çevresindeki kutsaldışından kesmek suretiyle mekanı tahsis eden ilksel kutsalın tezahürünü tekrar etme düşüncesiyle ilgilidir. Bir sonraki bölümde, benzer bir tekerrür fikrinin nasıl kutsal zaman fikrinin önemini belirttiğini ve kişisel kurtuluş hususunda bütün dindar insanları meşgul eden ümit ile ilgili sayısız ritüel sistemlerinin temeli olduğunu göstereceğim. Kutsal bir mekan, onu ilk tahsis eden, vakfeden kutsalın tezahürünün daimî özelliğinden dolayı kutsaldır. Bundan dolayı bir Bolivya kabilesi, enerjilerini ve canlılıklarını yenilemek ihtiyacı hissederlerse, atalarının beşiği olduğuna inandıkları yere giderler.<sup>1254</sup> Dolayısıyla hierofani, ayırt edilmemiş kutsaldışı alanın sadece belli bir kısmını kutsamaz; o, söz konusu kutsallığın orada devam etmesini sağlayana kadar devam eder. Hierofani kendisini *Orada*, o mekanda, tekrar eder. Böylelikle mekan; insanın, kutsalın basitçe ona girmesiyle, kuvveti pay-

<sup>1253</sup> A. P. Elkin, Lévy-Bruhl tarafından s. 186'da nakledilir.

<sup>1254</sup> Lévy-Bruhl, s. 188-189.

laşmasını ve kutsallıkla beraber olmasını mümkün kılan gücün ve kutsallığın bitmek tükenmek bilmeyen bir kaynağı olur. Kutsalın bir tezahürüyle, mekanın, kutsalın sürekli bir “merkezi” olmasının bu sade düşüncesi, genellikle karmaşık ve ayrıntılı olan sistemler koleksiyonunu yönlendirir ve açıklar. Fakat bununla birlikte, bu farklı ve oldukça ayrıntılı kutsal mekanlar, yaygın bir biçimde bulunabilirler, yaygın bir özellik ortaya koyarlar: Her zaman, çok değişik formlarda olmalarına rağmen, kutsalla iletişime geçmeyi mümkün kılan tahsis edilmiş, belirlenmiş bir mekan vardır.

Kutsalın tezahürlerinin sürekliliği, tahsis edilmiş bu noktaların devamlılığını açıklar. Avustralyalı yerlilerin, geleneksel kutsal mekanlarını ziyaret etmeye gitmeleri, ekonomik durumların baskısından dolayı değildir, çünkü, Elkin’in işaret ettiği üzere, onlar bir zamanlar beyaz insanların hizmetine girmişler, yiyeceklerini ve bütün ekonomilerini onlara bağlamışlardı.<sup>1255</sup> Onların bu mekanlarda gördükleri şey, arazi ile, kabilenin uygarlığını kurmuş olan ataları ile mistik birlikteliği devam ettirmek idi. Yerlilerin, kutsalın bu sahneleri ile ilişkilerini muhafaza etmek için hissettikleri ihtiyaç, tamamen dinsel bir ihtiyaç idi; bu, kutsalı meydana getiren bir “merkez” ile dolaylı bir yakınlığı, arkadaşlığı sürdürme ihtiyacından başka bir şey değildi. Ve bu merkezler, büyük zorluklarla kabileden kabileye, dinden dine değişen değerlerini kaybettiler, onlar bir miras gibi devam etti. En erken tarihsel zamanlardan beri yüceltilen, saygı gösterilen kayalar, su kaynakları, mağaralar ve ağaçlıklar, bugün bile Hıristiyan topluluklar tarafından, değişik formlarda kutsal olarak kabul edilmektedir. Yüzeysel bir gözlemci, halk dindarlığının bu yönünü bir “hurafe” olarak gözlemleyebilir ve onda bütün toplumsal dinî hayatın, geniş anlamıyla tarih önce-

<sup>1255</sup> Lévy-Bruhl, s. 186-7.

si zamanlardan miras kalan şeylerden meydana geldiğinin bir kanıtını görebilir. Fakat, kutsal mekanların sürekliliğinin aslında neyi ifade ettiği, kutsalın tezahürlerinin kendi kendilerini idare etmeleridir; kutsal kendini sahip olmuş olduğu diyalektiğin kanunlarına göre ifade eder ve bu ifade, insana *dıştan* gelir. Eğer, insanın kutsal mekanları “tercih etmesi”, insanın kendisine miras olarak bırakılmışsa, öyleyse, bu süreklilik için herhangi bir açıklama yapmaya gerek olmayabilir.

### 141- MEKANIN KUTSALLAŞTIRILMASI

Gerçekte, mekan insan tarafından hiçbir zaman “seçilmez”, o sadece insan tarafından keşfedilir;<sup>1256</sup> başka bir deyişle, kutsal yer öyle veya böyle kendini insana gösterir. “Vahiy”, doğası gereği hiyerofanik olan şeylerden (*bu mekan, bu dere, bu ağaç*) ister istemez etkilenir; bazen de kozmolojiden kaynaklanan ve bir kozmoloji sistemine dayanan geleneksel bir teknikten etkilenir. Bu yerleri “keşfeden” böyle bir yöntem, *orientatio* (yönelim) idi.

Açıkça, az sonra görüleceği üzere, bu sadece, kutsallaştırılması gereken tapınaklar için değildi. Bir evin inşası da kutsaldışı bir yerin değişmesi ile, dönüşmesi ile ilgilidir. Fakat her halükarda, mevki, her zaman *başka* bir şey ile (bu bir şey ister harika bir tezahür olsun, ister *orientatio* ve fala bakmanın önemini belirten kozmoloji prensipleri olsun, isterse de bir kutsalın tezahürünü ifade eden bir “belirti, işaret” olsun, -bu işaret genellikle hayvan olur) ifade edilir. Hayvan belirtileri hakkında bir çok belge toplayan Sartori,<sup>1257</sup> insani meskenler için seçilen yerleri onaylamayı düşündü. Karıncaların veya sıçanların varlığı veya yokluğu, bir kutsalın tezahürünün kesin

<sup>1256</sup> Van der Leeuw, *Religion in Essence and Manifestation*, s. 393-4.

<sup>1257</sup> Sartori, “Über das Bauopfer”, *ZFE*, 1898, vol. xxx, s. 4.

bir işareti olabilir. Bazen evcil bir hayvan, örneğin bir boğa, serbest bırakılır; birkaç gün sonra aranıp bulunur ve mesken inşa etmek için en uygun yer olarak kabul edilen bulunduğu yerde kurban edilir. Robertson Smith, "bütün mabetler, tanrının bir tezahürü (theophany) ile kutsanmıştır" diye yazar.<sup>1258</sup> Ancak bu, *sadece* mabetlerin böyle kutsandıkları anlamına gelmez. Münzevilerin veya azizlerin meskenleri ve genelde de bütün insanların meskenlerini ilgilendiren böyle örnekler çoğaltılabilir. "Rivayete göre, on altıncı yüzyılın sonunda El-Hemel'i kuran Müslüman zahit, bir su kenarında durdu, bastonunu yere sapladı ve geceyi orada geçirdi. Ertesi gün, yoluna devam etmek için bastonunu sapladığı yerden çıkartmak istedi, ama onun kök saldığını ve tomurcuk verdiğini gördü. Zahit, bu olayda Allah'ın iradesinin işaretleri olduğunu anladı ve evini de buraya yaptı."<sup>1259</sup> Azizlerin yaşadığı, ibadet ettiği veya defnedildiği bütün yerler kutsallaştırılmıştır, bundan dolayı da böyle yerler, çevresindeki kutsaldışı yerden taş setlerle veya çitlerle ayırt edilir.<sup>1260</sup> Biz insanların vahşî bir ölümle (yıldırım, yılan sokması vb.) öldüğü yerleri işaretleyen böyle taş yığınları ile ilgili örnekleri daha önceki bölümde (bkz. 75) görmüştük; bu durumda vahşî ölüm, kutsalın bir tecellisinin veya tezahürünün değerine sahip olur.

Kutsal bir yeri çevreleyen çit, duvar veya taş daireler, insanın yapmış olduğu en eski mabet formu diye bilinir. Bunlar erken dönem İndus (örneğin Mohenjo-Daro'da, bkz. 97. Bölüm) ve Ege uygarlıklarında bulunur.<sup>1261</sup> Çevrilen yer, sınırları içerisinde kutsalın tecellisinin ve tezahürünün sürekliliğini sa-

<sup>1258</sup> Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, s. 436.

<sup>1259</sup> René Basset (Saintyves), *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923, s. 105'te nakledilir.

<sup>1260</sup> Bununla ilgili örnekler Westermarck, *Pagan Survivals in Mahometan Civilization*, London, 1933, s. 96.

<sup>1261</sup> Axel W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, Berkeley (Cal.), 1942'de, Girit'teki Minoan ve Miken yüzüklerinin yeniden çizimi: 6, 7, 15, 16 vd.

dece ima etmez ve ifade etmez, o aynı zamanda kutsal dışı insanı, dikkat etmeden girmesiyle kendini yok edebilecek tehlikeden koruma amacına da hizmet eder. Kutsal, hazırlıksız bir biçimde onunla temasa geçen herkes için, her dinsel kanunun istediği “yaklaşım ritüelini” yapmaksızın ona yaklaşan herkes için her zaman tehlikelidir. Rabbi, Musa'ya şöyle der: “Fazla yaklaşma ... Çarıklarını çıkar, çünkü bastığın yer kutsal topraktır.”<sup>1262</sup> Bundan dolayı, Samî topluluklar ve Akdeniz havzası halkları arasında bir çok delillerini gördüğümüz sayısız rit ve talimatlar (ayakkabını çıkar, yalın ayak ... vs.), tapınaklara girmekle ilgilidir.<sup>1263</sup> Mabet veya ev eşiklerinin törensel önemi de, zaman içerisinde çeşitli yorum ve değerler alabilmelerine rağmen, sınırların bu aynı ayırıcı işlevinden ötürüdür.<sup>1264</sup>

Aynı şey, şehir duvarları için de geçerlidir: Uzun zaman öncesinde bu duvarlar, askerî yapılar idi, büyüsel savunma idi, çünkü bunlar, şeytan ve hayaletlerle dolu “kaos” alanının ortasından alınıp işaretlenmiş olup bir çevredir, düzenlenmiş bir yerdir, kozmik hale getirilmiş, başka bir deyişle bir “merkez” ile doldurulmuş yerdir. Bu nedenden ötürü, kriz anlarında (kuşatma veya salgın gibi), bütün nüfus, şehir duvarlarının çevresine sıra halinde toplanır ve böylece sınırlarının ve istihkamlarının (kale duvarlarının) büyüsel-dinsel sınırını güçlendirirler. Kentin çevresindeki bu toplanma, bazen kutsal emanet ve mumlarla birlikte, şekil bakımından tamamen büyüsel-dinsel durum alır: Kentin baş azizine, duvarın yarısına ulaşacak uzunlukta bir sarmal mum takdim edilir. Bütün bu savunma tedbirleri, Orta Çağda oldukça yaygın uygulamalardan idi,<sup>1265</sup> ama başka zamanlarda başka yerlerde de görülecektir. Örneğin Ku-

<sup>1262</sup> Tevrat, Çıkış; 3:5.

<sup>1263</sup> Picard, *Ephése et Claros*, Paris, 1922, s. 271.

<sup>1264</sup> Örneğin bkz. Frazer, *Folklore in the Old Testament*, vol. III, s. 1-18.

<sup>1265</sup> Bkz. Saintyves, *Essai de folklore biblique*, s. 189 vd.

zey Hindistan'da, salgın zamanlarında sınırdan giren hastalık cinlerini durdurmak için köyün çevresinde bir daire oluşturulur.<sup>1266</sup> "Sihirli daire", yapılan bir çok büyüsel-dinsel ritüellerde, farklı iki türdeki iki alan arasındaki bölünmeyi gerçekleştirmek niyetiyle yapılır.

## 142- KUTSAL MEKANIN "YAPIMI"

Saygı gösterilen kutsal yerler –sunak ve tapınaklar-, şüphe yok ki, geleneksel kanunlara göre inşa edildiler. Fakat, son analizde, bu inşaat, başlangıçtaki (*in illo tempore*) kutsal mekanın arketipini ki, her yeni sunak, mabet veya tapınağın yapılmasıyla zamansız olarak tekrar tekrar kopyalanan bir ilk örneği haber veren ilk vahiy üzerine kurulmuştur. Böyle, ilk örneksel yöntemi takip eden bir kutsal mekan ile ilgili örnekleri her yerde görebiliriz. Bu örneklerden sadece, Yakın ve Uzak Doğudan alınanlardan bir kaçına bakacağız. Örneğin, İran'ın *maga*'sını ele alalım. Nyberg, bu terim hakkında önceki yorumlardan (Geldner onu *Bund*, *Geheimbund* ile tercüme etti) kaçarak, onu (dokuz nişli kutsanmış bir yerde gerçekleştirilen arınma fiiline işaret eden) *Videvdāt*'taki *maya*<sup>1267</sup> ile ilişkilendirir ve onda bütün murdarlığın, kirliliğin arındığı ve gök ile yerin birliğinin mümkün olduğu kutsal yeri görür.<sup>1268</sup> Nyberg, topluluğun inşa etmiş olduğu ve dikkatli bir biçimde sınırları çizilen bu mekanda "Gatha topluluğunun" meydana geldiğini söyler.<sup>1269</sup>

Vedik kurban sunaklarının inşa edilmesi, hala bu konuda öğretici niteliktedir. Mekanın kutsallaştırılmasından, iki türlü simgecilik ortaya çıkar. Bir yanda, sunağın inşa edilmesi, dünyanın yaratılması olarak anlaşılırdı.<sup>1270</sup> Harç yapmak için topra-

<sup>1266</sup> W. Crooke, *Popular Religion and Folklore of Northern India*, London, 1894, vol. I, s. 103-142.

<sup>1267</sup> Videvdāt, 9, 1-33.

<sup>1268</sup> Yasna, 53.

<sup>1269</sup> Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig, 1938, s. 147 vd.

<sup>1270</sup> *Śatapatha-Brahmana*, VI, 5, 1 vd.

ğa katılan su, ilksel sularla aynı tutulurdu: Sunağın kuruluşunu kil toprak şekillendirir; yan duvarlar atmosferi çevreler, vs.<sup>1271</sup> Diğer yandan, sunağın inşa edilmesi zamanın simgesel bir bütünleşmesi idi, onun “sunağın her bedeninde maddîleşmesi”. “Ateş sunağı, yıl; ... geceler ise, onu çevreleyen taşlardır ve 360 tane taş vardır, çünkü bir yılda 360 gece bulunur; günler, *yajuşmati* biriketleridir, çünkü onlardan 360 tane vardır; dolayısıyla bir yılda 360 gündüz vardır.”<sup>1272</sup> Böylece altar (sunak), doğal olarak kutsaldışından ve zamandan oldukça uzak olan mistik alan ve zamanda var olan bir mikrokozmu olur. Söylemek gerekirse, bir altanın inşa edilmesi aynı zamanda dünyanın yaratılışının bir tekrarı demektir. Bu tekrarın çok büyük önemi, ileriki bölümlerde (151 vd.) ortaya konulacaktır.

Bir kozmogoni hakkındaki aynı anlayış, Tantrik okullarda uygulanan *mandala*'nın inşasında da ortaya çıkar. Bu kelime “daire” anlamındadır; bunun Tibetçe karşılığı hem “daire” hem de “çevreleyen”dir. Bu, bir kare içinde çizilen ve ortak merkezli olabilen veya olmayabilen bir daire dizisidir. Bu diyagramın içinde, zeminde renkli bir çizgi veya renkli toz dizisi ile şekillenmiş değişik Tantrik tanrıların resimleri bulunur. *Mandala*, hem *imago mundi* (dünyanın mikrokozmu) hem de simgesel bir panteondur. Giriş/geçiş töreninde aday, *mandala*'nın değişik bölge ve aşamasından geçer. Bu rite, bir mabede veya kutsal anıta (*stupa*) törensel bir gezinti olarak bilinen *pradaksina*'nın eşdeğeri veya bir labirente ritüel giriş usulüyle giriş/geçiş ritüeli gibi bakılabilir. *Mandala* ile mabedin asimile edilişi, Tantrik doktrininin etkisi altında inşa edilen Borobudur<sup>1273</sup> ve Hindu-Tibet mabetleri örneğinde açık bir biçimde görülür.<sup>1274</sup> Bütün bu kutsal yapılar, simgesel olarak bütün evreni temsil

<sup>1271</sup> *Şatapatha-Brahmana*, I, 9, 2, 29, vs.

<sup>1272</sup> *Şatapatha-Brahmana*, x, 5, 4, 10.

<sup>1273</sup> P. Mus, *Barabudur*, Paris-Hanoi, 1935, vol. I, s. 320.

<sup>1274</sup> G. Tucci, “Il Simbolismo architettonico dei Templi di Tibet occidentale”, *Indo-Tibetica*, Rome, 1949, vols. III ve IV.



eder: Değişik kat veya damları “gök, cennet” veya kozmosun katmanları ile tanımlanır. Bir anlamda kozmik dağları yeniden meydana getiren onların her biri, başka bir deyişle, “dünyanın merkezinde” inşa edilecektir. Bu merkez simgesi, aşağıda gösterileceği üzere, evlerin yapılması gibi kasabaların inşasıyla da çok ilgilidir: Her kutsallaştırılmış yer, aslında bir “merkezdir”; kutsalın ve tanrının tezahürlerinin (hiyerofani ve teofani) gerçekleştiği ve dünya seviyesinden göğe yarıp geçmenin mümkün olduğu her yer birer merkezdir.

Bu türden her hangi bir insanî yapılanma, bir anlamda, dünyanın yeniden kuruluşudur (bkz. 151. Bölüm). Eğer o *son bulacaksa, gerçek* olacaksa, yeni mesken veya kasaba, inşaat ritüeli vasıtasıyla “evrenin merkezine” tasarlanmalıdır. Bir çok geleneğe göre, dünyanın yaratılışı bir merkezde başladı ve bu nedenden ötürü, kasabaların inşası da bir merkez etrafında gelişmelidir. (Roma kentinin kurulmasında çok önemli rolleri olan Romulus ve Remus ikizlerinin\* birincisi) Romulus, derin bir siper (*fossa*) kazdı, onu meyvelerle doldurdu ve onu tekrar toprakla örttü. Bunun üzerine bir altar (*ara*) inşa ederek saba-nıyla da (*designat moenia sulco*) çevresine bir istihkam, kale dikti.<sup>1275</sup> Siper, bir *mundus* idi. Plutarch'ın işaret ettiği gibi “onlar bu sipere, evrenin kendisine vermiş gibi dünyanın adını (*mundus*) verdiler.”<sup>1276</sup> *Mundus*, üç kozmik alanın kesişme noktası idi.<sup>1277</sup> Roma'nın ilk şekli, öyle görülüyor ki, daire içine çizilen bir kare idi: Daire ile karenin birlikte olması geleneği, ima ettiği anlamda çok yaygın idi.<sup>1278</sup>

Diğer yandan, F. Robert'in son çalışmasında zorla ileri sürülen Yunanlıların dairevî anıtların (*bothros, tholos, thymele*, vb.) ölülerle ilgili değeri,<sup>1279</sup> bizleri yanlış yönlendirmemelidir. Ya-

\* Mars ile Rea Silvia (İlia)'nın ikiz oğulları (ç.n.).

<sup>1275</sup> Ovid, *Fasti*, iv, 821-825.

<sup>1276</sup> Plutarch, *Romulus*, 12.

<sup>1277</sup> Macrobius, *Sat.*, i, 16, 18.

<sup>1278</sup> Krş. A. H. Allcroft, *The Circle and the Cross*, London, 1927.

<sup>1279</sup> F. Robert, *Thymélé*, Paris, 1939.

pılan bu yorumun, aslında, normal olarak çok geniş bir kozmolojik anlam ifade eden –kozmetik katmanların kesişme noktası– bu türden her yapıyı bir “merkez”e dönüştüren farklı kutsal anıtların ve hatta ölümlerle ilgili anıtların (krş. Hindu *stūpa*) bir Ege tarzlı “özellikleştirme”sinin bir sonucu olup olmadığı henüz ortaya konulmamıştır. Afrika, bu konuda çok şeyler öğreneceğimiz bir örnek ortaya koyar. Bu örnekte ölümlerle ilgili unsur, kozmogonik ilhamı gizlemez. Bu, Frobenius’un tasvirine göre,<sup>1280</sup> Mande kabilesi kasabalarının kuruluş töreni olup Jeanmaire<sup>1281</sup> ile Kerenyi<sup>1282</sup> bunu makul bir nedenle Roma’nın kuruluş töreni ile karşılaştırır. Bu Afrika töreni, ölü ruhlarıyla ve tarım ile ilgili bir takım elemanlar içermesine rağmen (bir boğanın kurban edilmesi ve onun erkeklik organının üzerine fallik biçiminde bir sunağın dikilmesi), kozmogonik bir anlayış üzerine kuruludur. Yeni bir yerleşim yerinin oluşturulması, dünyanın yaratılışını tekrarlar; bir kez, ilgili yer bir törenle kutsanmıştır, pusulanın dört yönüne karşılık gelen dört kapı bırakılarak bir daire veya kare biçiminde çit ile çevresi çevrenir. Usener’in ortaya koyduğu gibi,<sup>1283</sup> kasabalar, Kozmosun taklidi biçiminde dörde bölünür; başka bir deyişle, onlar Evrenin bir kopyasıdır.

### 143- “DÜNYANIN MERKEZİ”

“Merkez” simgeciliği ve onun kozmolojik imgeleri konusuna daha önceki çalışmalarımda temas ettiğimden dolayı,<sup>1284</sup> burada sadece birkaç örnek vereceğim. Bütün olguları bir tek

<sup>1280</sup> Frobenius, *Monumenta Africana*, Frankfurt, 1929, vol. vi, s. 119-224; *Histoire de la civilisation africaine*, s. 155.

<sup>1281</sup> Jeanmaire, *Couroi et Courètes*, Paris, 1931, s. 166vd.

<sup>1282</sup> Kerenyi, C. G. Jung-K. Kerenyi, *Introduction to a Science of Mythology*, London, 1951, s. 24 vd.

<sup>1283</sup> Usener, *Götternamen*, s. 190.

<sup>1284</sup> *Cosmologie si alchimie babiloniana*, Bucharest, 1937; *Comentarii la legenda Mesterului Manole*, Bucharest, 1943; *The Myth of the Eternal Return*, London, 1955. (Birinci ve sonuncu eserler dilimize sırasıyla *Babil Kozmolojisi ve Simyası* (Kabaıcı, İstanbul, 2002) ve *Ebedî Dönüş Mitosu* adlarıyla çevrilmiştir.

görüş içerisinde ele almak gerekirse, söz konusu simgeciliğin, ilişkili ve tamamlayıcı üç şeyi ifade ettiği söylenebilir:

1- Göğün ve yerin birleştiği “kutsal dağ”, dünyanın merkezinde durur;

2- Eklemeleriyle birlikte her mabet veya saray, her kutsal şehir ve kraliyet ikametgahı, “kutsal dağ”a benzetilir ve böylece bir “merkez” olur;

3- İçinden *Axis Mundi*'nin geçtiği bir yer olarak mabet veya kutsal şehir de gök, yer ve cehennem arasındaki bir kesişme noktası olarak kabul edilir.

Nitekim Hindu inancında, Meru Dağı dünyanın tam ortasında bulunur ve kutup yıldızı onun üzerinde parlar. Böyle inanç Ural-Altay, İran ve Cermen halkları arasında da görülür.<sup>1285</sup> Ayrıca bu inanç Malacca Pigmeleri gibi “ilkeller” arasında bile görülür<sup>1286</sup> ve tarih öncesi anıtların simgeciliğinin bir parçası olduğu anlaşılmaktadır.<sup>1287</sup> Mezopotamya’da merkezî bir tepe (“ülkelerin dağı”), Göğü Toprakla birleştirir.<sup>1288</sup> Filistin’deki dağın adı olan Tabor, muhtemelen “merkez, göbek”, *omphalos* anlamındaki *tabbur* olarak başlamıştı;<sup>1289</sup> Gerizim Dağı da “dünyanın göbeği” (*tabbur eres*) olarak bilinir.<sup>1290</sup> Çünkü Filistin çok yüksek idi –gerçekten kozmik dağın zirvesinin yanında idi- ve bundan dolayı Nuh Tufanında sel altında kalmamıştı.<sup>1291</sup> Hıristiyanlara göre Golgota, dünyanın merkezi idi;

<sup>1285</sup> Bkz. *The Myth of Eternal Return*, değişik sayfalar.

<sup>1286</sup> Schebesta, *Les Pygmées*, Paris, 1940, s. 156.

<sup>1287</sup> W. Gaerte, “Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit”, *APS*, 1914, vol. ix, s. 956-979.

<sup>1288</sup> A. Jeremias, *Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929, s. 130.

<sup>1289</sup> E. Burrows, “Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion”, *Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, London, 1935, s. 51.

<sup>1290</sup> Hakimler; ix:37.

<sup>1291</sup> Wensinck, *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916, s. 15.

burası aynı zamanda hem kozmik dağın en üst noktası hem de Adem'in yaratıldığı ve ölünce de gömüldüğü yerdir. Kurtarıcının kanı, çarmıhın ayağının altında gömülü olan Adem'in kafatasının tam üzerine damladı ve böylece kefaretiler edip Onu kurtardı.<sup>1292</sup>

Kozmik dağa benzetilen mabet ve kasabalar hakkında, Mezopotamya terminolojisi gayet açıktır: Buralarda mabetlere "dağ evi", "ülkelerin dağ evi", "fırtınalar dağı", "gök ile yer arasındaki bağ", vs. adlar verilir.<sup>1293</sup> Kral Gudea zamanından kalma bir silindire şöyle yazılmıştır: "Kralın yaptırdığı (tanrının) yatak odası, aynı kozmik dağa benzerdi."<sup>1294</sup> Her Doğu kenti, dünyanın merkezindedir. Babilon adı, *Bab-ilani* idi ve "tanrıların kapısı" anlamındadır, çünkü orası tanrıların yeryüzüne indiği yerdil. Mezopotamya'ya ait *zikkurat*, kelimenin tam anlamıyla kozmik bir dağ idi (bkz. 31. Bölüm). Borobudur mabedi de kozmosun bir imgesi olup bir dağ biçiminde inşa edilmişti.<sup>1295</sup> Bir hacı ona tırmanırda, dünyanın merkezine yaklaşıyor ve onun tam zirvesinde ise, başka bir alana geçiyor, kutsaldışını, kısımları birbirinden farklı bir alanı aşılıyor ve "saf yere" giriyor, demektir.

Şehirler ve kutsal yerler de kozmik dağ zirvelerinin sahip olduğu değere sahiptir. Bundan dolayı Kudüs ve Siyon, Nuh Tufanının altında kalmamıştır. İslamî gelenekte de yeryüzünün en yüksek yeri Ka'be'dir, çünkü kutup yıldızı, onun, göğün merkezine denk olduğunu gösterir.<sup>1296</sup> Çin hanedanının başkentinde, güneş saati, Yazın gündönümü gününde, gün ortasında hiç gölge vermemelidir. Orada, gök, yer ve cehennemin

\* Golgota, İsa'nın çarmıha gerilip öldüğü tepenin adı olup İbranice'de "Kurukafa" anlamındadır (bkz. örneğin, Yuhanna, 19:17 (ç.n.)).

<sup>1292</sup> Bununla ilgili referanslar için bkz. *Cosmologie si alchimie babilonlana*, Bucharest, 1937, s. 35.

<sup>1293</sup> Krs. Dombart, *Der Sakralturn: I: Zikkurat*, Munich, 1920, s. 34.

<sup>1294</sup> Albright, "The Mouth of the Rivers", *AJSL*, 1919, vol. xxxv, s. 173.

<sup>1295</sup> Mus, vol. I, s. 356.

<sup>1296</sup> Kisa'nın zikrettiği metinler Wensinck tarafından aktarılır, s. 15.

kesiştiği üç kozmik alanın bulunduğu Evrenin merkezinde, mucizevî ağaç “Ayaktaki Ağaç” (*Kien-mou*)’ın yanında böyle bir başkent vardır.<sup>1297</sup>

Gerçekten, Kozmosun merkezinde bulunma olgusuyla, mabet veya kutsal şehir, her zaman üç kozmik bölgenin buluşma yeridir. *Dur-an-ki*, “Gök ve Yer arasındaki bağ”, Nippur, Larsa ve belki de Sippar tapınaklarının da unvanı idi.<sup>1298</sup> Fakat, Babilonya’da bunlar aynı zamanda yer altı dünyası ile bağlantıyı da gerçekleştirir, zira kasaba *bab-apsi*, yani “*Apsu kapısı*” üzerine inşa edilmişti. *Apsu*, yaratılıştan öce var olan kaos sularını belirtir.<sup>1299</sup> Aynı anlayışı İbranilerde de görürüz. Kudüs kayası, yer altındaki sulara (*tehom*) düşmüştü. Mişna’da şöyle anlatılır: Mabet, tam olarak *tehom*’un (*apsu*’nun İbranice karşılığı) üzerindedir. Babilon’un “*apsu kapısı*” olması gibi, Kudüs Mabedinin kayası “*tehom*’un ağzını” kapatmıştır.<sup>1300</sup> Aynı inanca Roma dünyasında da karşılaşıyoruz. Varro şöyle der: “*Mundus* açılırsa, deyim yerindeyse açık olan yer altı dünyasının karanlık tanrıların kapısı olur.”<sup>1301</sup> İtalyan mabedi de yüce (tanrının), dünya ve yer altı dünyalarının kesiştiği yer idi.

81. Bölümde *omphalos*’un “yeryüzünün göbeği”, yani “evrenin merkezi” olarak düşünöldüğüne işaret etmiştik. *Omphalos*, yeryüzü ve ölü gömmeyle ilgili bir takım anlamlara sahip olmasına rağmen, her hangi bir kozmolojik anlam taşımasını *a priori* engellemez. “Merkez” simgeçiliği, bir takım farklı düşünceler kapsar: Kozmik alanların kesişme noktası (cehennem ve yeryüzünü birleştiren kanal; krş. Yakub’un

<sup>1297</sup> Krş. Granet, *La Pensée chindse*, Paris, 1934, s. 324.

<sup>1298</sup> Burrows, s. 46 vd.

<sup>1299</sup> Burrows, s. 50.

\* Süleyman Mabedi (ç.n.).

<sup>1300</sup> Metinler Burrows, s. 55’te aktarılır.

<sup>1301</sup> Macrobius, *Sat.*, I, 16, 18’de aktarılır.

\* Omphalos: Dünyanın göbeği. Delphi’de bulunan ve Yunanistan ile dünyanın ortası sayılan taş (ç.n.).

bethel'i, 79. vd. bölümler); hiyerofanik olan ve bundan dolayı hakikat olan, yüce bir varlık tarafından "yaratılmış" bir yer, bütün hakikatin, dolayısıyla da enerji ve hayatın kaynağı orada bulunacak. Gerçekten, terim olarak merkez simgeciliklerini de vurgulayan kozmolojik gelenekler embriyolojiden ödünç aldı: "Kutsal Biri, dünyayı bir embriyo gibi yarattı. Embriyonun bir göbekten başlayıp ilerlediği gibi, Tanrı da dünyayı göbekten başlayarak yarattı ve oradan da değişik yönler doğru yayıldı."<sup>1302</sup> Yoma şöyle bildirdi: "Dünya, Sion'dan başlayarak yaratılmıştı."<sup>1303</sup> *Rig Veda*'da da evrenin, bir tek merkez noktadan yayıldığı anlatılır.<sup>1304</sup>

Aynı düşünceleri Budist rivayetleri de nakleder: Yaratılış, bir zirveden, bir noktadan, yani bir merkezde ve aşkın yerde başladı. "O doğar doğmaz, Bodhisattva ayaklarını yere nazikçe koydu ve kuzeye dönerek uzun adımlarla yedi adım yürüdü, kutuba ulaştı ve şöyle haykırdı "dünyanın tepesinde olan benim. ... [aggo'ham asmi lokassa], dünyada ilk doğan benim [jetto'ham asmi lokassa]!"<sup>1305</sup> Aslında, Kozmosun zirvesine ulaşmakla Buddha, *dünyanın başlangıcı ile çağdaş oldu*. Buddha, kendinden bütün dünyanın çoğaldığı "merkez"e girmesiyle, büyüsel olarak zaman ve yaratılışı yok etti ve kendisini önceden dünyanın yaratıldığı zamansız ana yerleştirdi.<sup>1306</sup> Bunu kısaca hemen değerlendirelim: Her türlü "inşaat" ve bir "merkez" ile her türlü temas, kutsaldışı zamandan kaçış, yaratılışın mitolojik *illud tempus*'a (kökenlerin zamanına) giriş ile ilgilidir.

Dünyanın yaratılması belli bir merkezde başladıktan sonra, insanın yaratılışı, sadece en *gerçek* ve en *canlı* aynı nokta

<sup>1302</sup> Wensinck tarafından s. 19'da aktarılır.

<sup>1303</sup> Wensinck, s. 16.

<sup>1304</sup> Örneğin, X, 149. Kirfel'in yorumu için bkz. *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920, s. 18.

<sup>1305</sup> *Majjhimanikāya*, III, 123.

<sup>1306</sup> Mus, *La Notion du temps réversible*, Eliade, *Sapta padani kramati*.

üzerinde gerçekleşebildi. Mezopotamya rivayetlerine göre insan, UZU (et), SAR (kemik), KI (yer, toprak) ile Dur-an-ki “gök ile yer arasındaki bağ”ın da bulunduğu “yeryüzünün göbeğinde” şekillendirildi.<sup>1307</sup> Hürmüz, ilk boğa Evagdash ve ilk insan Gayomart’ı dünyanın merkezinde yaratır.<sup>1308</sup> Adem’in balçıktan yaratıldığı Cennet, şüphe yok ki, evrenin ortasında idi. Cennet, “yeryüzünün göbeği” idi. Bir Suriye rivayetinde Cennet, “bütün dağlardan daha yüksek olan bir dağ üzerinde” kuruludur.<sup>1309</sup> *Book of the Cave of Treasures* (Hazineleer Mağarası Kitabı) adlı Suriye kitabına göre Adem, daha sonra İsa’nın Çarmıhının dikildiği yerde, yeryüzünün tam ortasında yaratılmıştır.<sup>1310</sup> Aynı gelenekler Yahudilik’te de muhafaza edilmiştir.<sup>1311</sup> Yahudi vahyi ve *midraşim* (Tevrat’ın Aramîce yazılan tefsirleri), Adem’in Kudüs’te yaratıldığını söylemektedir;<sup>1312</sup> ve yaratılmış olduğu tam noktada, dünyanın merkezinde, Golgota’da gömüldükten sonra, daha önce de görüldüğü üzere Kurtarıcı’nın kanı onu direk olarak kurtardı.

#### 144- KOZMİK DÜZEN VE İNŞAAT RİTLERİ

Dünyanın yaratılışı, bütün yapılar için örnektir. Her yeni kasaba, yapılan her yeni ev, dünyanın yaratılışını taklit eder, yeniler ve bir anlamda tekrarlar. Aslında, her kasaba, her mesken, “dünyanın merkezinde” durur ki, onun inşası, ancak kutsaldışı alanın ve zamanın yok edilmesiyle ve kutsal alan ve zamanın oluşturulmasıyla mümkün olur.<sup>1313</sup> Kasabanın her zaman bir *imago mundi* olması gibi, ev de bir mikrokozmdur. Ka-

<sup>1307</sup> Metinler için bkz. Burrows, s. 49’da.

<sup>1308</sup> Metinler için bkz. Christensen, *Le Premier Homme et le premier rol*, Uppsala, 1918, vol. I, s. 22 vd.

<sup>1309</sup> Wensinck, s. 14.

<sup>1310</sup> *The Book of the Cave of Treasures*, tr. by Wallis Budge, London, 1927, s. 53.

<sup>1311</sup> O. Dähnhardt, *Natursagen*, Leipzig, 1907, vol. I, s. 112.

<sup>1312</sup> Metinler için bkz. Burrows, s. 57.

<sup>1313</sup> Bkz. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, s. 6 vd.

pı eşiği, iki çeşit alanı ayırır; ev, dünyanın merkezine denktir. İlkel Kutup ve Kuzey Amerika halklarının (Samoyedler, Ainular, Kuzey ve Orta Kaliforniya yerlileri, Algonquinler. –Graebner-Schmidt akımının *Urkulturen*'i) meskenlerindeki orta direk, kozmik direğe benzetilir. Eğer mesken farklı bir biçimde (örneğin, Orta Asya'nın çoban ve sığır yetiştiricilerinininki gibi) olursa, ev de yurt (çadır) ile yer değiştirirse, orta direğin mistik ve dinsel işlevi, çadırın tepesinden dumanın çıkacağı bir deliğin açılmasıyla temin edilir. Çadır sakinleri kurban sundukları zaman, tepesi daha önceden açılmış olan delikten çıkan bir ağacı çadıra getirirler.<sup>1314</sup> Kurban ağacı, yedi dalı ile göğün yedi alanını simgeler. Böylece ev bir yandan evrene karşılık gelir iken, diğer yandan da duman deliğinin kutup yıldızına bakmasıyla dünyanın “merkezi” olarak kabul edilir. Uzayın kutsanması paradoksu ve kurulma riti ile her mesken, bir “merkeze” dönüşür. Böylelikle, bütün mabet, saray ve kentler gibi bütün evler de aynı yerde, evrenin merkezinde bulunur. Unutmamalıyız ki, o aşkın bir yerdir, özellik olarak kutsaldışı alandan oldukça farklıdır ve “merkezler”in çeşitlilik ve hatta sonsuzluğunun varlığına izin verir.

Hindistan'da bir ev yapılmadan önce, astrolog, dünyayı tutan yılanın başı üzerine hangi temel taşının konulacağına karar verir. Duvar ustası, yer yılanın başını kuvvetle bağlayıp depremleri uzaklaştırmak için belirlenen noktaya bir kazık çakar.<sup>1315</sup> Evin yapımı sadece dünyanın merkezinde yer almaz, bir anlamda o, dünyanın yaratılışını da tekrar eder. Doğrusu, sayısız mitolojide dünyanın, genelde şekil olarak yılan gibi kıvrılan bir ilksel canavarın kesilmesinden meydana geldiğini biliyoruz. Büyü aracılığı ile “dünyanın merkezinde” yer alan bütün meskenler gibi, onların yapımı da dünyaların yaratılışının ilk gö-

<sup>1314</sup> Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1951, s. 117 vd.

<sup>1315</sup> Eliade, *Commentarii*, s. 72 vd.



ründüğü aynı anda gerçekleşir (bkz. 152 vd. Bölümler). Kutsal alan gibi, mitolojik zaman da insanın yaptığı her yeni şey ile *ad infinitum* tekrar edilebilir.

### 145- "MERKEZ" SİMGESİ

İçinde Kozmik bir Ağacın evreni simgelediğini (yedi dalı ile yedi göğe karşılık gelen), merkezî bir ağacın veya direğin dünyayı tuttuğunu, meyvesinden yiyen herkesi ebedileştiren Hayat Ağacı veya mucize ağacını, vs. anlatan bir yığın mit ve masal bulunmaktadır (bkz. 97 vd. Bölümler). Bu mitlerin veya masalların her biri, ağacın mutlak gerçekliği, hayatın ve kutsal gücün yönünü temsil ettiği ve bundan dolayı da dünyanın merkezinde bulunduğu gibi "merkez" hakkında sahip olduğu teorinin versiyonunu aktarır. Bu ağaç ister Kozmik bir Ağaç, ister Ebedî Hayat Ağacı veya İyilik ve Kötülüğü Bilme Ağacı olsun, ona götüren yol, engellerle dolu "zor bir yoldur": Ağaç ulaşılamaz bir yerdedir veya canavarlarla korunur (bkz. 108. Bölüm). Ona herkes ulaşamaz, ulaşsa da nöbet tutan canavarla yapması gereken düelloyu kazanamaz. Bir çok kahraman bütün bu engelleri aşmak, ölümsüzlük ağacı veya otunu, Altın Elmaları, Altın Postu, vb. bekleyen canavarı öldürmek istemiştir. Daha önceki bölümlerde görme fırsatı bulduğumuz üzere, mutlak hakikati, kutsal güç ve ebediliği simgeleyen şey, ulaşılması oldukça zor bir şeydir. Bu türdeki simgeler, bir "merkezde" bulunurlar; başka bir deyişle, onlar sürekli sıkı korunurlar ve onlara ulaşmak, bir giriş/geçişe, ebediliğin "kahramanca" veya "mistik" bir fethi ile eşdeğerdir.

Labirentlerin özgün anlam ve işlevine karar vermede fazla acele edilmeksizin, onların bir "merkezi" korudukları düşüncesini içerdiklerinde şüphe yoktur. Labirente girmeye herkes gayret edemez veya ondan zarar görmeden dönemez; ona

girmek, bir giriş/geçiş törenine girmekle eş değerdedir. “Merkez”, çok değişik şeylerden birisi olabilir. Labirent, bir şehri, bir mezarı, mabedi veya kutsal yeri koruyor olabilir, ama her halükarda, çağrılmamış, aday olmamış kimselerden korunması gereken bazı büyüsel-dinsel alanı koruyordur.<sup>1316</sup> Labirentin askerî fonksiyonu, basit anlamda, “şeytan”, zararlı ruhlar ve ölüme karşı koruma aslî görevi hakkında bir varyanttır. Askerî bakımdan bir labirent, savunma planlarını bilenlere girme izni verir iken, düşmanın girmesini engeller veya en azından onların girmesini zorlaştırır. Dinî bakımdan da haricî ruhların, çöl şeytanlarının ve ölümün şehre girmelerine engel olur. Buradaki “merkez”, daha önce de gördüğümüz gibi, evreni tekrar meydana getirmek için kurulan şehrin tümünü içine alır.

Fakat labirentin objesi çoğunlukla, kelimenin ilk ve tam anlamında bir “merkezi” korumaktır; o, başka deyişle, giriş/geçiş töreni vasıtasıyla kutsala, ebedîliğe, mutlak gerçekliğe ulaşmayı temsil eder. Giriş/geçiş törenlerinin üzerine kurulan labirent törenleri (örneğin Malekula), sadece bunun için yapılır –yeryüzünde geçici olarak kaldığı süre boyunca adaya her hangi bir kayba uğramadan ölüm alanına nasıl gireceğini öğretmektir görevi. Labirent, aynı diğer giriş/geçiş sınavları gibi, giren herkesin zafere ulaşamadığı zor bir sınavdır. Bir anlamda, Girit labirentinde Theseus'un sınavları, Hesperides bahçesinden altın elmaları veya Colchis'in altın postunu almak için yapılan yolculukla eş değerde idi. Bu sınavların her biri, esas olarak, ulaşılması oldukça zor, çok iyi korunmuş olan bir yere, gücün, kutsallığın ve ebedîliğin az-çok açık olan sembolünün bulunacağı yere zaferle girmektir.

Fakat bu, sadece sözünü ettiğim giriş/geçiş veya kahramanlık sınavlarında görülen “zorlu yolculuk” anlamından uzak-

<sup>1316</sup> Krs. W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates*, Oxford, 1936, değişik sayfalar.

tır. Biz bunu daha başka durumlarda da görürüz. Örneğin, Borobudur mabedinde ve kutsal yerlere yapılan haclarda olduğu (Mekke, Hardwar, Kudüs, vs.) gibi, bazı mabetlerin karmaşık büklümleri, varoluşunun “merkezi”ne doğru kendine bir yol arayan zahidin çileleri vardır. Bu yol çok tehlikeli ve meşakkatlidir, çünkü bu kutsaldışından kutsala, gerçek dışından hakikate ve sonsuzluğa ve ölümden hayata, insan oluştan tanrıya geçiş ritidir. “Merkez”e ulaşmak için, bir kutsallık, bir giriş/geçiş merasimi gerekir. Dünkü kutsaldışı ve gerçekdışılığa gelince, burada yeni bir varoluş, gerçeklik, sonsuzluk ve güçlü oluş öne çıkar.

Daha dar bir değerlendirmede, kutsal yerler ve daha ziyade “merkez” diyalektiği, birbirine zıt görünmektedir. Mit, simge ve ritüeller koleksiyonu, herhangi bir üzüntü olmaksızın “merkez”e girmenin zorluğunda aynı bilgileri verir; yine mit, simge ve ritüeller seti vardır ki, bu merkeze ulaşmanın oldukça kolay olduğunu açıklar. Kutsal Yerlere Hac etmek zordur, ama herhangi bir kiliseye yapılan ziyaret de bir hacdır. Kozmik Ağacın ulaşılamaz olduğu söylenebilir, ama yine de o, sıradan insanın çadırına (yurduna) Kozmik Ağacı temsil eden bir ağacı getirmesi, geleneğe uygun mükemmel bir şeydir. “Merkez”e yolculuk, engellerle doludur ve her şehir, her mabet, her ev evrenin ortasındadır. Giriş/geçiş törenlerinin en önemli ritüeli, labirente girmek ve ondan çıkmaktır, ve yine az olaylarla dolu olsa da her hayat, labirente doğru yapılan bir yolculuk olarak değerlendirilebilir. Ulysses (Odysseus) tarafından geçirilen çile ve sınavlar, inanılmaz derecededir. Yine de herhangi bir kimşenin evine dönüşü, Ulysses’in İthaka’ya dönüşü ile aynı değere sahiptir.

## 146 – CENNETE ÖZLEM

Kısaca, gördüğümüz bütün simge ve karşılıkları, değişik kutsal yerler kutsaldışından olabilmesiyle birlikte, insanın böyle kutsal alanın dışında yaşayamayacağını göstermektedir. Herhangi bir hiyerofani kendisine görülmediği zaman, insan kendisi için kozmoloji ve fal kurallarına göre bir yer inşa eder. Böylece “merkez”, sadece giriş/geçiş töreninden başarılı çıkan birkaç kişinin girmeyi ümit edebildiği “bir yer” olarak kabul edilmesine rağmen, her evin, yine de, dünyanın bu merkezinde inşa edildiği kabul edilir. Bir grup gelenek ona ulaşmanın zorluğunu vurgularken, başka bir grup geleneğin de insanın her hangi bir gayret harcamaksızın “dünyanın merkezi”nde bulunma arzusunun aydınlığa kavuşturduğunu söyleyebiliriz. Bu geleneklerin her birinin tarihini şimdi burada analiz etmem istemiyorum. Gerçek şu ki, her insanın kendi evinde bir merkez oluşturmasının kolay olduğunu söyleyen ve hemen her yerde bulunabilen birinci rivayet, bunun daha ilkel olduğuna karar verilmeyecekse, en azından onu önemli görmek için, bütün insanlığın bir özelliği olarak, bizi teşvik eder. Bu, evrendeki insanın özel durumunu çok açık bir biçimde gösterir. Biz bu özel duruma “cennete özlem” diyebiliriz. Bu deyimle ben, dünyanın, hakikatin, kutsalın kalbinde ebedî olma arzusunun ve kısaca, doğal araçlarla insan durumunu aşma ve hallerin tanrısal durumunu (bir Hıristiyanın inandığı, Adem ile Havva'nın işlediği ilk suçtan önceki insanın durumu) yeniden kazanma arzusunun kastediyorum.

Ayrıca, diğer çalışmamda da görüldüğü gibi,<sup>1317</sup> ilkel kültürlerle sahip halkların inançlarında evin direğinin dünyanın eksenine benzetilmesi, gök ile yeri birleştirmenin nispeten kolay olması bizleri, insanın kendisini kutsal bir yere, “dünyanın

<sup>1317</sup> Eliade, *Le Chamanisme*, s. 235 vd, 423 vd.

merkezine" doğal ve sürekli olarak yerleştirme arzusunun, gelmiş olan uygarlıklardan daha eski toplumlarda memnun edilmesini güvenle ifade etmemize imkan sağlar. Gerçekte bu sonuç, başarılması çok zor bir durum almıştır. Bir "merkez" girme durumunda yalnız olan "kahramanlar" hakkındaki mitler, uygarlıkların onları daha gelişmiş duruma getirmeleri biçiminde daha da yaygın olmuştur. Mükafat, teşvik, güçlü kişilik, giriş/geçiş sınavları, vb. konusundaki düşünce, gittikçe önemli bir rol almış olup büyü ve kişisel güç düşüncesi hakkında daha eşi görülmemiş bir anlatımla beslenmiş ve desteklenmiştir.

Fakat her iki durumda da cennet özlemi, eşit derecede anlatılır. Hatta "merkez" in yoğun bir biçimde korunduğu geleneklerde, biz onun sonsuza dek ulaşılabilir seviyelerde bulunan bir çok "karşılığını" bulabiliriz. Ve hatta "merkezin" 111. Bölümde gördüğümüz gibi "basit muadilleri" konusunda da konuşabiliriz; Hayat Ağacı ve Ölümsüzlük Bitkisinin, her hangi bir büyüsel veya tıbbî bitkilerin bulundurulduğu büyüde, eczacılıkta ve halk hekimliğinde "basit muadilleri" bulunur.

Bu olgular, oldukça ilginç olup; gerçek bir felsefi antropolojinin oluşturulması için en önemli katkıyı sağlarlar. Her şeyden önce onlar, bir insan sessizliğinde "etnolojik düzlemde", genel ifadenin sahip olduğu gibi, sadece onun sınırlı ifade araçlarının (simgeler, ritler ve "halk inançları") ilahiyat ve metafizik hakkında gelişmiş ve uygun sistemleri ayıran manevî bir tutumu gösterme avantajına sahiptir. Fakat, şiddetli ifade yetersizliği ve kabalığı, ifade edilen manevî tutuma özel bir ağırlık kazandırır. Onun ilkel ve yarı uygar halkların hayatında oynayan önemli bölümü ve özgünlüğü bütün olgularda, metafizik ve ilahiyat problemlerinin insan zekasının son keşfinden veya insanlığın ruhsal tarihindeki olağandışı ve rasgele bir aşamadan uzak olduklarını ispat eder.

Fakat kutsal alanın bir yandan ulaşılabilirliği, ulaşılamazlığı, eşsiz ve aşkın oluşu, diğer yandan da tekrar edilebilir olacağı şeklindeki paradoksların bu diyalektiğine, başka bir bakış açasından bakılmalıdır. Bu ise, bizi doğruca, 6. Bölümde söz konusu ettiğimiz ve kutsalın kararsızlığı dediğimiz konuya götürür. Biz orada gördük ki, kutsal cazibe ve uyuşmazlığın faydalı ve tehlikeli oluşu, sonsuzluğu getirdiği gibi, ölümlü de getirir. Bu kararsızlık aynı zamanda kutsal alanın karmaşık ve zıt morfolojisinin şekillenmesine katılır, ve onun bir parçası olur. Onun olumsuz yanları (ulaşılamazlık, tehlikeli oluř, canavarlarla beklenilmesi, vb.), oldukça kesin bir biçimde, kutsalın “korunç” (*tabu*, tehlike, vd.) yanı ve bunun tersi ile ačıklanabilir.

Son olarak, “kutsal alanın basit muadilleri” ve özellikle de “merkez” hakkında bir cümle söylemek gerekir: Onlar, bizim neredeyse tamamen kendikendinelik diyebileceğimiz bir yenden meydana getirmeye şahitlik eden, daima “yerelleştirilmiş” ve “kaba” varyantlardaki bir tek arketip dizisiyle keşfedildiler ve en alt seviyede ve gittikçe ulaşılabilir seviyede idiler (*her şeyin* bir “merkez”, labirent, sonsuzluk simgesi olması, vb. ile sonuçlanan her türün benzeşmesi). Bu, elinizdeki kitabın daha önceki bölümlerinde karşılaştığımız bu arketiplerin icadına ve işlevine derinlemesine daha fazla dalma yeri değildir: *Herhangi* bir ağaç, Kozmik bir Ağaç olabilir; *herhangi* bir su, ilksel sular ile tanımlanabilir, vs. Bu özel konuya bir çalışmamı<sup>1318</sup> tahsis etmiştim ve buna daha sonra tekrar döneceğiz. Biz burada sadece, kutsal yerlerin “dinamikleri” ve “fizyolojisinin” bizi, her yerdeki hiyorafinilerin ve mekanların kutsallaştırılmasıyla “gerçekleştirilebilen” ilksel bir kutsal yerin var olduğunu onaylamamıza imkan sağladığına işaret edeceğiz. Daha önce de dediğim gibi, “merkezlerin” bir çeşitliliği olabilir, çünkü kutsal

<sup>1318</sup> *The Myth of the Eternal Return.*

mekanın özelliği, bir tek merkezdeki mekanların sınırsızlığının birlikte oluşunu kabul eder. Ve bu çeşitliliğin “dinamik oluşu” ve “gerçekleşmesi”, bir arketipin tekrar edilişi olmasından ötürü, mümkündür. Arketipin, işlenmemiş olsa bile insanın istediği her seviyede ve herhangi bir biçimde (kutsal ağaç, kutsal su, vs. gibi) tekrar edilebileceğini daha önce anlatmıştım; bana göre değerli olan şey, arketipin ham taklitlere (tekrarlara) açık olduğu gerçeği olmayıp, insanın, “anlık” dinî tecrübesinin en alt seviyesinde olsa bile, bu arketipe yakın olma ve onu mevcut yapma eğiliminde olması gerçeğidir. Eğer bu bize, evrendeki insanın yeri hakkında bir şeyler açığa çıkarırsa, o, ne Hayat Ağacının herhangi bir büyüsel-tıbbî halk inancını uygun hale getirmek için alçaltılacağı gerçeği, ne de merkez simgesinin “ev gibi” “kolay bir yedeğe” indirilebilir gerçeğidir; hayır. O, insanın, anlık varlığının en alt ve en “murdar” seviyesinde olsa bile, sürekli olarak arketipleri “gerçekleştirme” ihtiyacıdır; o, aşkın formlara özlemdir, bu örnekte kutsal alana özlemdir.





## ONBİRİNCİ BÖLÜM

## KUTSAL ZAMAN VE EBEDÎ YENİLENME MİTİ

## 147- ZAMANIN FARKLILIĞI

Bu bölümde karşılaştığımız sorun, bütün dinî fenomenolojinin en zorlarından. Buradaki zorluk, büyüsel-dinî zamanla kutsaldışı zamanın özellik bakımından farklı olması değildir; bundan öte, böyle belli zamanın tecrübe edilmesi, ilkel halklar için olduğu kadar modern Batılı insan için de her zaman aynı değildir. Kutsal zaman, kutsaldışı zamandan farklılık arz eder; ama, bunun ötesinde, söz konusu toplumun ilkel veya modern olup olmamasına göre özellik bakımından kendini farklı sayan bu sonuncusundan farklılık arz eder. İlk önce, bu farklılığın; ilkel kellerin kutsaldışı zamanı tecrübesinin, onların mitolojik-dinsel zaman hakkındaki fikirlerinden tamamen ayrıldığı gerçeğinden ortaya çıkıp çıkmadığını tayin etmek kolay değildir. Ancak, zaman hakkındaki bu tecrübe, kesinlikle, ilkel insana dinsel zamana doğru bir tür daimî "açıklık" verir. Açıklamayı basitleştirmek ve bu konudaki çalışmamızın sonuçlarını bir bakıma sezinlemek için, ilkel insanın zamanı tecrübesinin tam özelliğinin kutsaldışını kutsala dönüştürmek için kolaylaştırdığını söyleyebiliriz. Fakat, bu problemin esas olarak felsefi antropoloji ve sosyolojinin konusu olması bakımından, biz onu sadece kutsalın tezahürü ile ilgili zaman hakkında bize bir tartışma getirdiği kadarıyla kabul edeceğiz.

Bizim üzerinde durmak istediğimiz sorun şudur aslında: Kutsal zamanda, önce ve sonra gelen "kutsaldışı" süreçten ne ayrılabilir? "Hiero fanik (kutsalın tezahürü ile ilgili) zaman" deyimini, görebildiğimiz kadarıyla, çok geniş kapsamlı bir bi-

çimde farklı şeylerin bir koleksiyonunu içine alır. Bu, süresi boyunca bir ritüelin gerçekleştiği zamanı, yani *kutsal bir zamanı*, kutsaldışı silsileden tamamen farklı olan bir zamanı ifade edebilir. Bu, aynı zamanda, bir ritüel aracılığı ile veya mitolojik bir arketipin bir takım eylemlerle tekrar edilmesiyle yeniden ulaşılan mitolojik zaman anlamına da gelir. Ve son olarak, bu, kozmosun arkasındaki esas kutsal bir gücün vahiyleri –yani, ortaya çıkışları- olarak görülen düzenlerdeki kozmosun uyumlarına (Ay'ın kutsal tezahürü gibi) işaret edebilir. Böylece, zamanın bir anı veya parçası, *herhangi bir anda* kutsalın tezahürü ile ilgili (hiyerofanik) olabilir: O sadece, yüceltilmiş, kutsanmış, tekrar edilmesinden ötürü hatırlanan ve dolayısıyla da sonsuza dek tekrar edilebilir olmak için kutsalın tecellisinin (kratofani), kutsalın tezahürünün (hiyerofani) veya tanrının tezahürünün (teofani) ortaya çıkışına bir tanık ister. Her ne türden olursa olsun her türlü zaman, kutsal zamana “açılır”, başka bir deyişle, bizim uygun bir biçimde *mutlak* diyebileceğimiz doğaüstünü, insanüstünü, tarihüstünü açığa çıkarabilir.

İlkel anlayışa göre zaman, homojen değildir. Hatta zamanın “hiyerofanileştirilmesi” ihtimalinden başka, böyle zaman, farklı formlar altında, değişik yoğunluk ve amaçlarda ortaya çıkar. Hardeland'ın takipçisi Lévy-Bruhl, Dyaklar'ın inandığı beş değişik zamanı şöyle sıralar. Bu zamanların her biri özel değeriyle, bir tek günün kalıbıyla değişir. Beş değişik zamanın örnek alındığı gün, Pazar günüdür:

1- Güneşin yükselmesi: Herhangi bir işe başlamak için tercih edilir. Bu anda doğan çocuklar talihlidir, uğurludur; fakat avcılık, balık tutmak ve yolculuk için bu an tercih edilmemelidir. Çünkü bu anlarda başlanılan bu işler sonuca ulaşmaz;

2- Sabah saat dokuz suları: Uğursuz bir andır. Bu anda başlanılan hiçbir şey başarıya ulaşamaz, fakat yolculuğa hazırlanan bir kimse için haydut korkusu olmaz;

- 3- Günortası: Çok uğurlu bir andır;
- 4- Öğleden sonra saat üç suları: Düşmanlar, haydutlar, avcılar, balıkçılar ve savaş için uğurlu bir zamandır. Yolcular için ise, uğursuzdur;
- 5- Günbatımı vakti: Daha kısa bir “uğurlu zaman”.<sup>1319</sup>

Örnekleri anlamak zor değildir. Her din, uğurlu ve uğursuz günlere sahiptir. En uğurlu anlar, zamanın “yoğunlaşmış” ve “hafif” birimleri, “kuvvetli” ve “zayıf” zamanlar, vb.’dir. Şu andan itibaren aklımızda tutmamız gereken tek şey, homojen olarak anlaşılmayan, herhangi bir ritüel sistem çerçevesinde anlaşılan bütün değerlerden bile ayrı zamanın realize edilmesidir: Belli zaman dilimleri uğurlu, bazıları da bunun tersidir. Başka bir anlatımla, zaman, doğası gereği sadece belli bir ritimde değil aynı zamanda değişik “görevleri”, zıt “dinamikleri” üzerine alan bir başarının sonucu olarak, bizim hierofanik diyebileceğimiz yeni bir boyuta sahip olmak biçiminde anlaşılabilir. Açıkçası, zamanın bu hierofanik boyutu, Dyaklar arasında görülen beş türlü zaman gibi tabiatın ahengiyle, gündönümü krizleriyle, Ay’ın safhalarıyla, vb. ile gösterilebilir, harekete geçirilebilirler; bu, insan topluluklarının belli bir takım dinsel yaşayışıyla, tarımcıl hayatın ölü mevsim çevresinde odaklaşan kış şenliklerinde, vb. olduğu gibi böyle formlar altında eşit olarak “harekete geçirilebilir”.

Değişik yazarlar (örneğin Mauss ve Granet), kutsal zamanın düzenleri hakkındaki toplumsal kökenleri geç olarak belirtmişlerdir; ancak kozmosun düzenlerinin, “vahiy”de ve kabul edilen sistemi düzenlemedeki oynadığı rol inkar edilemez. Biz sadece, ilkel insanın manevî kaderinde Ay’ın safhaları (bkz. 47. Bölüm vd. Bölümler) veya bitkinin safhaları (bkz. 139. Bölüm)

<sup>1319</sup> Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931, s. 18-19.

üzerine kurulan dinsel anlamların ne kadar önemli olduklarını hatırlayacağız. Ritim düşünceleri ve bu bölüm boyunca tekrar dönmek için fırsat bulacağımız tekerrür düşünceleri, ritmin daha sonraki örneklerden oldukça bağımsız olan Ay'ın kutsal tezahürleriyle ve toplumsal hayatın bu şekildeki tekerrürü ile "açığa çıkmakta" olduklarını kabul edebiliriz. Bir takım araştırmacı tarafından kutsal zamanın dikkate alınması hakkındaki toplumsal "köken" in, dinsel takvimler ve tabiatın ritmi ile doğduğu söylenir.<sup>1320</sup> Olgu noktasında bu ayrılma, hiçbir biçimde insanın tanıma sistemi ile tabiatın ritmi arasındaki bağlantıyı reddetmez; basit anlamıyla o, bir yanda ilkel saymanın ve kronometrenin yetersizliğini, diğer yandan da yıl dönümlerinin, bayramlarının her hangi bir doğal fenomene değil, söz konusu fenomenin dinsel yönüne yönelen ilkel dindarlığın "naturalist" olmayan özelliğini ispat eder.

Bitki hiyerofanileri (123. Bölüm), bahar şenliklerinin takvimde nasıl tarihi değişebilen yortular olduklarını bizlere ispat eder. Aynı zamanda, bu bahar şenliğini neyin karakterize ettiğinin, Tabiatın *yeniden doğuşunun* ve hayatın *yenilenmesinin*, bundan da öte, bu şekildeki "doğal" bahar fenomeninin metafizik ve dinsel önemi olduğunu göstermiştim. Kutsal zamanın daima tabiatın ritimlerinden bağımsız olarak düzenlenmesinin nedeni, takvimin astronomik zamanla uyumlu olmamasından ötürü değildir. Bunun nedeni, basitçe, bu ritimler yalnızca hiyerofani oldukları için değer verilmeleri ve bu ritimlerin "hiyerofanileşmesinin", kaynaklık ettikleri astronomik zamandan bağımsız olmasıdır. Bir ilkbahar "işareti", kendini hissettiren "tabiatın ilkbaharından" önce, *ilkbaharı* açığa vurabilir (bkz. 123); bu işaret, sade bir tabiat olayı olarak değil, tüm kozmik hayatın büsbütün yenilenmesi ve yeniden canlanması olarak

<sup>1320</sup> Hubert and Mauss, "La Représentation du temps dans la religion et la magie", *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, s. 213 vd.

daha sonra doğrulanacak yeni bir dönemin, tabiatın ve ilkbaharın *başlamasını* işaret eder. Şüphesiz, yenilenme düşüncesi kozmosun yenilenmesini ihtiva ettiği gibi, kişisel ve toplumsal yenilenmeyi de ihtiva eder. İlkel anlayıştaki bütün her şeyin nasıl bir birliğe girdiğini ve her düzlemin birbirine nasıl karşılık geldiğini bu kitapta ilk kez bahsetmiyorum.

### 148- KUTSAL OLARAK TEZAHÜR EDEN (HİYEROFANİK) ZAMANIN BİRLİK VE BÜTÜNLÜĞÜ

Zamanın çeşitliliği ve “kutsal” ile “kutsaldışı” zaman olarak ikiye ayrılması, sadece kutsaldışı zaman dilimine kutsal zamanın sokulmasını sağlayan periyodik “kesintiler” anlamına gelmeyip, aynı zamanda kutsal zaman diliminin birbirine eklenmesi, yani, sahip olduğu süreklilik ile başka bir devamlılığın bir araya getirilmesi anlamına da gelir. Pazar günlerinde yapılan Hıristiyan ayini, daha önceki Pazar ayinlerinden destek alır ve daha sonrakileri de destekler. Ekmek ve şarabın İsa'nın Beden ve Kanına dönüşmesini (transsubstantiation) sağlayan gizemdeki kutsal zaman, şimdiki ve gelecek arasında bulunan bir zamandan nitelik olarak ayrılan kutsaldışı zamandan ve bu kutsal zamanın önceki ve sonraki Ekmek ve Şarabın kutsanması ayinleriyle ilişkili kutsal zamandan yalnızca farklı olmayıp aynı zamanda Ekmek ve Şarabın İsa'nın eti ve kanına dönüşmesi (transsubstantiation) gizeminin ilk kez gerçekleştirildiği andan günümüze kadar gerçekleştirilen bütün Ekmek-Şarap takdisi ayinlerinin bir devamı olarak da değerlendirilebilir. Diğer yandan, iki Ayin arasında cereyan eden kutsaldışı zaman, kutsal zamana dönüşemediği için ayinin kutsal olarak tezahür eden zamanı ile herhangi bir ilişkiye sahip olamaz: Bu sadece, görünüşte kutsaldışı aralıklarla kesintiye uğrayan bir süreklilik (*continuum*) olarak açığa çıkan kutsal zaman ile paralel olarak gider.

Hıristiyan ibadetiinde hakikat olan zaman, aynı şekilde bütün din, büyü, mit ve efsanelerdeki zamanlar için de hakikattir. Her hangi bir ritüel, sadece daha önce görülen ritüelin tekrarı olmayıp (öyle ki, o da ilkörneğin tekrarıdır), aynı zamanda belirlenmiş dönemlerde olsun veya olmasın onunla ilişkilendirilip onu sürekli kılar. Büyüsel otlar, kutsaldışından büyüsel-dinsel zamana geçişi işaret eden nazik zamanlarda, örneğin Aziz Yuhanna yortusunun (27 Aralık) gece yarısında toplanır. Halk inancına göre “demir otu” (Romence *iarba fiarelor*) ve eğreltiotunun toplanıldığında gökler açılır ve büyüsel bitkiler olağanüstü güç kazanır, dolayısıyla da bunları nazik zamanlarda toplayan kimse, birkaç saniyeliğine dokunulmaz ve görülmez vb. olur.

Kutsalın tezahür ettiği bu anlar, her yıl tekrarlanır. Bunların kutsal özellikli bir “süreç” –ardıllık- oluşturduğu anlamda, onların *sürekli* oldukları ve yıllar ve yüzyıllar boyunca eşsiz, yegane “zaman” oluşturdukları söylenebilir. Bu özellik, hiyerofani zamanlarının dönem dönem tekrarlanışını engellemez; biz bunları Büyük Zamana geçiş anı olarak düşünebiliriz. Bu an öyle bir an ki, bu mantık dışı büyüsel-dinsel zamanın ikinci kez, şeylerin kutsaldışı sürecine girmesini sağlar. Yeniden meydana geliş ve tekrarlanış düşüncesi gerek mitolojide gerekse folklorda önemli bir yer tutar. “Yok olmuş kilise, kale, kasaba ve manastırlar hakkındaki efsanelerde, uğursuzluk asla son değildir: O, zaman zaman yenilenir; her yıl, yedi yılda bir veya dokuz yılda bir, felaketin olduğu tarihte kasaba yeniden ortaya çıkar, çanlar çalar, kalenin hanımefendisi saklandığı yerden tekrar ortaya çıkar, hazineler açılır, bekçiler uyuya kalır: Ancak büyüünün tekrar sona erdiği zamanda her şey yeniden ortadan kaybolur. Bu dönemsel meydana gelişler, neredeyse aynı oluşları geri getiren tarihlerin delilleridir.”<sup>1321</sup>

<sup>1321</sup> Hubert and Mauss, s. 205.

## 149- DÜZENLİ ARALIKLARLA OLAN TEKRARLANIŞ-SONSUZ HAL (MİTOLOJİK ZAMANIN BU GÜNE TAŞINMASI)

Herhangi bir şeyin büyüde olduğu gibi dinde de belli aralıklarla meydana gelişi, esas olarak mitolojik bir zamanın *şimdiki zaman yapılmasına* ve ardından da sürekli olarak tekrarlanmasına işaret eder. Her ritüel, şimdi, tam bu anda meydana gelen şeyin özelliğini taşır. Ritüelin kutlandığı veya tekrarlandığı olayın anı, ne kadar eskiye giderse gitsin, deyim yerindeyse, şimdiye taşınır, “tekrar temsil edilir”. İsa’nın çarmıhta çektiği ızdırabı, ölümü ve yeniden dirilişi, Kutsal Hafta\* ayinlerinde basit anlamıyla sadece hatırlanmayıp, bu olaylar inananların nazarında gerçekten meydana gelir. Dolayısıyla, inanmış bir Hıristiyan, bu tarih ötesi olaylarla eşzamanlı olduğunu hissetmelidir, zira yenilenmekle tanrının tezahür ettiği zaman, gerçek olur.

Aynı şeyler büyü hakkında da söylenebilir. 111. Bölümde insanların ilaçlık ot toplamaya çıkarlarken “Otları, Kurtarıcı’nın yaralarını sarmak için toplayacağız” dediklerini görmüştük. Büyüsel uygulamasıyla büyücü kadın, kendini İsa’nın ızdırabı ile eşzamanlı hale getirir; toplanan şifalı otlar gücünü, İsa’nın yaralarına konulmuş (veya en azından *konulabilecek*) veya çarmıhın dibinde bitmiş olmalarına borçludur. Onun büyüğü şimdiki zamanda gerçekleşir. Büyücü kadının, Kutsal Bakire Meryem veya başka azizlerle nasıl karşılaştığı; onların büyücü kadına başkalarının hastalığı ve tedavisinin ne olduğu hakkında bilgi verdiği, vs. anlatılır. Bununla ilgili olarak çok zengin olan Romanya halk inançlarından alınan bir örnekle kendimi sınırlandıracam: “Dokuz farklı babadan olma dokuz erkek kardeş, hepsi de aynı kıyafetten giymiş, bir araya gelmişler; hepsinde de bilenmiş çapa ve balta bulunmaktadır. Tunçtan yapılma bir

\* Kutsal Hafta: Hıristiyanlıkta Paskalya bayramından önceki hafta. bkz. M. Ünal, *Evrensel Dinlerde Kutsal Zamanlar*.

köprünün ortasına gelirler ve orada, balmumundan yapılmış bir merdivenden aşağıya inen Hazreti Meryem ile karşılaşırlar. Meryem onlara sorular sormaya başlar: 'Hepsi de aynı giyinmiş Dokuz farklı babadan olma dokuz kardeş, nereye gidiyorsunuz?' 'Galile dağına Cennet ağacını kesmeye gidiyoruz.' 'Cennet ağacını bırakın. Siğilleri için İyon'a gidin. Onları kesip parçalayıp denize atın'."<sup>1322</sup>

Bu sahne, Cennet ağacı kesilmeden önce, mitolojik zamanda olmuştur, ama yine de şimdi, İyon'un sivilcelerden acı çektiği şimdiki anda meydana gelir. Yakarış, basit anlamda Bakire Meryem'in gücünü dilemez; bütün güçler, hatta tanrısal olsalar bile kutsaldışı zamanlarda zayıflar ve kaybolurlar. Dua, farklı bir zamanı, büyüsel-dinsel zamanı, insanın gidip Cennet ağacını kesebildiği zamanı tesis eder ve böylece Meryem Ana insan biçiminde, göksel bir merdivenden iner. Bu tesis ediş, mecazî değil, gerçektir. İyon ve onun sıkıntısı, Bakire Meryem'in dokuz erkek kardeşe karşılaşması ile eşzamanlıdır. Mitin önemli anları ile bu eşzamanlı oluş, büyüsel-dinsel etkinin herhangi bir biçimi için zorunlu bir durumdur. Bu bakımdan, Søren Kierkegaard'ın, Hıristiyan'ın durumunu "İsa ile eşzamanlı olmak" biçiminde ifade etme gayreti, ilk anlamındakinden daha az evrimcidir; Kierkegaard'ın yaptığı tek şey, ilkel insanca bilinen ve olağan olan bir davranışı yeni sözcüklerle belirtmek olmuştur.

Dönemsel meydana geliş, tekerrür ve ebedî şimdiki zaman: Büyüsel-dinsel zamanın bir araya getirdiği bu üç temel özellik, kutsalın tecellî ve tezahür zamanının, kutsaldışı zaman ile türdeş olmadığı anlamında söylediklerimi açıklamaktadır. İnsan hayatının daha sonra -tamamı olmasa da- "kutsaldışı" olan diğer bütün temel fiilleri (avlanmak, balıkçılık, meyvecilik, tarım, vb.) gibi, ritler de tanrılar veya "atalar" tarafından ilham

<sup>1322</sup> Pavelescu, *Cercetari asupra magiei la Romanii din Muntii Apuseni*, Bucharest, 1945, s. 156.



yoluyla bildirildi. Rit veya herhangi önemli bir iş (örneğin avlanmak), tekrar edildiği zaman, tanrının ya da atanın, zamanın başlangıcında, başka bir deyişle mitolojik bir zamanda gerçekleştirdiği ilk fiili tekrar edilmektedir.

Bu tekerrür, aynı zamanda, tanrıların ya da ataların mitolojik zamanını tekrar meydana getirme etkisine sahiptir. Nitekim, Yeni Gine'de usta bir denizci, denize açıldığı zaman, efsanevî kahraman Aori ile ilişkilendirilir: "Aori'nin giydiği zannedilen kostümü giyer, yüzü siyaha boyanır ve Aori'nin İviri'nin başından yolduğuna benzer bir *love* bulundurur. Güvertede dans eder ve Aori'nin kanatlarını açması gibi, kollarını açar. ... Bir adam bana (ok ve yay ile) balık avlamaya çıktığında kendisinin Kivavia olmayı taklit ettiğini söyledi."<sup>1323</sup> O, Kivavia'nın koruma ve yardımını dilemedi, o kendisini mitolojik bir kahraman olarak tanımladı. Başka bir deyişle, aynı, denizcinin kahramanın yaşadığı tarihötesi zamanda Aori ile birlikte yaşadığını belirttiği gibi, balıkçı adam, Kivavia'nın mitolojik zamanında yaşamıştır. O, ister kahramanın bizzat kendisi *olsun* isterse kahramanın sadece *çağdaşı* olsun veya olmasın, Malenazyalılar zamanın herhangi bir kutsaldışı ile karıştırılmayan *mitolojik şimdiki anda* yaşıyor. Arketip bir eylemi tekrarlamak suretiyle, onlar kutsala, tarihsel bir zamana giriyor. Onun kutsalla girişi, kutsaldışı zaman uzaklaştırıldığında gerçekleşebilirdi ancak. Kutsaldışı zamanın böyle yok edilmesinin ilkel insanlar için ne kadar önemli olduğunu ileride anlatacağız.

## 150- MİTOLOJİK ZAMANIN YENİLENMESİ

İlkel insan her türlü ritüelle, dolayısıyla her önemli işi (avlamak, balık tutmak, vs.) yapmakla, kendisini "mitolojik zama-

<sup>1323</sup> F. E. Williams, (Lévy-Bruhl tarafından *La Mythologie primitive*, Paris, 1935, s. 163-164'te nakledilir).

na" koyar. Çünkü, "mitolojik dönem, *dzugur*, sıradan bir geçmiş zaman gibi değil, şimdiki ve gelecek zaman olarak, dolayısıyla bir periyot gibi bir durum olarak düşünülmelidir."<sup>1324</sup> Bu periyot, *in illo tempore* olmasından ve Kozmos'un gerçekleşmesini yaratma ve düzenlemesinden ve aynı zamanda tanrılar, atalar veya kültür kahramanları tarafından işlenen bütün arketip fiillerin ilhamı olmasından ötürü "yaratıcı"dır.<sup>1325</sup> *In illo tempore*, mitolojik dönemde her şey mümkün idi. Parçalar henüz birleşmemiş ve bütün formlar "sıvı" idi. (Bu sıvı oluşun bir çok izi oldukça gelişmiş mitolojik geleneklerde bile bulunmaktadır; örneğin Yunan mitolojisinde, Ouranos veya Cronos zamanı –bkz. 23. Bölüm). Öte yandan, zamanın diğer sonunda, dünyanın sonunun yani, "tarihin" sona erdiği anın işaretlerinden birinde, bütün dünyanın kutsal zamanda, ebedilikte yaşamaya başladığında "formların" bu akıcılığı aynen yine olacak: "Onun döneminde kurt kuzu ile beraber oturacak ve kaplan oğlakla beraber yatacak. ..." <sup>1326</sup> *Nec magnos metuent armenta leones*, "Sığır sürüleri büyük aslanlardan korkmayacak."<sup>1327</sup>

Oldukça gelişmiş olsa bile, her toplumda görülebilen bu zamanı, mitolojik zamanı, Büyük Zamanı geri getirme eğilimini fazla önemsemek mümkün olmayabilir. Zira bunu geri getirmek, istisnasız her rit ve önemli eylem ile başarılır. "Bir rit, özgün zamanın parçasının tekrar edilmesidir." Ve "Özgün zaman, bütün zamanların modelidir. Bir günde gerçekleştirilen bir iş, sonsuza dek tekrar edilir. Hayatın ne olduğunu anlayabilmek için sadece miti anlamak gerekir."<sup>1328</sup> Mitin ifadesi ve önemi ile ilgili olarak, Van der Leeuw'nün bu açıklamasının ne kadar doğru olduğunu takdir edeceğiz: "Hayatı anlamak için,

<sup>1324</sup> A. P. Elkin (Lévy-Bruhl tarafından *La Mythologie primitive*, Paris, 1935, s. 7'de aktanılır).

<sup>1325</sup> Lévy-Bruhl, s. 8.

<sup>1326</sup> İşaya; xl:6.

<sup>1327</sup> Virgil, Fourth Eclogue, 22 (Aynı anlam İşaya; xi:6'da da ifade edilir –ç.n.).

<sup>1328</sup> Van der Leeuw, *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940, s. 120, 101.

miti bilmeliyiz.” Şimdi, mitolojik zamanın (ya da kutsal, büyüsel-dinsel veya kutsalın tezahürü ile ilgili zamanın) bu iki işaretime bakalım;

1- Tekrarlanabilirlik (her önemli davranışın yeniden ortaya koyduğu düşüncesi),

2- Tarihötesi olarak düşünülmesine rağmen, bütün süreç dışında ve ebedîlik anlamında bu kutsal zamanın, *tarih içinde*, bir “başlangıcı” olması –yani, tanrının dünyayı yarattığı veya düzene koyduğu an, ya da atanın veya uygarlık getiren kahramanın herhangi bir eylemin, vs. ilhamını yarattığı an.

İlksel ruhanîlik bakış açısından her başlangıç, *illud tempus*'tur, ve bundan dolayı, Büyük Zaman'a, ebedîliğe açıktır, giriştir. Marcel Mauss “Zaman içinde gerçekleşen dinsel şeyler doğru ve mantıkî olarak ebedîlikte gerçekleşmiş olarak düşünülür.”<sup>1329</sup> derken haklı idi. Aslında bu “dinsel olayların” her biri, ilksel örneği sayısız kez tekrar eder; başka bir deyişle “başlangıç”ta, bir rit veya dinsel davranışın gerçekleştiği, ilham edildiği ve aynı zamanda tarih içinde ifade edildiği anda gerçekleşeni tekrar eder.

Mite karşılık gelen ilkel anlamdaki tarih konusunu ileride daha geniş bir biçimde anlatacağım: Her bir olay (her hangi bir anlamda meydana gelen olay) basit anlamda *vaktinde sonuçlanmak* suretiyle, kutsaldışı zamanda bir arayışı ve Büyük Zamanın istilasını temsil eder. Böylece, basit anlamda meydana gelen, zamanda yer alan her olay bir hiyerofanidir, bir “ifşadır”. Hem hiyerofani olan bu olay, hem mitolojik zaman olan bu tarihsel zaman paradoksu, sadece görünüşte olan bir paradokstur; biz kendimizi yalnızca bunu doğuran akıl durumuna koymak zorundayız. Zira ilkel insan, aslında anlamlı ve faydalı insan dav-

<sup>1329</sup> Marcel Mauss, “Représentation du Temps”, s. 227.

ranışlarını (örneğin tarım, toplumsal gelenekler, cinsel hayat veya kültür), tanrılar, kültür oluşturan kahramanlar veya atalar tarafından açığa vurulan işlerin tekrarı olarak kabul eder. Bu anlamlı işlerin dışındaki her şey, insanüstü özellik almaksızın, ne bir adı ne de değeri vardır. fakat bütün arketip fiiller, kaydedilmiş tarihin dışında mitolojik bir zamanda, *in illo tempore*'de gerçekleştirilmiştir. Bunlar ortaya çıkmakla, kutsaldışı zamanı bitirir ve mitolojik zamanı başlatır. Fakat onlar aynı fiilde, bir "başlangıcı", kutsaldışı zamanın (anlamsız fiillerin yapıldığı zamanın) kasvetli ve tekdüze özelliğine giren bir "olayı" yaratır, ve böylece "tarihi", otomatik ve anlamsız olaylardan farklı olan "anamlı olaylar" dizisini ortaya koyar. Paradoks olarak görülebilmesine rağmen, ilkel toplulukların "tarihi" diye adlandırdığımız tarih, *in illo tempore* gerçekleşen ve o günden bu güne kadar kesintisiz tekrarlanmakta olan mitolojik olaylardan ibarettir. Çağdaş insanın doğru bir biçimde "tarihî" diye düşündüğü her şey, yani eşsiz ve bir daha yapılamaz olan her şey, ilkel insanlara göre önemden yoksundur, çünkü bunun mitolojik-tarihsel emsali bulunmamaktadır.

### 151- DÖNEMSEL OLMAYAN TEKERRÜR

Bu gözlemler, mit hakkındaki anlayışımıza (bkz. Bl. 156 vd.) ve bu bölümün konusu olan mitolojik, hiyerofanik ve büyüsel-dinsel zamanı açıklamaya aynı derecede katkı sağlar. Burada kutsalın, dinsel zamanın dönemsel olarak neden sürekli tekrarlanmadığını anlamak durumundayız. Kutsalın tezahürü zamanına atfen gerçekleştirilen belli bir şenlik dönemsel olarak tekrarlanacakken, *herhangi bir zamanda* gerçekleştirilebilen –ki bunlar da bir *illud tempus*'ta oluşturulmuş- kutsaldışı başka aktiviteler de görülür. İnsan, her hangi bir zamanda ava ve balık tutmaya çıkabilir ve böylece mitolojik zamanı tekrar oluşturu-

arak, kutsaldışı zamanı terk ederek, mit-tarihi tekrar ederek, mitolojik bir kahramanla bedenleşerek onu taklit edebilir. Bir süre önce bahsetmiş olduğum konuya tekrar dönmek gerekirse, herhangi bir zaman, kutsal bir zaman olabilir; herhangi bir zaman dilimi, sonsuzluğa dönüştürülebilir. Daha sonra da görüleceği üzere, doğal olarak, kutsal zamanın dönemsel olarak yeniden ortaya konuluşu, bütün insanlığın dinî düşüncelerinde çok önemli bir yere sahiptir; ancak herhangi bir arketipi taklit ve ilkörneksel bir eylemi, tekrar etmenin kutsaldışı zamanı kaldırıp, periyodik ritler hariç, onu kutsal zamana dönüştürebilmesi oldukça önemlidir; bu yandan zamanı “hiyerofanileştirme” eğiliminin temel bir şey olduğunu, toplumsal hayatın sınırlarıyla şekillenen herhangi bir sistemden bağımsız, kutsaldışı zamanı (“eski yıl” gibi) yıkmanın ve ileride tekrar ele alacağımız kutsal zamanı (“yeni yıl”) oluşturmanın normal anlamından bağımsız olduğunu ispat eder; diğer yandan ise, kutsal mekanı oluşturmak için gerekli olduğunu belirttiğimiz (146. Bölüm) “basit muadilleri” hatırlatır. Kendi başına ulaşılamaz yerlerde bulunan ama yine de mit ve kahramanlık hikayelerinde kolayca tanımlanan herhangi bir yerde oluşturulan “dünyanın merkezi” gibi, genelde takvimle belirlenen umumî şenliklerle oluşturulan kutsal zaman da, herhangi bir kimse tarafından herhangi bir zamanda ilkörneksel, mitolojik bir hareketi tekrar etmek suretiyle kazanılabilir. Kutsal zamanın oluşturulmasında toplumun çerçevesinin dışına çıkan bu eğilimin önemini hatırlamamız gerekir: Daha sonra da görüleceği üzere bu önemlidir.

## 152- ZAMANIN YENİDEN TEŞEKKÜLÜ

Bayramlar, kutsal zamanda veya başka bir deyişle, Marcel Mauss'un işaret ettiği gibi, sonsuzlukta gerçekleşir. Fakat bize

daha fazla ışık tutan bir takım mevsimlik bayramlar vardır ki, bunlar en önemli bayramlar olup eskiyen kutsaldışı zamanı yıkma ve “yeni bir zamanı” oluşturma inancını bizlere yansıtır. Başka bir deyişle, zamanın bir dönemini kapatıp bir diğerini açan mevsimlik bayramlar, zamanın tam olarak yeniden teşekkülünü sonuçlandırmayı resmeder. Ayrıntılı bir biçimde başka bir yerde<sup>1330</sup> incelediğim gibi, eski yılın bitişini ve yeni yılın da başlangıcını işaret eden törenler hakkında burada kısa bir özet vereceğim.

Mevsimlik törensel dramanın morfolojisi çok zengindir. Frazer, Wensinck, Dumézil ve kaynakça bölümünde zikrettiğimiz diğer yazarların araştırmaları, bunların morfolojisinin özünü aşağıdaki gibi belirtmemizi mümkün kılmıştır. Yıl sonu ve yeni yılın başlangıcı, bir dizi ritlerle gösterilir. Bunlar,

1- Temizlenme, arınma, günah itirafı, cinlerin kovulması, kötülüğün köyden kovulması, vb.,

2- Bütün ateşlerin söndürülmesi ve yeniden yakılması,

3- Ölülerin ruhunu temsil eden maskelerle gerçekleştirilen maskeli tören alayları, ölülerin törenle (yemek ziyafetiyle, vs.) ağırlanışı ve ölülerin, bayram sonunda yaşanan bölgenin sınırlarına, denize veya ırmağa ya da her hangi bir yere götürülmesi,

4- İki karşıt grup arasında yapılan çarpışma,

5- Karnaval, Satürn Bayramı faslı, normal düzenin tersine çevrilmesi, “eğlence çılgınlığı”.

Bütün bu ritleri içeren eski yılın sona ermesi ve yeni yılın başlangıcı senaryolarının her yerde bulunduğu ve her halükarda bu listenin bittiği söylenemez. Çünkü giriş/geçiş törenleri

<sup>1330</sup> Eliade, *The Myth of the Eternal Return* (Ebedî Dönüş Mitosu adı ile dilimize çevrildi, ç.n.).

\* Zıt olan şeylerin karşılaşması (ç.n.).

ve bazı yerlerde görülen kaçırarak yapılan evlilikler bu listenin dışındadır. Bunların hepsi, yine de aynı törensel çerçevenin parçasıdır. Bunların her biri –kendi seviyesinde, kendi özel görünüşüyle- tamamlanan devri meydana getiren zamanı ortadan kaldırmayı amaçlar. Nitekim temizlenme, arınma, “eski yıl” temsillerinin yakılması, cin, cadı ve genellikle eski yılı temsil eden her şeyin uzaklaştırılmasının amacı, geçmişin her şeyini yok etmek, ortadan kaldırmaktır. Bütün ateşlerin söndürülmesi, “karanlık” ve bütün “formların” ana hatlarını kaybettiği ve belirsizleştiği “kozmetik gece”nin meydana getirilmesi demektir. Kozmolojik anlamda bu “karanlık”, kaos ile nitelendirilir; ateşlerin yeniden yakılması, yaratılışı, biçimlerin ve sınırların oluşmasını simgeler. Ataları ve yaşayanlara törensel ziyaret gerçekleştiren ölü ruhları temsil eden, somutlaştıran maskeler (Japonya, Almanya ve başka yerlerde), aynı zamanda, yok edilen bütün engeller ve iç içe girmiş hayatın bütün formlarının da bir işaretidir. İki “zaman” (iki Kozmos) arasındaki bu paradoksal sürede, yaşayanlarla ölümler arasındaki iletişim mümkün hale gelir, larva halindeki ile son şeklini almış varlıklar arasında iletişim mümkün hale gelir. Bir anlamda, “karanlık” ve “kaos”ta eski yılın tasfiyesiyle bir araya gelen tüm varlıklar ve “gece”, “tufan”, “erime” gibi bütün şeylerin birleşmesi, otomatik olarak varlığın her seviyesinde *coincidentia oppositorum*’u\* kolayca mümkün kıldığı söylenebilir.

Zamanı yok etme arzusu, Yeni Yıl kutlamaları süresince değişik şiddet ve zorbalıklarla gerçekleştirilen “çılgınlık bayramlarında (orgy)” daha açık bir biçimde görülebilir. Herhangi bir çılgınlık bayramı aynı zamanda “karanlığa”, ilksel kaosun yenilenmesine bir geri dönüştür, dolayısıyla da bütün yaratılışa, düzenli formun her tezahürüne öncülük eder. Bütün formların bir tek biçimde birleşmesi, külliyetli ve ayrılmamış birlik, gerçekliğin “toplam” şeklinin tam olarak yeniden meydana ge-

tirilmesidir. Çılgınlık bayramının cinsellik ve tarım ile ilgili işlev ve anlamını daha önce belirtmiştik (138. Böl.); Kozmolojik anlamda ise, çılgınlık bayramı, kaosu veya sınırların tamamen ortadan kalkmasını ve zamanla Büyük Zaman'ın, "ebedî anın", süresizliğin törensel açılışını temsil eder. Zamanın dönemsel bölümlenmesine işaret eden bayramlar arasında çılgınlık şenliklerinin varlığı, *tüm yaratılışın ortadan kaldırılışıyla geçmişini tamamen yok etme isteğini* gösterir. "Formların bir araya gelmesi", sosyal durumların ortadan kaldırılmasıyla (Saturnalia kutlamaları süresince köle, efendi; efendi ise kölesine köle olur. Mezopotamya'da kral tahttan indirilir ve aşağılanır), zıtlıkların bir araya getirilmesiyle (orta yaştaki evli kadınlara orospu muamelesi yapılır, vs.) ve bütün kuralların çiğnenmesiyle izah edilir. Çapkınlığa izin verilir, bütün yasaklar kaldırılır, bütün zıtlıklar bir araya getirilir, dolayısıyla da bütün bunlar dünyayı (insanları) bozmak ve açıkça *başlangıç* (kaos) ve sonun (tufan veya *ekpyrosis*, vahiy) mitsel ânı olan ilksel *illud tempus*'u yenilemek demektir.

### 153- YARATILIŞIN YILLIK TEKRARI

Yıl sonunda karnaval havasında kutlanan çılgınlıkların bu kozmik anlamı, her zaman kaosun ardından evrenin yeniden yaratılması gerçeğidir. Bütün bu mevsimlik kutlamalar, az çok, yaratılışın simgesel tekrarıdır. Bu konuyla ilgili olarak sadece birkaç örnek vereceğim. Babilonyalılar, on iki gün süren yeni yıl şenlikleri (*akitu*) süresince, Marduk mabedinde yaratılış destanları olan Enuma Eliş'i ezberlerinden defalarca okurlardı; böylelikle bu sözlü büyü ve bunun eşliğinde yapılan törenlerle Marduk ile deniz canavarı Taymat arasında *in illo tempore* gerçekleşmiş olan ve tanrının zaferiyle sonuçlanıp kaosa son verdiği mücadele tekrarlanırdı. Hititler de benzer bir adete sahip idi: Yeni Yıl şenliğinin bir parçası olarak, hava tanrısı Teşub ile



yılan İlyankaş arasındaki ilkörnekle düello anlatılır ve canlandırılırdı.<sup>1331</sup> Marduk ile Taymat arasında yapılmış olan çarpışma, iki insan grubu arasındaki bir kavgaya ile canlandırılırdı.<sup>1332</sup> Bu ritüel, Yeni yıl zamanında Hititler<sup>1333</sup> ve Mısırlılar<sup>1334</sup> arasında da gerçekleştirilirdi. Kaosun kozmosa dönüşmesi, tekrarlanırdı: "Taymat'ı yenmeye devam etsin, onun kalan günlerini kısalt-sın!" diye bağırırlardı. Böylece mücadele, Marduk'un zaferi ve dünyanın yaratılışı hakikaten gerçekleştirilmiş olurdu.

*Akitu* sırasında halk aynı zamanda "kader bayramı" *zakmuk*'u da kutlardı. Buna kader bayramı denmesinin nedeni, yılın her ayı için kaderlerin belirlenmesi idi. Başka bir deyişle, diğer büyük geleneklerde görülen yaygın inanca göre, insanlar gelecek on iki ayı yaratıyordu. Bir takım ritüeller dizisi bunlarla ilişkili idi: Marduk'un cehenneme inışı, kralın aşağılanması, kötülüklerin bir günah keçisi kisvesinde uzaklaştırılması ve son olarak tanrının Sarpanitum ile evlenmesi. Kral bu evliliği, tanrıçanın mabedindeki tapınak cariyesi ile gerçekleştirirdi<sup>1335</sup> ve bu evlilik, bir anlığına toplumsal çapkınlığın işareti, başlangıcı olarak anlaşılırdı. Biz burada kaosa geri dönüşü görürüz (bu kaosta Taymat en yücedir, ve bütün formlar birbirine karışır), ardından yeni bir yaratılış olayı gerçekleşir (Marduk'un zaferi, belirlenmiş tüm kaderler, ve kutsal evlilik veya "yeni doğuş"). Eski dünyanın ilksel kaos içinde yok olduğu anda, eski dönem kapanır, yani modern deyişle "bir dönem sona erer".

İlkel anlayışa göre, eski zaman anlamsız kutsaldışı olayları, yani ilkörnekle modeli olmayan olayları içine alırdı; "tarih", bütün bu olayların, yalnızca "anlamsızlar" ve hatta günahlar deni-

<sup>1331</sup> Bkz. Gotze, *Kleinasien*, Leipzig, 1933, s. 130.

<sup>1332</sup> Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939, s. 99.

<sup>1333</sup> Gotze, s. 130.

<sup>1334</sup> Ivan Engnell, *Studies on Divine Kingship in the Ancient Near East*, Uppsala, 1943, s. 11.

<sup>1335</sup> Labat, s. 247.

lebilen olayların hatırlanmasıdır (bunlar ilkörnekle ölçülerden uzaklaşırlar). Daha önce de gördüğümüz üzere, ilkelere göre gerçek tarih mittir; gerçek tarihin kaydettiği bütün olaylar, tanrıların, ataların veya kültür kahramanlarının mitik zamanda, *in illo tempore* sergilediği ilkörnekle fiillerdir. İlkelere göre ilkörneklelerin bütün tekrarı kutsal dışı zamanın dışında cereyan eder; bunu, bir yandan “günah” olmayan fiiller, diğere yandan da ölçüden uzaklaşmalar takip eder. Bunların sıradan silsilelerle, dönemsel olarak ortadan kaldırılan “eski zaman” ile bir ilişkisi yoktur. Cin ve ruhların uzaklaştırılması, günah itirafı, arınmalar ve özellikle ilksel kaosa simgesel olarak yeniden dönüş, bütün bunlar kutsal dışı zamanın ve her türlü anlamsız olayların ve uzaklaşmaların gerçekleştirildiği eski zamanın yok oluşuna işaret eder.

Yılda bir kez, eski zaman, geçmiş zaman, ilksel özelliği olmayan bütün olayların hatırlanması (kısaca, kelimenin tam anlamıyla “tarih”) ortadan kaldırılır, iptal edilir. Eski dünyanın bu simgesel yok oluşunu takip eden yaratılışın simgesel tekrarı, *zamanı bütünlüğü içinde* tekrar meydana getirir. Zira artık o kutsal zamanın “ebedî anını” kutsal dışı dilime sokan sade bir bayram değildir; o, daha önce de söylediğim gibi, aynı zamanda döngüyü sona erdiren kutsal dışı zamanın büsbütün yok oluşudur. *Yeni bir yaratılışın ortasında yeni bir hayata başlama* arzusunda –bir yılın başlayıp öncekinin sona ermesinde sergilenen kutlamalarda açık bir biçimde bulunan bir istek- tarihsel bir varlığa nail olma, sadece kutsal zamanda yaşayabilme paradoks arzusu görülür. burada kastedilen şey, bütünlüğü içinde zamanın yeniden canlandırılması, zaman diliminin “ebedîliğe” dönüşmesidir.

Yaratılışı her yıl tekrar etmek suretiyle gerçekleştirilebilen zamanın bir bütün olarak yeniden canlandırılması ihtiyacı, ilkel

olmayan geleneklerde bile bulunmaktadır. Babilonya yeni yıl şenliklerinde yapılanlardan bahsetmiştim. Yaratma unsurları, Yahudi kutlamalarındaki benzemektedir. "Yıl sonunda",<sup>1336</sup> Yahve'nin Rahab ile mücadelesi gerçekleşir. Bu, deniz canavarının (Taymat'ın karşılığı), Yahve tarafından yenilmesi, dünyaların yaratılışının bir tekrarına denk gelen suya karşı zaferi ve aynı zamanda insanların kurtuluşu (ölüme karşı zaferi, gelecek yıl için yiyecek garantisi, vs.) demektir.

Wensinck, Yahudi ve Hıristiyan geleneklerinde muhafaza edilen Evrenin yıllık olarak yeniden yaratılması hakkındaki ilkel düşüncenin hâlâ bulunduğu dair izleri göstermiştir.<sup>1337</sup> Dünya, ideal kozmogonik dönem olan yağışların bol olduğu Tışrî veya Nisan aylarında yaratılmıştı. Doğu Hıristiyanlarına göre Epifani kutlamalarında suyun kutsanması da kozmogonik bir öneme sahiptir. "*O (Tanrı) gökleri yeniden yarattı, çünkü günahkarlar göksel varlıklara tapındılar; Adem'in soldurduğu dünyayı yeniden yarattı, onun tükürüğünden yeni bir varlık ortaya çıktı.*"<sup>1338</sup> "*Allah'ın, mahlukunu ilk baştan nasıl yarattığını, sonra bunu tekrarladığını görmediler mi? Şüphesiz bu, Allah'a göre kolaydır. ... Yer yüzünde gezip dolaşın da Allah ilk baştan nasıl yaratmış bir bakın.*"<sup>1339</sup> Yaratma işinin bu sonsuz tekrarından ötürü her Yeni Yıl, yeni bir dönemin başlangıcı olup, ölümlerin hayata geri dönmesi ve müminlerin etten yeniden dirileceği ümidini besler. Bu inanç Samî topluluklarda<sup>1340</sup> ve Hıristiyanlarda<sup>1341</sup> da görülür. "Yüce Tanrı Epifani'de bedenleri ruhlarla birlikte uyandırır."<sup>1342</sup>

<sup>1336</sup> Çıkış, xxlii:16; Çıkış, xxxiv:22.

<sup>1337</sup> Wensinck, "The Semitic New Year and Origin of Eschatology", *AOA*, 1923, vol. I, s. 168.

<sup>1338</sup> St. Ephraim the Syrian, *Seventh Hymn on the Epiphany*, 16; Wensinck, "The Semitic New ...", s. 169.

<sup>1339</sup> Kur'an, 29:19-20.

<sup>1340</sup> Lehman and Pedersen, "Der Beweis für die Auferstehung im Koran", *Der Islam*, v, ss. 54-61.

<sup>1341</sup> Wensinck, s. 171.

<sup>1342</sup> St. Ephraim the Syrian, *First Hymn on the Epiphany*, 1.

Darmesteter tarafından çevirisi yapılan bir Pehlevî metninde şöyle denir: “Fravartin ayında, Hurdad gününde Rab Hürmüz yeniden dirilişi ve ikinci bedeni gerçekleştirecek, dünya, kötülüklerden ve cinlerden temizlenecek ... her şey bol olacak, hiçbir kimse yiyecek aramayacak; dünya kusursuz bir hal alacak, insanlar da (kötü ruhların) zıtlıklarından kurtulacak ve ebedileşecektir.”<sup>1343</sup> Kazvinî de Nevruz gününde Tanrı'nın ölüleri dirilteceğini söyler: “Tanrı ölülerin ruhunu onlara geri verecek ve göğe onların üzerine yağmur yağdırmasını emredecek. Bundan dolayı insanlar, o günde su serpmeyi adet etmiştir.”<sup>1344</sup> “Sudan yaratılma” (su kozmogonisi; “tarihsel” hayatı yenileyen periyodik tufan; yağmur), doğma ve yeniden dirilme inançları arasındaki yakın ilişki, Talmud'un şu cümlesi ile desteklenir: “Tanrı'nın üç anahtarı vardır: yağmur, doğum ve ölüleri diriltmesi.”<sup>1345</sup>

İran Yeni yılı Nevruz, hem Ahura Mazda bayramı (İlk ayın hürmüz gününde kutlanır) hem de dünyanın ve insanın yaratıldığı gündür.<sup>1346</sup> Nevruz gününde, “yaratılış tekrarlanır.”<sup>1347</sup> Dimeşkî'nin aktardığı rivayete göre, kral şöyle demiştir: “Bugün, yeni yılın yeni bir ayının yeni bir günüdür. Zamanın eskittiği her şey yenilenmelidir!”<sup>1348</sup> Bu günde insanların kaderi de bir yıllığına belirlenir.<sup>1349</sup> Nevruz gecesinde, sayısız ateş ve ışıklar yakılır,<sup>1350</sup> gelecek yılda yağmurun bol olması dileğiyle su ile saç ve arınma ritüelleri gerçekleştirilir.<sup>1351</sup>

<sup>1343</sup> *Zend-Avesta*, Paris, 1892-3, vol. ii, s. 640, dn. 138.

<sup>1344</sup> Kazvinî, *Cosmography*, A. Christensen, *Le Premier homme et le premier roi*, Uppsala, 1918-34, vol. ii, s. 147'de nakledilir.

<sup>1345</sup> *Ta'anith*, böl. 1; Wensinck, s. 173.

<sup>1346</sup> Krş. J. Marquart'ın derlediği metinler “The Nawroz, Its History and Significance”, *Journal of the Cama Oriental Institute*, Bombay, 1937, no. xxxi, özellikle s. 16 vd.

<sup>1347</sup> Albirunî, *The Chronology of Ancient Nations*, Trans. Sachau, London, 1879, s. 199.

<sup>1348</sup> Christensen, vol. ii, s. 149.

<sup>1349</sup> Albirunî, s. 201; Kazvinî, Christensen'de, vol. ii, s. 148.

<sup>1350</sup> Albirunî, s. 200.

<sup>1351</sup> Albirunî, s. 202-203.

“Büyük Nevruz” zamanında da herkes bir saksı içine yedi çeşit tohum eker ve bunların büyümesine göre gelecek yılın hasadının nasıl olacağı sonucunu çıkarır.<sup>1352</sup> Bu, Babillilerin yeni yılda “kaderin belirlenmesi” geleneğine benzer. Bu adet bugün bile Sabîîler ve Yezidîler arasında kutlanan yeni yıl şenliklerinde de bulunur. Yine, Yeni Yıl’ın yaratılışı tekrarladığı inancından ötürü, Noel ile Epifani arasındaki on iki güne yılın on iki ayının imgesi olarak bakılır. Bütün Avrupa’da köylüler, bu on iki günün “hava olaylarına” bakarak gelecek on iki ayın sıcaklık ve yağmurunun nasıl olacağını tahmin ederler.<sup>1353</sup> Yahudilerin Çardak Bayramında da aynı şekilde her ay için yağacak yağmur tahmin edilir.<sup>1354</sup> Vedalar dönemi Hinduları da Kış ortasındaki On İki Günü bütün yılın imgesi ve kopyası olarak düşünürlerdi. Bir yılın on iki güne yoğunlaşması, aynı şekilde Çin geleneklerinde de görülür.<sup>1355</sup>

#### 154- BELLİ OLAYLARA BAĞLI OLARAK YARATILIŞIN TEKRARLANMASI

Ele aldığımız bütün bu şeylerin ortak bir özelliği vardır: Zamanın, yaratılışın simgesel olarak tekrarlanmasıyla, dönem dönem tekrar yaratıldığı düşüncesi. Fakat yaratılışın tekrarı, umumî Yeni Yıl kutlamaları ile yakından ilişkili değildir. Başka bir deyişle, “eski”, “kutsaldışı” ve “tarihsel” zaman ortadan kaldırılabılır ve az önce sözünü ettiğimiz ritler olmadan da, *yaratılışın tekrar edilmesiyle* mitsel, “yeni” zaman oluşturulabilir. Nitekim, İzlandalılara göre bir toprağa sahip olmak (*landnama*), kaosun kozmosa dönüşmesine denk demektir.<sup>1356</sup> Vedalar dö-

<sup>1352</sup> Albrunî, s. 202.

<sup>1353</sup> Krş. Frazer, *The Scapegoat*, London, 1036, s. 1936, s. 315 vd; Dumézil, *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929, s. 36 vd.

<sup>1354</sup> Wensinck, s. 163.

<sup>1355</sup> Granet, *La Pensée chinoise*, s. 107.

<sup>1356</sup> Van der Leeuw, *L'Homme primitif et la religion*, s. 110.

nemi Hindistan'ında da bir bölgeye sahip olununca, yaratılışın tekrarının bir işareti olarak bir ateş sunağı yapılırdı. Aslında ateş sunağı evreni yeniden meydana getirir. Ateş sunağı inşa etmek, dünyayı yaratmaya denk düşer ve her kim böyle bir sunak inşa ederse, ilksel yaratılışı tekrar ediyor ve "zamanı" kurmak demektir.<sup>1357</sup> Fiji adası halkları, bir kralın tahta çıkmasını "dünyanın yaratılışı" diye adlandırırlar.<sup>1358</sup> Aynı inanç, pek açık olmasa da gelişmiş uygarlıklarda da görülür; kralın tahta oturduğu, dünyanın yeniden yaratılışı veya meydana getirilişi demektir. Çin kralının tahta çıktığında verdiği ilk emir, yeni bir takvimin belirlenmesidir, yani, kral yeni bir zaman düzeni oluşturmadan önce eski düzeni ortadan kaldırır.<sup>1359</sup> Assurbanipal kendini evrenin yaratıcısı olarak görmüştür. Nitekim o şöyle der: "tanrılar, iyilikleriyle beni atalarımın tahtına oturttuğundan beri, Ramman yağmur yağdırdı ... hasat bol oldu, hububat çok idi ... sürüler oldukça çoğaldı."<sup>1360</sup>

Dördüncü Eclogue'un kehaneti, *magnes ab integro saeculorum nascitur ordo* ... bir anlamda her hükümdara uyarlanabilir. Her yeni hükümdar "yeni bir çağ" demektir, dünya tarihinin yeniden başlatılması olmasa da ulusun tarihinin yeniden yaratılmasıdır. Bu şatafatlı formülleri krallıkların çöküşüne indirirsek, hata etmiş oluruz: Hükümdarın sadece övünmesi ve saray mensuplarının dalkavuklukları. Yeni idarecinin gelmesi ile "yeni bir dönem" ümidi, sadece saf ve samimi istek olmayıp, aynı zamanda, ilkel insanın anlayışına göre oldukça doğal bir istektir. Her halükarda, yeni bir dönemin başlaması için yeni bir hükümdara gerek yoktur; evlenmek, çocuk sahibi olmak,

<sup>1357</sup> Krs. Satapatha-Brahmana, vi, 5, i, vd.; "ateş sunağı, yıl'dır" ... age, x, 5, 4, 10; "Sunağın her bir basamağı mevsimler, beş mevsim yılı, yıllar da Agni'yi (sunağı) ifade eder.", age., vi, 8, 1, 15.

(Not: Hint bölgesinde bir yılda dört değil beş mevsim bulunur. ç.n.)

<sup>1358</sup> Hocart, *Kingship*, Oxford, 1927, s. 189-190.

<sup>1359</sup> Granet, *La Pensée chinoise*, s. 97.

<sup>1360</sup> Hastings, ERE, vol. I, s. 187'de Jeremias tarafından aktarılır.

yeni bir ev yapmak veya bu türden bir şey yapmak bunun için yeterlidir. İnsan ve evren, yenilenmeye devam eder, her hangi bir şekilde geçmiş yok edilir, hatalar ve günahlar ortadan kaldırılır ve hiçbir şey bunu durduramaz. Farklı biçimlerde ifade edilmekle birlikte, yeniden yaratılışın bütün bu araçları, etkili olarak eşittir: Bunlar geçmiş zamanı ortadan kaldırır ve *illud tempus*'a sürekli olarak geri dönmek suretiyle tarihi yok eder.<sup>1361</sup>

Nitekim, Fijililere geri dönmek gerekirse, onlar, sadece yeni bir kralın taç giymesine değil, hasadın tehlikeye girdiği her zaman da dünyanın yaratılışını tekrarlarlar.<sup>1362</sup> Her ne zaman tabiatın düzeni bozulur ve hayat tümünden tehdit edilirse, Fijililer kendilerini *in principio*'ya dönmek suretiyle kurtarırlar. Başka bir deyişle, *onarmak* suretiyle değil, *yeniden meydana geliş* ile evrenin yeniden oluşumunu beklerler. Benzer düşünceler, halk hekimliği ve büyülerde kullanılan “başlangıç”, “yeni”, “bakirelik” gibi kelimelerin anlamlarının arkasında gizlidir (“yeni su”, “yeni testi”, çocukluk, bakirelik, “suya daldırma” vs. simgeciliği). Büyünün, hekimliğin gücünü ve hastanın tedavisini sağlayan mitolojik bir olayı nasıl gerçekleştirdiğini 149. Bölümde görmüştük. “Yeni” ve “henüz başlamamış”ın simgeciliği, o zaman meydana gelen mitolojik ilksel olayın günümüzde de yapılmasını sağlar. Hasadın tehlikeye girmesi gibi, tedavi, herhangi bir onarmayla değil, *illud tempus*'a tekrar dönmek olan yeni bir başlangıç ile gerçekleştirilir. (Bu ritleri yapan büyücünün bu teorilerin temelini bilmesi gerekmez; söz konusu ritlerin, kendinde açık olan teorilerden türemiş olması yeterlidir; krş. 3. Bölüm).

İlgisiz eklemeler ve kaçınılmaz bozulmalarla çirkinleştirilen benzer düşünceler, maden ve metalürji tekniklerinde de

<sup>1361</sup> Bkz. Eliade, *Myth of the Eternal Return*, II-III. Bölümler.

<sup>1362</sup> Hocart, s. 190.

görülebilir.<sup>1363</sup> Diğer yandan, giriş/geçiş törenleri (yaşlı bir adamın “ölmesi”, yeni bir insanın “doğması”), geçmişin – “tarihin”- yok edilebileceği ve yeni birinin oluşturulabileceği ümidine dayanır. Eğer su ve ay simgeciliği (bkz. 63. vd. Bölümler), ilkel insanların manevî hayatında çok önemli bir yer işgal etmişse, bu tamamen “biçimlerin” yok olmasını ve yeniden meydana gelişini, dönemsel yok oluşları ve yeniden oluşmaları ve (aslında *kökenlere dönüş* olan) ebedî dönüşü açık seçik bir biçimde sürekli olarak ortaya koymasındır. Yeniden doğuş düşüncesi, kozmolojiden soteriyolojiye (kurtuluş doktrini) kadar her düzlemde, yeni zaman kavramına, yani insanın *mutlak bir başlangıca* bazen ulaşabilme inancına bağlıdır.

### 155-TOP YEKÜN YENİDEN DOĞUŞ

Bu yeniden doğuş saplantısı, benim *The Myth of the Eternal Return* (Ebedî Dönüş Mitosu) adlı kitabımda çalıştığım devirli zaman ile ilgili bütün mit ve doktrinlerde ifade edilir. Devirli bir zamana, ebedî dönüşe, dünyanın ve insanlığın yeni bir dünya ile dönem dönem yok edilmesine ve yeniden yaratılmasına inanma, esas olarak sürüp giden zamanın, tarihin belli bir dönemde yeniden yaratılacağı arzu ve ümidini ortaya koyar. Esasında söz konusu devir, Büyük bir Yıldır; Yunan-Doğu terminolojisinde çok bilinen bir terimi kullanmak gerekirse, Büyük Yıl, bir yaratılışla başlar ve bir Kaosla son bulur; yani, unsurların tamamen birbirine karışmasıyla son bulur. Kozmik bir devir, “yaratılış”, “varoluş” (veya “tarih”, eskime, bozulma) ve “kaosa dönüş”ü (*ekpyrosis, ragnarok, pralaya, Atlantis’in batması, vahiy*) ihtiva eder. Yapısal olarak Büyük Yıl, ay ve günlerden oluşan yıldır. Fakat burada ilginç olan şey, esasında kozmik devirlerle ilgili bütün mit ve doktrinlerde görülen *zamanın mut-*

<sup>1363</sup> Krs. Eliade, “Metallurgy, Magic and Alchemy”, *CZ*, Paris, 1938, vol. I, değişik yerler.



lak olarak yenilenmesi ümididir. Her devir, *mutlak* bir başlangıçtır, çünkü bütün geçmiş, bütün *tarih*, tamamen anî bir “kaos”a dönüşmek suretiyle yok olmuştur.

Böylelikle, insanın her döneminde, kutsaldışı zamanı yok edip kutsal zamanda yaşama özlemini görebiliyoruz. Bundan başka, ardıl zamanı tek bir ebedî an’a dönüştürmek suretiyle zamanı bir bütün olarak yeniden yaratma, “insanca”, “tarihî olarak” ebedîlikte yaşama arzusu ve ümidini görürüz. Sonsuzluğa olan bu özlem, bir önceki bölümde (146) söz konusu ettiğimiz cennet özlemi ile paralel bir özlemdir. Sürekli olma ve doğal olarak kutsal bir mekanda bulunma dileği, arketip etkinlikleri tekrar ederek devamlı olarak ebedî yaşama dileğine benzer. Arketiplerin tekrar edilmesi, insan varlığının en ideal biçimini (arketip formunu) gerçekleştirme ve onun dezavantajlarını yaşamaksızın, “zamanı geri döndürme” yeteneksizliği olmaksızın, zaman içinde olma arzusu paradoksunu ortaya koyar. Bu arzunun, dünya hayatını değerden düşüren ve dünyadan uzaklaşma “ruhanîliğine” uyan “ruhsal” tutum olmadığını belirtebilirim. Buna karşılık, “sonsuzluk özlemi” diyebileceğimiz özlem, insanın somut bir cennet özlediğini ve böyle bir cennetin *burada*, dünyada, *şimdi*, şu anda kazanılabileceği inancını gösterir. Bu anlamda, kutsal zaman ve kutsal mekan ile ilgili antik mit ve ritlerin “dünyevî cennet”in ve insanın hâlâ ulaşabileceğini düşündüğü “gerçekleşebilir” sonsuzluğun bir çok nostaljik hatıralarına götürdüğü düşünülebilir.



## ONİKİNCİ BÖLÜM

## MİTLERİN MORFOLOJİ VE İŞLEVLERİ

## 156- YARATILIŞ MİTLERİ-ÖRNEK MİTLER

Polinezya mitine göre, başlangıçta sadece kozmik karanlıklar içindeki ilksel sular bulunmakta idi. “Uçsuz bucaksız istirahat halindeki” yüce tanrı İo, bu istirahat durumundan kalkmak istedi. Bunu gerçekleştirir gerçekleştirmez, ışık görüldü. Ardından “Tai-Kama suları ayrılsın. Gökler oluşsun” dedi. Ve böylece, İo'nun kozmogonik sözlerinden, dünya var oldu. “Eski ve yaratıcı deyişler ... boşluktan meydana gelmeyi sağlayan eski ve yaratıcı kozmolojik irade (*wananga*) ...” sözünü hatırlatan Polinezyalı Hare Hongi, acemi bir ifadeyle şunları ekler:

Arkadaşlar! Bu yaratıcı sözlerin, kutsal ayinlerimizde görüldüğü üzere, çok önemli üç uygulaması vardır: Birincisi, kısır rahmi döllendirme ritüelinde görülür. İkincisi, akıl ve beden aydınlanması ritüelinde; üçüncü ve sonuncusu da rahiplerin en çok ilgilendiği ölüm, savaş, vaftiz, soy ile ilgili anlatılar ve bunun gibi dinsel ayinlerle gerçekleştirilen önemli konularda görülür.

*İo'nun evreni şekillendirdiği sözleri –yani, söylemek gerekirse, bir ışık dünyası meydana getiren sözleri- aynen kısır rahmi döllendirme ritüelinde kullanılır. Karanlıkta ışığın parlamasını sağlayan İo'nun sözleri, sıkıntılı ve kederli kalpleri ve zayıf, eli ayağı tutmayan yaşlıları neşelendirme ritüelinde; gizli yerleri ve nesnelere aydınlatma ritüelinde, şarkı bestelerken ilham verme ve savaşlarda insanları hayal kırıklığına uğratan daha bir çok şeylerle ilgili ritüellerde kullanılır. Bütün bu ritüellerde, İo'nun kullandığı sözler, karanlığı dağıtmak ve yok etmek için sarf edilir. Üçüncü olarak, evrenin ve insanın soyuna ait tarihin oluşumu için gerçekleştirilen hazırlık ritüeli bulunur.*

Bu kozmogoni miti böylece, Polinezyalılara, biyolojik, psikolojik, ruhsal ve her ne derecede olurlarsa olsunlar bütün yaratılışların arketipi olarak hizmet eder. Bu mitin esas işlevi, bütün ritüel ve insanların anlamlı bütün davranışları için örnek modeller tarif etmektir. Bir çok etnolog, bunun aynı böyle olduğunu göstermiştir. P. Wirz, Hollanda Yeni Gine'sindeki Marind-animler arasında, mitin, kelimenin tam anlamıyla, *Dema* maskelerinin takıldığı bütün büyük bayramların ve gizem kültlerinin temeli olduğunu yazar.<sup>1364</sup> Daha önce de görüldüğü üzere (150. Böl.), tamamen dinsel olan fillerden başka, mitler aynı zamanda denizcilik ve balıkçılık gibi diğer önemli insan fiilleri için de model oluşturur.

Polinezya yaratılış mitinin ilginç olan tarafı, en azından görüntü olarak, doğurma, “ümitsiz kalplerin, yaşlıların, elden ayaktan kesilmişlerin cesaretlendirilmesi”, ozanlara ve savaşa gidenlere ilham kaynağı olması gibi, dinî hayatla hiç ilgili olmayan durumlarda çeşitli amaçlar için kullanılmasıdır. Kozmogoni böylelikle, “canlı”, “hayat dolu” (biyolojik, psikolojik ve ruhanî anlamda) *bir şey yapma* gereği ortaya çıkarsa, aynı zamanda yukarıdaki örneklerde olduğu gibi, görünüşte cansız olan nesnelere, yani ev, sandal, Devlet, vb. gibi şeyler yapma durumunda bir model ortaya koyar; (143 ve devamındaki bölümlerde anlatıldığı üzere) evlerin, sarayların ve kentlerin inşaedilmesi için kozmogonik modelin temel alındığını hatırlayın.

Mitlerle ilgili bu modeller, sadece “ilkel” geleneklerde bulunmaz: Bir Hindu metafizik metni olan *Brhadāranyaka-Upaniṣad*, oğlan çocuğunun doğdurulmasıyla ilgili ritüelden bahseder. Burada meydana geliş eyleminin kutsal evliliğe dönüştüğü görülür. İnsan çifti, kozmik çift ile tanımlanır: Koca

<sup>1364</sup> Lévy-Bruhl tarafından *La Mythologie primitive, Le Monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1936, s. xvii'de aktarılır.

“Ben Gök’üm”, “sen de yer’sin” der (*dyaaur aham, prthivī tvam*).<sup>1365</sup> Gebelik, bütün tanrıların ilgilendiği kozmik boyutlu bir eylemdir: “Vişnu, rahmi hazırlasın; Tvaştr, biçimleri şekillendirsın; Prajāpati, (tohumu) çoğaltsın; Dhātr da tohumu içine koysun.”<sup>1366</sup> Gök ile yer’in veya güneş ile ay’ın kutsal evliliği, çoğunlukla oldukça edebî anlamda düşünülür: *ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic caelum supra terram*.<sup>1367</sup> Bu kutsal evlilik anlayışının sadece “ikel düşünce”de bulunduğunu düşünmek yanlış olabilir: Aynı antropomorfizm, güneş ve ay arasındaki birlik<sup>1368</sup> ile ilgili en gelişmiş simya simgelerinde ve kozmolojik veya ruhanî prensipler arasındaki *coniunctio*’nun başka örneklerinde de kullanılır.<sup>1369</sup> Kısaca, kutsal evlilik, bağlı olduğu içerikler değişik olsa da ve bununla birlikte ifade edilebildikleri formüller antropomorfik olsa da kozmolojik özelliğini muhafaza eder.

Yaratılış miti, kutsal evliliği içine alsa da almasa da bütün insan eylemleri için model ve doğrulama olarak önemli işlevine ilaveten, mit ve ritüel sistemlerin tümünün arketipini ortaya koyar. Her ne durumda ortaya çıksalar da her yenilenme, tekrar başlama ve ilk haline geri döndürme düşüncesi, “doğum” ve “evrenin yaratılışı” düşüncesine döndürülebilir. Bitki hayatının yeniden doğuşu ile ilgili ritüel ve simgeler hakkındaki çalışmamızda (118 vd. Bölümler) benzer tanımlamalarla karşılaşmıştık: Baharın her gelişi, kozmogoniyi temsil eder, bitkinin yeniden dirilişi ile ilgili her *işaret*, evrenin bir bütün tezahürüne eşittir, bundan dolayı da, daha önce de görüldüğü üzere

<sup>1365</sup> VI, 4, 20.

<sup>1366</sup> VI, 4, 21.

<sup>1367</sup> Hollis, *The Masal*, Oxford, 1905, s. 279; Krappe, *Mythologie Universelle*, Paris, 1930, s. 370, n. 1.

<sup>1368</sup> Örneğin bkz. G. Carbonelli, *Sulle Fonti storiche della chimica e dell’ alchimia in Italia*, Rome, 1925, s. 43, şekil 49; C. G. Jung, *Psychology and Alchemy*, London, 1953, s. 317, şek. 167.

<sup>1369</sup> Bkz. Jung, s. 395, şek. 226, 268, vd.

(123. Bölüm), *işaret* –bir dal, bir çiçek veya bir hayvan-, herkese gösterilmek için evden eve gezdirilir. Bu, “baharın gelişi”nin bir delilidir, bu bahar fizikî bir olgu olarak tabiatın baharı olmayıp, hayatın yeniden dirilişi sayılan bahardır. Ya Yeni Yılda (152 vd.) ya da baharın gelişinde (Bahar ile Kışın mücadelesi, ölümün uzaklaştırılması, Kışın veya ölümün infazı, vs.; bkz. 121 vd. Bölümler) kutlanan törensel dramalar, kozmogonik mitten çıkarılan bir veya aynı mitin, basitçe, çok fazla parçaları ve “konulu” versiyonlarıdır.

Her yıl, dünya yeniden yaratılır. Örneğin, Mezopotamya’da olduğu gibi, (yaratılış şiirlerinin okunması suretiyle) dünyanın yeniden yaratılışı, tekrar canlandırılır. Fakat, yaratılışın taklit edilişi bizlere anlatılmamış olsa bile, bunun işaretlerini şimdi bile görmek mümkündür (ateşlerin söndürülmesi ve yeniden yakılması, ölümlerin ziyaretleri, rakip gruplar arasında yapılan mücadeleler, giriş/geçiş törenleri, evlilikler, çılgınlıklar, vs., bkz. 152. Bölüm). Bu Yeni Yıl ve Bahar şenlikleri, şüphe yok ki, her zaman açık bir biçimde bir “mit” ile ilişkilendirilmezler; bazıları ise, konusu yaratılış hakkında olmayan ikincil mitlerle ilişkilendirilir. Fakat hep birlikte ele alınırsa, özde simgesel veya törensel, mitolojik veya efsanevî olsun olmasın, Yeni Yıl veya Baharın başlangıcında görülen bütün kutsal fiiller ve “işaretler”, genel bir çerçeveyi ortaya koyar: Bunların tümü az veya çok, yaratılış olayını ifade eder. Bu anlayışla, onların hepsi, kozmogonik mitin parçası olmalarına rağmen, bir çoğunda kelimenin tam anlamıyla, “mit” sorunu bulunmayıp, sadece ritüeller ve “işaretler” bulunmaktadır. Böylelikle Baharı müjdeleyen “işaretler”, örtülü veya “yoğunlaştırılmış” mit olarak değerlendirilebilir, zira işaretin tezahürü, yaratılışı beyan etmeye denktir. Bir “işaret”, basitçe gösterilen bir olayı (bu durumda yeşil bir dal veya bir hayvan) çağrıştırırken, doğru bir mit, arketip bir olayı (bu durumda, dünyanın yaratılışı) tasvir eder.

Bizim "örtülü" veya "yoğunlaştırılmış" mitler diyebileceğimiz büyüsel-dinsel fenomenlerin diğer kategorileri ile söz konusu bir mit arasındaki ilişkiyi daha açık bir hale getirecek bir takım kısa örnekler vereceğim.

## 157- KOZMOGONİK YUMURTA

Society Adalarının bir yaratılış miti, "bütün tanrıların atası", evrenin yaratıcısı ve "sonsuz karanlıklar içinde, kabuğunda" oturan Ta'arua'dan bahseder. Kabuk, sonsuz boşlukta dönüp duran bir yumurtaya benzer."<sup>1370</sup> Polinezya'da görülen bu kozmogonik yumurta motifi,<sup>1371</sup> aynı zamanda Eski Hindistan,<sup>1372</sup> Endonezya,<sup>1373</sup> İran, Yunanistan,<sup>1374</sup> Fenike,<sup>1375</sup> Litvanya, Estonya, Finlandiya,<sup>1376</sup> Batı Afrika Pangweleri,<sup>1377</sup> Orta Amerika ve Güney Amerika'nın batı sahillerinde de (Frobenius haritasına göre<sup>1378</sup>) yaygın olarak görülmektedir. Bu mitin ortaya çıktığı merkez, Hindistan veya Endonezya olabilir. Bizim için burada önemli olan şey, kozmogonik yumurtanın ritüel veya mitolojik benzerlikleridir. Örneğin Okyanusya'da insanın bir yumurtadan doğduğuna inanılır;<sup>1379</sup> başka bir deyişle, evrenin yaratılışı insanın yaratılışına bir model oluşturur, insanın yaratılışı Evrenin yaratılışını taklit eder ve tekrarlar.

Bundan başka daha bir çok yerde yumurta, tabiatın ve bitkilerin yenilenmesi simge ve işaretleriyle ilişkilendirilir; yeni yıl

<sup>1370</sup> Handy, *Polynesian Religion*, Honolulu, 1927, s. 12.

<sup>1371</sup> Krş. Dixon, *Oceanic Mythology*, Boston, 1916, s. 20.

<sup>1372</sup> *Satapatha-Br.*, xi, 1, 6, 1 vd.; Manu Kanunları, 1, 5 vd. vs.

<sup>1373</sup> Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerne-Paris, 1946, s. 310; Krappe, s. 397.

<sup>1374</sup> Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, s. 627 vd.

<sup>1375</sup> Numazawa, s. 309.

<sup>1376</sup> Numazawa, s. 310; Krappe, s. 414.

<sup>1377</sup> Krappe, s. 371, dn. 1.

<sup>1378</sup> Harita, W. Lungman tarafından "Euphrat-Rhein", I, s. 21, çizim 1'de yeniden çizilmiştir.

<sup>1379</sup> Endonezya: Dixon, s. 160, 169 vd; Malezya: Dixon, s. 109; Polinezya, Mikronezya: Dixon, s. 109, n. 17.

ağaçları, Bahar Bayramı direkleri, Aziz Yuhanna Ağacı vb. yumurta veya yumurta kabuklarıyla süslenir.<sup>1380</sup> Bütün bu bitki ve Yeni Yıl amblemlerinin, bir şekilde dönemsel yaratılış mitini özetlediğini biliyoruz. Ağacın kendisi bizzat tabiatın ve onun sonsuz yenilenmesinin simgesidir, dolayısıyla yumurta buna eklenirse, bütün bu kozmogonik değerleri doğrular. Bu nedenden ötürü yumurta, Doğu'daki bütün yeni yıl şenliklerinde büyük rol oynar. Örneğin İran'da, boyalı yumurtalar, Yeni Yıl için en uygun hediyelerdendir. Günümüzde bu güne Kırmızı Yumurta Bayramı bile denilmektedir.<sup>1381</sup> Balkan ülkelerinde Paskalya'da kırmızı yumurta verme geleneği muhtemelen baharın gelişini kutlayan benzer bir ritüelin kalıntısıdır.

İleride de benzerlerini göreceğimiz gibi, bütün bu örneklerde yumurtanın ritüel önemi, yaratılışın kaynağı olarak görülen yumurtanın her hangi bir tecrübi veya rasyonalist yorumuyla açıklanamaz: Bu ritüel önem, sıradan bir doğuştan daha ziyade dünyanın yaratılışı üzerinde şekillenen *yeniden doğuş* ile ilgili olan yumurtada bedenleşen simgede görülür. Aksi takdirde Yeni Yıl kutlamaları ve ölüyü anma ziyafetlerinde yer alan yumurtanın önemi başka şekilde açıklanamazdı. Ölüler kültü ve yılbaşı arasında yakın bir ilişki bulunduğunu görmüştük; Yeni Yılda, dünya yeniden yaratıldığında ölümler kendilerinin canlılara doğru çekildiğini hisseder ve belli bir noktaya kadar hayata dönebileceklerini ümit ederler. Bu ritüel ve mitolojik kalıplardan hangisini ele alırsak alalım, temel düşüncenin sıradan bir doğuş düşüncesi olmayıp, evrenin *arketipsel doğuşunun bir tekrarı*, evren yaratılışının taklit edilmesi düşüncesi olduğunu görürüz. Aynı zamanda bir ölümleri anma günü de sayılan Hinduların bitki bayramı Holi kutlamaları süresince, bazı

<sup>1380</sup> Mannhardt, *Baumkultus*, s. 244 vd.; s. 263 vd.; vb.

<sup>1381</sup> Lassy, *Muharram Mysteries*, Helsinki, 1916, s. 219 vd.; Liungman, "Euphrat-Rhein", I, s. 20.



yörelerde ateş yakma ve Kamadeva'yı ve Rati'yi temsil eden biri erkek, diğeri de kadın biçimindeki iki küçük heykelciği ateşe atma adeti vardır; birinci heykel ateşe atılırken, aynı zamanda bir yumurta ve canlı bir tavuk da atılır.<sup>1382</sup> Tören bu şekilde gerçekleştirilirse, şenlik Kamadeva ve Rati'nin ölüm ve yeniden dirilişini simgelemiş olur. Yumurta, yine söylüyorum, sıradan bir doğuş değil, "geri dönüş", "yenilenme" olarak yeniden dirilişi kuvvetlendirir ve destekler.

Bu türden simgeciliği bazı tarih öncesi ve ilk tarihsel toplumlar arasında görebilmekteyiz. Rusya ve İsveç'teki bir çok anıt mezarlarda kilden yapılmış yumurtalar bulunmuştur; Arne, haklı olarak, bunları ölümsüzlük-sonsuzluk amblemi olarak görür.<sup>1383</sup> Osiris ritüelinde, bir çok malzemeye (elmas tozu, incir unu, kokulu baharatlar vs.) yumurta şekli verilir ki, biz bunun ne işlevi olduğunu bugün bile tam olarak bilemiyoruz.<sup>1384</sup> Boeotica mezarlarında bulunan Dionysos heykelleri, ellerinde, hayata dönüşü simgeleyen bir yumurta tutarlar.<sup>1385</sup> Bu da, Orfik düşüncenin yumurta yeme yasağını bizlere açıklar,<sup>1386</sup> zira Orfeusçuluk, sürekli ruh göçü (reenkarnasyon) döngüsünden kurtulmayı, başka bir deyişle dönemsel olarak hayata yeniden dönmeyi ortadan kaldırmayı ileri sürer.

Yumurtanın ritüelde nasıl kullanıldığı ile ilgili olarak birkaç örnek vererek bu konuya son vereceğim. Öncelikle, yumurtanın tarım ile ilgili törenlerdeki rolü günümüzde, modern zamanlarda bile hâlâ devam etmektedir. Tohumun büyümesini sağlamak için, Finli köylüler, tohum ekme süresince ceplerinde bir yumurta bulundurur ya da sürülmüş tarlaya bir yumurta

<sup>1382</sup> Crooke, "The Holi: A Vernal Festival of the Hindus", *FRE*, vol. 25, s. 75.

<sup>1383</sup> T. J. Arne, *La Suède et l'Orient*, Uppsala, 1914, s. 216.

<sup>1384</sup> Llungman, "Euphrat-Rhein", I, s. 141 vd.

<sup>1385</sup> Nilsson, *Geschichte*, vol. I, s. 565.

<sup>1386</sup> Rohde, *Psyche*, London, 1925, s. 357, n. 2; Harrison, s. 629.

koyarlardı.<sup>1387</sup> Estonyalılar, tarla sürerlerken “güç toplamak için” yumurta yerler, İsveçliler de sürülmüş tarlaya yumurta atarlar. Almanlar keten ekerken, bazen onun yanına yumurta da koyarlar veya tarlaya bir yumurta koyarlar ya da ekme işi boyunca yumurta yerler.<sup>1388</sup> Almanlar arasında, günümüzde bile, kutsanmış Paskalya yumurtasını tarlalarına gömme adeti vardır.<sup>1389</sup> Çeremisler ve Vostyaklar, tohum ekmeye başlamadan önce havaya yumurta atarlar;<sup>1390</sup> bazen de, Toprak Ana'ya bir sunu olarak karıkların arasına bir yumurta gömerler.<sup>1391</sup> Yumurta, yer altı tanrılarının bir sunu olmakla birlikte aynı zamanda ölümler kültüründe de sıklıkla kullanılan bir sunudur.<sup>1392</sup> Fakat hangi tören yumurtayla ilişkili olursa olsun, yumurta, asla esas anlamını yitirmez: Canlı türlere *in illo tempore* hayat veren yaratılışın *tekrarını* temin eder. İnsanlar şifalı ot toplarken, onun yerine bir yumurta koyarlar ki, orada başka bir ot yetişsin.<sup>1393</sup>

Bu örneklerin her birinde yumurta, ilk eylemin, yani yaratılışın tekrarlanışını temin eder. Dolayısıyla, bir bakıma bunun, yaratılış mitinin törensel varyantları olduğunu söyleyebiliriz. Zira, “mit” düşüncesini “söz” ve “masal-fabl”dan (krş. Homer kullanımında *mitos*: “söz”, “nutuk”) ayırmamız ve onu “kutsal faaliyet”, “anamlı hareket” ve “ilksel olay” anlayışı ile ilişkilendirmemiz gerekir. Mit, sadece gerçekleşen değişik olaylar ve *in illo tempore* yaşayan karakterler hakkındaki anlatılar olmayıp aynı zamanda bu ilksel olay ve şahsiyetlerle doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili olan her şey mittir. Yeni Yıl veya baharın gelişi törenleri ile ilgili olduğu sürece, yumurta yaratılı-

<sup>1387</sup> Rantasalo, “Der Ackerbau in Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen verglichen”, *FFC*, Helsinki, 1919-25, no. 32, s. 55-56.

<sup>1388</sup> Rantasalo, s. 57.

<sup>1389</sup> Rantasalo, s. 58.

<sup>1390</sup> Rantasalo, s. 58.

<sup>1391</sup> Holmberg-Harva, *Die Religion der Tchremissen*, Porvoo, 1926, s. 179.

<sup>1392</sup> Martin Nisson, “Das El im Totenkult der Alten”, *AFRW*, 1908, xi.

<sup>1393</sup> Delatte, *Herbarius*, Liège-Paris, 1938, s. 120.

şın bir tezahürünü –tecrübî ve aklî çerçevede değil, kutsalın tezahürü ile ilgili tecrübesi çerçevesinde- ve kozmogoninin bir özetini temsil eder.

Belli bir bakış açısından, her mit “kozmoğoni ile ilgilidir”, çünkü her mit yeni bir kozmik “durumun” veya bütün zamanlar için örnek olan ilksel bir olayın ortaya çıkışını anlatır. Ancak bütün mitleri her hangi bir formüle bağlamamak veya bütün mitolojileri güneş ve ayın kutsal tezahürlerine dayandıran birkaç nesil öncesinin gerçekten değerli bilim adamlarının yaptığı gibi, bir tek arketipe indirgememek gerekir. Mitlerin sınıflandırılması ve onların muhtemel “kökenlerini” araştırmaktan daha yararlı gördüğüm şey şudur: Mitlerin yapısını ve ilkel insanların ruhî tecrübelerinde oynadıkları rolü araştırmaktır.

### 158- MİTLERİN AÇIKLADIKLARI

Yapısı nasıl olursa olsun, mit, sadece insanın (kutsal veya kutsaldışı olsun) filleri için değil, aynı zamanda insanı yönlendiren doğası için de daima bir eğilim ve örnektir. Bu eğilimin, bir bütün olarak hakikatin ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. “Başlangıçta tanrıların yaptıklarını yapmalıyız”,<sup>1394</sup> “Böylece tanrıların yaptıklarını, insanlar da yapacak.”<sup>1395</sup> Bu türdeki ifadeler, ilkel insanların ne yaptığı hususunda çok güzel ipuçları verir, ama mitlerin içeriği ve işlevleri hakkında bilgi vermez; aslında, tanrıların veya mitolojik varlıkların *in illo tempore* yaptıklarını anlatan bütün mitler, her hangi bir tecrübî veya akılcı anlayışın oldukça dışında bir hakikat ortaya koyar. Bundan başka, daha önceki bir çalışmamda<sup>1396</sup> da ele aldığım birbirine zıt (veya çift-bütünlüklü) ve yeniden bütünleşme mitleri de bu-

<sup>1394</sup> *Śatapatha-Brahmana*, vii, 2, 1, 4.

<sup>1395</sup> *Taittiriya-Brahmana*, 1, 5, 9, 4.

<sup>1396</sup> M. Eliade, *Mitül Reintegrari*, Bucharest, 1942.

lunmaktadır. Tanrılar ile şeytanların “kardeşliği” (örneğin *devalar* ve *asuralar*); kahramanlar ile düşmanları (örneğin, İndra ve Namuki), masalsı azizler ile şirret kadınlar (örneğin, halk hikayelerindeki Aziz Sisinius ve onun cadaloz kız kardeşi Urzelya) arasındaki “arkadaşlık” veya kan akrabalığı (örneğin, İndra ve Namuki); vb. hakkında bir çok mitolojik rivayetler de vardır. Birbirine tamamen zıt prensipleri barındıran şahıslara ortak bir “baba” veren mitler, İran ilahiyatında olduğu gibi, düalizmi anlatan dinsel geleneklerde varlığını hâlâ sürdürmektedir. Zürvanizm, her ikisi de Zürvan’ın oğulları olan Hürmüz ve Ehrişmen kardeşlerden bahseder, ve hatta Avesta da aynı düşüncelerin izlerini taşır.<sup>1397</sup> Bu mit, bazı durumları itibariyle halk hikayelerine de girmiştir: Tanrı ile Şeytan’ın kardeş olduğuna dair pek çok Rumen inanç ve deyişleri mevcuttur.<sup>1398</sup>

Sadece zıt karakterlerin kardeşliğini değil, aynı zamanda onların mantığa aykırı başka varlıklara dönüşümlerini anlatan başka bir mit ve masal kategorisi de bulunmaktadır. Tanrıların ilkörneği Güneş’e, bazen “Yılan” denilir (45. Başlık), Ateş tanrısı Agni aynı zamanda bir “Asura rahibidir” –aslında bir şeytandır, cindir;<sup>1399</sup> o bazen aynı kıvrılmış bir yılan gibi “başsız ve ayaksız olarak başlarını gizler vaziyette tasvir edilir.”<sup>1400</sup> *Aitareya Brāhmana*, Ahi-Budhnya’nın görünmez (*parokṣena*), Agni’nin de görülebilir (*pratyakṣa*) olduğunu anlatır;<sup>1401</sup> başka bir deyişle, yılan basit anlamıyla ateşin güç kaynağıdır, diğer yandan da karanlık, potansiyel durumdaki ışıktır. *Vājasaneyi Samhitā*’da Ahi-Budhnya, güneş ile bir tutulur.<sup>1402</sup> Ölümsüzlük içeceği *soma*, fevkalade “tanrısaldır”, “güneşle ilgilidir” ve yine de *Rig Veda*’da

<sup>1397</sup> Örneğin, *Yasna*, 30, 3-6; ayrıca bkz. Nyberg’in yorumu, “Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes”, *JA*, 1929, s. 113 vd.

<sup>1398</sup> Krş. Zane, *Proverbele Romanilor*, Bucharest, 1895-1901, vol. vi., s. 556.

<sup>1399</sup> *RV*, vii, 30, 3.

<sup>1400</sup> *RV*, iv, i, ii.

<sup>1401</sup> *Aitareya Brāhmana*, ii, 36.

<sup>1402</sup> *Vājasaneyi Samhitā*, v, 33.

soma'nın "Agni'nin yaşlı derisinden çıkması gibi doğduğu" anlatılır ki,<sup>1403</sup> bu da ona yılanı bir değer kazandırır. Gök Tanrısı ve "Evrensel Hükümdar"ın ilkörneği Varuna (bkz. 21. Başlık), *Mahābhārata*'da anlatıldığına göre, aynı zamanda, yılanların yaşadığı okyanusun tanrısıdır; O, "yılanların kralı" (*nāgarājā*) ve hatta *Atharva Veda*'da ona "çingiraklı yılan" denilir.<sup>1404</sup>

Mantıklı bir bakış açısıyla, bütün bu yılanı niteliklerin, Varuna gibi bir gök tanrısına yüklenmemesi gerekir. Ancak mit, üstünkörü mantığın kabul edemeyeceği bir yaratılış bilgisi (ontoloji) alanını ortaya serer. Varuna miti tanrısal çift-bütünlüğü, karşıtların bir arada bulunması ve bütünlüklerini tanrısal doğaya sokan her türlü nitelikleri açığa çıkarır, ortaya koyar. Mit metafizik ve ilahiyatın diyalektik olarak savunduklarını fiil ve drama biçiminde ifade eder. (Yunanlı filozof) Heraclitus (MÖ. y. 544-483), "Tanrı gündüz ve gecedir, kış ve yaz, savaş ve barış, tokluk ve açlıktır: bütün zıtlıklar ondadır." der.<sup>1405</sup> Bu düşüncenin bir benzerini, bir Hindu metninde görürüz: "tanrıça, iyilik yapanların evinde *şri*'dir (aydınlıktır), ama *alaksmi* (iyi talih ve zenginlik tanrıçası *Lakşmi*'nin zıddı) günahkarların evindedir."<sup>1406</sup> Ancak bu metin, basit olarak, Hindu Yüce Tanrıçalarının (Kālī ve diğerleri), aynı diğer bütün Yüce Tanrıçalar gibi, hem şefkat hem de korku sıfatlarını taşıdığını açıkça ortaya koymaktadır. Bunlar aynı zamanda verimlilik ve yok ediş, doğum ve ölüm (çoğunlukla da savaş) tanrıçalarıdır. Örneğin Kālī, mitoloji ve ikonografide korkunç bir biçimde (Kālī üzeri kan sıvalı, insan kafatasından bir kolye takar, elinde kurukafadan yapılmış bir kadeh, vb. şekilde) tasvir edilmesine ve onunla ilgili kült Asya'nın her yerinde en kanlı kült olmasına

<sup>1403</sup> *Rig Veda*, ix, 86, 44.

<sup>1404</sup> *AV*, xii, 3, 57.

<sup>1405</sup> Fr. 64.

<sup>1406</sup> *Markandeya Purāna*, 74, 4.

rağmen, “nazik, şefkatli ve yardımsever” diye adlandırılır. Hindistan’da her bir tanrı(ça)nın, bir “şefkat yönü”, bir de “korkunç yönü” (*krodha-mūrti*) bulunur. Böyle olunca da, Şiva’ya müthiş tanrıların ve tanrıçaların bir arketipi olarak bakılabilir, zira O, bütün evreni düzenli olarak yaratır ve yıkar.

### 159- COINCIDENTIA OPPOSITORUM (ZITLARIN UYUŞMASI)

#### MİTSEL MODEL

Bütün bu mitler, bizlere iki türlü düşünce sunar: Mitler bir yandan bir ve aynı ilkedен türeyen ve eskatolojinin bir çok versiyonunda *illud tempus*’da uzlaştırılmasına yönelik bir birine taban tabana zıt iki tanrısal figürü, diğer yandan da tanrı(ça)ların zamanı geldikçe veya eşzamanlı olarak bizzat açığa vurdukları yapılarındaki *coincidentia oppositorum*’u, yani şefkatli ve korkunç, yaratıcı ve yok edici, güneşi ve yılanı (başka bir deyişle fiilî ve potansiyel halde), vb. durumlarını anlatır. Bu durumda şunu söylememiz doğru olur: Mit, bütün nitelikleri aşan ve tüm zıtlıkları birleştiren tanrı(ça)nın gerçek yapısını, her hangi bir rasyonel tecrübenin ortaya koyabileceğinden daha ayrıntılı bir biçimde ortaya koyar. Bu mitik tecrübenin bir sapkınlık olmadığı, insanlığın hemen hemen bütün dinî tecrübelerinde, hatta katı bir gelenek olan Yahudi-Hıristiyan geleneğinde bile bulunması gerçeği ile ispat edilir. Yahve hem müşfik hem de öfkeli; Hıristiyan mistiklerinin ve ilahiyatçılarının Tanrısı hem mutedil hem de korkunçtur; işte bu *coincidentia oppositorum*, sahte Dionysius, (Alman ilahiyatçısı ve yaygın mistik hareketin öncüsü -1260-1327-) Üstat Johannes Eckhardt ve Cusalı Nicholas gibi şahısların en cesur tartışmalarının başlangıç noktası olmuştur.

*Coincidentia oppositorum*, tanrısal hakikat paradoksunu ifade etmenin en ilkel yollarından birisidir. Bu yöntem, her bir tanrısal “kişilik” (ki, bu tanrısal kişilik insan kişiliğinin sadece

basit bir yansıması değildir) tarafından açığa çıkarılan özellikli durumları, yani tanrısal “biçimleri” incelerken geri döneceğiz. Bununla birlikte, tüm zıtlıkların uzlaştığı, hatta aşkınlaştığı bu kavram, tanrısallığın en temel tanımlamasını ortaya koymasına ve tanrısallığın insanlıktan nasıl tamamen farklı olduğunu göstermesine rağmen, yine de *coincidentia oppositorum*, belli dindar insan tipleri için veya dinsel tecrübenin belli biçimleri için bir ilkörnek oluşturur. *Coincidentia oppositorum* veya bütün sıfatların aşkınlaştırılması, insan tarafından her ne şekilde olursa olsun gerçekleştirilebilir. Dinsel hayatın en ilkel seviyesinde sefahat (orji) bulunur: Çünkü bu, şekilsizliğe ve bütün sıfatların ortadan kalkıp zıtlıkların ortaya çıktığı belirsizlik durumuna bir dönüşü simgeler. Ancak tam olarak aynı doktrin, düşünce yöntemi ve tekniği her türlü nitelikleri aşkınlaştırmayı amaçlayan Doğu bilgeliği ve tasavvufunda da görülebilir. Hintli ya da Çinli sofu, bilge veya “mistik”, tecrübesini ve bilincini her türlü “aşırılık”tan temizlemeyi, tam bir umursamazlık ve tarafsızlık durumu kazanmayı, zevk ve acıya duyarsız ve sonuçta tamamen kendi kendine yeterli olmayı amaçlar. Çilecilik, zahitlik ve tefekkür ile kazanılan bu aşırılıklardan vazgeçme, “zıtlıkların bir olmasını” getirir; böyle bir insanın şuuru, artık hiçbir çelişki bilmez, tanrısallıktaki zıtlıklara benzer zıtlıkların kendinde de bulunduğunu bildiği halde, mutluluk ve acı, arzu ve nefret, sıcak ve soğuk, hoş ve hoş olmayan gibi zıtlıklar böyle bir kimsenin bilincinden çıkar. Daha önce de gördüğümüz gibi (57. Bölüm),<sup>1407</sup> Doğu düşüncesi, kendi bütünlüğü içinde zıtlıklar olmazsa mükemmelliği kavrayamaz. Giriş/geçiş töreninden geçecek olan aday, bütün tecrübelerinin evreni idare eden düzenler (güneş ve ay) ile aynı olduğunu bir tutarak işe başlar, ama bu “kozmiikleştirme” başarılıdır, aday bütün gayretini güneş ve ayı birleştirmeye doğru yöneltir, kendini, *bir bütün olarak evreni* anlamaya yöneltir; kendisi için kendinde, dünya

<sup>1407</sup> Krş. Eliade, *Cosmological Homology and Yoga*.

yaratılmadan önceki ilk bütünlüğü yeniden oluşturur; bu bütünlük, hiçbir varlık yaratılmadan önce var olan kaosa işaret etmeyen, ama bütün biçimlerin bütünleşmesi esnasındaki ayırışmamış *oluşa* işaret eden bir bütünlüktür.

## 160- TANRISAL ÇİFTCİNSİYETLİLİK (ANDROGİNİ) MİTİ

Dindar insanın, mitlerde anlatılan tanrısız arketipi taklit etme gayretlerini daha açık bir biçimde tasvir eden daha başka örnekler de bulunmaktadır. Zira, bütün nitelikler tanrı(ça)da bir arada bulunur, öyleyse az-çok açık bir biçimde bir arada ifade edilen her iki cinsiyeti de görme ümidi içinde olunmalıdır. Tanrısız çift cinsiyetlilik basit anlamda tanrısız yekpareliği ifade etmek için ilkel bir formüldür; mitolojik ve dinsel düşünce, tanrının birlikte-iki oluşu ile ilgili bu kavramı, metafizik terimlerle (*esse and non esse*) veya ilahiyat terimleriyle (vahyedilmiş ve vahyedilmemiş) ifade etmeden önce, çift cinsiyetlilik ile ilgili biyoloji terimleriyle ifade etmiştir. Arkaik varlık biliminin biyoloji terimleriyle nasıl ifade edildiğine değişik vesilelerle yukarıda işaret etmiştik. Fakat, terminolojiyi kelimelelerin somut anlamında yani, kutsaldışı “modern” anlamında kullanma hatasına düşmemeliyiz. Mit veya ritüelde “kadın” kelimesi, asla sade “kadın” değildir: Bu ifade kadının somutlaştırdığı kozmolojik ilkeyi ihtiva eder. Pek çok mit ve inançta görülen tanrısız çift cinsiyetlilik kuramsal, metafiziksel bir öneme sahiptir. Bu ifadede en önemli nokta, zıtlıkların ve kozmolojik ilkelerin (erkek ve dişi) tanrının bünyesinde bir arada oluşunun biyoloji terimleriyle anlatılmasıdır.

Benim *Mitul Reintegrării* adlı kitabımda tartışmış olduğum bu sorun üzerinde ayrıntılarıyla değerlendirme yapma yeri burası değildir. Ama yine de kozmik verimlilik tanrılarının büyük çoğunluğunun ya hermafrodit (Hunsa; yani, çift cinsiyetli) yada



bir yıl erkek, öbür yıl dişi olduklarını belirtelim (örneğin Estonyalıların “orman ruhu”). Bir çok bitki tanrısı (Attis, Adonis, Dionysos gibi), çift cinslidirler, Kibele gibi Ulu Analar (tanrıçalar) da böyledir. Avustralya'nın ilkel dininde olduğu gibi, Hindistan ve daha başka yerlerdeki oldukça ileri dinlerde bile ilk tanrı, çift cinsiyetlidir (bazen Dyaus; *Rig Veda*'daki kozmik canavar,<sup>1408</sup> vs.). Hint tanrılar meclisinin en önemli çifti, Şiva-Kālī, bazen bir tek varlık (*ardhanarişvara*) olarak tasvir edilir. Tantra ikonografisi, Tanrı Şiva'yı, Şakti'ye sınımsız sarılmış bir dişi tanrı (Kālī) olarak tasvir eder. Öyleyse, Hint erotik mistisizmi, insanın kamil olmasını onun “tanrısal bir eş” ile, yani çift cinslilik ile özdeşleşmesine dayandırır.

Tanrısal çift cinsiyetlilik, pek çok dinde görülen bir öğedir<sup>1409</sup> ve önemli bir nokta da en mükemmel erkek ya da dişi tanrı(ça)lar bile çift cinsiyetlidirler. Tanrı(ça) kendisini her ne şekilde açığa çıkarırsa çıkarsın, o son gerçektir, mutlak güçtür ve bu hakikat, bu güç hiçbir biçimde, hiçbir sıfatla (iyi, kötü, erkek, dişi, veya başka şeylerle) sınırlandırılmaz. Eski Mısır tanrılarının bir çoğu, çift cinsiyetli idiler.<sup>1410</sup> Yunanlılarda çift cinsiyetlilik, antikitenin son yüzyıllarına kadar kabul görürdü.<sup>1411</sup> İskandinav mitolojilerindeki tanrıların hemen hepsi, her zaman çift cinsiyetliliğin izlerini taşımıştır: Odhin, Loki, Tuisco, Nerthus, vd.<sup>1412</sup> İranlıların sonsuz zaman tanrısı Zurvan –Yunanlı tarihçiler onu haklı olarak Kronos diye kabul ederler da çift cinsiyetli idi<sup>1413</sup> ve Zurvan, daha önce belirttiğimiz gibi,

<sup>1408</sup> *RV*, x, 90.

\* Tantra: Hinduizm ve Budizm'de cinsel bilgi ve uygulamalara yer veren öğretileri inceleyen çalışma (ç.n.).

<sup>1409</sup> Krş. Bertholet, *Das Geschlecht der Göttheit*, Tübingen, 1934.

<sup>1410</sup> Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934, s. 7, 9.

<sup>1411</sup> Krş. örneğin Jung-Kerenyi, *Introduction to a Science of Mythology*, s. 70 vd.

<sup>1412</sup> Krş. örneğin, De Vries, *Handbuch der Germanischen Religionsgeschichte*, vol. II, s. 306; aynı yazar, *The Problem of Loki*, FFC, no. 110, Helsinki, 1933, s. 220 vd.

<sup>1413</sup> Benveniste, *The Persian Religion According to Chief Greek Texts*, Paris, 1929, s. 113 vd.

ikiz oğlan doğurur: Hürmüz ve Ehrimen; “iyilik” tanrısı, “kötülük” tanrısı ve “ışık” tanrısı, “karanlık” tanrısı. Çinlilerde de hem erkek hem dişi Yüce bir Tanrı vardır ki, karanlık ve ışık tanrısıdır;<sup>1414</sup> simge, tutarlıdır, zira ışık ve karanlık basit anlamda bir bütünü ve aynı hakikatin farklı bir silsilesidir; bu iki nitelik farklı olarak ele alınırsa, ayrı ve karşıt gibi görünür, ama bilge birinin gözünde bunlar sadece “ikizler” değildir (Hürmüz ve Ehrimen gibi); bir tek özü oluştururlar, bazen görünür bazen görünmezler.

Tanrısal çiftler (Bel ve Belit, ve diğerleri gibi), çoğunlukla, bütün tanrı(ça)ları karakterize eden ilksel çift cinsiyetliliğin sonraki ürünleri veya eksik biçimleridir. Nitekim, Samilerde tanrıça Tanit’in lakabı “Ba’al’ın kızı”dır, Astarte de “Ba’al’in adıdır.”<sup>1415</sup> Tanrıya “baba ve anne” adının verilmesiyle ilgili sayısız örnekler vardır;<sup>1416</sup> başka hiçbir aracı olmaksızın dünyalar, varlıklar ve insanların tümü onun cevherinden doğar. Tanrısal çift cinsiyetlilik, mantıkî bir sonuç olarak, bir tek kaynaktan olma (monogeny) veya kendi kendine var olma (autogeny) kavramlarını içine alır; öyle ki, pek çok mit, tanrının kendinden kendi varlığını nasıl yarattığını anlatır. Basit ve dramatik bir anlatımla, o, tamamen kendi kendine yetendir. Aynı mit, bu sefer karmaşık bir metafizik üzerine kurulmasına karşın, Yeni Platoncu ve geç Antikitenin gnostik kurgularında, görüşlerinde yeniden ortaya çıkacaktır.

## 161- ÇİFT CİNSİYETLİ (ANDROGONİ) İNSAN MİTİ

Tanrısal varlık paradoksunu *Coincidentia oppositorum* formlerinden daha açık bir biçimde ortaya koyan, tanrısal çift cinsiyetlilik konusundaki bu mite benzeyen, çift cinsiyetli in-

<sup>1414</sup> Krş. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, Antwerp, 1937, s. 119.

<sup>1415</sup> Bertholet, s. 21.

<sup>1416</sup> Bertholet, s. 19.

san ile ilgili bir çok mit ve ritüel bulunmaktadır. Tanrı miti, insanın dinî tecrübesinin örneğini şekillendirir. Pek çok gelenek, “ilk insanın”, atanın bir hermafrodit olduğunu kabul eder (Tuisco buna tipik bir örnektir) ve daha sonraki mitolojik varyantlar da “ilksel çiftler”den bahseder (Yama, -yani “ikiz- ve kız kardeşi Yami, veya İranlı çift Yima ve Yimağ, ya da Maşyağ ve Maşyanağ). Bir çok haham tefsirleri, Adem’in bile bazen çift cinsiyetli olarak düşünüldüğünü bizlere haber verir. Havva’nın “doğuşu”, ilksel hermafroditin basit olarak iki varlığa, erkek ve dişiye bölünmüş olmasına örnek olabilir. “Adem ve Havva, omuzlarından bir birine sırt sırta bitişik idiler; sonra Tanrı onları baltayla vurarak veya keserek ikiye ayırdı. Başka yorumcular ise onları değişik şekilde tasvir ederler: İlk insan Adem’in sağ tarafı bir erkek, sol tarafı da bir kadın idi, ama Tanrı onları iki parçaya böldü.”<sup>1417</sup> İlk insanın çift cinsiyetliliği, bizim ilkel dediğimiz topluluklarda hâlâ görülen bir gelenektir (örneğin, Avustralya ve Okyanusya)<sup>1418</sup> ve Eflatun<sup>1419</sup> ve gnostiklerde<sup>1420</sup> olduğu kadar antropolojide de varlığını devam ettirmiş ve geliştirilmiştir.

İlk insanın çift cinsiyetliliğinin, ilk hermafrodit olgusunda mükemmellik ve bütünlük ifadelerinden birisi olarak çoğunlukla küre biçiminde düşünülmesi (Avustralya; Eflatun), başka bir delildir: Öyle ki, Çin’de olduğu gibi kürenin, en eski zamanlardan beri mükemmelliği ve bütünlüğü simgelediği çok iyi bilinmektedir. Küre biçimindeki ilksel hermafrodit miti, kozmogonik yumurta miti ile örtüşür. Örneğin Taocu gelenekte, diğer şeylerin yanında iki cinsiyeti somutlaştıran, cisimleştiren “nefes”, birbiriyle birleşen ve bir yumurtayı, Yüce Bir’i oluşturmuştur; bundan da, daha sonra gök ve yer çıkmıştır. Bu

<sup>1417</sup> *Bereshit rabbah*, I, 1, fasikül 6, sütun 2; vs.; diğer metinler için bkz. A. Krappe, “The Birth of Eve”, *Occident and Orient, Gaster Anniversary Volume*, London, 1936, s. 312-322.

<sup>1418</sup> Krs. Winthuis’in çalışmaları.

<sup>1419</sup> Plato, *Symposium*.

<sup>1420</sup> Krs. *Mitul Reintegrarii*, s. 83 vd.

kozmozolojik şema, Taocu mistik psikoloji teknikleri için açık bir modeldir.<sup>1421</sup>

Hermafrodit tanrı ve çift cinsiyetli ata (veya ilk insan) miti, insanlığın mükemmel ifadesi olarak düşünülen başlangıçtaki bu duruma dönemsel olarak yeniden dönüşü amaçlayan bütün törenler için bir modeldir. Çift cinsiyetliliğe dönüştürmek amacıyla yerli gençler üzerinde gerçekleştirilen erkek ve kız sünnetlerinden<sup>1422</sup> başka, aynı şeyin daha küçük versiyonları olan “elbise değiştirme” törenlerini zikredebilirim.<sup>1423</sup> Hindistan, İran ve Asya'nın başka bölgelerinde, “elbise değiştirme” töreni, tarım bayramlarında, şenliklerinde önemli bir rol oynar. Hindistan'ın bazı yörelerinde, kendisi aynı zamanda çift cinsiyetli olan bitki tanrısının bayramında, erkekler, yapma göğüs takarlar.<sup>1424</sup>

Kısacası, insan zaman zaman, bütün nitelik ve sıfatların Tanrıda bir arada bulunduğu gibi, iki cinsiyetin yan yana bulunduğu mükemmel insan durumuna, bir anlığına da olsa, dönmek ihtiyacı duyar. Kadın kılığına girmiş erkek, kadın olmaya çalışmaz, sadece görünüşte kadındır, ama bir anlığına iki cinsiyetin birliğini uygular ve böylelikle kendinin kozmos anlayışını kolaylaştırır. İnsanın dönemsel olarak ilksel “bütünlüğe” yeniden dönmek için, farklılaşmış ve belirlenmiş durumunu silme, iptal etme ve yaratılıştan önceki “birlik”i yeniden kazanmak suretiyle son verme ihtiyacı, onu, bütün formların çözüldüğü

<sup>1421</sup> Krş. H. Maspero, “Les procédés de nourrir le principe vital dans la religion taolste ancienne”, *JA*, April-June, 1937, s. 207, n. 1.

<sup>1422</sup> Bkz. Winthuis, Roheim ve diğerlerinin çalışmaları.

<sup>1423</sup> Krş. Yunanlılar hakkında, Nilsson, *Griechische Feste*, s. 370 vd.; karnaval zamanı hakkında, Dumézil, *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929, s. 140, 180, vs.; Hindistan hakkında, Meyer, *Trilogie*, vol. I, s. 76, 86, vd.; Avrupa'daki bahar bayramlarında gerçekleştirilen kılık değiştirme örnekleri için, Meyer, *age*, vol. I, s. 88 vd.; Crawley-Besterman, *The Mystic Rose*, yeni baskı, London, 1927, vol. I, s. 313 vd.; vb.

<sup>1424</sup> Meyer, vol. I, s. 182 vd. (Ülkemizde de düğünlerde erkeklerin kadın kılığına girerek dans etmeleri, şekil olarak buna örnek gösterilebilir, ancak işlev ve anlam olarak bundan farklıdır, zira Anadolu'da düğünlerde kadın oynatmanın yerine kılık değiştirmiş kimseler oynamaktadır. ç.n.)

mevsimlik-dönemsel çılgınlıklara, şenliklere teşvik eden ihtiyaçla aynıdır. Burada yine, geçmişi ortadan kaldırma, “tarih”i silme ve yeni bir Yaratılışla yeni bir hayata başlama ihtiyacı ile karşı karşıyayız. “Kılık değiştirme” töreni, özde törensel çılgınlıkla aynıdır; ve aslında bu kılık değiştirmeler, önceki durumdan kurtulmak için çoğunlukla söz konusu çılgınlıklar bir fırsattır. Bununla birlikte, bu törenlerin en vahşi, en çılgın olanları bile, bunların asıl anlamlarını –törene katılanları “ilk insan”ın cennetteki durumuyla bütünleştirmek- hiçbir zaman bozamazmıştır. Bütün bu ritüeller, tanrısal çift cinsiyetlilik mitini model olarak alırlar.

Eğer, mitlerin model işlevleri hakkında daha fazla örnek verecek olsaydım, bundan önceki bölümlerde verdiğim bilgilere müracaat ederdim. Daha önce de görüldüğü üzere, mitler sadece bir ritüel modeli olmayıp aynı zamanda diğer dinsel ve metafiziksel tecrübe modelidir de, “irfan, bilgelik” için, yani metafiziksel fizyoloji teknikleri için de model olurlar. Mitlerin en temel özelliği, insanların dinsel hayatın dışında sık sık işlediği arketipleri açığa vurmasıdır. Bir tek örnek verecek olursak: Çift cinsiyetlilik, sadece Avustralya’da giriş/geçiş törenlerinde törensel çılgınlıkla, “kılık değiştirmekle”, vb. ile gerçekleştirilen cerrahi işlemlerle kazanılmaz; bunlardan başka, evlilik yoluyla (örneğin, Kabbala’da) simya ile (krş. rebis, “hermetik hermafrodit” de denilen Filozofların Taşı), ve hatta romantik Alman ideolojisinde cinsel birleşme suretiyle kazanılabilir.<sup>1425</sup> Aslında, insanın aşk yoluyla çift cinsiyetlilik özelliği kazandığını söyleyebiliriz, zira her bir cinsin aşk olayı, karşıt cinsin “özelliklerini” (kişi aşık olduğu zaman nezaketle, teslimiyetle ve düşkünlükle, fedakarlıkla, hayranlıkla, vb.) kazanır, fetheder.

<sup>1425</sup> Benim *Mitul Reintegrarii*, s. 82 vd’dekl atıflara bakınız.

## 162- YENİLENME, İNŞA, GİRİŞ/GEÇİŞ VB. MİTLERİ

Bir mit, hiçbir şekilde “doğal” bir olayın mantıksız ve hayâlî bir yansıması gibi değerlendirilemez. Büyüsel-dinsel tecrübe alanında, daha önce de işaret ettiğim gibi, “doğa” asla “doğal” değildir. Tecrübî ve akılcı anlayışa göre, doğal bir durum veya süreç olarak görünen şey, büyüsel-dinsel tecrübeye tanrının veya kutsalın tezahürüdür. Bu tanrı veya kutsalın tezahürleri vasıtasıyla “doğa”, büyüsel-dinsel bir durum kazanır ve bundan dolayı da dinî fenomenoloji ve dinler tarihinin ilgi alanına girer. “Bitki tanrıları” hakkındaki mitler, bu bakımdan, “doğal” kozmik bir olayın dönüşümü ve anlamı konusunda mükemmel bir örnek oluşturur. Bitki tanrıları (Tammuz, Attis, Osiris, vd.) hakkındaki mitleri ve karakterleri ortaya koyan bitkilerin dönem dönem kaybolup yeniden ortaya çıkmaları, yani en azından “doğal” olgunun yalnızca tecrübî, akılcı bir gözlemlenmesi değildir. Büyüsel-dinsel bakış açısından bitkilerin ortaya bir çıkıp bir kaybolmaları, her zaman, Evrenin dönemsel olarak yaratılmasına bir işarettir. Tammuz’un acılar çekmesi, ölmesi ve yeniden dirilmesi, mitte ve tezahür ettiği şeylerde anlatıldığı şekliyle, Kış ve Baharın “doğal olayı”ndan uzak durması, *Madam Bovary* veya *Anna Karenina*’nın zînadan uzak durması kadar uzaktır. Mit, akıl vasıtasıyla özerk bir yaratma eylemidir: Bu, yararlandığı şeyler veya olaylar nedeniyle değil, vahyin sebep olduğu yaratma eylemi nedeniyle. Kısacası, bitkinin ölümü ve yeniden dirilişi draması, başkasından daha ziyade, Tammuz miti ile ortaya konur.

Aslında, Tammuz ve ona benzeyen tanrıların mitleri, bitki hayatının dışında olan evrenin özelliklerini bir yandan hayat ve ölümün esastaki *birliğini*, diğer yandan da bu birlikten insanın haklı olarak sergilediği ölümden sonraki hayatın olduğunu ortaya koyar. Bu bakış açısından, bitki tanrılarının ıstırabı, ölümü

ve yeniden dirilişleri hakkındaki mitlere, insanlığın durumuna örnekmiş gibi bakabiliriz: Tecrübî veya rasyonel deneyim ve gözlemin ortaya koyamadığını daha açık ve seçik bir biçimde “tabiatı” ortaya koyar ve bu ortaya çıkarmayı, ifşayı korumak ve yenilemek için mit, kutlanmalı ve tekrar edilmelidir; bitkilerin “kozmetik olgular” olarak ortaya çıkıp kaybolmaları, daha fazla bir şey ifade etmez: Bitkilerin belli bir dönem ortaya çıkıp belli bir dönem de ölmelerini ortaya koyar. Yalnızca mit, bu *olayı* bir *varlık şekline* dönüştürür: Bir yandan, şüphe yok ki, bitki tanrılarının ölmesi ve yeniden dirilmesinden dolayı, her ne şekilde ve her nerede meydana gelirlerse gelsinler, bütün ölüm ve yeniden diriliş olaylarının arketipleri olurlar, fakat diğer yandan da insanlığın kaderini hiçbir tecrübî veya rasyonel yöntemin açığa çıkaramadığından daha açık bir biçimde ortaya koyarlar.

Aynı şekilde, evrenin, yaratıcının bedeninden veya kanından olmasa da bir ilksel devden meydana geldiğini anlatan bazı kozmogoni mitleri, sadece “inşa ritleri” (bilindiği üzere, bir ev, bir köprü veya bir tapınağın yapılması sırasında bir canlının kurban edilmesi gibi) için bir model olmayıp, aynı zamanda kelimenin en geniş anlamıyla “yaratılışın” her türü için bir model olurlar. Mit, bütün “yaratılışın” özelliklerini ortaya koyar. Bunu yaparken de bir “canlandırma”nın olması, daha önceden hayata sahip olan bir yaratık vasıtasıyla doğrudan hayat vermesi gerekir; mit aynı zamanda, insanın kendi cinsini yeniden üretmesi dışında yaratma güçsüzlüğünü de ortaya koyar. Bir çok toplumda, bu iş, insanların dışındaki dinsel güçlerin işi olarak kabul edilir (çocukların ağaçlardan, taşlardan, sudan, “atalardan”, vs. geldiğine inanılır).

Bir çok mit ve efsane, aşkın bir yer olan -cennet veya cehennem- “yasaklı bir bölge”ye girmeye çalışan yarı-tanrı ve kahramanların “zorluklarını” tasvir eder. Bıçak gibi keskin bir

köprüden geçmek, sallanan bir sarmaşıkla karşı tarafa ulaşmak, neredeyse bitişik kayaların arasından geçmek, sadece bir an için açılan kapıdan geçmek, dağlarla, suyla, ateş çemberiyle çevrili, canavarlarla korunan, Yer ile Göğün birleştiği bir yerde veya Yıl sonunun bulunduğu mekanda yer alan bir kapıdan geçmek gibi konular.<sup>1426</sup> Bu sına mitlerinin bazı versiyonları, Herkül'ün yaptıkları ve maceraları, Argonautlar ve diğerlerinin seferleri gibi, antik dönem edebiyatında çok önemli bir yer almış, şair ve efsane yazarları tarafından sürekli kullanılmış ve yeniden düzenlenmiştir; ayrıca bunlar yarı tarihsel efsane divanlarında örnek olarak kullanılmıştır, karanlıklar ülkesine giden, hayat otunu araştıran, canavarlarla savaşan, vb. Büyük İskender divanında olduğu gibi. Bu mitlerin büyük bir çoğunluğu, şüphe yok ki, giriş/geçiş törenlerinin ilk örnekleri idi (örneğin, askerî giriş/geçiş törenlerinde klasik bir "sınama" olan üç başlı canavarla mücadele).<sup>1427</sup> Fakat "aşkın ülkeyi arama" ile ilgili bu mitler, giriş/geçiş dramalarından başka şeyleri de açıklar; hangi dünyada (hangi "durumda") olursa olsun, engelleri aşma paradoksunu sergilerler. "Dar kapı"dan, "iğne deliğinden", "bitişik kayaların" arasından, vb. geçmek, her zaman zıtlıklarla (iyi-kötü, gece-gündüz, yüksek-alçak, vs.) ilgilidir.<sup>1428</sup> Bu bakımdan, "arama" ve "giriş/geçiş sınama" mitlerinin, yaratılıştan önce var olan esas birliğe yeniden dönmek için zıtlıklar arasından geçerek parçalardan oluşmuş sınırlı evrenin dışına çıkmasıyla, aklın gerçek fiilini sanatsal veya dramatik şekillerde anlattığını söyleyebiliriz.

<sup>1426</sup> *Jāimīniya Upaniṣad Brāhmana*, I, 35, 7-9, vs.; Bu mitolojik konulardan bazılarının için bkz. Cook, *Zeus*, Cambridge, 1940, vol. iii, 2, Appendix P, "Floating Islands", s. 975-1016; Coomaraswamy, "Symplegades", *Homage to George Sarton*, New York, 1947, s. 463-488.

<sup>1427</sup> Dumézil, *Horace et les Curiaces*, Paris, 1942'de ele alınmıştır.

<sup>1428</sup> Krs. Coomaraswamy, s. 486.



## 163- BİR MİT OLUŞTURMAK: VARUNA VE VRTRA

Simge gibi mit de kendine has bir “mantığa”, ortaya çıktığı düzlemde ne kadar uzak olsa da kendinin değişik düzlemlerde “hakikat” olmasını sağlayan aslî bir uyuma sahiptir. Daha önce, yaratılış mitinin hangi durumlarda ve hangi farklı noktalardan “hakikat”, dolayısıyla da etkili, “kullanılabilir” olduğuna işaret etmiştim. Başka bir örnek için, hâkim gök tanrısı, mutlak güç sahibi ve bazı ilişkilerde “ruhanî gücü” ve “büyüsü” ile “bağlayan” Varuna mitine ve bunun yapısına bir kez daha dönelim. Ancak onun kozmik yönü, hâlâ karmaşıktır: Anladığımız kadarıyla, o, sadece gök tanrısı olmayıp aynı zamanda ay ve su tanrısıdır da. Varuna’da muhtemelen çok erken tarihlerden kalan “geceye özgü” bir temel düşünce vardır aslında. Bergaigne ve son zamanlarda Coomasraswamy bu konu üzerinde önemli vurgular yapmıştır. Bergaigne,<sup>1429</sup> *Taittirîya Samhita*<sup>1430</sup> yorumcusunun Varuna hakkında “O, karanlık gibi kuşatan” diye bahsettiğine işaret eder. Bu, Varuna’nın “geceye özgü-nocturnal” vechesi, sadece atmosfer olayında anlaşıldığı gibi “geceleyinki gök” diye yorumlanmayıp aynı zamanda kozmoloji ve metafizik anlamlarında daha geniş ve doğru bir biçimde de yorumlanmalıdır: Gece de imkandır, tohumdur, görünmemektir. çünkü Varuna, suyun tanrısı olabileceği ve Şeytan Vrtra’ya benzeyebileceği bu “geceye özgü” unsura sahiptir.<sup>1431</sup>

Burada “Vrtra-Varuna” sorununa girecek değiliz, biz sadece bu iki varlığın genelde bir özellikten daha fazlasına sahip oldukları gerçeğine işaret etmekle yetineceğiz. Hatta onların iki adı arasındaki muhtemel etimolojik ilişkiyi bir yana bırakarak<sup>1432</sup> ikisinin de su ile, özellikle de “su zaptetmek” ile (Ulu

<sup>1429</sup> Bergaigne, *La Religion védique d’après les hymnes du Rig-Veda*, Paris, 1878-83, vol. iii, s. 113.

<sup>1430</sup> *Taittirîya Samhita*, I, 8, 16, 1.

<sup>1431</sup> Bergaigne, vol. iii, s. 128.

<sup>1432</sup> Bergaigne, vol. iii, s. 115; Coomasraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power*, New Haven, 1942, s. 29 vd.

Varun denizi gizlemiştir)<sup>1433</sup> ilişkilidir. Vrtra da Varuna gibi bazen *māyin*, yani büyücü diye adlandırılır.<sup>1434</sup> Bir görüşe göre, Vrtra'nın bu değişik tanımlamaları, aynı Varuna'nın diğer özellik ve işlevleri gibi, bir birine uyum sağlar ve birbirini açıklamaya yardımcı olur. Gece (gece açığa çıkmayan), Su (potansiyel güç, kaynak), aşkınlık ve vurdumduymazlık (bu her iki özellik yüce tanrıların ve gök tanrıların belirtileridir), bir yandan suları "bağlayan" her türlü varlıkla, diğer yandan da suları "zapteden", "durduran" veya "hapseden Vrtra ile hem mitolojik hem de metafizik olarak ilişkilidir. Bütün büyük mitler gibi, Vrtra miti de böyle bir çok anlamlara sahiptir. Bizi sıkıntıya da sokan hiç bir yorumu yoktur. Burada mitin temel işlevlerinden birinin hem ilk intiba hem de çeşitli ve birbirinden farklı olmayı işaret eden daha ileri düşünce olan hakikatin derecelerini tanımlamak, doğruluğunu kanıtlamak olduğunu da söyleyebiliriz. Nitekim, Vrtra mitinde, diğer anlamlardan başka, tezahür etmeme durumuna dönüş, "durdurmak", engelleme "formalarını" tezahürden "zaptetmek" (aslında kozmozun hayatını). Açıkçası, Vrtra ile Varuna arasında pek fazla paralellik bulmak için zorlanmamalıyız. Ancak "geceye özgü", "sakin-ruhsuz", "büyücü", Varuna, uzaktan suçluyu "bağlamak" ve suları "zapteden" Vrtra arasındaki yapısal ilişkiyi inkar etmek mümkün değildir. Her ikisi de hayatı durdurmak ve ölümü getirmek için çalışmaktadır. Birisi kişisel, diğeri ise kozmik ölçeklidir.

## 164- "MODEL TARİH" OLARAK MİT

Doğası ne olursa olsun her mit, *in illo tempore*'de yer alan her olayı hikaye eder ve sonuçta o olayı tekrarlayacak olan her eylem ve "durumlar" için bir örnek ve kalıp meydana getirir. her ritüel veya insanın sergilediği her anlamlı eylem, mitolojik

<sup>1433</sup> RV, IX, 73, 3.

<sup>1434</sup> Örneğin ii, 11, 10.

bir arketipi tekrar eder; (150. Bölüm)'de de görüldüğü üzere bu tekrar ediş, kutsaldışı zamanı yok eder, ortadan kaldırır ve insanı hakikatle ilgisi olmayan büyüsel-dinsel bir zamanın içine sokar, ama “ebedî şimdi”yi mitik zaman olarak şekillendirir. Başka bir deyişle, diğer büyüsel-dinsel tecrübelerle birlikte mit, insanı bir kez daha ebedî bir döneme dahil eder. Bu dönem, esasında, bir *illud tempus*'tur, tan vaktidir ve tarihin dışında “cennet” vaktidir. Bir kimse her hangi bir riti uygularsa kutsaldışı zamanı ve zaman aralığını aşar; benzer şekilde, mitolojik bir modeli “taklit ederse” veya ritüel olarak bir mitin okunmasında yer alırsa, ritüelin bir parçası olursa, kutsaldışı “oluşun” dışına çıkarılır ve Büyük Zaman'a dahil olur.

Biz modern insanlar, mitin (bununla birlikte diğer bütün dini tecrübelerin) “tarihi” ortadan kaldırdığını söyleyebiliriz (bkz. 150). Ancak çoğunlukla mitler, basit anlamda “in illo tempore”de meydana gelenleri hikaye etmelerinden dolayı, kaydedildikleri, korundukları insan toplulukları ve o topluluğun içinde yaşadığı dünya için bir *model tarih* ortaya koyar. Öyle ki, kozmogonik mit, tarihtir. Zira *ab origine* olayların tümünü hikaye eder; fakat şunu da belirtmeliyim ki, bu tarih bizim anladığımız anlamdaki bir kez olup da bir daha asla tekerrür etmeyen dünya tarihi değildir. Bu tarih, rasgele veya düzenli olarak tekrarlanabilen ve her tekrarlanmasında bir anlam ve değeri olan model tarihtir. Başlangıçta vuku bulan tarih, ilksel epifanilerin doğurgan, bereketli olmalarından ötürü tekrar edilmelidir –bunlar bir tek tezahürde tam olarak ifade edilemezler-. Mitler de mahiyetleri gereği doğurgandır, bereketlidir; zira örnek özelliğine sahiptir, dolayısıyla da bir anlam arz eder, bir şeyler ortaya koyar ve bizlere bir takım mesajlar verir.

Model tarih olarak mitlerin işlevleri, ilkel insanın mitte kaydedilen olayın “delillerini” gösterme ihtiyacından uzak olduğu kolayca anlaşılabilir. Meşhur bir mitolojik temayı ele ala-

lım: Filan filan şey meydana geldi, insanlar fani oldu, ayıbalıkları ayak parmaklarını kaybettiler, Ay'ın yüzeyinde bir işaret belirdi, v.b. İlkel insanların anlayışına göre bu temalar insanoglundun fanî olduğu, ayıbalıklarının ayak parmaklarının olmadığı, Ay'ın yüzeyinde işaretler olduğu gerçeği ile açık bir biçimde "ispat" edilebilir. Tonga adasının denizin dibinden nasıl bulunup çıkarıldığından bahseden mit, kökünden sökülüp çıkarılan hat ve kancanın takılıp kaldığı kayanın görülebilmesi gerçeği ile açıklanabilir.<sup>1435</sup> Mitin doğruluğunu ortaya koyma ihtiyacı aynı zamanda tarih ve "tarihsel delilin" ilkel insan için ne anlama geldiğini anlamamıza yardımcı olur. Bu mitler, ilkel insanın çevresinde bulunan nesnelere ve olayları birbiriyle ilişkilendirdiğini göstermesi açısından oldukça önemlidir; ilkel insanın zihninin neyin "gerçek" ve tam anlamda olduğunu, öğrenmeye istekli olduğunu gösterir. Ancak aynı zamanda *illud tempus*'un bu olaylarına verilen arketipik işlev, ilkel insanın önemli, yaratıcı ve örnek kabilinden olan gerçeklerle ilgilendiğini öğrenmemize bir fırsat verir. Bu ilginin kalıntıları, ilk antik dünya tarihçilerinin eserlerinde de görülür, zira onlara göre "geçmiş", sadece o ana kadar taklit edilen bir örnek idi ve bunun sonucunda da bütün insanlığın öğrendiklerinin özetini şekillendiriyordu. Mite intikal eden bu "model tarih" çalışması, eğer doğru anlayacaksak, ilkel insanın ideal bir arketipi somut bir biçimde gerçekleştirilmeyi başarma eğilimi, sonsuzluğu "tecrübî olarak" burada ve şimdi yaşama eğilimiyle (155. Bölümde kutsal zaman hakkında yaptığımız değerlendirmedeki arzu ile) ilişkilendirilerek ele alınmalıdır.

## 165- MİTLERİN YOZLAŞMASI

Herhangi bir mit, destanımsı bir masala, uzun bir şiire veya macera romanına dönüşüp yozlaşabilir ya da 'hurafelerin',

<sup>1435</sup> Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala-Lepzig, 1939, s. 181-2.

adet ve göreneklerin, nostaljilerin, vb. kısaltılmış formlarında varlıklarını sürdürebilir; buna rağmen, ne özünü ne de değerini kaybeder. Kozmik Ağaç mitinin masallarda ve basit toplama ritlerinde nasıl da muhafaza edildiğini hatırlayın (bkz. 111. Bölüm). Giriş/Geçiş (erginleme) törenlerinde adayın 'imtihan edilmesi', çile çekmesi ve törensel seyahati, destan ve drama kahramanlarının sona ulaşmadan önce çektikleri çileler ve karşılaştıkları engelleri anlatan masallarda (Ulysses, Aeneas, Parsifal, Shakespeare'in belli kahramanları, Faust, vs.) muhafaza edilmiştir. Destan hikayelerini drama ve macera romanı yapan bütün bu 'denemeler' ve 'ıstıraplar' açık bir biçimde çile törenleri ve 'merkeze gitme yolundaki' engellerle ilişkilendirilebilir (146. Bölüm). Buradaki 'yol', şüphe yok ki, giriş törenlerindeki anlamda olmayıp tipolojik olarak Ulysses'in yolculukları yada son akşam yemeğinde İsa'nın kullandığı farz olunan Kutsal Tabakları aramak, on dokuzuncu yüzyılın büyük romanlarına yansır. Bu romanlar sıradan romanlar olmayıp konuları arkaik kökenli olup izlemesi zor olmayan romanlardır. Bu gün bile dedektif romanları bir suçlu ile dedektif arasındaki iddiaları nakleder (eski hikayelerin iyi ve kötü cini, ejderha ve peri gibi prens). Oysa yüz-yüz elli yıl önce "zenci keşifler", "İtalyanlar", "çapkın kötü adamlar", "kaçırılan genç kızlar", "maskeli koruyucular", v.b. konular gözde iken, bir kaç kuşak önce yazarlar kitaplarında konu olarak, yetim bir prens veya masum bir genç kızı tercih ettiler. Ayrıntıların bu türden değişiminin nedeni, farklı hava vermek ve halkın duygularına dönüştür; tema, bitmez.

Açıkçası, atılan her adım, "yerel renklerle" doldurulan artan sayıdaki eklemelerle birlikte, ihtilaf ve kahramanları beraberinde getirmektedir. Ancak çok eski geçmişten akıp gelen kalıplar asla kaybolmamaktadır; onlar, hayata yeniden kazandırılma ihtimalini kaybetmemektedirler. Ana noktalarını "çağdaş" anlayış ve şuurda sürdürmektedirler. Binlerce örnekten bir tanesini almak gerekirse, Achilles ve Søren Kierkegaard ye-

terlidir. Achilles, başka bir çok kahraman gibi, hakkında çok mutlu ve verimli bir ömür yaşayacağı biçiminde kehanette bulunulmasına karşılık, evlenmemiştir; eğer evlenmiş olsaydı kahraman olmaktan vazgeçmesi gerekecekti, kazanacağı yegâne başarının farkına varamayıp sonsuzluğu kazanamayacaktı. Kierkegaard, Regina Olsen hakkındaki varoluşsal dramının tam olarak aynısına nüfuz etti; o, kendini eşsiz, yegâne kılmak için evlenmekten vazgeçti, böyle yaparak insanların genel eğilimi olan mutlu bir hayatı reddetmek suretiyle sonsuzluğu ümit etti. O, özel dergisi *Journal*'in bir bölümünde bu durumu şöyle açıklar: "Daha mutlu olmalıyım, sınırlı bir anlayışla, bana acı veren diken çıkarıp atabilirim, ama sınırsız ebedilik anlayışı içinde ise, kendimi kaybetmiş olmalıyım."<sup>1436</sup> Bu şekilde, mitolojik bir kalıp, hâlâ anlaşılabilir, aslında varoluşsal düzlemde ve kesinlikle de bu durumda mitten bir düşünce ve etki olmaksızın idrak edilebilir.

Arketip, daha aşağı seviyelere düşmüş olmasına rağmen, hâlâ yaratıcıdır. Öyle ki, örneğin Fortunate Adaları miti ya da sadece dünyevi hayallerle meşgul olmayıp denizcilik bilimi ile de meşgul olan Dünyevî Cennet miti de denizcilik keşiflerinde büyük yollar açmaya vesile olmuştur. Hemen hemen bütün denizciler, hatta belli bir ekonomik amaç için eğilim gösterenler bile (Hindistan rotası gibi), Blessed ve Earthly Paradise adalarını keşfetmeyi ummuşlardır. Bildiklerimize göre, Paradise Adasını kendilerinin bulduğunu düşünen bir çok denizci var idi. Fenikelilerden Portekizlilere kadar, anılmaya değer bütün coğrafi keşifler, Eden ülkesi mitinin sonucu idi. Bu yolculuk, araştırma ve keşifler, bir kültür oluşturmak için ruhi bir anlam kazanmanın sadece bir kaçı idiler. Eğer, İskender'in Hindistan'a yaptığı seferin hatıraları kaybolmamışsa, bu, büyük bir mit ha-

<sup>1436</sup> viii, A 56.

line gelerek insanın vazgeçemeyeceği tek coğrafya türü olan “mitolojik coğrafya”ya özlemini gidermesinden dolayıdır. Cenevizlilerin Kırım ve Hazar Denizi’ndeki, Venediklilerin de Suriye ve Mısır’daki ticari riskleri, denizcilik yeteneğinin çok ileri bir derecesinde değerlendirilmelidir. Söz konusu ticari rota ise, coğrafi keşif tarihinde her hangi bir iz bırakmamıştır.”<sup>1437</sup> Diğer yandan, mitolojik ülkeleri keşfetmek için yapılan seyahatler, sadece masallar yaratmamış, aynı zamanda coğrafya bilgisinin artmasını da sağlamıştır.<sup>1438</sup>

Bu adalar ve yeni ülkeler, coğrafyanın bir bilim olmasından epey sonraları bile mitolojik karakterlerini muhafaza etmişlerdir. “Blessed adaları”. Camoenlere kadar varlığını sürdürüp, aydınlanma ve romantizm çağlarından geçti ve günümüzde bile yerlerini aldılar. Ancak mitolojik ada artık Aden Bahçesi (Cennet Bahçesi) anlamına gelmiyor. O, Camoenlerin Aşk Adası, Daniel Defoe’nun “iyi vahşisi”, Eminescu’nun Rahat Ölüm Adası (Island of Euthanasius), tuhaf adası, gizli güzellikler içindeki rüyalar adası veya özgürlük adası yada mükemmel dinlenme ve ideal tatil adası yahut lüks gemilerde yapılan geziler, kitaplar, filimler veya sahip olduğu hayallerle insana sunulan ılıgımdaki arzulardır. Şüphe yok ki bu bir sapmadır ama çok verimli, semereli bir sapmadır. sıradan da olsa, insan tecrübesinin bütün aşamalarında arketipler, hayata anlam vermede ve “kültürel değerler” meydana getirmede hâlâ devam etmektedir: Modern romanların cenneti ve Camoenlerin adası, orta çağ edebiyatının her hangi bir adası kadar kültürel anlamda değerlidir.

Başka bir deyişle, insanoğlu, başka şeylerden kurtulabilse de kozmozdaki durumunu, yerini ilk anladığı zamanda şekillenmiş olan arketipik kurumlarına sonsuza kadar mahkumdur,

<sup>1437</sup> Olschki, *Storia letterari delle scoperte geografiche*, Florence, 1937, s.195.

<sup>1438</sup> Son zamanlarda konu edilmeye başlayan Muu Kitası ve uygarlığı hakkındaki meraklar buraya dahil edilebilir (ç.n.).

bağımlıdır. Cennete özlem, modern insanın en bayağı eylemlerinde bile izlenebilir. İnsanın *mutlak* telakkisi, asla tam olarak kökünden sökülüp atılamaz, o sadece bozulabilir, değeri düşebilir. Bundan başka, ilkel ruhanilik, insanın etkili bir biçimde yok edebileceği bir şeymiş gibi görülmemektedir ama kendi içerisinde değerlenen şeyleri yaratan bir *özlem* gibi, eylemde olmasa da kendi yolunda devam edip yaşar gider.



## ONÜÇÜNCÜ BÖLÜM

## SİMGELERİN YAPISI

## 166- SİMGESEL TAŞLAR

Büyüsel-dinsel bir fenomenin değişik biçimlerde simgecilikle ilgili olmaması, pek nadir bir durumdur. Bundan önceki bölümlerde sunduğum materyaller, bunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Şüphesiz ki bu durum, her büyüsel-dinsel bir nesne veya olayın kratofani, hierofani veya teofani olması gerçeğini reddetmez. Ancak bizler, daima simgesel bir sistem veya simgecilik olan büyüsel-dinsel bir sistemin bir parçası olmakla anlam kazanan *dolaylı* kratofaniler, hierofaniler ve teofanilerle sıklıkla karşılaşırız. Nitekim, bir örnek vermek gerekirse, ölü ("ataların") ruhlarını taşımalarından yada kutsal bir güç veya tanrı(ça)sal vasfı tezahür ettirmesinden yahut da temsil etmesinden veya yanında kutsal bir antlaşmanın veya dinsel bir olayın vuku bulmuş olmasından dolayı, belli bir takım taşların nasıl kutsal hale geldiklerini gördük. Ancak dolaylı bir hierofani veya kratofani olmasından ötürü büyüsel-dinsel bir değer kazanan, başka bir deyişle onlara büyüsel veya dinsel değer kazandıran bir simgeden dolayı kutsallık kazanmış olan daha bir çok taş bulunmaktadır.

Sadece Meleklerin merdivenini rüyasında gördüğünde Yakup'un üzerinde uyuduğu taş, hierofaninin bir sahnesi olmasından dolayı kutsal olmuştur. Fakat diğer betheller (dikili taşlar) veya omphaloiler (göbek, merkez) de kutsaldır. Çünkü "dünyanın merkezinde", dolayısıyla da üç kozmik bölgenin arasındaki birleşme noktasında bulunurlar. Açıkça, "merkezin" kendisi kutsal olandır, bu yüzden merkezi temsil eden veya

şekillendiren her hangi bir şey de kutsal olur ve sonuçta bir hiyerofani olarak kabul edilebilir. Fakat aynı zamanda, her hangi bir dikili taş (bethel) veya omphalos'un kendisinde uzay ötesi bir hakikati (merkezi) taşıması ve kendini kutsaldışı olana atmasını göz önünde bulundurarak bir merkez "simgesi" olduğunu söylemek oldukça doğru bir şeydir. bu durumda "kutsalın tezahür etmesi –hiyerofanizasyon-), taşın belli bir "formu" ile doğrudan açığa çıkan apaçık bir sembolizmle etkileşir. (Bu örnekteki "form", tecrübi veya akli yaşantıdan daha ziyade büyüsel-dinsel tecrübeyle anlaşılan, kavranan formdur.) Ancak "ender bulunan değerli" veya tedavi edici özelliği olan diğer büyüsel taşlar, bu özelliklerini pek açık olmasa da bir sembolden alırlar. Buraya kadar baktığımız taş sembolizminin hiç birinde göremediğimiz, daha karmaşık sembolizme geçiş sürecini gösteren bir kaç örnek vereceğim.

Yeşim taşı, Çin'in eski simgelerinde çok önemli bir rol oynayan ender değerli bir taştır.<sup>1439</sup> Toplumsal düzende hakimiyet ve güç; tedavide ise, ağızdan alındığında bedenın yenilenmesini sağlayan, her derde deva bir güç ve kudret simgesi idi.<sup>1440</sup> Bu taşın aynı zamanda ruhların yiyeceği olduğuna inanılırdı. Taocular bu taşın ebediliği sağladığına inanırlardı.<sup>1441</sup> Bundan dolayıdır ki, Yeşimin simyadaki yeri ve önemi, defin ile ilgili inanç ve uygulamalarda daima korunmuştur. Simyacı Ko-Hung'un yazmalarından okuyoruz: "Cesedin dokuz deliğinde altın veya yeşim bulundurulursa, bedenın çürümesi engellenir."<sup>1442</sup> Beşinci yüzyıldan T'ao Hung-King aşağıdaki ayrıntıları aktarır: "Eski bir mezar açıldığında ceset canlı gibi duruyorsa, bedenın içinde veya dışında çok miktarda altın veya yeşim var

<sup>1439</sup> Bkz. Laufer, Jade. *A Study of Chinese Arch. and Religion*, Chicago, 1912.

<sup>1440</sup> Laufer, s. 296.

<sup>1441</sup> De Groot, *Religious System of China*, Leyden, 1892-1910, vol. 1, s. 271-3.

<sup>1442</sup> Laufer, s. 299.

demektir. Han hanedanının kurallarına göre prensler ve efendiler cesetlerini çürümekten korumak için incilerle süslü elbiseleri ve yeşim kutuları ile defnedilirlerdi."<sup>1443</sup> Son arkeolojik araştırmalar, bu metinlerin yeşimle gömme hakkında verdikleri bilgileri desteklemektedir.<sup>1444</sup>

Ancak yeşim taşı kozmolojik prensip olan *yang*'ı barındırmasından dolayı, bütün güçleri kendinde bulundurur, sonuç olarak da kendisine güneş ile ilgili, emperyal ve yıkılmaz değerler bütünüyle bahşedilir. Altın gibi yeşim taşı da *yang*'ı ihtiva etmesinden dolayı, kozmik enerjiyle dolmuş bir merkez haline gelir. Bir çok şey için kullanılabilenler, mantıki olarak, çokça farklı değerlere sahip olan *yang*'ı takip eder. Kozmolojik formül *yang-ying*'in tarihöncesini araştırmaya kalkışsak, başka bir kozmolojik formül ve yeşim taşının kullanılmasını doğrulayan başka sembolizmle karşılaşabiliriz.<sup>1445</sup>

İnci örneğine gelince, onun ilkel simgeciliğini ta tarihöncesine kadar gerilere götürebiliriz. Daha önceki bir çalışmamı bu konuya tahsis etmiştim.<sup>1446</sup> İnci ve istiridye kabukları tarihöncesi mezarlarda bulunmuştur; bunlar büyü ve tedavi için kullanılmışlardır; bunlar ırmak tanrıları ve diğerlerine ritüellerde sunulmuş olup bir çok Asya kültürlerinde belirleyici role sahiptir; kadınlar bunları aşta şans yakalamak ve doğurgan olabilmek için üzerlerinde taşırlardı. Bir kere inci ve istiridye kabukları her yerde büyüsel-dinsel bir öneme sahipti. Onların kullanımı zamanla büyü ve tedavi ile sınırlanmıştır.<sup>1447</sup> Günümüzde inci belli bir takım toplumsal sınıf için sadece ekonomik ve estetik değere sahiptir.

<sup>1443</sup> Laufer, s. 299.

<sup>1444</sup> Ellade, "Notes sur le symbolisme aquatique", s. 141; *Images et Symboles*, Paris, 1952, s. 179.

<sup>1445</sup> Krş. Karlgén, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, Stockholm, 1936.

<sup>1446</sup> M. Ellade, *Images et Symboles*'un iv. Bölümü.

<sup>1447</sup> Krş. *Images et symboles*, s. 190 vd.

Metafizik deęerin “kozmozlojik” deęerden “estetik” deęere dūşūşū, kendi içinde oldua ilginç bir olgudur. Bu konuya tekrar dōnmek zorunda kalacaęız, ama biz önce bařka bir soruyu cevaplandırmalıyız: İncinin, neden būyūsel, tedavisel veya cenaze-defin ile ilgili anlamı vardır? Bunun nedeni, “sudan doęmuř, sudan meydana gelmiř olmasídır, Ay’dan doęmuř olmasídır, *Yin* prensibini temsil etmiř olmasídır; tamamen yaratıcı olan diřillięi simgeleyen istiridye kabuęunun içinde bulunmuř olmasídır. Her řey, inciyi Ay’ın, kadının, doęurganlıęın ve doęumun yetkilerini bir araya getiren “kozmozlojik merkeze dōnūřtürmek” için hizmet eder. İnciler suyun içinde řekillen, suyun tohumlařtırıcı kuvveti ile doludur; inciler “Ay’dan doęmuřtur”.<sup>1448</sup> İçindeki būyūsel gūleri kadınlı paylařtıklarından dolayı, kadınlı inci tařırlar, istiridye kabuklarının cinsel simgesi, seksüellekle ilgili olarak içinde bulunan bütūn kuvvetleri, inciyi tařıyan kadına nakleder ve sonuç olarak da inci ve dōlūt arasındaki benzerlik, ona doęurma ve gebelik özellięi kazandırır. Bir Çin metni řöyle der: “İnciye gebe olan midyenin oluřturduęu sancı, kadının rahminde cenin oluřması anındaki sancı gibidir.”<sup>1449</sup> İncileri bütūn būyūsel, tedavisel, jinekolojik ve ölüm-defin ile ilgili özellikleri, suyun, Ay’ın ve kadının bu ülū simgesinden kaynaklanmaktadır.

Hindistan’da inci, her derde deva olur; i kanamalara (haemorrhages), sarılık hastalığı, delilik, bunaklık, zehirlenme, göz hastalıkları, verem ve diğer hastalıklara karşı etkilidir.<sup>1450</sup> Avrupa halk hekimliğinde inci, esasen melānkoli, epilepsi ve bunaklık için kullanılırdı.<sup>1451</sup> Görüleceęi üzere, ilgili hastalıkların būyūk bir kısmı, “kaçıklık-Ay ile ilgili hastalık” melankolik,

<sup>1448</sup> AV, IV, 10.

<sup>1449</sup> Karlgren tarafından nakledilmiştir, s. 36.

<sup>1450</sup> Bkz. *Images et symboles*, s. 192.

<sup>1451</sup> *Images et symboles*.

epilepsi-sara, iç kanamalar vs. hastalıktır. Onun antitoksik özelliklerinin başka açıklaması olamaz; Ay, her türlü zehirlenme için çare idi.<sup>1452</sup> Ancak Doğu'da inciye yüklenen değer, esasında onun afrodizyak, doğurganlaştırıcı ve tılsımla ilgili değerinden kaynaklanmaktadır. Mezarlarda cesede mümkün olduğunca yakın bir biçimde konulursa, kendinde barındırdığı kozmolojik prensip (Ay, su, kadın) ile cesedin parçalarını birleştirir. başka bir deyişle, en mükemmel surette döngüsel olan ve Ay'ın dünyadan görünüşüne göre doğum, hayat, ölüm ve yeniden diriliş ile ilgili olan kozmik bir düzen içinde onları yerleştirmek suretiyle cesedi yeniden diriltir. Ölü bir kimse incilerle örtülürse, "kamerî" bir kariyere girer, kozmik döngüye tekrar döneceğini ümit eder. Zira o, canlı hücreleri yaratan Ay'ın bütün kuvvetleri ile dolmuştur.

### 167- SİMGELERİN DEĞER YİTİRMESİ

İncinin değişik, türlü türlü önemini ortaya koyan şeyin, esasen inciyi çevreleyen simgesel çatı olduğunu görebilmek oldukça kolaydır. İnci sembolizmini ister cinsellik unsurlarını vurgulamak üzere yorumlayalım, ister onu tarihöncesi törensel bir kalıba kadar gerilere götürelim, kesin olarak geride kalan bir şey vardır ki, o da incinin kozmolojik doğasıdır. Bütün ilkel toplumlarda kadının simge ve işlevleri, geriye kozmolojik bir değer ortaya koyar. Tarihöncesi bir zamanda incinin, sıralamış olduğum değişik öncelikler kazandığını kesin bir biçimde söyleyemeyiz. Ancak insan Su, Ay ve Dönüşümün kozmolojik modelinin farkına varana, Ay tarafından yönlendirilen tabiatın düzenini keşfedene kadar, incinin bir büyü taşı olmadığından emin olabiliriz. Öyleyse, inci simgesinin "kökenleri", tecrübi olmayıp teorik idi. Ancak daha sonra inci sembolü yorumlandı

<sup>1452</sup> Harsacarita, *Images et symboles*'te nakledilir, s. 191.

ve değişik yerlerde kullanıldı, en sonunda da halk inancı ve ekonomik-estetik değer biçimine dönüştü ve bütün inciler bu haliyle günümüze kadar geldi.

Konumuzu bir kaç büyüsel-dinsel taşı ele alarak tamamlayabiliriz: Birincisi, *lapis lazuli*, kozmolojik öneminden dolayı kutsal olan ve Mezopotamya'da büyük bir saygı gören lacivert taş; yıldızlı geceyi ve Ay tanrısı Sin'i temsil eder. Babilonyalıların jinekolojik değere sahip belli bir takım taşları daha sonra Yunan halk hekimliğine geçmiştir. Bunlardan bir tanesi "gebelik taşı" (*aban e-ri-e*) olup Boson tarafından Dioscorides'in *Lithos samios'u* diye tanıtılmıştır. Diğeri *aban-rami* "aşk taşı", "verimlilik-doğurganlık taşı", Dioscorides'in *lithos selenites*" ile aynı gibidir. Bu türlü taşlar, çocuk doğumu ile ilgili yeterliliklerini, Ay ile olan irtibatlarından alırlar. Yeşimsi taşı (*aban-ashup*)nın gebelikle ilgili önemi, kırılması suretiyle içindeki "rahmin"de barındırdığı daha başka taşları doğurması gerçeğinden kaynaklanmaktadır; bu durumdaki simgesi de açıktır. Yeşime benzeyen bu taşın jinekolojik işlevi, Babilliler tarafından Greko-Romen dünyasına taşındı ve ta Orta Çağa kadar burada devam etti. Benzer bir simge, antik dünyada beğenilen *aetites* yada "kartal taşı"nın önemini açıklar; Pliny, (*utilis est, mulieribus praegnantibus*) bu taşın sallandığı zaman içinden sanki "rahminde" başka bir taşı gizliyormuş gibi gürültülü bir ses çıkardığını söyler.<sup>1453</sup> Jinekolojik ve gebelikle ilgili bu taşların gücü, doğrudan doğruya ya prensiple ilişkilerinden yada bir takım özel kökeni işaret eden şekillerinin tuhaflığından gelmektedir. bunların büyüsel cevherleri "hayatlarından" gelmiştir, zira onlar "yaşarlar", bir cinsiyete sahiptirler, gebedirler. Bunda istisna değildirler. Diğer bütün taşlar ve metaller de "canlıdır" ve bir cinsiyetleri vardır;<sup>1454</sup> onların haya-

<sup>1453</sup> Pliny, *Natural History*, xxxvi, 21, 149-151.

<sup>1454</sup> Bkz. Eliade, "Metallurgy, Magic and Alchemy", Paris, 1938, CZ, vol. 1, değişik yerler.

tının daha durgun, cinsiyetlerinin de daha belirsiz oluşu yeganedir; onlar uyuşuk düzenlerini takip ederek toprağın “rahminde” büyürler. Ancak çok azı olgunlaşır (Hindular elmasın *pakva* (olgunlaşmış), kristalin de *kaccha* (olgunlaşmamış) olduğuna inanırlar).<sup>1455</sup>

“Yılan Taşı”, yer değiştirme ve değişme simgesine çok iyi bir örnektir. Bir çok yerde, ender bulunan değerli taşların yılan ve ejderhaların başlarından çıktığına inanılır. Öyle ki, hiç bir kimsenin dudaklarını dokundurması inancı (bu inanç Hindistan’da başlamış ve daha sonra Helen ve Arap dünyasına yayılmıştır), elmanın zehirli olduğu ve yılanın boğazında bulunmuş olduğuna inanıldığından dolaydır.<sup>1456</sup> Kıymetli taşların yılanın tükürüğünden oluştuğu inancı Çin’den İngiltere’ye kadar çok geniş alana yayılmıştır.<sup>1457</sup> Hindistan’da boğaz ve başlarının içinde parlak taşlar bulunduğu inanan *nāgalar* belli bir takım büyüsel özelliklere sahipti. Pliny, *dracontia* veya *dracontites*’in ejderhaların beyinlerinde şekillenmiş taş olduğunu ileri sürdüğü zaman,<sup>1458</sup> o sadece Doğuda ortaya çıkmış olan inançların rasyonelleşmesine bakıyordu. Rasyonelleşme süreci, Philostratus ile daha açık bir biçimde belirlenmiştir. O, bir takım ejderhaların gözünün, büyüsel güçlere sahip “gözleri kamaştıran” taş olduğunu söyler ve şöyle devam eder; büyücüler, sürüngenlere tapındıkları zaman onların başlarını kestiler ve değerli taşları çıkarttılar.<sup>1459</sup>

Bu ve başka masalların altında yatan köken ve teoriyi anlamak için fazla uzaklara gitmeye gerek yoktur: Bunun için “Hayat Ağacı”nı veya kutsanmış bir takım mekanı yada kutsal

<sup>1455</sup> Bkz. Eliade, “Metallurgy ....”, s. 37.

<sup>1456</sup> Bkz. Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folklore*, Chicago, 1915, s. 40-44.

<sup>1457</sup> “Piatra Sarpelui” *Mesterului Manole*, Bucharest, 1939.

<sup>1458</sup> Pliny, s. 10.

<sup>1459</sup> Philostratus, *Vita Apel. Tyan.*, lili, 7.

kaynağı yahut mutlak değeri (ebedilik, ebedi gençlik, iyilik-kötülük bilgisi, vs.) bekleyen “canavarlar” (yılanlar, ejderhalar) hakkındaki antik mitler en yararlı kaynaklardır. Bu mutlak hakikatin bütün simgelerinin her zaman sadece seçilmişlerin geçmesine izin veren canavarlar tarafından korunduğunu hatırlayalım; “Hayat Ağacı” altın elmalı ağaç veya altından yünlerin bulunduğu her türlü “hazine” (okyanus yatağından gelen inciler, topraktan çıkan altın, vs.), bir ejderha tarafından korunurlar. Bu ebedilik simgelerinden birine kavuşmak isteyen kimse, öncelikle bütün tehlikelere göğüs germek ve sonunda sürünge canavarı öldürmek suretiyle “kahramanlığını” veya “iradesini” ispat etmelidir. Bu antik mitolojik temadan bir çok rasyoneleşme ve bozulmalardan hazine, büyüsel taşlar ve mücevherlerle ilgili inançlar çıkmıştır. “Mutlaklık” durumunu simgeleyen (altın, “zaferi”, ebediliği, vs. ifade eder). Hayat Ağacı veya altın elmalı ağaç veya altın yün, yeraltında gizlenmiş ve ejderha yada yılanlar tarafından korunan altın “hazine” olmuştur.

Yılanlar tarafından korunan ve savunulan metafizik *amb-lem-ler*, simgeler daha sonra bekçilerinin alınlarında, gözlerinde veya boğazlarında bulunacak olan somut *nesnelere* dönüştü. Sağlık, mutlaklık *işareti* olarak (farklı toplumsal tabakaya göre veya ilk anlamının bozulmasıyla) daha sonra kazanılan asıl değeri, onun sahip olduğu büyüsel, tedavisel veya estetik değerleridir. Örneğin, Hindistan’da elmaslar mutlak hakikatin bir remizi idi, elması ifade eden *vajra* kelimesi de dürüstlük simgesi *Indra*’nın simgesi olan ışık anlamını verirdi, güç, dürüstlük, ışık, aydınlık, erkeklik ve mertliğin kozmik ifadesi gibi düşünceler kalıbı içinde elmas, madenler arasında değerli olduğu kadar, aynı zamanda kutsal idi, o, bu düşünceleri barındırmakta idi. Düşüncelerin farklı bir çerçevesinde –bir canavar tarafından korunan mutlak hakikatin “popüler” anlayışı- elmas, sürünge kökeninden dolayı değerlendirilir. Elmaslara yüklenen bü-



yüsel ve tedavisel özelliklerin kökeni (sonraları daha aşağı derecelere düşmüş olsa da) aynı idi: Elmas ve diğer “yılan taşları” (yakut boraks, geviş getiren hayvanların bağırsak ve midelelerinde oluşan ve panzehir olarak kullanılan taş, vb.), yılan sokmalarına karşı bir koruyucu idi. Bu “yılan taşlarının” bazısı, aslında insanların bazen taş gibi sert kütle buldukları yer olan yılanların başlarından çıkartılırdı. Fakat onlar sadece orada bulunurdu, çünkü insan onları orada bulmayı ümit ederdi. “Yılan taşına” inanç, çok geniş bölgelerde gözlemlenir. Öyle ki, bazı yılanlarda gerçekten bulunmuş olan sert ve taş gibi (ur, nasır) parçaları son zamanlara kadar ve sadece bir kaç yerde bulunmuş değildir. Aslında “yılan taşının” gerçekten bir yılanın başından çıkartılması çok istisnai bir durumdur. Büyü ve halk hekimliğinde kullanılan taşların büyük bir çoğunluğu, herhangi bir sürünge takma adı almış olsun veya olmasınlar, görüldüğü üzere, metafizik bir temaya indirgenebilen özgün bir mitten dolayı, bazı durumlarda yılanla ilişkilidir: “Sonsuzluk simgelerini bekleyen bir canavar.” Şüphe yok ki, bu masalların ve halk inançlarının büyük bir kısmı, sadece ilk mitolojik formlardan çıkartılmayıp sayısız yanal veya “bozulmuş” varyantlardan da çıkmıştır.

## 168- GELİŞEMEME DURUMU

Bir yandan simgenin çok fazla dallanıp budaklanışını, diğer yandan her hangi bir simgenin daha aşağı seviyelerde yorumlanması gibi rasyonelleşme, bozulma ve gelişememe sürecini göstermek için sadece bir bölgeden alınan bu örneklerle kendimi bile bile sınırladım. Daha önce gösterdiğimiz üzere, görünüşte “popüler”, fakat kökende bilgili olma durumu çoğu kez, bir sorun olmuştur –son örnekte metafiziksel (kozmolojik, vs.). Bu sorun, yılan taşı örneğinde olduğu gibi, kolayca tanımlanabilir ve gelişememe sürecinin bütün işaretlerini taşır. Bu

süreç, daha bir çok yerde de bulunabilir. En yaygın iki tanesi, ya özgün anlamını bozan daha alt toplumsal tabakalarda kullanılmak suretiyle son vermek için malumatlı simgecilik içindir, yada çocukça bir tarzda anlaşılan aşırı somut ve ait olduğu sistemden uzak olan simge içindir. Birinci kategoriyle ilgili bir kaç tane örnek vermiştim (“yılan taşları”, inciler, vs.). İşte size aydınlatıcı başka bir örnek. Çok eski Romen köylü reçetesi şöyle tavsiye eder: “Bir kişi veya hayvan kabız olduğun zaman, temiz bir levha üzerine Phison, Gehon, Dicle ve Fırat kelimelelerini yazın ve temiz bir suyla yıkayın, suyu hastaya içirin, iyileşecektir. Eğer hasta, hayvan ise, suyu burnuna doğru dökün.”<sup>1460</sup> Adları Kitab-ı Mukaddes’te geçen, suyu Cennetten gelen dört ırmağın adları, büyüsel din bakış açısından her türlü “kozmoz”, dolayısıyla da insan mikro-kozmozunu ve hayvan bedenini arındırır. Bu durumda gelişmemişlik, cennet suyuyla arınma simgesinin yorumlandığı basit somut tarzda aşikardır. Kişi, yazılmış dört kelimeye dokunduğu suyu meshedecektir....

Simgelerin gelişmemişliğinin ikinci türüne (burada herhangi bir “tarih” ve üst seviyeden popüler seviyeye “düşüş” gerekli değildir), Lévy-Bruhl’un *L’Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*<sup>1461</sup> adlı muhteşem kitabında çok sayıda şahane örnekler bulunmaktadır. Fransız bilginin vermiş olduğu delillerin büyük bir kısmı, simgeyi, kutsal nesnenin yedeği veya kutsalla ilişkiyi kuran bir araç gibi, ve bu türden yerine geçmenin kaçınılmaz bir biçimde gelişmemişliğin sadece “ilkeller” arasında değil, aynı zamanda en gelişmiş topluluklarda bile bir süreci olması gerektiğini göstermektedir. Bir örnek vermek gerekirse, Lévy-Bruhl tarafından nakledilen örnek olayı seçelim: “Bir Bamba şefinin açıkladığına göre, Ekvator Afrikasında yüksek Ogooue’da, ocibi antilobu, sadece geceleri otlanır. Gün

<sup>1460</sup> Eliade, *Les Livres populaires*, s. 74.

<sup>1461</sup> s. 169-299.

boyunca uyur veya hiç kıpırdamadan geviş getirir. Onun bu alışkanlığı yerlileri, onu kararlılık ve sebat simgesi yapmaya yöneltti. Yerli halk, yeni bir köy kurulduğu zaman, onun etinden yiyen kimselerin başka bir yerde yaşamak için o köyü asla terk etmeyeceğine inanırlar.”<sup>1462</sup> Yerlilerin zihninde bu simge, aynı, az önce nakledilen gelişmemiş büyü örneğindeki, Levhanın üzerine yazılan dört kelimenin kabız olmuşları “arındırabildiği” gibi katılım ile kendini somut bir biçimde anlatır. Ancak bu türlü yorumlama, ne özgün simgeyi, ne de uygun bir simgeye sahip olmak için “ilkellerin” yeteneğini ayrıntılarıyla inceler. Tekrar etmeliyim, bu, her uygar insanın gelişmeme konusundaki dinî tecrübesindeki çok sayıda örneklerinden sadece bir tanesidir. İlkeller de kozmolojik ve teolojik prensipler üzerine kurulan uygun simgelere sahip olmak hususunda yeteneklidirler. Bir önceki bölümde verilen bilgi ve bulgular bunu ispat etmektedir (Kuzey Kutup bölgesi, Kuzey Afrika (Mısır’daki) Berberî ve Fin-Ogur ırkları arasında bulunan “merkez” simgeciliği; Malakka Pigmelerin üç kozmik alan arasındaki iletişimleri; Avustralya, Okyanusya halkları ve diğerleri arasında gökkuşağı, dağ, kozmik nüfuzlu bitki, vs. simgeleri). Ancak, bu teoriyi değerlendirmek amacıyla ilkellerin ve ilkel halkların sözkonusu yeteneğine daha sonra tekrar döneceğiz.

Şimdilik, uygun bir simgeciliğin gelişmiş topluluklarda olduğu kadar ilkelerde gelişmemiş simgelerle birlikte bulunduğu gerçeğine işaret edelim. Bu gelişmemeye neden olan sorunu ve insanın durumunun bu şekilde basitçe etkili olup olamayabileceği sorusunu bir yana bırakacağız. Burada bize gerekli olan şey, ister uyumlu, ister bozulmuş olsun, simgenin bütün topluluklarda çok önemli bir role sahip olduğu gerçeğidir. İşlevleri değişmeden devam edip gider: Bir şeyi veya bir

<sup>1462</sup> s. 257-258.

eylemi, kutsaldışı tecrübenin nazarında, ortaya çıkan bir şey veya eylemden daha ziyade *başka bir şeye* dönüştürmesidir. Bir kez daha, gerek amphalos yada “merkez” simgesi, gerek yeşim taşı gibi önemli bir taş, yada “yılan taşı” gibi bir büyü taşı olsun, az önce vermiş olduğumuz örneklerle dönmek gerekirse, bu taşların her birinin bir takım simgeleri açığa çıkaran insanın bütünsel-dinsel tecrübesinde değerli olduğunu görürüz.

### 169- SİMGELER VE HİYEROFANİLER (KUTSALIN TEZAHÜRLERİ)

Bu tarzda anlaşılan simge, kutsalın tezahürü (hiyerofani) tartışmasını, diyalektiğini daha ilerilere götürür: Bir kutsalın tezahürü ile doğrudan doğruya kutsallaşmayan her şey, her hangi bir simgeden pay almasından dolayı kutsal olur. Lévy-Bruhl’un tartıştığı ilkel simgelerin büyük bir çoğunluğu, bir takım kutsal nesnelerin yedekleri veya bunlarla yada başkalarıyla bağlantıya geçme durumlarıdır. Simgesel işaretler veya başka şeylerin tüm serisinin kutsal değerleri ve işlevlerini bazı tanrısal “form” veya tanrısal tezahüre (süslemeler, süslü kıyafet, tanrıların işaretleri; insanlar tarafından taşınan şeyler v.s, uyarladıkları gerçeğini anlamak için, ayrıntılı bir çalışmaya, örneğin Douglas Van Buren’in *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art* (“Mezopotamya Sanatında Tanrıların Simgeleri”) adlı çalışmasına göz atılabilir. Ancak, bütün simgeler sadece bunlar değildir, tanrının tarihsel “formundan” önce ortaya çıkan daha başkaları da vardır. Bunlardan kastım, bitki simgeleri, Ay, Güneş, yıldırım, belli bir takım geometrik taslaklardır (haçlar, beşgenler, eşkenar dörtgenler, gamalı haçlar, vb.). Bu Simgelerin büyük ir kısmı, Mezopotamya din tarihinde hakim olan tanrı(ça)larla arttırılmıştır (Ay tanrısı Sin, hilal işareti; Şamaş, Güneş kursu; vs. ile işaretlendi). Bunlardan başka, deyim yerindeyse, bağımsız tanrılar bulunsa da (belli bir takım silahlar,

mimari simgeler, "üç nokta" gibi değişik işaretler, vb.) büyük çoğunluğu Mezopotamya tanrılar aleminden önce var oldukları anlaşılan çok değişik tanrı(ça)lar tarafından, zamanı geldikçe kabul edilip benimsenmiştir. Sonra da simgelerin bir tanrıdan başka birine geçmesi, Dinler Tarihinde oldukça yaygın bir olgudur. Nitekim, Hindistan'da, örneğin, evrensel hakimiyet, bozulmamazlık, mutlak hakikati, vs. simgeleyen vara hem "ışık" hem de "elmas" simgesi, Agni'den İndra'ya ve daha sonra da Budda'ya geçmiştir. Buna benzer daha bir çok örnek bulunmaktadır.

Bu düşüncelerden, kutsalın tezahürlerinin çoğunluğunun simge olmada çabuk etkilendikleri açık bir biçimde anlaşılır. Ancak, insanın büyüsel-dinsel tecrübesindeki simgeciliğin oynadığı rol, kutsalın tezahürlerinin simgelere dönüşebilirliğinden dolayı değildir. Simgenin önemi sadece, herhangi bir kutsalın tezahürüne dayanmasından veya onun yerini almasından dolayı değildir; esasen, kutsallaşım ortaya çıkış sürecini sürdürebilme yeteneği olmasından ve özellikle de, yerine göre, kutsalın tezahürünün bizzat kendisi olmasındandır, zira kendisi, herhangi bir kutsalı veya başka bir tezahürün açığa çıkma yeteneği olmayan kozmolojik hakikati açığa vurur. Öyle ki, herhangi bir kutsalın tezahürünün bir simgeyle daha ötelere nasıl taşındığını göstermek gerekirse, bünyesinde Ay'ın bulunduğu bütün muska (tılsım) ve "işaretler" (hilal, yarımaya, dolunay, vs.), yeterliliklerini şu hakikatte tasvir eder: Herhangi bir biçimde Ay'ın kutsal gücünü paylaşırlar. Onların, Ay'ın daha aşağı derecelerde tanrının tezahürleri (epifanileri) oldukları söylenebilir. Fakat, bu muska ve tılsımların değerinin nedenini açıklayan adanmış küçük somunların üzerine kabaca yapılan hilal gibi<sup>1463</sup> tanrının tezahürü kesin olarak ortadan kaldırmadı ve ba-

<sup>1463</sup> Mezopotamyalılar için bkz. Van Buren, "Symbols of the Gods in Mesopotamian Art", *Analecta Orientalia*, Rome, 1945, vol. Xxiii, s. 3.

zen de ayırt etmemiştir. Bu, nedenini araştırmamız gereken simgenin kendisidir. Bu süreç, ışık ve karanlığı ifade eden değişik beyaz ve siyah zıtlıklarının aracılığıyla Ay'ın safhalarını "simgeleyen" erken dönem Çin seramik süsleme ve düzenlemelerinin büyük çoğunluğunda ve Avrasya tarihinde oldukça açık seçiktir.<sup>1464</sup> Bütün bu çizim ve süslemeler, büyüsel-dinsel bir işlev ve öneme sahiptir.<sup>1465</sup> Fakat kamerî *tanrı tezahürü*, onlarda ve onlara kamerî *simgecilik* veren şeylerde güçlkle ayırt edilebilir.

Dahası, herhangi bir kutsalın tezahürü, dinî tecrübede bir fasıla öngörür iken (zira dinî hayatın esas temelini meydana getiren kutsal ve kutsaldışı arasında değişik biçimlerde bozulma ve bir halden başka bir hale geçiş, her zaman mümkündür), simgecilik, –zaman zaman insanın kutsal hakkında şuurlu olup olmadığı seçilemezse de- insan ve kutsal arasında sürekli dayanışmayı sağlar. Bir muska veya yeşim yada inciler, taşıyan kimseleri sürekli olarak, söz konusu takı ile temsil edilen kutsal olana sokar; ve bu süreklilik, kutsaldışı ve kutsal arasında bir bozulmayı, kırılmayı gerektiren büyüsel-dinsel tecrübe aracılığıyla ancak sonuca vardırılabilir. (146)'da gördük ki, Kozmik Ağaç, Evrenin Direği, mabet, vb. yerine geçen "basit yedekler", her zaman merkez simgesiyle (merkez direği, kalp, vs.) temsil edilirler. Her mekan, "dünyanın merkezidir", çünkü onun simgesi herhangi bir biçimde, merkezin simgesiyle aynıdır. Fakat, zaman zaman işaret ettiğimiz gibi, "merkez", ulaşılması zor olup insanların buralara gömülmesi, benim "cennet özlemi" dediğim, fevkalade kutsal bir mekanda, gayret sarfetmeksizin, bir bakıma da şuursuz bir biçimde sürekli olarak bulunmanın işaretidir. Benzer şekilde, sembolizmin, insanın sonsuz *ad infinitum* Dünyanın kutsallaştırılmasını yaymak, onun yerine

<sup>1464</sup> Bkz. Hentze'nin eserleri.

<sup>1465</sup> Bkz. Hanna Rydh, "Symbolism in Mortuary Ceramics", *BMAS*, Stoc holm, 1929, vol. 1, değişik yerler.

başka birini koymak, aynıını gerçekleştirmek ve söz konusu kutsalın tezahürüne katılma yollarını genişletme ihtiyacının bir ifadesi olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca sembolizm, insanın kutsalın tezahürünü bir bütün olarak evren ile tanımlama eğiliminin bir tür anlatımıdır diyebiliriz. Bu bölümün sonunda simgelerin büyük işlevine tekrar döneceğiz.

## 170- SİMGELERİN UYUMLULUĞU

“Simge” terimi, herhangi bir kutsalın tezahürünü ya nakleden yada başka herhangi bir büyüsel-dinsel form (rit, mit, tanrısal form, vs.) ile ifade edilemeyen bir “ifşa, tezahür” meydana getiren simgeler için tahsis edilebilir. Bununla birlikte, daha geniş anlamda, herhangi bir şey, bir simge veya bir simgenin bir parçası olabilir. Bazı durumlarda bir şeyde büyüsel-dinsel gücü simgeleyen en azından insanda tanrısal hulul mucizesinin bir “simgesi” olabilen kendisinin iddia ettiği hakikat sorunundan dikkatini çeviren bizzat Mesih’in en temel tecelisinde (kratofanisinde) bir şey simge olabilir.

Etnolojinin, Dinler Tarihinin ve Felsefenin günümüz terminolojisinde kelimenin her iki anlamı da kabul edilir veya yeri geldikçe işaret ettiğimiz üzere, her iki anlam, bütün insanlığın büyüsel-dinsel tecrübesiyle de desteklenir. Ancak, simgelerin otantik tabiatı ve işlevi en güzel biçimde kutsalın tezahürlerinin ve vahyin özerk bir formunun sürdürüldüğü yönünde simgeleri daha ayrıntılı incelemek suretiyle anlaşılabilir. Yukarıda, tarih öncesi ve ön tarih sanatındaki Ay simgecilliğini ele aldık. Bu türden resimler, kesinlikle Ay’ın kutsal tezahürünü daha ileri aşamaya taşır, ama bir bütün olarak bakıldığında bunlar, Ay’ın başka tezahürlerinden birden fazlasını ifşa eder. Onlar bize hepsinden fazla diğerlerini bir araya getiren tezahürleri “ifşa” edebilen ve aynı zamanda sadece sırayla veya kısmen or-

taya çıkan diğer tezahürleri, birlikte ve panoramik olarak ortaya çıkan *ay simgesi* tezahürleri arasında ayırım yapmamıza yardımcı olurlar. Ay simgeciliği, kamerî tezahürlerin temel yapısını açık bir biçimde ortaya koyar; kamerî bir hayvanın (*t'ao-t'ie*, ayı, vs.) amblemi veya “atanın” yüzünü gösteren siyah ve beyaz çizimler, Ay'ın bütün ayrıcalıklarını, İnsanın ve Evrenin ritmik ve daimî değişim kalıbı içindeki kaderini açığa çıkarır.<sup>1466</sup>

Benzer bir şekilde kutsal suyun gücü ve su kozmolojileri ve vahiylerinin özellikleri, sadece sayısız kutsal tezahürlerinin tüm tek tek açığa vurmaları ihtiva etme yeteneğine sahip yegane “sistem” olan su simgeciliği aracılığı ile bir bütün olarak açığa vurulabilir. Şüphe yok ki, su simgesi, hiçbir yerde somut bir biçimde tanımlanmaz, merkezî bir kaynağı yoktur, zira o, bir sistem içinde elverişli olan bağımsız simgeler kalıbından meydana gelmiştir: Fakat bu, her şeye rağmen bunun için gerçektir. Burada çok iyi düzenlenmiş “sistemi” anlayabilmek için suya daldırma (Vaftiz, Tufan, Atlantis'in batması), su ile arınma (Vaftiz, cenaze yıkama), yaratılıştan önceki zaman (sular, “nilüfer”, veya “ada”, vs.) simgesinin yoğunluğunu hatırlatmak zorundayız (bölüm 73). Bu sistem, küçük ölçekte de olsa bütün su hiyerofanisinde açıkça ifade edilir, fakat bir simgede (örneğin “Tufan” veya “Vaftiz”de olduğu gibi) daha açık bir biçimde ifşa edilir ve bütün kutsal tezahürlerinde sergilendiği üzere yalnızca su simgesinde tam olarak açığa vurulur.

Bu durum, önceki bölümlerin kısa bir tekrar incelenmesinden, karşılaştığımız, sırasıyla gök simgesi, yer simgesi, bitki simgesi, güneş simgesi, uzay simgesi, zaman simgesi, vb açıktır. Bu çok değişik simgelere, kendilerini daha açık, tam olarak açığa çıkararak ve yalnız, yerel ve müteakip bir modelde açığa çıkan kutsal tezahürleriyle daha uygun olan ve tezahür eden

<sup>1466</sup> Krs. Hentze'nin çalışmaları.



bağımsız “sistemler” olarak bakmak için iyi nedenimiz vardır. Dolayısıyla, söz konusu delil müsaade ettiği sürece, en derin değerini keşfetmek maksadıyla uygun simgesinin ışığı altında verilen bir kıtsalın tezahürlerini yorumlamaya çalıştım. Üzerine basa basa belirtmem gerekir ki, bu, ne basit bir kıtsalın tezahürünün keyfi olarak herhangi bir “sonuç çıkarma” sorunudur, ne de antik dönemin yıl sonlarındaki güneş simgesinde yapıldığı gibi (46. Bölüm), bir simgeyi daha açık ve daha uyumlu yapmak için aklîleştirme sorunudur. İlkeller kıtsalın tezahürünü, ifade ettiği simge çerçevesinde anlama tecrübesine sahiptiler ve parçalardan meydana gelen simgesel sistemi daima gerçek olarak anlamışlardır. Dolayısıyla, bazıları onu anlamayı kesintiye uğrattığı veya sadece çocuksu bir simgeye kavuştuğu gerçeği, simgeciliğin yapısının geçerliliğini zayıflatmaz. Zira bir simge, anlaşılmaya bağlı değildir; her türlü bozulmalara karşın, tutarlılığını sürdürür ve anlamı binlerce yıldır unutulmuş olsa da daha sonra “yeniden keşfedilen” tarih öncesi simgelerde olduğu gibi, yapısını muhafaza eder.

Günümüze kadarki “ilkellerin”, suya dalmayı, Tufan veya bir kıtanın okyanusa batmasına denk görmeleri ve her ikisinin de “yeni bir formun” ortaya çıkabilmesi için “eskimiş formun” gözden kaybolmasını simgelediğini anlayıp anlamadıkları hiçbir suretle önemli değildir. Dinler Tarihinde sadece bir şey önemlidir; bu da, bir kimsenin yada kıtanın suya batması, böyle dalmaların kozmik ve eskatolojik anlamı ile birlikte, mit ve ritüelde mevcuttur; gerçek şu ki, bütün bu mit ve ritüeller birbirlerine uyarlar, veya başka bir deyişle ilk varoluş öncesi anlayıştaki simgesel bir sistem meydana getirirler. Bundan dolayı biz, şimdi görüleceği üzere, “simgelerin mantığı” konusunda yeterince haklıyız. Bu mantık ki, sadece büyüsel-dinsel simgeden değil, aynı zamanda insan filinin şuuraltında ve üst şuurunda ifade edilen simgeden meydana çıkan mantıktır.

Simgenin en belirgin özelliklerinden birisi, simgenin açığa çıkarmış olduğu anlamlardır. Bir Ay veya su simgesi, hakikatin her derecesinde değerini muhafaza eder, geçerli olur, dolayısıyla bütün dereceler hemen teşhir edilir. Örneğin ışık ve karanlık resimleri, tabiatın gündüz ve akşamını, herhangi bir formun görünüşünü ve gözden kayboluşunu, ölüm ve yeniden dirilişi, kozmozun yaratılışı ve yok oluşunu, muhtemel ve mutlağı, vs. simgeler. Bir tek simgede bir araya gelen çok değişik bu anlamlar, dini hayatın hatlarında eşit olarak doğrudur, hakikattir. 166. Bölümde işaret ettiğim üzere, yeşim taşı Çin'de büyüsel-dinsel bir işlevi yerine getirmiş, temsil etmiştir, fakat bu işlev, yeşim simgesinin bütünü değildir: Yeşim aynı zamanda kadının taktığı yeşim taşının sayısı, rengi ve yeşim taşlarının düzenin simgesel dilinin değerini de ifade eder; bunlar ayrıca evren ve mevsimleri ifade ettiği gibi, kadının "kimliğini" de gösterir; örneğin o kadının bekar mı, evli mi, dul mu olduğunu, hangi aile veya toplumsal sınıfa ait olduğu, nereden geldiğini, kocasının veya nişanlısının yolculuk halinde olup olmadığını ve buna benzer başka şeylerin ifadesini ortaya koyar. Benzer bir şekilde, Java'da da *batik*'in üzerindeki desen ve renklerin simgeleri, bunu giyen kimsenin cinsiyetini ve toplumsal durumunu, giyildiği dönemin mevsimini ve "durumunu", vs. ifade eder;<sup>1467</sup> aynı sistemler, bütün Polinezya'da da bulunur.<sup>1468</sup>

Bu bakış açısından, simgeler, malum cemiyetin bütün üyeleri tarafından bir "dil" olarak anlaşılırken, yabancılar tarafından ise, anlamsız bir şey olarak kabul edilir, ama kesinlikle simgeyi taşıyanın toplumsal, tarihsel ve fizik durumunu ve onun toplum ve kozmozla olan ilişkisini ifade eden bir "dil"dir (yeşim taşının ve *batik*'in belli türleri baharda, bazıları da çiftçilik

<sup>1467</sup> Mus, *Barabudur*, vol., I, s. 332.

<sup>1468</sup> Sayce and March, "Polynesian Ornament and Mythography; or, a Symbolism of Origin and Descent", *JRAI*, 1893, vol. xxii, değişik yerler.

işlerinde, bazıları ise, eşit günlerde, gün dönümlerinde vs. takılır ve giyilir). Kısaca, kumaş simgesi, cemiyetinin bütün üyelerinin gözünde onun kimliğini açık hale getirmesine rağmen, insan oğlunu hem bir kozmos hem de cemiyete bağlı olan bir kimse haline getirmiştir. Burada çok değişik düşünceler, aynı itici güç ve aynı nesne ile bir çok işlevleriyle birlikte bir arada ifade edilmiştir –kozmozla bir olması, cemiyet içindeki durumunu belirlemesi-. Bütün bunlar, ortak bir amaçta buluşur: “Parçanın” sınırlarını ortadan kaldırmak için insan, onun en derin kimliğini ve toplumsal statüsünü açıklamak suretiyle ve onu daha büyük bir birlik, yani cemiyet ve evren içinde kaynaştıran tabiatla uyumlulaştırarak cemiyetin ve kozmosun içindedir.

### 171- SİMGELERİN İŞLEVLERİ

Bu birleşme işlevi, öneminden dolayı kesinlikle kabul edilebilir durumdur. Bu işlev sadece insanın büyüsel-dinsel tecrübesinden değil, onun genel tecrübesinden dolayıdır. İçeriği her ne olursa olsun, her hangi bir simge, hakikatin bir çok alanının temel birliğini daima açığa vurur. Çok değişik biyolojik, antropolojik, kozmik bölge ve düzlemlerde farklı şekillerde tanımlanan su veya Ay simgeleriyle anlam kazanan şahane “birleşmeleri” sadece hatırlamak yeterlidir. Nitekim, öncelikle sembolizm, kutsalın tezahürlerinin diyalektiğini *başka bir şeye* dönüştürmek suretiyle ve sonra da aşkın hakikatin maddî sınırlarını ortadan kaldıran işaretleri, simgeleri olmak suretiyle, örneğin dünyanın merkezi olan bir taş simgesi, vb. kutsaldışı tecrübeden daha ileri taşır, tecrit edilen parçaların yerine bir bütün sistemin parçası olan veya dahası istikrarsız ve parçalanmış doğalarına rağmen kendilerini söz konusu sistemin bütününde şekillendirirler.

Olsa olsa, simge olan bir şey, aynı kutsalın hepsini barındırmaya meyilli olan hiyerofani gibi, kutsal gücün bütün tezahürlerini *ona* ihtiva etmeye istekli olması, bir Bütün ile bir olur. Vedalar ile ilgili sunaktaki herhangi bir taş, Prajāpati olmak suretiyle, tüm Evrenle tanımlanmaya eğilimli olur, aynı, yerel tanrıçanın Yüce Tanrıça ve sonunda da mümkün olan bütün kutsal güçleri kendisine almaya meyilli olması gibi. Bu dinî “formlar” arasındaki “emperyalizm”, bu “formlar” adına hazırlayacağım el kitabında daha açık bir biçimde anlatılacaktır. Şimdilik, bu ilhak etme eğiliminin aynı zamanda simgenin diyalekteğinde de bulunabileceğine işaret edelim. Bu sadece her simgenin, insani ve kozmik tecrübesinin muhtemel en çok sayıdaki alan ve bölgelerini bütünleme ve birleştirmeyi amaçlamasından dolayı değil, aynı zamanda her simgenin, olabildiğince bir çok şeyin varoluş durumları ve şekilleri gibi, kendisiyle bir tutmaya vesile olmasından ötürüdür. Su veya Ay simgesi, hayat ve ölümlle ilgili her ne varsa, yani bütün değişme ve “formlar”ı kendinde somutlaştıracaktır. İnci gibi bir simge de hemen hemen hayatın bütün tezahürlerini, açıklığı, verimliliği, doğurganlığı ve diğerlerini kendinde somutlaştırmak suretiyle, her iki sistemi (ay ve su) temsil etmeye vesile olur. Bu “birleşme”, hiçbir biçimde karışıklık değildir; sembolizm onu bir seviyeden diğerine, bir varlık şeklinden diğerine taşımaya sağlar; hepsini bir araya getirir, *ama onları asla karıştırarak birleştirmez*. Her birinin Bütün olma eğiliminin gerçekten “bütünü” bir tek sisteme uyarlama, onu aynı zamanda mümkün olduğunca anlaşılabilir yapmak için, şeylerin çokluğunu bu tarzda bir tek “duruma” indirgeme eğilimi olduğunu anlamak zorundayız.

Başka bir yerde, bağ, düğüm ve ağ simgelerine temas etmişim.<sup>1469</sup> Orada, Vrtra'nın suları “bağlamasını” ve Varuna'nın “bağlarının” kozmolojik anlamlarını bir kimsenin düşmanını

<sup>1469</sup> M. Eliade, “Le Dieu lieu’ et le symbolisme des neauds”, *Images et Symboles*, ch. iil.

büyüsel olarak veya gerçek iplerle “bağlaması”nı, cesetlerin hapsedilmesini, ağlarında insanları yada ölülerin ruhlarını yakalayan yer altı tanrılarının mitlerini; “bağlanmış” veya “zincirlenmiş” insan simgelerini (Hindistan, Eflatun), labirent gibi karmaşık ip simgeciliğini ve yaşayan bir problemin çözümünü inceledim. Ayrıca, büyüsel-dinsel hayatın bir çok aşamasında kozmoloji, Zalim hükümdar miti, kara veya ak büyü, yer altı (cinler) dünyası mitolojisi, giriş/geçiş (erginleme) törenleri, vs. tam olarak az veya çok ifade edilen aynı simgesel kalıpla karşılaştığımızı gösterdim. Her bir örneğin her aşamasında büyüsel-dinsel tecrübeyi ifade eden bir arketip bulunmaktadır. Ancak daha da önemlisi, bu “bağlama” ve “çözme” simgeleri, insanın evrendeki özel bir durumunu ortaya koyar. Bu öyle bir durumdur ki, başka hiçbir hiyerofani tezahür ettiremez; hatta bu bağ simgelerinin, insanın nihai durumunu kendine tam olarak tutarlı bir biçimde açıklayan simgeler olduğu söylenebilir. Dahası, bu simgesel sistemin dile getirilmesi, “şartlı” bütün insanların (“esir”, “büyülenmiş” veya kaderiyle baş başa kalan sıradan insanların) durumlarının nasıl da aynı olduğunu ve kendi simgelerinin kendilerine göre nasıl da kaçınılmaz olduğunu ortaya koyar.

## 172- SİMGELERİN MANTIĞI

Ne türlü ve her ne seviyede olursa olsun sürekli olarak tutarlı ve sistematik olan “simgelerin mantığı” hakkında konuşmak için çok nedenimiz vardır. Bu mantık, felsefenin sorunları arasında sayılan dinî tarihin alanının dışına çıkar. Aslında (“yükselme” simgeciliğini ele aldığımız yerde bunu söylemiştim) bilinçaltı denilen hayaller (düşler, fantaziler, hayal gücü) psikopatolojik durumların yaratıcı eylemleri, yükselme mit ve ritüelleriyle birlikte yükselme metafiziğine uyum sağlayan bir yapı ve anlam sunar.<sup>1470</sup> Gerçekte, bilinçaltının anlık kurguları

<sup>1470</sup> Krş. “Dürohana and the ‘Waking Dream’”, *Art and Thought*, London, 1947, s. 209-13.

(örneğin yükselme düşleri) ile uyanıklık durumu (ruhî yükselişin metafiziği ve yükselme gibi) hakkında kafa yorulan teoriler arasında herhangi bir süreklilik yoktur. Bu ise karşımıza iki sorunu çıkarmaktadır: *Birincisi*, hala bilinçaltı hakkında konuşabilsek de bir "üst şuur"un da varlığını varsaymamız daha doğru olmaz mı? *İkincisi* de bilinçaltının ürünlerinin bilinçlilerinkinden farklı bir yapıya sahip olduğunu, doğru veya yanlış da olsa, söyleyebiliriz. Ancak bunlar sadece kendi alanlarında, yani felsefe alanında tartışılması gereken sorunlardır.

Bunun yanında bir noktaya daha temas etmem gerekir ki, bilinçaltı kurgularının büyük bir kısmı, özellikle bilinçaltı alanından ileri gelmediği izlenimini veren arketipleri kopyalama veya taklit etme özelliğine sahip gibi görünüyor. Bir düş'ün, bir psikozun kendi içinde gerçek olmayan zıtlıkla tamamen anlaşılan, oldukça "mantıklı" ve buna bağlı olarak da bilinçli (yada bilinçüstü) eylemlerden, kaynaklardan ruhsal bir iş gibi aynı biçimi aldığı sık sık görülür. Bu gözlem, genelde hierofaniler, özelde de simgeler ile ilgili soruna bir miktar ışık tutmak gibidir. Dinler tarihinin hemen her yerinde benim *çocuksuluk* dediğim arketipin "basit" bir taklidi olgusuyla karşılaşmaktayız. Ancak benzer bir biçimde çocuksuluğun hierofanileri *ad infinitum*'a, sonsuzluğa taşıma eğiliminde olduğunu gördük; öyle ki, başka bir deyişle kutsal kıymetsiz şeylere eklemeye yada sonuçta Bütünü küçük bir parçaya koymaya eğilimlidir. Böyle bir eğilim kendi içinde olağandır, zira kutsal, bütün varlığı değiştirmek ve kutsamak için kutsaldışı gerçeklik ile bir olmaya eğilimlidir. Fakat çocuksuluk hemen her zaman kolaylık, kendikendinelik ve hatta yapaylık özelliğine sahiptir. Bundan dolayıdır ki, alt şuurun bilincin veya bilinçüstünün yapısını taklit etme eğilimi ile çocuksuluğun hierofanileri muhtemel her seviyede hatta daha mekanik ve kaba bir biçimde *ad infinitum*'a, sonsuzluğa uzatma eğilimi arasında bir koşutluk

kurabiliriz: Her iki eğilim de genelde kolaylık ve kendi kendinelik özelliklerine sahiptir. Fakat başka bir şey daha vardır: Bütün varlığı bir yapma ve çeşitliliği yok etme arzusudur. Bu arzu aynı zamanda kendine göre, mantıklı eylemi taklit etmek ister, zira mantık gerçeği birleştirmek ister. Bu böyle bir eğilim ki, çok aşırı gittiği zaman Evreni yok edebilir. Bununla birlikte, alt şuurun yaratıları ve hiyerofanilerin çocuksulaştırılması, daha ziyade hayatın dinlenmeye doğru bir hareketidir, maddenin ilk durumuna tekrar dönmeye doğru bir fiildir: Atalet. Diğer bir düzlemde ve diğer diyalektik ihtiyacın bir parçası olarak hayat, dinlenme, kararlılık ve birliğe yönelmede, birleşme ve kararlılığı yüreklendiren aklın süreci gibi bir süreci sürdürüyor.

Uygun olarak kurulabilmesi için bu anlatılanlar, burada özetini bile veremeyeceğim yorumların bütününe ihtiyaç duyabilir. Ben onlara kısaca, yüzeysel olarak göz attım, çünkü onlar bir bütün olarak, hiyerofanilerin basit muadillerini etkileme eğilimini ve büyüsel-dinsel hayatta simgenin oynadığı çok önemli rolü anlamamıza yardımcı olurlar. *Simgesel düşünce* diye adlandırabileceğimiz anlayış, insanın bir gerçeklik düzleminde diğerine serbestçe hareket etmesini mümkün kılar. Aslında "serbestçe hareket etmek" hafif bir ifadedir: Yukarıda da görüldüğü üzere, simgeler değişik düzlemleri ve birbirleriyle uyuşmayan bütün görünümlerin gerçekliklerini tanımlar, sindirir ve birleştirir. Dahası da var ki, büyüsel-dinsel tecrübe insanın kendisinin bir simgeye dönüşmesini mümkün kılar. Bütün sistemler ve bütün antropo-kozmetik tecrübeler sadece insanın kendisinin bir simge olması durumunda mümkündür. Aslına bakacak olursak, bu durumda insanın hayatı zenginleşip uzamaktadır. İnsan artık kusursuz bir parça değildir, ama kendisini çevreleyen diğer bütün kozmoslara açık yaşayan bir kozmostur. Dünya tecrübeleri artık kendinin dışında bir şey değildir, dolayısıyla da "yabancı" ve "nesnel" değildir; bu tecrübeler

insanı kendisinden uzaklaştırmaz, yabancılaştırmaz, aksine onu kendine doğru yöneltir ve kendi öz varlığına ve kendi kaderine götürürler. Kozmik mitler ve bütün ritüel dünyası, ilkel insanlara göre varoluşsal tecrübelerdir: İlkel insan kendisini kaybetmez, o, herhangi bir miti uyguladığında veya bir ayinde yer aldığı anda kendi varlığını asla unutmaz; tam tersine o, kendisini keşfeder ve anlamaya başlar, çünkü bu mit ve ritüeller, insanın kendi varoluşunda fark ettiği hakikatler olan kozmik hakikatleri ifade eder. İlkel insanlara göre, hakikatin her seviyesi, kendine öylesine açıktır ki, baktığı herhangi bir şeyi yıldızlı bir gökyüzü gibi muhteşem gördüğünde hissettiği coşku, modern bir kimsenin hissettiği en "intimist" kişisel tecrübe gibi kuvvetli olabilirdi. Zira, ilkel insanın *gerçek varlığı*, esasen onun sembelleri sayesinde, uygar insanın günümüze kadar yaşadığı bozuk ve yabancılaşmış varlık değildi.



## SONUÇ

Bu kitabın başında da ifade ettiğim gibi (Bl. 1), kutsalın en basit tanımı “kutsaldışının zıddı” biçiminde olup daha sonraki bölümlerde de kutsalın tezahürünün diyalektiğinin sürekli bir biçimde kutsaldışı alanlara indirgemeye ve sonuçta da onları yok etmeye eğilimli olduğu açık bir biçimde görülür. Gelişmiş dinî tecrübelerin bazısı, kutsalı tüm evren ile bir tutarlar. Çoğuna göre, kozmosla bütünleşmiş mistik bir kimse, bizzat kutsalın tezahürüdür. *Mahānirvana Tantra*<sup>1471</sup> oldukça eski ve çok bilinen “*Brahma’dan bir bitkinin yaprağına kadar tüm evren bir’dir, O’ndan ibarettir.*” şeklindeki Hint deyişini nakleder. Buradaki “O”, *Ātman-Brahman* her yerde tezahür eder: “*Hamsa saf gökte oturur, parlak olan (Tanrı) havada durur, sunağın üzerinde durarak görevini yerine getirir, O, mekanında durur. O, insandır, yemindedir, kanundadır, gökyüzündedir.*”<sup>1472</sup>

Léon Bloy’un satırlarında görüldüğü üzere, bu, doğru veya yanlış panteist olarak sınıflandırılan basit bir düşünceden daha ileride bir ifadedir: “... Hayatın gizemi İsa’dır: *Ego sum Vita*. Hayat ister insanlarda olsun, ister hayvanlarda veya bitkilerde olsun, her zaman hayattır ve ölüm denilen kaçınılmaz an gelip çattığında, ağaçtan olduğu kadar bir insandan da çıkıp giden hep İsa’dır.”<sup>1473</sup>

Şurası açıktır ki, bize göre bu bir “panteizm” değil, ama “panenteizmdir”. Bloy’a göre İsa, Hindu geleneğindeki *Ātman-Brahman* gibi, var olan her şeydedir, hatta *mutlak anlamda varolan* her şeydedir. Sık sık işaret ettiğim gibi, arkaik ontolojideki *hakikat*, esasen bir “güç” ile, “hayat” ile, verimlilik ile,

<sup>1471</sup> *Mahānirvana Tantra*, II, 46.

<sup>1472</sup> *KathaUpaniṣad*, V,2.

<sup>1473</sup> Léon Bloy, *Le Mèdiant Ingrant*, vol. II, s. 196.

bolluk ile özdeşir, ancak aynı zamanda da tuhaf ve tek olan her şey ile özdeşir. Başka bir deyişle, varlığın istisnâî durumunu sergileyen veya mükemmelen var olan her şey ile özdeşir. Kutsallık, öncelikle *hakikattir*. Bir kimse ne kadar dindarsa, hakikate o kadar yakındır ve anlamsız bir değişimin gerçek dışılığından ne kadar uzaklaşırsa, o kadar hakikate yakın olur. Bundan dolayı da insan, tüm ömrünü “kutsamaya” meyillidir. Hiyerofaniler evreni, ayinler-ibadetler de hayatı kutsar. Bu kutsama, hayatı, ayine, ibadete dönüştürmek suretiyle dolaylı bir biçimde de olabilir. “İnsan için açlık, susuzluk ve inziva, kurban için *diksā* kutsaması aynıdır. Yiyecek ve içecek, insanın sahip olduğu *upasāda* denilen kutlamalara benzeyen bir mutluluktur; gülmek, eğlenmek ve sevmek dinî ezgilerle, ilahilerle (*Stuta-Ṣāstra*) örtüşür. Çile (*tapalar*) sadaka vermek, dürüstlük, hayata (*ahimsā*) ve hakikate saygı (resmî din adamlarına verilen) hediyeler gibi insanda bulunan özelliklerdir.”<sup>1474</sup> Bu ciltin kılavuzunda ayinlerin gelişim ve işlevlerine göz atarken ruhsal ve fiziksel fiillerin törensel fiillere dönüştüğü mekanizmayı gösterme imkanımız olacaktır. Dindar bir adamın ideali, şüphe yok ki, yaptığı her şeyin ibadet anlamında olması, başka bir deyişle, bir *kurban* olmasıdır. Bütün ilkel veya geleneksel topluluklarda herkes bu türden bir kurban oluşturmaktadır. Bu durumda, her bir fiil dinsel bir fiil olma eğilimindedir, aynı doğal nesnenin, kutsalın tezahür etmesine eğilimli olması gibi. Başka bir deyişle, herhangi bir an, Büyük Zaman’a dahil olabilir ve böylece insan sonsuzluğa sokulabilir. Dolayısıyla insan varlığı, iki koşul düzlemde aynı anda yerini alır. Birbirine koşul olan düzlemler şunlardır: Fizikî-maddî düzlem, değişim düzlemi ve yanılısama düzlemi; sonsuzluk düzlemi, cevher düzlemi ve gerçeklik düzlemi.

<sup>1474</sup> Chandogya-Upanişadlar, III, 17:1-4.

Diğer yandan, biz aynı zamanda karşıt eğilimin varlığını da gözlemledik. Kutsala böyle bir direniş, dinî tecrübenin her bir yerinde kendini gösterir. İnsanın önce hoşuna giden sonra da nefret uyandıran kutsala karşı zıt tutum, hem faydalı hem de tehlikeli olup sadece kutsalda bulunan karşıt doğayla açıklanamaz. Bu, aynı zamanda insanın eşit derecede hem hoşuna giden hem de korkutan bu aşkın hakikate olan doğal tepkisiyle de açıklanabilir. Bu direniş, insan, kutsal hakkında tam bir istekle karşı karşıya kaldığında, büyük bir karar vermesi beklendiğinde kendisini tamamen ve geri dönülmez bir biçimde kutsal şeylere vermek veya kutsallara karşı kesin olmayan davranış sergilemeyi sürdürmek biçiminde çok açık bir şekilde açıklanabilir. Kutsala karşı bu direniş, hakikatten kaçış ile varoluşsal metafizik içinde devam eder. Bu aynı bakış açısında, “genel olan” kutsaldışı, yanılısma ve anlamsızlıkla uyuşmaktadır. “merkeze seyahat” simgesi, çağdaş metafizik dilinde, kendi özünün merkezine yolculuk ve hakikat olmayandan uzaklaşmak diye ifade edilir. Bu direnç, Kiliselerde bile görülen kutsallarla dolu hayatın tümüne karşı da olabilir; dinsel ve özellikle de mistik tecrübelerin abartılmasına karşı ve laik hayatın tamamen yok olması riskine karşı insanı korumak zorunda kalması yaygın uygulamalardandır. Bundan sonraki ciltte irdelenecek olan bu türden direnişler, bir bakıma “tarih”in oynadığı çok önemli rolün anlaşılmasına olan isteği, özellikle daha gelişmiş dinlerde insanî değerlerin giderek önem kazanmasını bunların arasında da hayatın kapasitesinin *tarihte olduğunu* ve tarih *yapmak* olduğunu ortaya koymaktadır. Dinin en eski safhalarında hayatî değerlere verilen önemi anlatmıştık: Canlı, düzen sağlayıcı verimlilik tanrılarının nasıl öne çıktığını hatırlayalım (Bkz. 26 vd.). zaman ilerledikçe, insan yaşamının değerlerine olan ilgi, büyük ölçüde de insan değerlerine, sonuçta da tarihe olan ilgi artmaya devam etti. Tarihsel bir varlık olarak

insanın varlığı, doğrudan doğruya dinsel olmasa da en azından insan dışında bir değer kazanmıştır. Bundan sonraki ciltte “tarihin”, kutsal sürecin bir parçası olarak görülmesinin ne kadar uygun olduğunu ve dinsel değerlerin ne kadar tarihselleştirildiğini ve geliştiğini ele alacağım. Ancak bugün bile, “cennet özlemini” ve temel dinî tecrübe ve simgelerin basit muadillerinin bizim bu soruna bir çözüm aramamız gereken yönünü ortaya koyduğunu görebiliriz. Bu “özlem” ve “basit muadiller” tarihsel insanın kendisini tamamen kutsalın tecrübesine kap-tırmasını, söz konusu tecrübeyi tamamen kabullenmekteki za-yıflığını gösterdiği kadar göstermektedir.

Dinsel fenomenleri tarihsel çerçeveleri içinde değil, sadece bunların birer tezahürleri olarak inceledik. Ayrıca, su hiyerofanilerinin yapısına ışık tutmak amacıyla, Okyanusya, Amerika veya Greko-Oryantal mit ve ritler ile Hıristiyan Vaftizini aralarındaki farkları veya başka bir deyişle tarihi göz ardı ederek yan yana koymak istemedim. Bu zamana kadar dikkatlerimiz doğrudan doğruya inanana göre dinsel değerlere yöneldi, tarihsel açıyı göz ardı etmemizin doğruluğu ortaya çıkmıştır. Kuşkusuz bu kitabın başında da belirttiğimiz gibi (Bl. 1), ilk ortaya çıktığı tarihten itibaren “tarihî” olmayan hiyerofaniler yoktur. Bu ise, her ne durumda olursa olsun, kutsalın açığa çıkmasını, insanın anlamasının tarih olmasındandır. Tarih, insanın kutsalı tecrübe etmeye ihtiyaç duyduğu andan itibaren devreye girer. Kutsalın tezahürlerinin ele alınıp incelenmesi ve aktarılması da onların “tarihselleşmelerini” sağlar. Bütün bunlara rağmen, yapılarını korurlar ve bu durum da onların bilinmelerine imkan verir. Gök tanrıları sayısız şekil değişikliklerine girmiştir; ama onların göksel özellikleri, yapıları yine de özünü korumuş, kişiliklerinin yapısı aynı kalmıştır. Sayısız birleşmeler ve eklemeler, herhangi bir bereket tanrısında ortaya çıkabilir, ancak onun yer ve bitkisel (çitonya) özelliği,

bütün bunlara rağmen, bozulmaz. Aslında biraz daha ileri gidebiliriz: Gerçek arketipine mümkün olduğunca yakınlaşmaya çalışmayan bir dinsel yapı yoktur, başka bir deyişle, kendisini "tarihsel" tortu ve birikintilerden arınmayı beklerler. Her tanrıça kendisini arketip Yüce Tanrıçalara ait olan sıfat ve işlevleri kendisine yükleyerek Yüce Tanrıça olmak ister. Bunun neticesinde de Dinler Tarihinde iki yönlü bir süreç görülür: Bir yandan daima parçalı olan Evrendeki kutsalın açığa çıkması ile kutsalın sürekli olarak kendini kısa kısa göstermesi, diğer yandan da arketiplerini mümkün olabildiğince mükemmel şekilde kapsamamasından dolayı bu hierofanilerin bütünleşmesi ve böylece yapısını bütünüyle tamamlaması.

Senkretizmi gelişmiş bir çok din arasındaki bir ilişkinin sonucunda meydana gelmesi mümkün olan geç dönemlerde ortaya çıkan bir dinsel olgu olarak anlamak hatalı olabilir. Senkretizm dediğimiz şey, dinî hayatın her bir aşamasında görülebilir. Kırıldaki her toprak ruhu, her kabile tanrısı uzun bir sindirilme sürecinin en üst seviyesi olup kendine yakın diğer tanrısal formlarla tanımlanır. Ancak şurası bilinmelidir ki, bu sindirilmeler ve bölünmeler yalnızca tarihsel durumlardan dolayı değildir (iki komşu kabilenin karışması; belli bir yerin fethedilmesi; vb.); süreç, hierofanilerin yapılarının sonucu olarak gerçekleşir.; hierofani kendine benzeyen veya benzemeyen başka bir dinî yapı ile ilişkiye girsin veya girmesin, onu olduğu gibi algılayan kimselerin dinî şuurlarında o, mükemmeldir, eksiksizdir. Bu gerçek Dinler Tarihinin başından sonuna kadar her yerde görülen bir fenomeni ortaya koymaktadır: Her dinsel fenomen gelişir, arındırılır, daha soylu olur (örneğin bir kabile tanrısı), yeni bir kutsalın tecellisi aracılığı ile tek tanrılı bir dinin tanrısı olur, veya taşranın önemsiz bir tanrıçasına, Evrenin Anası'na dönüşebilir.

Görünürde karşıt olan bütün bu bütünleşme, parçalanma, tanımlanma, ayrılma ve cezp etme ve direnme veya reddetme eylemleri kutsala (dualar, sunular, ayinler, vb.) yaklaşma ve ele alma yöntemlerine bakıldığında anlamak daha kolay olacaktır, böylelikle *dinsel olgular tarihinin* sorunlarına girebiliriz. Bu çalışmayı bir sonraki cilde bıraktım. Burada, sonuç kısmında, şu konuyu açıkça belirtmeliyim ki, insanın sahip olduğu dinî tutumların hemen hepsi, en ilkel zamanlardan beri bulunmaktadır. Bir bakış açısıyla “ilkellerden Hıristiyanlığa kadar süreklilik arz etmektedir. Kutsalın tezahürünün diyalektiği gerek Avusturalya *şuringasında*, gerek logos'un enkarnasyonunda (yeniden canlanmasında) olsun, bir biçimde devam eder gider. Her iki durumda da biz evrenin bir parçasındaki kutsalın bir tezahürü ile karşı karşıyayız. Bu çoğunlukla farklıdır. Her iki örnekte de kutsalın tecellisinin “kişiliği” veya “kişisizliği” sorunu olduğu kesindir. İlkel hiyerofaniler örneğinde gördük ki (*mana* gibi) (bkz. Bl. 8), kutsalın açığa çıkışı biçim bakımından kişisel mi, kişisel değil mi? olduğunu söyleyen her hangi bir araç her zaman bulunmamaktadır; ama genelde her iki biçim de açığa vurmaktadır, zira “ilkel” insan, kişisel olan ile kişisel olmayan arasındaki farklılık ile gerçek olan ve gerçek olmayan arasındakinden daha az meşgul olmuştur. Çok değişik biçimlerde ifade edilen bu kutuplaşmanın aynısını çok gelişmiş din ve tasavvurlarda da görürüz.

İnsanın evrende bulunduğu durumun şuuruna ilk vardığı andan itibaren ortaya çıkan temel dinî tutumlar, “tarihin” dinsel tecrübe üzerinde hiçbir etkisi olmadığı anlamına gelmez. Aslında bunun tam tersidir. İnsanın hayatındaki her şey, hatta onun fizikî hayatı, dinî hayatta da bir yankı bulur. Avlanma, çiftçilik, madencilik vb. yöntemlerini keşfetmek, insanın sadece maddî hayatını değiştirmemiş, daha da ileri giderek insanın manevî, ruhî hayatını da etkilemiştir, belki de daha verimli ha-

le getirmiştir. Böylelikle tarım, tarım öncesi dünyada bulunmayan vahiyler zincirine kapı açmıştır. Ekonomik ve toplumsal değişmelerin hatta tarihsel olayların bile dinsel olguları açıklamaya yetmeyeceğini söylemeye gerek yoktur, ama maddî dünyada görülen değişimler (tarım, madencilik, vs.), hakikati anlamak için yeni yollar açmıştır. Ve şunu söyleyebiliriz ki, eğer tarih dinî tecrübe üzerinde herhangi bir etkiye sahip oldu ise, o, bu anlamdadır: Bu olaylar insana yeni ve farklı olma, tabiatını tanıma ve evrene büyüsel ve dinsel değer verme biçimleri kazandırmıştır. Sadece bir örnek vermek istiyorum: Zerdüşt tarafından gerçekleştirilen dinî devrimdeki en temel öğelerden birisi, onun kanlı hayvan kurbanına karşı çıkmış olması idi.<sup>1475</sup> Şurası açıktır ki, bu tutum, diğerlerinin arasında hayvancılıktan tarımcılığa dönen toplumun ekonomik çıkarları sonucunda olmuştur. Ancak bu tarihsel olaya Zerdüşt tarafından dinî bir anlam ve değer verilmiştir. Ortadan kaldırılan kanlı kurban, Onun ruhsal bir disiplini ve yüceltme aracı olmuştur; bu tür törenin ortadan kaldırılması, tefekküre yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Kısacası, tarihsel olay yeni bir dinî tecrübeyi ve yeni ruhî değerlerin keşfini mümkün kılmıştır. Tam tersi yöndeki gelişmelerin de olabileceğini söylemek gerek: İlksel toplulukların yeni dinsel tecrübeleri "tarihin" söz konusu topluluklara getirdiği değişmelerin sonucu olarak gittikçe zorlaşmıştır. Bazı durumlarda, gerçek ruhsal felaketlerin (örneğin antik toplulukların sömürgeci ve yarı sanayileşmiş toplumların ekonomik sistemlerinde boğulması) olduğunu söylersek, abartmış olmayız.

Ancak tarihin yeni dinsel tecrübeleri ortaya çıkarabilme veya felce uğratabilme yeteneğinde olsa da dinî tecrübeye olan ihtiyacı hiçbir zaman ortadan kaldıramaz. Aslında biraz

<sup>1475</sup> Bkz. İlksel Boğaya övgü, *Yasna*, 29: Siğira saygı, *Yasna* 12, 1, vs.

daha ileri gidebilir ve hierofanilerin diyalektiğinin, hangi tarihsel aşamada olursa olsun bunları keşfeden toplumun veya kişi olarak bütün dinî değerlerin *yeniden keşfini* sağladığını söyleyebiliriz. Böylelikle Dinler Tarihi, son tahlilde, hiçbir zaman, asla ve kat'a son bulmayacak olan bu değerlerin kaybolması ve yeniden bulunması halinde, ifade edilebilir.



## KAYNAKLAR

- Abbot, J., *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief*, London, 1932.
- Abrahamsson, H., *The Origin of Death*, Uppsala, 1951.
- Aeschylus, *Choephoroi*, v.; *Eumenides*; *Prometheus*, 88; *Seven Against Thebes*.
- Al-Biruni, *The Chronology of the Ancient Nations*, trans. Sachau, London, 1879.
- Albright, W. F., "The Babylonian Sage Ut-Napistim nuqu", *JAOS*, 1918, vol. xxxviii.
- Albright, W. F., "Some Cruces in the Langdon Epic", *JAOS*, 1919, vol. xxxix, s. 65-90.
- Albright, W. F., "The Mouth of the Rivers", *AJSL*, 1919, vol. xxxv, s. 161-195.
- Albright, W. F., "The Goddess of Life and wisdom", *JASS*, 1920, vol. xxxvi.
- Albright, W. F., "Gilgamesh and Enkidu, Mesopotamian Genii of Fecundity", *JAOS*, 1920, vol. lx, s. 307-335.
- Alexander, H. B., *North American Mythology*, Boston, 1916.
- Alexander, H. B., *Latin-American Mythology*, Boston, 1925.
- Allcroft, A. H., *The Circle and the Cross*, London, 1927.
- Almgren, O., *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*, Frankfurt a. M., 1934.
- Altheim, F., and E. Trautmann, "Neue Felsbilder der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythos", *WS*, 1938, vol. xix, s. 12-45.

- Amschler, W., "Die ältesten Funde des Hauspferdes", *WBKL*, vol. iv, s. 498-516.
- Andrae, Walter, *Die ionische Säule, Bauform oder Symbol?*, Berlin, 1930.
- Andree, R., *Etnographische Parallelen*, Neue Folge, Leipzig, 1889.
- Arntz, H., *Handbuch der Runenkunde*, Halle, 1935.
- Ashley-Montagu, M. F., "Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines", *OA*, 1940-1942, vol. xii.
- Autran, C., *La Flotte à l'enseigne du poisson*, Paris, 1939.
- Autran, C., *La Préhistoire du Christianisme*, Paris, 1941.
- Autran, C., *L'Épopée hindoue*, Paris, 1946.
- Bachelard, Gaston, *L'Eau et les rêves*, Paris, 1942.
- Bachelard, Gaston, *La Terre et les reveries du repos*, Paris, 1948, 2 vols.
- Bagchi, P. C., *Pre-Aryan and Pre-Dravidian in India*, Calcutta, 1929.
- Baltrusaitis, J., "Quelques survivances des symboles solaires dans l'art du Moyen Age", *GBA*, vol. xvii, s. 75-82.
- Barnett, L. D., "Yama, Gandharva and Glaucus", *BSOAS*, 1926-28, vol. iv, s. 703-716.
- Barton, P. A., *Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphia, 1934.
- Batchelor, J., *The Ainu and Their Folk-Lore*, London, 1901.
- Bauerreiss, Romuald, *Arbor Vitae. Der "Lebensbaum" und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes*, Munich, 1938.

- Baumann, H., *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos afrikanischer Völker*, Berlin, 1936.
- Beer, G., *Steinverehrung bei den Israeliten*, 1921.
- Beirnaert, Louis, S. J., "La Dimension mystique du sacramentalisme chrétien", *EJ*, 1950, vol. xviii, s. 255-286.
- Bel, A., *La Religion musulmane en Berberie*, Paris, 1938.
- Bellucci, G., *Gli Amuletti*, Perugia, 1908.
- Bellucci, G., *Il Feticismo primitivo*, Perugia, 1907.
- Benoit, F., "Le Rite de l'eau dans la fête du solstice d'été en Provence et en Afrique", *RAN*, vol. lxxv, nos. 1-3.
- Benveniste, E. and Renou, L., *Vrtra et Vrthragna*, Paris, 1935.
- Benveniste, E., *The Persian Religion According to the Chief Greek Texts*, Paris, 1929.
- Berenger-Feraud, L. J. B., *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations*, Paris, 1895, 5 vols.
- Bergaigne, A., *La Religion védique d'après les hymnes du Rig Veda*, Paris, 1878-83, 3 vols.
- Bergema, H., *De Boom des Levens in Schrijft en Historie*, Hilversum, 1938.
- Bernadin, S. A., *De mannelijke en de vrouwelijke godheid van de boomcultes in Minoische godsdienst*, Amsterdam, 1942.
- Bertholet, A., "Über kultische Motivverschiebungen", *Sitz. Preuss. Akad. Wiss., Phil. Hist. Klasse*, 1938, vol. xviii, s. 164-184.
- Bidez J. and F. Cumont, *Les Mages hellénisés*, Brussels, Paris 1938, vol. ii.

- Bieber, F. H., *Kaffa*, Münster, 1923.
- Birket-Smith, F., "Über der Herkunft der Eskimo und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung", *APS*, 1930, vol. xxv, s. 1-23.
- Bleichsteiner, R., "Rossweihe u. Pferderennen im Totenkult der Kaukasischen Völker", *WBKL*, 1935, s. 413-495.
- Blinkenberg, C., *The Thunderweapon in Religion and Folklore*, Cambridge, 1911.
- BOAS, F., "Tsimshian Mythology", *Bulletin of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1916, vol. xxxi.
- Boas, F., *The Central Esquimo*, 6<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology, 1884-5, Washington, 1888, s. 409-670.
- Bodding, P. O., *Santali Folk Tales*, Oslo, 1925-7, two vols.
- Bogoras, W., "Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion", *AA*, April 1917, s. 205-266.
- BOKLEN, E., *Adam und Qain im Lichte der Vergleichenden Mythenforschung*, Leipzig, 1907.
- BOKLEN, E., *Die Entstehung der Sprache im Lichte des Mythos*, Berlin, 1922.
- Boll, F., *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker*, Stuttgart, 1922.
- Bolte and Polivka, *Ammerkungen zu den Kinder und Hausmarchen der Brüder Grimm*, Leipzig, 1913-30, 4 vols.
- Bortzler, F., "Ymir. Ein Beitrag zu den Eddischen Weltschöpfungsvorstellungen", *AFRW*, 1936, vol. xxxiii, nos. 3-4.

- Boson, G., "I Metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonesi", *Rivista degli Studi orientali*, 1916, vol. ii.
- Bouche-Leclercq, A., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, Paris, 1879-1882, vol. ii.
- Boulnois, J., *Le Caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne de l'arbre, de la pierre, du serpent et de la déesse-mère*, Paris, 1931.
- Boulnois, J., *Le Caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne*, Paris, 1939.
- BOUQUET, A. C., *Comparative Religion*, London, 1941.
- Bousset, W., "Die Himmelreise der Seele", *AFRP*, iv, s. 155vd.
- Brelich, A., *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano*, Budapest, 1937.
- Briem, E., "Mutter Erde bei den Semiten", *AFRW*, 1926, vol. xxiv, s. 179-195.
- Briffault, R., *The Mothers*, London, 1927, vol. i-iii.
- Brown, A. R., *The Andaman Islanders*, Cambridge, 1922.
- Bruckner, A., *La Mitologia slava*, Bologna, 1923.
- Brunot, Louis, *La Mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé*, Paris, 1920.
- Brückner, A., *Mitologia slava*, Bologna, 1923.
- Budge, Wallis, *Alexander the Great*, London, 1896.
- Budge, Wallis, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, Oxford, 1934.
- Budge, Wallis, *The Mummy*, Cambridge, 1925.

- Buren, E. D. van, "Symbols of the Gods in Mesopotamian Art", *Analecta Orientalia*, Rome, 1945, vol. xxiii.
- Burrows, E., "Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion", *Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, London, 1935.
- Caillois, Roger, *Le Mythe et l'homme*, Paris, 1938.
- Caillois, R., *L'homme et le sacre*, Paris, 1939
- Calhoun, G., "Zeus the Father in Homer", *TAAP*, 1935, vol. lxvi.
- Candrea, *Iarba Fiarelor*, Bucharest, 1928.
- Capelle, P., *De Luna, Stellis, Lacteo Orbe Animarum Sedibus*, Halle, 1917.
- Carcopino, J., *La Basilique pythagoricienne*,
- Cartoian, N., *Cartile populare in literatura româneasca*, Bucharest, 1929, vol. i.
- Cassirer, E., *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig, 1922 (*Studien der Bibliothek Wartburg*, vol. 1).
- Cassirer, E., *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, Leipzig, 1925 (*Studien der Bibliothek Wartburg*, vol. vi).
- Castren, A., *Reisen im Norden in den Jahren 1838-1844*, Leipzig, 1953.
- Cavaignac, E., "Calendriers et fêtes religieuses", *RHR*, 1925, vol. ii.
- Chadwick, H. M. and N. K., *The Growth of Literature*, Cambridge, 1930.
- Chadwick, Nora K., "Shamanism among the Tartars of Central Asia", *JRAI*, 1936, vol. lxvi.

- Chapouthier, F., *Les Dioscures au service d'une déesse*, Paris, 1935.
- Charpentier, Jarl, "Indra. Ein Versuch die Aufklärung", *MO*, Uppsala, 1931, vol. xxv, s. 1-28.
- Chavannes, E. (ed.), *Les Mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, 3 vols., Paris, 1897.
- Childe, C. Gordon, *Germanen u. Indogermanen. Festschrift für Hermann Hirt*, Heidelberg, 1932-4, vols. i-ii.
- Childe, C. Gordon, *The Aryans*, London, 1926.
- Christensen, A. *Le Premier Homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, Uppsala, 1918-24, 1931, 2 vols.
- Cinti, J., *Dizionario mitologica*, Milan, 1935.
- Clemen, C., *Die Religionen der Erde*, Munich, 1927.
- Clemen, C., "Der sogenannte Monotheismus der Primitiven", *AFRW*, 1929, vol. xxviii, s. 290-233.
- Clemen, Carl, *Urgeschichtliche Religion*, Bonn, 1932, vol. i.
- Clemen, C., "Die Religion der Kelten", *AFRW*, 1941, vol. xxxvii.
- Closs, A., "Die Religion der Germanen in ethnologischen Sicht", *Christus und die Religionen der Erde*, Vienna, 1951, vol. ii, s. 267-365.
- Closs, A., "Die Religion des Semnonenstammes", *WBKL*, vol., iv, s. 448-673.
- Closs, Alois, "Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte", *APS*, 1934, vol. xxix, s. 477-96.
- Cocchiara, "Il Ponte di arta e i sacrifici di costruzione", *Annali del Museo Pitré*, Palermo, 1950, vol. i, s. 38-81.
- Codrington, R. H., *The Melanesians*, Oxford, 1891.

- Combaz, G., "L'Evolution du stupa en Asie: les symbolisms du Stupa", *Mélanges chinois et bouddhiques*, Brussels, 1936.
- Combaz, G., *L'Inde et l'orient classique*, Paris, 1937.
- Contenau, G., *L'Epopée de Gilgamesh*, Paris, 1939.
- Contenau, G., *La Déesse nue babylonienne*, Paris, 1914.
- Contenau, G., *Le Déluge babylonien*, Paris, 1941.
- Contenau, G., *Manuel d'archéologie orientale*, Paris, 1927.
- Cook, A. B., *Zeus. A Study in Ancient Religion*, Cambridge, 1914-40, 5 vols.
- Coomaraswamy, Ananda K., *The Rig Veda as landnama bok*,
- Coomaraswamy, Ananda K., "Svayamatrnnna-Janua Coeli", *CZ*, 1939, vol. ii, s. 1-51.
- Coomaraswamy, Ananda K., "The Darker Side of the Dawn", *Smithsonian Miscellaneous Collection*, Washington, 1935, vol. civ, no. 1.
- Coomaraswamy, Ananda K., "The Inverted Tree", *The Quarterly Journal of the Mythic Society*, Bangalore, 1938, vol. xxix, no. 2, s. 1-38.
- Coomaraswamy, Ananda K., "The Sun-Kiss", *JAOS*, vol. lx, s. 45-50.
- Coomaraswamy, Ananda K., *Elements of Buddhist Iconography*, Harvard, 1935.
- Coomaraswamy, Ananda K., *Yaksas*, Washington, 1928-31, 2 vols.
- Coomaraswamy, Ananda K., "Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology", *JAOS*, 1935, vol. lv, s. 373-419.



- Coomaraswamy, Ananda K., "On the Loahly Bride", *Speculum*, 1945, vol. xx, s. 391-404.
- Coomaraswamy, Ananda K., "Sir Gawain and the Green Knigh: Indra and Namuci", *Speculum*, 1944, vol. xix, s. 2-23.
- Coomaraswamy, Ananda K., "Symplegades", *Homage to George Sarton*, New York, 1947.
- Coomaraswamy, Ananda K., *Time and Eternity*, Ascona, 1947.
- Coomaraswamy, Ananda, *Yaksas*, Washington, 1928-31.
- Cooper, J. M., "The Northern Algonquin Supreme Being", *Primitive Man*, 1933.
- Corbin, Henri, "Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme", *EJ*, 1951, vol. xx, ss. 149-217.
- Cosquin, E., *Les Contes Indiens et l'Occident*, Paris, 1922.
- Cox, W., *An Introduction to the Science of Comparative Mythology*, London, 1881-3.
- Craighill Handy, E. S., *Polynesian Religion*, Honolulu, 1927.
- Crawley, E., *The Mystic Rose*, ed. Besterman, London, 1927, vol. i.
- Crooke, W., "The Holi: A Vernal Festival of the Hindus", *FRE*, vol. xxv, s. 55-83.
- Crooke, W., *Popular Religion and Folklore of Northern India*, London, 1894, 2 vols.
- Cuillandre, J., *La Droite et la gauche dans les poèmes homériques*, Paris, 1941.
- Cumont, F., *Etudes Syriennes*, Paris, 1917.
- Cumont, F., *L'Egypte des astrologues*, Brussels, 1937, s. 173.

- Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, Paris, 1942.
- Cumont, F., *Symbolisme funéraire*, s. 200vd.
- Cushing, F. H., "Outlines of Zuñi Creation Myths", *Bulletin of the Bureau of Ethnology*, Washington, 1896, vol. xiii.
- Czaplicka, A., *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology*, Oxford, 1914.
- D'Arbois de Jubainville, "Le Culte des Menhirs dans le monde celtique", *RC*, vol. xxvii, s. 313vd.
- Dahmen, F., "The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palmi Hills (South India)", *APS*, 1908, vol. iii, s. 19-31.
- Dähnhardt, O., *Natursagen*, Leipzig, 1907, vol. i.
- Dalton, E. T., *Descriptive Ethnology of Bengal*, Calcutta, 1872.
- Dangel, R., "Tirawa, der höchste Gott der Pawnee", *AFRW*, 1929, s. 113-144.
- Danielou, Jean, *Bible et Liturgie*, Paris, 1951.
- Danthine, Héléne, *Le Palmier-Dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie occidentale ancienne*, Paris, 1937.
- Darmstadter, E., "Der babylonisch-assyrisch Lasurstein", *Studien zur Geschichte der Chemie, Festgabe Ed. Von Lippmann*, Berlin, 1937.
- Dasgupta, S., *Obscure Religious Cults as Background of Bengali Literature*, Calcutta, 1946.
- De Gubernatis, Angelo, *La Mythologie des plantes ou des légendes du règne végétal*, Paris, 1878-82., 2 vols.
- De Gubernatis, Angelo, *Zoological Mythology*, London, 1872.

- De La Boulaye, H. Pinard, *L'Etude comparee des religions*, Paris 1922, 2 vols.
- De Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen*, Leiden, 1903.
- De Visser, M. W., *Ancient Buddhism in Japan*, Paris, 1921, vol. i.
- De Vries, Jan, *Altgermanische Religionsgeschichte*, Berlin, 1935-7.
- Deacon, Bernard A., *Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides*, London, 1942.
- Dechelette, J., "Le Culte du soleil aux temps préhistoriques", *RAR*, 1909, s. 305vd.
- Dechelette, J., *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, vol. ii, Paris, 1906-1908.
- Deffontaines, Pierre, *Géographie et religions*, Paris, 1948.
- Deguchi, Y., "On the Traces of Stone Worship in Japan", *Journal of the Anthropological Society of Tokyo*, Oct., 1908, vol. xxiv, no. 271.
- Delatte, A., *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques*, Liège-Paris, 1938, s. 97, n. 3.
- Delcourt, Marie, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique*, Paris, 1938.
- Demircioğlu, H., *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus*, Berlin, 1936.
- Denyse de Lasseur, *Des Déeses armées*, Paris, 1919.
- Deonna, W., "Les Crucifix de la Vallée de Saas (Valais); Sol et Luna. Histoire d'un thème iconographique", *RHR*, 1946, vol. cxxxii, s. 5-47 ; 1947-8, vol. cxxxiii, s. 49-102.

- Detering, Alfred, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit*, Leipzig, 1939.
- Deubner, L., *De Incubatione*, Leipzig, 1900.
- Deubner, L., "Mundus", *HE*, 1933, vol. lviii, s. 276-287.
- Dhorme, E. P., "La Terre-Mère chez les Assyriens", *AFRW*, 1905, vol. viii, s. 550vd.
- Dhorme, E., "Les Religions de Babylonie et d'Assyrie", *MA*, Paris, 1945.
- Dhorme, E., *Choix de textes religieux assyro-babyloniens*, Paris, 1907.
- Dhorme, E., *La Religion assyro-babylonienne*, Paris, 1940.
- Dhorme, E., *La Religion des Hébreux nomades*, 1937.
- Dieterich, A., *Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion*, Berlin, 1905, 3<sup>rd</sup> ed., 1925.
- Dixon, Roland B., *Oceanic Mythology*, Boston, 1916.
- Dombart, T., *Der babylonische Turm*, Leipzig, 1930.
- Dombart, T., *Der Sakralturm: I Teil: Ziqqurat*, Munich, 1920.
- Donner Kai, "Über soghdisch nom 'Gesetz' und samojedisch nom 'Himmel, Gott'", *SO*, Helsinki, 1925, vol. i, s. 1-6.
- Donner Kai, *Bei den Samojeden in Sibirien*, Stuttgart, 1926.
- Dornseif, Franz, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig, 1925.
- Dornseif, Franz, *Die Archaische Mythenerzählung*, Berlin, 1933.
- Dubois, Abbe, *Hindu Manners*, Oxford, 1899.
- Dumézil, G. *Le Festin d'immortalité*.

- Dumézil, G., *Le Problème des Centaures*, Paris, 1929.
- Dumézil, G., *Légendes sur les Nartes*, Paris, 1930.
- Dumézil, G., *Ouranos-Varuna*, Paris, 1934.
- Dumézil, G., "Temps et Mythes", *Recherches philosophiques*, 1935-6, vol. v, ss. 235-251.
- Dumézil, G., "Tityos", *RHR*, 1935, vol. iii, s. 66-89.
- Dumézil, G., *Mythes et lieux des Germains*, Paris, 1939.
- Dumézil, G., *Mitra-Varuna*, Paris, 1940.
- Dumézil, G., "Le nom des 'Arya'", *RHR*, 1941, no. 363, s. 36-59.
- Dumézil, G., *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, 1941.
- Dumézil, G., *Naissance de Rome*, Paris, 1944.
- Dumézil, G., *Naissance d'Archanges*, Paris, 1945.
- Dumézil, G., *Tarpeia*, 1947.
- Dumézil, G., *Loki*, Paris, 1948.
- Dumont, P., *L'Açvamedha*, Paris, 1927.
- Dussaud, Rene, *Introduction a l'histoire des religions*, Paris, 1924.
- Dussaud, René, "La Mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra" *RHR*, 1931, vol. civ, s. 353-408.
- Dussaud, René, "Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra", *RHR*, 1932, vol. cv, s. 245-302.
- Dussaud, René, "Le Vrai Nom de Ba'al", *RHR*, 1936, vol. cxiii, s. 5-20.
- Dussaud, R., *Les Découvertes de Ras Shamra*, 2<sup>nd</sup> ed. Paris, 1941.
- Dussaud, R., *Les Origines cananéennes du sacrifice israélite*, 2<sup>nd</sup> ed., Paris, 1941.

- Dussaud, R., *Origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, 1941.
- Dussaud, René, *Les Découvertes de Ras Shamra et l'ancien Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., Paris, 1941.
- Dussaud, René, "Pet-on identifier l'Apollon de Hierapolis?", *RHR*, 1942-3, no. 368, s. 128-149.
- Dussaud, René, "Les Religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens", *MA*, vol. ii, s. 333-414.
- Ebert, Max, *Reallexikon der Vorgeschichte*, vol. xiii.
- Eckhardt, K. A., *Irdische Unsterblichkeit*, Weimar, 1937.
- Ehnmark, Erland, *Anthropomorphism and Miracle*, Uppsala-Leipzig, 1939.
- Ehrenreich, Paul, "Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nord-amerikas und der alten Welt", *ZFE*, 1905.
- Ehrenreich, Paul, *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen (Mythologische Bibliothek, vol. iv, no. 1)*, Leipzig, 1910.
- Ehrenreich, P., "Die Sonne im Mythos", *Mythologische Bibliothek*, Leipzig, 1915-6, viii/1.
- Eisenmenger, J. A., *Entdecktes Judentum*, vol. i.
- Eisler, R., "Kuba-Kybele", *PS*, 1909, vol. lxxviii, s. 118-151; 161-209.
- Eissefeldt, O., "Der Gott Bethel", *AFRW*, 1930, vol. xxviii, s. 1vd.
- Eitrem, S., *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen*, Christiania, 1902.

- Eliade, M., "Le Dieu lieu et le symbolisme des nœuds", *RGR*, July-Dec., 1947, vol. cxxxiv.
- Eliade, M., "Les Livres populaires dans la littérature roumaine", *CZ*, 1939, vol. ii, s. 63-75.
- Eliade, M., *Images et Symboles. Essai sur le symbolisme magico-religieux*, Paris, 1952.
- Eliade, M., *Mitul Reintegrării*, Bucharest, 1942.
- Eliade, M., *The Myth and Eternal Return*, London, 1955.
- Eliade, M., "Cosmical Homology and Yoga", *JISOA*, June-December, 1937, s. 199-203.
- Eliade, M., "Durohana and the Waking Dream", *Art and Thought, A Volume in Honour of the late Dr. Ananda K. Coomaraswamy*, London, 1947.
- Eliade, M., "Ierburile de sub Cruce" ve. "La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse", *CZ*, vol. iii.
- Eliade, M., "La Concezione della libertà nel pensiero indiano", *ASA*, 1938, s. 345-354.
- Eliade, M., "La Mandragore et les mythes de la 'naissance miraculeuse' ", *CZ*, 1942, vol. iii, s. 1-48.
- Eliade, M., "La Terre-Mère et les hiérogamies cosmiques", *EJ*, Zürich, 1954, vol. xxii.
- Eliade, M., "Le 'Dieu Lunar' et le symbolisme des nœuds", *RHR*, 1948; aynı makale *Images et symboles (İmgeler ve Simgeler* adı ile Türkçe'ye çevrilmiştir), s. 120-56'da yayınlanmıştır.
- Eliade, M., "Les Dieux lieux et le symbolisme des nœuds", *RHR*, 1947-48, vol. cxxxiv, s. 5-36.

- Eliade, M., "Metallurgy, Magic and Alchemy", CZ, vol. i. Paris, 1938.
- Eliade, M., "Notes sur le symbolisme aquatique", CZ, 1939, vol. ii, s. 131-152.
- Eliade, M., "Piatra Sarpelui" *Mesterului Manole*, Bucharest, 1939.
- Eliade, M., *Comentarii la legenda Mesterului Manole*, Bucharest, 1943.
- Eliade, M., *Cosmologia si alchimie babiloniana*, Bucharest, 1937.
- Eliade, M., *Images et symboles*, Paris, 1952.
- Eliade, M., *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Paris, 1951.
- Eliade, M., *Le Yoga: Immortalité et liberté*, Paris, 1954,7.
- Eliade, M., *Mesterului Manole*, Bucharest, 1939.
- Eliade, M., *Mitul Reintegrării*, Bucharest, 1942.
- Eliade, M., *Myth of the Eternal Return*.
- Eliade, M., *Techniques du Yoga, Paris, 1948*.
- Eliade, M., *The Myth of the Eternal Return*, London, 1955.
- Eliade, Mircea, "Locum Refrigerii ...", Z, 1938, vol. i, s. 203-206.
- Eliade, Mircea, "Metallurgy, Magic and Alchemy", Paris, 1938, CZ, vol. i.
- Eliade, Mircea, "Notes sur le symbolisme aquatique", CZ, 1939, vol. ii, s. 131-152.
- Emsheimer, E., "Schamanentrommel und Schamanenbaum", ES, 1946, no. 4, s. 166-181.
- Engelmann, G. J., *Die Geburt bei den Urvölkern*, Vienna, 1884.



- Engnell, Ivan, *Studies in Divine Kingship in the Middle East (in the Ancient Near East)*, Uppsala, 1943.
- Erkes, E., "Das Pferd im Alten China", *TP*, 1940-1, vol. xxxvi.
- Evans, Ivor H. N., *Papers on the Ethnology and archaeology of the Malay Peninsula*, Cambridge, 1927.
- Evans, Ivor H. N., *Studies in Religion, Folk-lore and Custom in British North Borneo and the Malay Peninsula*, Cambridge, 1927.
- Farnell, L. R., "The Value and the Methods of Mythoogic Study", *Proceedings of the British Academy*, 1919, vol. ix, s. 37-51.
- Farnell, L. R., *The Cults of the Greek States*, Oxford, 1896-1909.
- FEHR, Karl, *Die Mythen bei Pindar*, Zürich 1936.
- Fehrle, E., *Die kultische Keuschheit in Albertum*, Geissen, 1910.
- Feist, S., *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen*, Berlin, 1913.
- Finamora, G., *Tradizioni popolari abruzzesi*, Palermo, 1894.
- Fischer, H. T., *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde*, Utrecht, 1929.
- Flor, F., "Das Pferd und seine kulturgeschichtliche Bedeutung", *Wiener kulturhistorische Studien*, 1930, vol. i.
- Forrer, R., "Les Chars cultues préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques", *PHE*, 1932, vol. i, s. 19-123.
- Frankfort, H., "Gods and Myths on Sargonid Seals", *Irak*, 1934.
- Frazer, J., *Folklore in the Old Testament*, London, 1918, iii vols.

- Frazer, J., *The Magic Art and Evolution of Kings*, London, 1936.
- Frazer, J., *Worship of Nature*, London, 1926.
- Frazer, Sir J. G., *Myths of the Origin of Fire*, London, 1930.
- Frazer, Sir James, *Adonis, Attis, Osiris*, London, 1936.
- Frazer, Sir James, *Balder the Beautiful*, London, 1936.
- Frazer, Sir James, *Spirits of the Corn and the Wild*, London, 1936.
- Frazer, Sir James, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, London, 1913.
- Frazer, Sir James, *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*, vols. i-iii, London, 1933.
- Frazer, Sir James, *The Dying God*.
- Frazer, Sir James, *The Golden Bough*, London, 1924.
- Frazer, Sir James, *The History of Melanesian Society*, vols. i-ii, Cambridge, 1914.
- Frazer, Sir James, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, London, 1936.
- Frazer, Sir James, *The Scapegoat*, London.
- Frazer, Sir James, *The Worship of Nature*, London, 1926.
- Friendlander, Israel, *Die Chadirlegende und der Alexander-roman*, Leipzig, 1913.
- Frobenius, L., *Die Weltanschauung der Naturvölker*, Weimar, 1898.
- Frobenius, L., *Histoire de la civilisation africaine*.
- Frobenius, L., *Monumenta Africana*, Frankfurt, 1929.

- Frutiger, P., *Les Mythes de Platon*, Paris, 1930.
- Fuchs, Stefan, "The Cult of Earth-Mother among the Nimar-Balahis", *IAFE*, vol. xl, s. 1-8.
- Furlani, G., *La Religione babilonese-assira*, Bologna, 1921-9.
- Furlani, G., *La Religione degli Hittiti*, Bologna, 1936.
- Furlani, Giuseppe, "La Frusta di Adad", *Rendiconti d. Accad. Dei Lincei, Classe di Scienze Morali*, 1932, s. 574-86.
- Gaerte, W., "Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit", *APS*, 1914, vol. ix, s. 956-979.
- Gahs, A., "Kopf-Schadel- und Langknochenopfer bei Rentier-volkern", *Festschrift W. Schmidt Mödling*, 1928, s. 231-268.
- Gaidoz, (?), "Le Dieu gaulois du soleil", *RAR*, 1884-5.
- Garte, W., "Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum", *MB*, 1914, vol. vi.
- Gaster, Theodor, "A Canaanite Ritual Drama" *JAOS*, vol. lxvi, s. 49-76.
- Geiger, B., *Die Amesa Spentas*, Vienna, 1916.
- Gennep, A. van, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1906, s. 84-85.
- Gennep, A. van, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904.
- Gernet, L., *Génie grec*, Paris, 1932
- Giesler, G., "Les Symboles de jade dans le taoisme", *RHR*, 1932, vol. cv, pp. 158-181.
- Giessler, G., "Le Mythe du dragon en Chine", *RAR*, 1917, 5<sup>th</sup> series, vol. vi, s. 104-170.

- Glantz, G., *L'Ordealie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904.
- Goldmann, E., "Cartam levare", *MIOG*, 1914, vol. xxxv.
- Goldzieher, J., "Wasser als Dämonen-abwehrendes Mittel", *AFRW*, 1910, vol. xiii, no. 1.
- Gorce, M. ve R. Morter, *Histoire generale des religions*, Paris 1944-9, 1-4 vols.
- Gosquin, E., *Les Contes indiens et l'occident*, Paris, 1922.
- Götze, A., *Kleinasien*, Kulturgeschichte des Alten Orients Series, vol. iii, 1, Munich, 1933.
- Grabar, A., "Le Thème religieux des fresques de la synagogue de Doura" *RHR*, 1941, no. 363.
- Graebner, F., *Das Weltbild der Primitiven*, Munich, 1924.
- Graf, A., *Miti, leggende, e superstizioni del medio Evo*, Turin, 1925.
- Graillet, H., *Le Culte de Cybèle*, Athens, 1912.
- Granet, M., *La Pensée chinoise*, Paris, 1935.
- Granet, Marcel, "Le Dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et Ordalies mythiques", *RAR*, 1922 (tıpkı basımı: *Etudes Sociologiques sur la Chine*, Paris, 1953, s. 159-202.
- Granet, Marcel, *Chinese Civilization*, London, 1930.
- Granet, Marcel, *Danses et Légendes de la Chine ancienne*, Paris, 1926, 2 vols.
- Granet, Marcel, *La Religion des Chinois*, Paris, 1922.
- Gray, L. H., and G. F. Moore (eds.), *The Mythology of All Races*, Boston, 1916-1932, 13 vols.
- Gray, Louis H., *The Foundation of the Iranian Religions*, Bombay, Cama Oriental Institute, 1929.

- Greesman, H., "Mythische Reste in der Paradieserzählung", *AFRW*, x, 345-367.
- Gregor, W., "Guardian Spirits of Wells and Lochs", *FRE*, 1892, vol. iii, s. 67-73.
- Gressman, H., *Altorientalische Bilder zum Alten Testament*, 2<sup>nd</sup> ed., Berlin-Leipzig, 1926-27, nos. 317, 326, 330, 335, 339, 345, 350
- Grey, Sir George, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders*, Auckland, 1929.
- Grigson, W. V., *The Maria Gonds of Bastar*, London, 1938.
- Grimm, J., *Teutonic Mythology*, English ed., London, 1888.
- Groot, J. J. M. De, *The Religion of the Chinese*, New York, 1910.
- Gruppe, O., *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte*, München 1906, 2 vols.
- Gruppe, O., *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte*, Leipzig, 1921.
- Guirand, F., (Ed.); *Mythologie générale*, Paris, 1935.
- Gunkel, Hermann, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. I und Ap. John. 12*, Göttingen, 1895.
- Gusinde, Martin, "Das höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland", *W. Schmidt-Festschrift*, Vienna, 1928.
- Gusinde, Martin, *Die Feuerland-Indianer*, Mödling bei Wien, 1931, 1937.
- Güntert, H., *Der Arische Weltkönig und Heiland*, Halle, 1923.
- Haberlandt, A., *Völkerkunde*, ed. Buschans (?), Stuttgart, 1907, vol. i.

- Haeckel, Joseph, "Idolkult und Dual-system bei den Uiguren, Zum Problem des eurasiatischen Totemismus", *AFV*, Vienna, 1947, vol. i, s. 95-163.
- Haldar, A., *Associations of Cult Prophets among the Semites*, Uppsala, 1945.
- Halliday, W. R., "Of Snake-Stones", *Folklore Studies Ancient and Modern*, London, 1924.
- Handy, E. S. C., "The Hawaiian Cult of Io", *JPS*, 1941, vol. i, no. 3.
- Harris, Rendel, *Boanerges*, Cambridge, 1913.
- Harris, Rendel, *The Cult of the Heavenly Twins*, Cambridge, 1906.
- Harrison, J. E., *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, London, 1907.
- Harrison, Jane, *Themis*, 2<sup>nd</sup> ed., Cambridge, 1927.
- Hartland, E. S., "High Gods: A Rejoinder", *FRE*, s. 46-57.
- Hartland, E. S., "The High Gods of Australia", *FRE*, 1908, vol. ix, s. 290-329.
- Hartland, E. S., *Primitive Paternity. The Myth of Supernatural Birth in Relation to the History of Family*, London, 1909.
- Hartte, K., *Zum semitischen Wasser-kultus*, Halle, 1912.
- Hasluck, F. W., "Stone Cults and Venerated Stones in the Græco-Turkish Area", *Annual of the British School at Athens*, vol. xxi.
- HASTINGS, J., *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1908-1923, 13 vols.
- Hauer, J. W., "Zum gegenwertigen Stand der Indogermanenfrage", *AWRW*, 1939, vol. xxxvi, s. 1-63.

- Hedbund, "Mundus", *EJ*, 1933, vol. xxxi, s. 53-70.
- Heimann, Betty, *Varuna-Rta-Karma*, in *Festgabe H. Jacobi*, s. 210-214.
- Hentze, C., *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, Antwerp, 1937.
- Hentze, C., *Mythes et symboles lunaires*, Antwerp, 1932.
- Hentze, C., *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique*, Antwerp, 1938.
- Hentze, Carl, *Mythes et Symboles Lunaires*, Antwerp, 1932.
- Hermes, G., "Das gezahmte Pferd im alten Orient", *APS*, 1936, vol. xxxi, s. 364-394.
- Hermes, G., "Das Gezahmte Pferd im neolithischen u. Frühbronzezeitlichen Europa", *APS*, 1935, vol. xxx, s. 805-823.
- Hertel, J., *Die Sonne und Mithra im Awesta*, Leipzig, 1927.
- Herzfeld, E., "Völker und Kulturzusammenhänge im Alten Orient", *DF*, Berlin, 1928, vol. v, s. 33-67.
- Hidburg, W. L., "A Medieval Brass Pectoral Cross", *AB*, 1932, vol. xiv, s. 79-102.
- Hillebrandt, A., *Vedische Mythologie*, Breslau, 2<sup>nd</sup> ed. 1927-9 iii vols.
- Hirschberg, Walter, "Der 'Mondkalender' in der Mutterrecht-kultur", *APS*, 1931, vol. xxvi, s. 461vd.
- Hirt, H., *Die Indogermanen*, Strasbourg, 1905-7.
- Hocart, A. M., *Kingship*, London, 1927.
- Hocart, A. N., *The Lifegiving Myth*, London, 1952.

- Hofler, Otto, *Germanische Sakralkönigtum*, vol. i, Tübingen, Münster, Cologne, 1952.
- Hollis, A. C., *The Masai*, Oxford, 1905.
- Holmberg-Harva, Uno, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker*, Helsinki, 1913.
- Holmberg-Harva, Uno, "Der Baum des Lebens", *Annales Academiæ Scientiarum Fennicæ*, Helsinki, 1923.
- Holmberg-Harva, Uno, "Die Religion der Tscheremissen", *Porvoo*, 1926 (FFC, no. 61)
- Holmberg-Harva, Uno, *Finno-Ugric Mythology and Siberian Mythology*, Boston, 1927.
- Holmberg-Harva, Uno, *Siberian Mythology (The Mythology of all Races, vol. iv)*, Boston, 1927.
- Holmberg-Harva, Uno, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, Helsinki, 1939 (FFC, no. 125).
- Hommel, H., *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orient*, Munich, 1904.
- Hommel, Hillebrecht "Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus", *AFRW*, vol. xxxvii.
- Hooke, S. H. (Ed.), *Myth and Ritual*, London, 1934.
- Hooke, S. H., *The Labyrinth*, London, 1935.
- Hope, C., *The Legendary Lore of the Holy Wells of England, including Rivers, Lakes, Fountains and Springs*, London, 1893.
- Hopkins, E. W., *Epic Mythology*, Strasbourg, 1915, 1920.
- Hopkins, E. W., "The Fountain of Youth", *JAOS*, 1905, vol. xxvi, s. 1-67.



- Hopkins, J. Washburn, "Indra as God of Fertility", *JAOS*, vol. xxxvi, s. 242-268.
- 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. 91-97.
- Hopkins, S. Sturtevant, *Indo-European Deiwos and Related Words*, Philadelphia, 1932.
- Hose and MacDougall, *Pagan Tribes of Borneo*.
- Howitt, A. W., *The Native Tribes of South-East Australia*, London, 1904.
- Höfler, O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurt, a. M., 1934.
- Hrozny, B., *Die älteste Geschichte Vorderasiens*, Prague, 1940.
- Hrozny, B., *Die älteste Völkerwanderung u. Die proto-indische Zivilisation*, Prague, 1939.
- Hrozny, B., *Histoire de l'Asie Ancienne, de l'Inde, et de la Crète*, Paris, 1946.
- Hubert, H. and M. Mauss, "La Représentation du temps dans la religion et la magie", *Mélanges d'histoire des religions*, 1909, ss. 190-229.
- Humbert, Paul, *Etudes sur le récit du paradis et a chute dans la Genèse*, Neuchatel, 1940.
- Hutton, *Census of India*, 1931.
- Imbelloni, J., "La Première Chaîne isoglossématique océano-américaine. Les noms des haches lithiques", *Festschrift W. Schmidt*, Vienna, 1928, s. 324-335.

- Immenroth, W., *Kultur u. Umwelt der Kleinwuchsigen in Afrika*, Leipzig, 1933.
- Jackson Knight, W. F., *Cumaean Gates, A Reference of the Sixth Aeneid to the Initiation Pattern*, Oxford, 1936.
- Jackson Knight, W. F., "The Aztec Moon-Cult and Its Relation to the Chank-Cult of India", *Manchester Memoirs*, Manchester, 1916, vol. lx, no. 5.
- Jackson Knight, W. F., *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture*, Manchester, 1917.
- James, E. O., *Comparative Religion*, London 1938.
- Jastrow, M., "Sumerian and Akkadian Views of Beginnings", *JAOS*, 1917, vol. xxxvi, s. 274-99.
- Jastrow, M., *Die Religion Babyloniens u. Assyriens*, Giessen, 1902.
- Jean, C., *La Religion sumérienne*, Paris, 1931.
- Jeanmaire, H., *Couroi et Courètes*, Paris, 1931.
- Jensen, A. E., *Das religiöse Weltbild einer frühen Kultur*, Stuttgart, 1948.
- Jensen, A. E., *Hainuwele*, Frankfurt am Main, 1939.
- Jensen, A. E., *Mythos und Kult bei Naturvölkern*, Wiesbaden, 1951.
- Jeremias, A., *Allgemeine Religionsgeschichte*, Munich, 1918.
- Jeremias, A., *Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur*, Berlin, 1929.
- Jochelson, W., *The Koryak*, Leiden-New York, 1905-8, 2 vols.
- Johnson, A. J., "The Role of the King in the Jerusalem Cultus", *The Labyrinth*, ed. S. H. Hooke, London, 1938, ss. 73-111.

- Joleaud, L., "Gravures rupestres et rites de l'eau en afrique du nord", *JSA*, 1933, vol. iii.
- JORDAN, L. H., *Comparative Religion, Its Genesis and Growth*, Edinburgh 1905.
- Jullian, C., *Histoire de la Gaule*, vol. i-viii, 5<sup>th</sup> ed. Paris, 1924-6.
- Jung, C. G. and K. Kerényi, *Introduction to Science of Mythology*, London 1951.
- Junker, H., "Der sehende und blinde Gott", *Sitz. d. b. Akad. d. Wissensch.*, Munich, 1942.
- Junker, H., *Die Götterlehre vom Memphis*, Berlin, 1940.
- Kagarow, E., "Der Umgekehrte Schamanenbaum", *AFRW*, 1929.
- Kan, A. H., *Juppiter Dolichenus*, Lede, 1943.
- Karjalainen, K. F. "Die Religion der Jugra-Völker", *Porvoo-Helsinki*, 1921, (*FFC*, no.44), vol. ii, s. 250.
- Karlgren, B., "Some Fecundity Symbols in Ancient China", *BMAS*, Stockholm, 1930, no. 2, s. 1-54.
- Karlgren, B., "Legends and Cults in Ancient China", *BMAS*, Stockholm, 1946, no. 18, s. 346vd.
- Karsten, Rafael, *The Civilization of South American Indians*, London, 1926.
- Kazvinî, *Cosmography*, (A. Christensen, *Le Premier homme et le premier roi*, Uppsala, 1918.
- Keith, A. B., *Indian Mythology*, Boston, 1917.
- Keith, A. B., *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Harvard Oriental Series, nos. 21-2, Cambridge, Mass., 1925, 2 vols.

- Kerenyi, K., "Mythologie und Gnosis", *Ej*, 1940-1, Leipzig, 1942, s. 157-229.
- Kerenyi, K., *Die Geburt der Helena*, Zürich, 1945.
- Kerenyi, K., *Prometheus. Das griechische Mythoogem von der menschlichen Existenz*, Zürich, 1946.
- Kerenyi, K., C. G. Jung, *Introduction to a Science of Mythology*, London, 1951.
- Kerenyi, Karl, "Labyrenth-Studien", *Albae Vigilae*, Amsterdam-Leipzig, 1941.
- Kerenyi, Karl, "Labyrenth-Studien", *Albae Vigilae*, Amsterdam-Leipzig, 1941.
- Kerenyi, Karl, "Vater Helios", *Ej*, Zürich, 1943, vol. x, s. 81-124.
- Kern, F., "Die Welt, worin die Griechen traten", *APS*, 1929, vol. xxiv, s. 167-219.
- Kingsley, Mary, *Travels in West Africa*, London, 1897.
- Kirfel, W., "Vom Steinkult in Indien", *Studien zur Geschichte u. Kultur des nahen u. Fernen Osten, Paul Kahle zum 60 Geburtstag*, Leiden, 1935, s. 163-172.
- Kirfel, W., *Die Kosmographie der Inder*, Bonn-Leipzig, 1920.
- Kluckhohn, C., "Myths and Rituals, a General Theory", *Harvard Theological Review*, 1942, vol. xxxv, s. 45-79.
- Kluckhohn, C., "Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre", *AA*, 1936, no. xxxviii, pp. 157-96
- Knoche, Walter, "Kindfisch-Märchen in Ozeanien", *MAGW*, 1939, vol. lxi, s. 24-33.
- Knut Tallquist, *Der assyrische Gott*, Helsinki, 1932
- Koch, C., *Gestirnverehrung im alten Italien*, 1933.

- Koch, Carl, *Der römische Juppiter*, Frankfurt, a. M., 1937.
- Koppers, W., "Le Principe historique et la science comparee des religions", *Melanges F. Cumont*, Brussels, 1936, pp. 765-84.
- Koppers, W., "Bhagwan, The Supreme Deity of the Bhils", *APS*, 1940-1, vol. xxxv-xxxvi, s. 265-325.
- Koppers, W., "Das magische Weltschöpfungsmysterium bei den Indogermanen", *Van Ginneken-Festschrift*, Paris, 1937, s. 149-155.
- Koppers, W., "Der historische Gedanke in Ethnologie und Religionswissenschaft", *Christus und die Religionen der Erde*, vol. 1, Vienne, 1951, pp. 75-109.
- Koppers, W., "Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker", *WBKL*, 1930, vol. i.
- Koppers, W., "Die Erstbesiedlung Amerikas im Lichte der Feuerland-Forschungen", *Bull. d. Schweizerischen Gesellschaft f. Anthropologie u. Ethnologie*, 1944-5, vol. xxi, s. 1-15.
- Koppers, W., "Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde", *APS*, 1935, vol. xxx, s. 1-31.
- Koppers, W., "Die Religion der Indogermanen in ihren kulturhistorischen Beziehungen", *APS*, 1921, vol. xxiv, s. 1073-89.
- 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, vol. vi, s. 117-206.
- Koppers, W., "Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen", *WBKL*, Salzburg-Leipzig, 1936, vol. iv, s. 279-412.

- Koppers, W., "Pferdeopfer und Pferdekult",
- 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.
- Koppers, W., "Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der völkerkundlichen Universalgeschichte" *Belleten* (ayrı basım), İstanbul, 1941, no. 20, s. 481-525.
- Koppers, W., *Unter Feuerland-Indianern*, Stuttgart, 1924.
- König, Franz ve diğerleri, *Christus und die Religionen der Erde*, Vienna, 1951, 3 vols.
- Köprülüzade, Mehmed Fuad, *Influence du chamanisme turco-Mongol sur les ordres mystiques musulmans*, İstanbul, 1929.
- Krappe, A. H., "Apollon", *SMSR*, 1943-6, vols. xix-xx, s. 115-132.
- Krappe, A. H., "La légende des Harlungen", *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928, s. 137-74.
- Krappe, A. H., "Les Péliades", *RAR*, 1932, vol. xxxvi,.
- Krappe, A. H., *Etudes de mythologie et de folklore germaniques*, Paris, 1928.
- Krappe, A. H., *La Genese des Mythes*, Paris, 1938.
- Krappe, A. H., *Mythologie universelle*, Paris, 1930.
- Krappe, A. H., *The Science of Folklore*, London, 1930.
- Kretschmer, P., "Dyaus, Zeus, Diespiter und die Abstrakta im indogermanischen", *GLA*, 1924, vol., xiii, s. 101-114.
- Kretschmer, P., "Varuna und die Urgeschichte der Inder", *WZKM*, vol. xxxiii, s. 1vd.

- Kretschmer, P., *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache*, Gottingen, 1896.
- Kretschmer, P., *Kleinasiatische Forschungen*, 1929.
- Kuhn, Adalbert, *Mythologische Studien*, Gutersloh, 1886.
- Kuhn, A., *Epilogue to Hentze, Mythes et symboles lanaires*,
- Kunz, G. F. and Stevenson C., *The Book of the Pearl*, London, 1908.
- Kunz, G. F., *The Magic Jewels and Charms*, Philadelphia, London, 1915.
- La Saussaye, Pierra Daniel Chantepie de, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, Freiburg-im-Breisgau, 2 vols. 4<sup>th</sup> ed. Completely revised by A. Bertholet and E. Lehmann, Tübingen, 1924-5, 2 vols.
- Labat, R., *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, Paris, 1939.
- Labat, R., *Le Poème de la Création*, Paris, 1935.
- Lagrange, P., *Etudes sur les religions sémitiques*, 2<sup>nd</sup> ed., Paris, 1905.
- Lambrechts, P., *Contributions a l'étude des divinités celtiques*, Bruges, 1942.
- Lammens, P., "Le Culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique", *Bulletin de l'institut d'archéologie orientale*, Cairo, vol. xvii.
- Lang, Andrew, "Australian Gods", *FRE*, vol., x, s. 1-46.
- Lang, Andrew, *Custom and Myth*, London, 1904.
- Lang, Andrew, *Modern Mythology*, London, 1897.

- Lang, Andrew, *Myth, Ritual and Religion*, London, 1887.
- Lang, Andrew, *The Making of Religion*, London, 1898, 1909.
- Lang, Andrew, *The Making of Religion*, London, 1909.
- Langdom, S., *Tammuz and Ishtar*, Oxford, 1914.
- Langdon, S., *Semitic Mythology*, Boston, 1931.
- Langer, F., *Intellektuel-Mythologie, Betrachtungen über das Wesen des Mythos und der mythologischen Methode*, Leipzig-Berlin, 1917.
- Laoust, E., *Mots et choses berberés. Notes de linguistique et d'ethnographie*, Paris, 1920.
- Laufer, B., *Jade, A Study of Chinese Archaeology and Religion*, Chicago, 1912.
- Laufer, B., *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folklore*, Chicago, 1915.
- Lawson, J. C., *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion*, Cambridge, 1910.
- Layard, John, "The Journey of the Dead", *Essays Presented to S. Seligman*, London, 1934.
- Layard, John, *Stone Men of Malekula*, London, 1942.
- Le Pontois, B., *Le Finistère préhistorique*, Paris, 1929.
- Le Roy, Mgr. A., *The Religion of the Primitives*, London, 1923 (Fransızcası, *La Religion des Primitifs*, Paris, 1925).
- Lecher, G., "The Tree of Life in Indo-European and Islamic Cultures", *AI*, 1937, vol. iv, s. 369-416.
- Leenhardt, Maurice, *Notes d'archéologie néocalédonienne*, Paris, 1930.



- Leenhardt, Maurice, *Do Kamo. La Personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947.
- Leenhardt, Maurice, *Notes d'ethnologie néocalédonienne*, Paris, 1930.
- Lehman, F. R., and Pedersen, "Der Beweis für die Auferstehung im Koran", *Der Islam*, v, ss. 54-61.
- Lehmann-Nitsche, Robert, "Ein Myththema aus Feuerland und Nord-Amerika, Der Steinriese", *APS*, 1938, vol. xxxiii, s. 267-273.
- Lehtisalo, T., *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden*, Helsinki, 1927.
- Lehtisalo, T., "Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samayoden", *Memoires de la Soc. Finno-Ougrienne*, 1924, vol. liii.
- Lesmann, H., *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung (Mythologische Bibliothek, I)*, Leipzig, 1908.
- Lévi, Sylvain, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas*, Paris, 1898.
- Lévy-Bruhl, L., *Primitive Mentality*, London, 1923.
- Lévy-Bruhl, L., *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931.
- Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous*, Paris, 1936.
- Lévy-Bruhl, L., *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris, 1938.
- Lindenau, Max, "Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse Allgottheit (Atharva Veda, XII, 1)", *Festgabe Hermann Jacobi*, Bonn, 1926, s. 248-258.

- Liungman, W. "Der Kampf zwischen Sommer und Winter", Helsinki, 1941, *FFC*, no. 130.
- Liungman, W. "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein", I-II, Helsinki, *FFC*, 1937-8, no. 118-9.
- Liungman, W., "Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein", Helsinki, 1938, *FFC*, no. 119.
- Liungman, W. "Traditionswanderungen: Rhein-Jenissei. ...", Helsinki, 1941, *FFC*, no. 130.
- Lommel, H., *Les Anciens Aryens*.
- Lowenthal, J., "Zum Ainu-Problem", *MAGW*, 1930, Vol.. Ix, s. 13-19.
- Lowis, A. von, "Nord-kaukasische Steingeburtssagen", *AFRW*, 1910, vol. xiii, s. 509-524.
- Luigi, Vannicelli, *La Religione dei Lolo*, Milan, 1944.
- Lukas, Franz, "Das Ei als kosmogonische Vorstellung", *Zeit. f. Verein für Volkskunde*, 1894, vol. iv, s. 227-43.
- Lukas, Franz, *Die Grundbegriffe in dem Kosmogonien der alten Völker*, Leipzig, 1893.
- Lundberg, P., *La Typologie baptismale dans l'ancienne Eglise*, Uppsala-Leipzig, 1942.
- Maas, E., "Heilige Steine", *Rhein. Museum*, 1929, vol. lxxviii, s. 1vd.
- Macdonell, A. A., *Vedic Mythology*, Strasbourg, 1897.
- Machek, V., "Name und Herkunft des Gottes Indra", *AOI*, 1941, vol. xii, nos. 3-4.
- Mackay, E. J. H., "Chanhu-Daro Excavations 1935-6", *APS*, 1943, vol. xx, no. 16.

- Malinowski, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, London, 1926.
- Malinowski, Bronislaw, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia*, London, 1935.
- Malten, L., "Der Stier in Kult und mythischen Bild", *JDAI*, 1928, vol. lxiii, s. 90-139.
- Man, E. H., *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands*, London, 1883.
- Mannhardt, W., *Mythologische Forschungen*, Strasbourg, 1884
- Mannhardt, W., *Wald und feld-Kulte*, 2<sup>nd</sup> ed. Berlin, 1904-5, vol. i.
- Manninen, Ilmari, *Die dämonistischen Krankheiten in finnischen Volksaberglauben*, Helsinki, 1922.
- Mansikka, V. J., *Die Religion der Ostslavem*, vol. i, Helsinki, 1922.
- Marconi, Momolina, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, Milan, 1939.
- Marquart, J., "The Nawroz, Its History and Significance", *Journal of the Cama Oriental Institute*, Bombay, 1937, no. xxxi, ss. 1-51.
- Marshall, Sir John, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, London, 1931, vol. i.
- Martino, Ernesto De, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, Bari 1942.
- Massani, R. P., "Le Folklore des puits dans l'Inde et spécialement à Bombay", *RHR*, 1931, vol. civ, s. 221-271.
- Maternus, Firmicus, *De Errore Profanarum Religionum*, 27, 1.

- Mathias, P., "Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen", *APS*, 1940-1, vols. xxxv-xxxvi, s. 78-99.
- Mathiez, A., *Les Origines des cultes révolutionnaires*, Paris, 1904.
- Matsumoto, Nobushiro, *Essai sur la mythologie japonaise*, Paris, 1928.
- Matsumoto, Nobushiro, *Le Japonais et les langues Austro-Asiatiques*, Paris, 1928.
- Matthews, R. H., *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria*, Sydney, 1905.
- Mauss, Marcel, "Représentation du Temps",
- McKenzie, Daniel, *Infancy of Medicine*, London, 1927.
- Meillet, A., *La Religion indo-européenne*, reprinted in *Linguistique historique et linguistique générale*, Paris, 1921, s. 323 vd.
- Meissner, B., *Babylonien und Assyrien*, vols.i-ii, Heidelberg, 1920-5.
- Menghin, O., *Weltgeschichte der Steinzeit*, Vienna, 1931.
- Mensching, G., *Allgemeine Religionsgeschichte*, Leipzig, 1940.
- Mensching, G., *Vergleichende Religionswissenschaft*, Leipzig, 1938.
- Meringer, R., "Omphalos, Nabel, Nebel", *WS*, 1913, vol. v, s. 43-91.
- Meringer, R., "Zum Roschers Omphalos", *WS*, 1914, vol. vi.
- Metzger, Emile, *Les Sépultures chez les Prégérmaines et les Germains des âges de la pierre et de bronze*, Paris, 1933.
- Meyer, J. J., *Sexual Life in Ancient India*, London, 1930.
- Meyer, J. J., *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation*, 3 vols, Zurich-Leipzig, 1937.

- Michelitsch, A., *Allgemeine Religionsgeschichte*, Graz, 1930.
- Miller, N., *The Child in Primitive Society*, London, 1928.
- Minnaert, P., "Le Culte des pierres au Pérou", *Bulletin de la société des américanistes de Belgique*, August, 1930.
- Montez, Paulino, *Historia da arquitectura primitiva em Portugal. Monumentos dolmenicos*, Lisbon, 1942.
- Mooney, James, "The Ghost-Dance Religion and Sioux Outbreak of 1890", *Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, Washington, 1896.
- Moore, George Foot, *History of Religions*, New York, 1920, 2 vols.
- Much, R., *Die Germania des Tacitus*, Heidelberg, 1937.
- Much, Rudolf, "Mondmythologie und Wissenschaft", *AFRW*, 1942, vol. xxxvii, s. 231-261.
- Müller, Max, *Comparative Mythology*, Oxford, 1856.
- Müller, Max, *Contributions to the Study of Mythology*, London 1896.
- Müller, F. Max., *Egyptian Mythology*, Boston, 1918.
- Mus, P., *Barabudur*, Hanoi-Paris, 1935, vol. i.
- Mus, P., *Bulletin de la soc. Française de philosophie*, May-June.
- Mus, P., *La Notion du temps réversible; Eliade, Sapta padani kramati*.
- Namitok, A., "Le Nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites", *RHR*, July-Aug., 1939.
- Namitok, A., "Zeus Osogoa", *RHR*, 1941, no. 364, s. 97-109.

- Nava, A., "Albero di Jesse nella cattedrale d'Orvieto e la pittura bizantina", *RIASA*, vol., v, s. 363-76.
- Negelein, J. von, "Das Pferd im Totenglauben", *JKDAI*, Berlin, 1914, vol. xxix, s. 179-256.
- Negelein, J. von, "Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt", *AFRW*, 1906, vol. v, s. 271-3.
- Nehring, Alfons, "Studien zur indogermanischen Kultur und Urheimat" *WBKL*, vol. iv, s.
- Nestle, E., "Die 'jungfräuliche' Erde", *AFRW*, 1908, vol. xi, s. 415vd.
- Nilsson, M. P., "Moderne mythologische Forschung", *Scientia*, 1932, vol. li.
- Nilsson, M. P., *The Mycean Origin of Greek Mythology*, Cambridge, 1932.
- Niederle, L., *Manuel de l'antiquité slave*, Paris, 1926, vol. ii.
- Nielsen, Dietlef, *Die altarabische Mondreligion*, 1904.
- Nielsen, Dietlef, "Die altsemitische Mutter-göttin", *Zeitschr. Der deutschen morgenländischen Gesel.*, 1938, s. 504-31.
- Nielson, Ditlef, *Ras Shamra Mythologie und biblische Theologie*, Leipzig, 1936.
- Nieuwenhuis, A. W., "Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratsklassen und des Gruppentotemismus in Australien", *IAFE*, 1928, vol. xxix, s. 1-52.
- Nilsson, Martin P., *Geschichte der griechischen Religion*, Munich, 1941, vol. i.
- Nilsson, Martin P., "Vater Zeus", *AFRW*, 1938, vol. xxxv, s. 156vd.

- Ninck, M., "Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten", *PS*, 1921, vol. xiv.
- Nippgen, J., "Les Divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens, Ostiaques et Vogoules", *RETP*, 1925, s. 207-216.
- Nissen, H., *Orientation*, Berlin, 1906-1907.
- Nissen, H., *Studien zur Geschichte der Religion*, Berlin, 1906-10.
- Nöldeke, T., "Die Schlange nach arabischem Volksglauben" *ZVS*, i.
- Nöldeke, T., "Mutter-Erde bei den Semiten", *AFRW*, 1905, vol. viii, s. 161 vd.
- Numazawa, F. Kiichi, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, Lucerne-Paris, 1946.
- Nyberg, B., *Kin und Erde*, Helsinki, 1931.
- Nyberg, H. S., "Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes", *JA*, April-June 1929, s. 193-310.
- Nyberg, H. S., *Die Religionen des Alten Iran*, Leipzig, 1938.
- Obermaier, Hugo ve Antonio Garcio Y Bellido, *El Hombre pre-historico y los origenes de la humanidad*, 2<sup>nd</sup> ed., Madrid, 1941.
- Octobon, "Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées", *RAN*, 1931, s. 291-579.
- Ohlmarks, Ake, *Heimdalls Horn und Odins Auge*, Lund, 1937, vol. i.
- Ohm, Thomas, "Die Himmelsverehrung der Koreaner", *APS*, 1920-1, vols. xxxv-xxxvi, s. 830-840.
- Ohrt, F., "Herba, Gratia Plena", *FFC*, Helsinki, 1929, no. 28.

- Oldenberg, H., "Varuna und die Adityas", *ZDMG*, 1896, vol. 1, s. 43vd.
- Oldenberg, H., *Religion des Veda*, Berlin, 1894.
- Oppert, G., "Der Sālagrāma Stein", *ZFE*, 1902, vol. xxxiv, s. 131-137.
- Oppert, G., *On the Original Inhabitants of Bhāratavarsa or India*, Westminster, 1893.
- Otto, E., *Beitrage zur Geschichte des Stierkultus in Aegypten*, Leipzig, 1938.
- Palacio, Asin, *Escatologia musulmana*, Madrid, 1942.
- Palacio, Asin, *La Escatologia musulmana en la Divina Comedia*, 2<sup>nd</sup> ed., Madrid, 1942.
- Pallis, S. A., *The Babylonian Akitu Festival*, Copenhagen, 1926.
- Pallisen, N., "Die alte Religion des Mongolischen volkes wahrend der Herrschaft der Tschingisiden", *Micro-Bibliotheca Anthropos*, Freiburg, 1953, vol. vii.
- Parrot, A., *Le "Refrigerium" dans l'au-delà*, Paris, 1937.
- Parrot, Nell, *Les Représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam*, Paris, 1937.
- Paul, Otto, "Zur Geschichte der iranischen Religionen" *AFRW*, 1940, vol. xxxv, s. 215-34.
- Pavelescu, G., *Cercetari asupra magiei la Romanii din Muntii Apuseni*, Bucharest, 1945.
- Penzer, N. M., *Ocean of Story*, London, 1923, 1929, 4 vols.
- Penzer, N. M., *The Pentamerone of Giambattista Basile*, London, 1932.



- Perry, W. J., *Children of the Sun*, 2<sup>nd</sup> ed. London, 1927.
- Perry, W. J., *Megalithic Culture of Indonesia*, Manchester, 1918.
- Persson, Axel W., *The Religion of Greece in Pre-Historic Times*, Berkeley and Los Angeles, 1942.
- Pestalozza, U., "L'Aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo", *Rendiconti, Reale Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, cl. Di Lettere*, 1942-3, vol. lxxvi, no. 2.
- Pestalozza, U., *Pagine di religione mediterranea*, Milan, vol. i.1942; vol. ii, 1945.
- Pettazzoni Rafaele, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni*, Bari, 1924.
- Pettazzoni Rafaele, *Miti e Leggende-1: Africa e Australia*, Turin, 1947.
- Pettazzoni Rafaele, *Miti e Leggende-II1: America Settentrionale*, 1953.
- Pettazzoni Rafaele, "Le Corps parsemé d'yeux", *CZ*, i.
- Pettazzoni Rafaele, "Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern", *AFRW*, 1930, vol. xxix.
- Pettazzoni Rafaele, "La grave mora", *SMSR*, 125, vol. i, s. 1vd.
- Pettazzoni Rafaele, "Regnator Omnium Deus", *SMSR*, 1943-46, vols. xix-xx, s. 142-156.
- Pettazzoni Rafaele, "The Chain of Arrows; the Diffusion of a Mythical Motive", *FRE*, vol. xxxv, s. 151vd.
- Pettazzoni Rafaele, *L'Essere Celeste nelle Credenze dei Popoli Primitivi*, Rome, 1922.
- Pettazzoni Rafaele, *L'omniscienza di Dio*, Turin, 1955.

- Pettazzoni Rafaele, *La Confessione dei peccati*, vol. i. Bologna, 1929.
- Pettazzoni Rafaele, *La Religione di Zarahustra*, Bologna, 1920.
- Pettazzoni Rafaele, *La Religione primitiva in Sardegna*, Piacenza, 1912.
- Pettazzoni Rafaele, *Saggi di Storie delle Religioni e di Mitologia*, Rome, 1946.
- Picard, C., *Ephése et Claros*, Paris, 1922.
- Pisani, Vittore, "La Donna et la terra", *APS*, 1942-5, vol. xxxvii-xl.
- Ploss and Bartels, *Woman: An Historical, Gynæcological and Anthropological Compendium*, vol. ii, London, 1935.
- Preuss, K. T., "Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung", *AFRW*, 1925, vol. xiii, s. 1-14.
- Preuss, K. T., *Der religiöse Gehalt der Mythen*, Tübingen, 1933.
- Przyluski, J., "From the Great Goddess to Kala", *IHQ*, 1938.
- Przyluski, J., "Inara and Indra", *RHA*, vol. xxxvi, s. 142-146.
- Przyluski, J., "La Princesse à l'odeur de poisson et la nāgī dans les traditions de l'Asie orientale", *EA*, Paris, 1925, vol. ii, s. 265-284.
- Przyluski, J., "Le Prologue-cadre des mille et une nuits et le thème de svayamvara", *JA*, 1924, s. 101-137.
- Przyluski, J., "Les Empalés", *Mélanges chinois et bouddhiques*, Brussels, 1936, vol. iv.
- Przyluski, J., "Un Ancien Peuple du Penjab: Les Udumbara", *JA*, 1926, s. 25-36.
- Przyluski, J., *La Participation*, Paris, 1940.

- PUECH, H. C., "Bibliographie generale", *Mana, Introduction a l'histoire des religions*, 2<sup>nd</sup> edition Paris, 1949, vol.1, pp. Xvii-lxiii
- Radloff, W., *Proben der Völksliteratur der türkischen Stamme*, St. Petersburg, 1866,
- Radlov, W., *Aus Sibirien: Lose Blätter aus dem Tagebuch eines reisenden Linguisten*, vols. i-ii, Leipzig, 1884.
- Rahmann, R., "Gottheiten der Primitivstämme im nordöstlichen Vorderindien", APS, 1936, vol. xxxi, s. 37-96.
- Rahner, Hugo, "Das christliche Mysterium von Sonne und Mond", *Ej*, Zürich, 1944, vol. x, s. 305-404.
- Raingear, P., *Hermès psychagogue*, Paris, 1935.
- Rasmussen, Knud, *Intellectual Culture of the Caribou Eskimos*, Copenhagen, 1931.
- Reichelt, H., "Der steinerne Himmel", *IGF*, 1913, vol. xxxii, s. 23-57.
- Reinach, Salomon, "Les Monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires", *Cultes, Mythes, Religions*, 1908, vol. iii, s. 366vd.
- Reinach, Solomon, *Cultes, mythes et religions*, v. vol., Paris, 1923.
- Rendel Harris, *Boanerges*, Cambridge, 1913.
- Renou, L., *Bibliographie védique*, Paris, 1931.
- Reuter, H., *Die Zeit: eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Bonn, 1941.
- Reuter, H., *Germanische Himmelskunde*, Munich, 1934.
- Rhys, J., *Celtic Folk-Lore*, Oxford, 1901.

- Riesefeld, A., *The Megalithic Culture of Melanesia*, Leiden, 1950.
- Ringgren, Helmer, *Fatalism in Persian Epics*, Uppsala, 1952.
- Risley, *The People of India*, London, 1915.
- Rivers, W. H. R., "Sun-cult and Megaliths in Oceania", *AA*, 1915, xvii, s. 431vd.
- Rivers, W. H. R., *The History of Melanesian Society*, Cambridge, 1914.
- Rivett-Carnac, *Rough Notes on the Snake-Symbol in India*, Calcutta, 1879.
- Robert, F., *Thymélé. ...de la Grèce*, Paris, 1939.
- Robertson Smith, W., *The Religion of the Semites*, 3<sup>rd</sup> ed., London, 1927.
- Rohde, E., *Psyche*, London, 1925.
- Roscher, W., "Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern", *Sitz.-Berichte Königl. Sachs. Gesell. Wiss.*, Leipzig, 1918, vol. lxxx, s. 2 vd.
- Roscher, W., "Omphalos", *Abh. Kön. Sachs. Gesell. Wiss. Phil.-Hist. Klasse*, 1913, vol. xxix; aynı dergi 1905, vol. xxxi, s. 1 vd.
- Roscher, W., *Über Selene und Verwandtes*, Leipzig, 1890.
- Rose, H. J., *A Handbook of Greek Mythology, Including its Extension to Rome*, London, 1928.
- Rose, H. J., *Modern Methods in Classical Mythology*, St. Andrews, 1930.
- Rose, H. J., *Primitive Culture in Italy*, London, 1926.
- Rose, H. J., "Mythology and Pseudo-Mythology", *FRE*, 1935, vol. xlvi, s. 9-36.

- Rowland, B., "Budda and the Sun God", *CZ*, 1938, vol. i, s. 69-84.
- Roy, Chandra S., *The Birhors*, Ranchi, 1925.
- Rönnow, K., "Kirāta", *MO*, 1936 (published in 1944), vol. iii, s. 90-169.
- Rönnow, K., *Trita Aptya, eine vedische Gottheit*, Uppsala, 1927.
- Runeberg, Arne, *Witches, Demons and Fertility Magic*, Helsinki, 1947.
- Rusch, A., *Die Entwicklung der Himmelsgott in Nut zu einer Todesgotttheit*, Leipzig, 1922.
- Russell, "The Pima Indians", *Annual Report of the Bureau of Ethnology*, xxvi, 1903-4 (Washington, 1908).
- Rydh, Hana, "Symbolism in Mortuary Ceramics", *BMAS*, Stockholm, 1929, vol. i.
- Saineanu, L., *Basmele Românilor*, Bucharest, 1898.
- Saintyves, Basset René, *Essais de folklore biblique*, Paris, 1923.
- Saintyves, P., "De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme", *RHR*, cviii, 1933, s. 135-183.
- Saintyves, P., "Pierres magiques: bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre", *Corpus de folklore préhistorique*, Paris, 1934.
- Saintyves, P., *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises*, Paris, 1934.
- Saintyves, P., *Corpus du folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises*, Paris, 1934.

- Saintyves, P., *L'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la lune*, Paris; 1937.
- Saintyves, P., *Les Vierges-mères et les naissances miraculeuses*, Paris, 1908.
- Samter, E., *Geburt, Hochezeit und Tod*, Berlin, 1911.
- Sartori, P., "Über das Bauopher", *ZFE*, 1898, vol. xxx, s. 1-54.
- Sayce, A. H. and March, H. C., "Polynesian Ornament and Mythography; or, a Symbolism of Origin and Descent", *JRAI*, 1893, vol. xxii.
- Scharer, H., *Der Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo*, Leiden, 1946.
- Schebesta, P., "Religiöse Anschauungen der Semang über die Orang hidop, die Unsterblichen", *AFRW*, 1926, vol. xxiv, s. 209-233.
- Schebesta, P., *Orang-Utan, Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras*, Leipzig, 1928.
- Schebesta, P., *Among the Forest Dwarfs of Malaya*, London, 1929.
- Schebesta, P., *Les Pygmées*, Paris, 1940.
- Scheftelowitz, J., "Die Sündentilgung durch Wasser", *AFRW*, 1914.
- Schiele, F. M. - H. Gunkel - L. Zscharnak - A. Bertholet ve dïgerleri, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, 2<sup>nd</sup> ed. Tübingen, 1926-1932, 5. Vols.
- Schlobies, H., *Der akkadische Wettergott in Mesopotamien*, Leipzig, 1925.

- Schmidt, Hans, *Die Erzählung von Paradies und Sündefall*, Tübingen, 1931.
- Schmidt, Paul, "Sol Invictus. Betrachtungen zu spätromischer Religion und Politik", *EJ*, Zürich, 1944, vol. x, s. 169-252.
- Schmidt, Richard, *Liebe und Ehe in alten und modernen Indien*, Berlin, 1904.
- Schmidt, W., "Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchter Völkern", *ES*, 1942, vol. viii, s. 127-148.
- Schmidt, W., "Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmaen", *APS*, 1921-2, vols. xvi-xvii, s. 978-1005.
- Schmidt, W., "Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen", *ZFE*, 1908, s. 866-901.
- Schmidt, W., *Der Ursprung der Gottesidee*, Münster, 1926.
- Schmidt, W., *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker*, Vienna, 1910.
- Schmidt, W., *Handbuch der vergleichende Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion*, Münster-in-Westfalen, 1930.
- Schmidt, W., *High Gods in North America*, Oxford, 1933.
- Schmidt, W., *Rassen und Völker in Vorgeschichte des Abendlandes*, vol. ii, Lucerne, 1946-9.
- Schmidt, W., *Semaine d'ethnologie religieuse*, 1914.
- Schmidt, W., *Stellung der Pygmaenvölker*, Stuttgart, 1910.
- Schoobert, W. H., "The Aboriginal Tribes of the Central Provinces", *Census of India*, 1931, vol. i (iii, b).
- Schrader, O., *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde*, 2<sup>nd</sup> ed. Berlin-Leipzig, 1917-29, vol. ii.

- Schrader, O., *Sprachvergleichung und Urgeschichte* (Jena, 1883), 2<sup>nd</sup> ed.
- Schröder, F. R., "Germanische Schöpfungsmythen", *GRM*, 1931, vol. xix, s. 1-26 ve 81-99.
- Schuhl, P. M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Stuttgart, 1940.
- Schuhl, P. M., *La formation de la pensée grecque*, Paris, 1934.
- Schultz, W., "Zeitrechnung und Weltordnung", *MB*, Leipzig, 1924.
- Schultz, Wolfgang, "Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen bei den Indern, Iraniern, Keltern, Germanen, Litauern, Slawen", *MB*, Leipzig, 1924, no. 35.
- Sébillot, P., *Le Folklore de France*, ii vols. Paris, 1905, 1906.
- Sebillot, P., *Les Travaux publics et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays*, Paris, 1894.
- Sébillot, P., *Traditions et Superstitions de la Haute-Bretagne*, Paris, 1882, vol. i.
- Seler, E., *Codex Borgia*, Berlin, 1904, vol. i.
- Seler, E., *Gesammelte Abhandlungen*, Berlin, 1902.
- Seligmann (C. G. And B. Z.), *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, London, 1932.
- Seligmann, S., *Der böse Blick*, Berlin, 1910.
- Seligmann, S., *Die magische Heil- und Schutzmittel*, Stuttgart, 1927.
- Semper, Max, *Rassen und Religionen im alten Vorderasien*, Heidelberg, 1930.
- Shephard, O., *Lore of the Unicorn*, London, 1931.



- Siecke, E., *Liebesgeschichte des Himmels*, Strasbourg, 1892.
- Siecke, E., *Mythologische Briefe*, Berlin, 1901.
- Siret, L., *Origine et signification du décor spirale*, Report of the 15<sup>th</sup> International Congress of Anthropology, Portugal, 1930, published in Paris, 1931, s. 465-482.
- Skeat W: W. ve O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, London, 1906.
- Skeat, Walter W., "Snakestones and Stone Thunderbolts as a Subject for Systematic Investigation", *FRE*, 1912, vol. xxxiii, pp. 45-80.
- Slawik, A., "Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen", *WBKL*, Salzburg-Leipzig, 1936, vol. iv, s. 675-764.
- Smith, E. W., and A. M. Dale, *The Ila-Speaking Peoples of Northern Rhodesia*, London, 1920.
- Smith, Edwin, W., *African Ideas of God*, london, 1950.
- Smith, Robertson, *Lectures on the Religion of the Semites*, 3<sup>rd</sup> ed., London, 1927.
- Sommer, A. Dupont, "Nubes tenebrosa et illuminans noctem", *RHR*, 1942-3, no. 365, s. 5-31.
- Soury, Guy, *La démonologie de Plutarque*, Paris, 1942.
- Soustelle, J., *La Pensée cosmologique des anciens mexicains*, Paris, 1940.
- Söderblom, N., *Das Werden des Gottesglaubens*, Leipzig, 1916.
- Spencer, B., and F. J. Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, London, 1899.
- Spencer B., and F. J., Gillen, *Northern Tribes of Central Australia*, London, 1904.

- Spencer, B., *The Arunta*, 2 vols. London, 1927.
- Spieth, J., *Die Religion der Eweer*, Göttingen and Leipzig, 1911.
- St. Ephraim the Syrian, *First Hymn on the Epiphany*, 1.
- St. Ephraim the Syrian, *Seventh Hymn on the Epiphany*, 16
- Starck, W., "Eva-Maria", *ZNW*, 1934, vol. xxxiii, s. 97-109.
- Staudacher, W., *Die Trennung von Himmel u. Erde. Ein vor-griechischer Schöpfungmythus bei Hesiod und den Orphikern*, Tübingen, 1942.
- Staudacher, W., *Die Trennung von Himmel und Erde*, Tübingen, 1942.
- Steinthal, H., "Allgemeine Einleitung in die Mythologie", *AFRW*, 1900, vol. iii, s. 249-323.
- Steindorff, G., "The So-Called Omphalos of Napate", *JEA*, 1938, vol. xxiv, s. 147-156.
- Sternberg, L., "Der antike Zwillingskult im lichte der Ethnologie", *ZFE*, 1929, vol. lxi, s. 152-200.
- Sternberg, L., "Der Zwillingskult in China u. Die indischen Einflüsse", *Baessler Archiv*, 1929, vol. xiii, s. 31-46.
- Sternberg, L., "The Ainu Problem", *APS*, 1929, vol. xxiv, s. 755-801.
- Strehlow C. – M. Von Leonhardi, *Mythen, Sagen und Marchen des Aranda-Stammes in Zentral-Australien*, Frankfurt a. M., 1907.
- Struck, B., "Niederlegen und Aufheben des Kindes von der Erde", *AFRW*, 1907, vol. x, s. 158vd.
- Struck, B., "Nochmals 'Mutter Erde' in Afrika", *AFRW*, 1908, vol. xi, s. 402 vd.

- Stucken, E., *Astralmythen der Hebraer, Babylonier und Ägypter*, Leipzig, 1896-1907.
- Stucken, E., *Ursprung des Alphabets und die Mondstationen*, Leipzig, 1913.
- Suzuki, E., "Mandara", *Eastern Buddhism*, vol. vii, May 1936.
- Tallgren, A. M., "The Copper Idols from Galich and Their Relatives", *SO*, 1925, vol. i, s. 312-341.
- Tallquist, Knut, "Himmelsgegendum und Winde. Eine semasiologische Studie", *SO*, Helsinki, 1933, vol. ii.
- Tallquist, Knut, "Manen i myt och dikt, foktro och Kult", *SO*, Helsinki, 1947, vol. xii.
- Tallquist, Knut, *Akkadische Götterepitheta*, Helsinki, 1938.
- Tauxier, L., *La Religion Bambara*, Paris, 1927.
- Thalbitzer, W., "Die kultischen Gottheiten der Eskimos", *AFRW*, 1928, vol. xxvi, s. 364-430.
- Thompson, Stith, *Tales of the North American Indians*, Cambridge, Mass. 1929.
- Thompson, Stith, *Motif Index of Folk Literature*, 5 vols. Helsinki, 1932, 1934, 1935.
- Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, New York, 1923.
- Tonnelat, Ernst, "Les Religions des Celtes, des Germains et des anciens Slaves", *MA*, Paris, 1948, vol. iii, s. 323vd.
- 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.

- Toutain, J., *Les Cultes paiens dans l'empire romain*, i-iii vols. Paris, 1907-1920.
- TOY, C. H., *Introduction to the History of Religions*, Oxford, 1926.
- Trilles, H., *L'Ame du Pygmée d'Afrique*, Leipzig, 1945.
- Trilles, H., *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, Paris, 1932.
- Tucci, G., "Il Simbolismo architettonico dei Tempi di Tibet occidentale", *Indo-Tibetica*, Rome, 1949, vols. iii-iv.
- Tucci, G., "Tracce di culto lunare in India", *RSO*, 1929-30, vol. xii, s. 419-27.
- Tylor, E., *Primitive Culture*, London, 1929, vol. ii.
- Unbegaun, B. O., "Les Religions des Celtes, des Germains, et des anciens Slaves", *MA*, 1948.
- Untersteiner, Mario, *La Fisiologia del mito*, Milan, 1946.
- Usener, H., *Kleine Schriften*, Leipzig-Berlin, 1912.
- Vaillat, Claudius, *Le Culte des sources dans la Gaule antique*, Paris, 1934.
- Van Buren, E. D., *The Flowing Vase and the God with Streams*, Berlin, 1933.
- Van Buren, E. Douglas, "Mountain Gods", *ORA*, Rome, 1943, vol. xii, nos. 1-2.
- Van der Leeuw, G., "Das sogenannte Höckerbegräbnis und der ägyptische Tjkuw", *SMSR*, 1938, vol. xiv, s. 150-167.
- Van der Leeuw, G., *L'Homme primitif et la religion*, Paris 1930.
- Van der Leeuw, G., *L'homme primitif et la religion*, Paris, 1940.
- Van der Leeuw, G., *Religion in Essence and Manifestation*, London, 1938.

- Van Gennep, A, *Mythes et légendes d'Australie*, Paris, 1906.
- Van Gennep, A, *Tabou et totémisme à Madagascar*, Paris, 1904.
- Van Gulik, R. H., *Hayagriva. The Mantrayanic Aspects of the Horse Cult in China and Japan*, Leiden, 1935.
- Van Wing, J., "L'Etre supreme des Bakongo", *RSR*, vol. x, s. 170-181.
- Vandier, J., "La Religion égyptienne", *MA*, Paris, 1944, vol. i.
- Vanoverbergh, Morice, "Negritos of Northern Luzon", *APS*, 1925, vol. xx, s. 148-99.
- Vasconcellos, Leite de, *De Terra em terra*, Lisbon, 1927.
- Vasconcellos, Leite de, *Opusculos*, vol. vii.
- Vasconcellos, Leite de, *Religiões de Lusitania*, ii-iii. vols. Lisbon, 1905, vol. ii.
- Vatter, E., "Der Australische Totemismus", *Mitteilungen aus dem Museum f. Völkerkunde in Hamburg*, 1925, vol. x.
- Venturi, P. Tacchi, *Histoire des religions*, Paris 1939-47, 3 vols.
- Venturi, P. Tacchi *Storia delle religioni*, 3<sup>rd</sup> ed., Turin, 1949, 2 vols.
- Vincent, A., *La Religion des Judéo-Araméens d'Eléphantine*, Paris, 1937.
- Virolleaud, C., "Le Voyage de Gilgamesh au Paradis", *RHR*, 1930, vol. ci, s. 202-215.
- Vogel, J. P., "Serpent Worship in Ancient and Modern India", *AOA*, 1924, vol. ii, s. 279-312.
- Vogel, J. P., *Indian Serpent Lore, or, the Nāgas in Hindu Legend and Art*, London, 1926.
- Volhardt, E., *Kannibalismus*, Stuttgart, 1939.

- Vollmer, H., "Die Erde als jungfräuliche Mutter Adams", *ZNW*, 1911, vol. x, s. 324vd.
- Von Heine-Geldern, "Die Megalithen Sudostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung d. Megalithenfrage in Europa und Polynesien", *APS*, 1928, vol. xxiii, s. 276-315.
- Von Schröder, L., *Arische Religion-I, Einleitung. Der Altarische Himmels-gott*, Leipzig, 1914.
- Von Spiess, K., *Prähistorie und Mythos*, Wiener Neustadt, 1910.
- Wainwright, G. A., *The Sky-Religion in Egypt*, Cambridge, 1928.
- Walk, L., "Lebensbaum-Kreuzesbaum: II; Kirchenkunst", *OZK*, vol. ix.
- Walleser, Sixtus, "Religiöse Anschauungen und Gebrauche der Bewohner von Jap, Deutsche Südsee", *APS*, 1913, vol. viii, s. 613vd.
- Walter, E., "Die Erdgöttin der Tschuwaschen und Litauer", *AFRW*, vol. 1899, vol. iii, s. 358vd.
- Wanger, W., "The Zulu Nation of God", *APS*, 1925, s. 574vd.
- Ward, W. H., *The Seal Cylinders of Western Asia*, Washington, 1910.
- Weil, R., *Le Champ des roseaux et le champ des offrandes dans la religion funéraire et la religion générale*, Paris, 1936.
- Weinhold, K., *Die Verehrung der Quellen in Deutschland*, Berlin, 1898.
- Weinstock, S., "Tellus", *GLA*, 1933-4, vol. xxii, s. 140-162.
- Wensinck, A. J., "The Semitic New Year and Origin of Eschatology", *AOA*, 1923, vol. i, ss. 158-199.
- Wensinck, A. J., "Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia", *Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen*, Amsterdam, 1921, vol. xxii, s. 1-56.

- Wensinck, A. J., *The Ideas of the Western Semites Concerning the Navel of the Earth*, Amsterdam, 1916.
- Wensinck, A. J., *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Amsterdam, 1919.
- Werner, Alice, *African Mythology*, Boston, 1916 (2<sup>nd</sup> ed. 1925).
- Wesen-Donck, O. von, "Aremati als arische Erd Gottheit", *AFRW*, 1929, vol. xxxii, s. 61-76.
- Wesendonck, O. von, *Das Weltbild der Iranien*, 1933.
- Westermarck, E. A., *Pagan Survivals in Mahometan Civilization*, London, 1933.
- Widengren, George, "Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion", *ES*, Stockholm, 1945, vol. x, pp. 57-96.
- Widengren, G., *Hochgottglaube im Alten Iran*, Uppsala-Leipzig, 1938.
- Wiener, L., *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge, 1926.
- Wiesner, L., "Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient", *AOR*, 1939, xxxviii, nos. 3-4,
- Wiesner, L., "Fahrende und Reisende Götter" *AFRW*, 1941, vol. xxxvii, s. 36-46.
- Wikander, Stig, *Der arische Mannerbund*, Lund, 1938, s. 75vd.
- Wilke, Georg, "Der Weltenbaum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst", *MB*, vol. xiv, 1922, s. 73-99.
- Wilke, Georg, "Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung", *MB*, Leipzig, 1923, no. 31.
- Wilke, Georg, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung*, Leipzig, 1923.

- Williamson, R. W., *Religious and Cosmic Beliefs in Central Polynesia*, 2 vols., Cambridge, 1933
- Williamson, R. W., *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, Cambridge, 1924.
- Winkler, H., *Die babylonische Geisteskultur*, 2<sup>nd</sup> ed., 1919.
- Winthuis, J., *Das Zweigeschlechterwesen*, Leipzig, 1928.
- Wölfel, Dominik Josef, "Die Religionen des vordindogermanischen Europas", *Christus und die Religionen der Erde*, Vienna, 1951, vol. i, s. 170-297.
- Wünsche, August, "Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalischem Mythen", *Ex Oriente Lux*, Leipzig, 1905, vol. i, nos. 2-3.
- Zambotti, P. Laviosa, *Origini e diffusione della civiltà*, Milan, 1947.
- Zimmern, H., "Zum babylonischen Neujahrsfest", *Berichte über d. Verhandl. D. Kgl. Sachs. Gesell. D. Wiss.*, Leipzig, 1918, vol. lxx, no. 5; vol. ii.
- Zimmern, H., *Kunstsform und Yoga*, Berlin, 1926.
- Zykan, J., "Drache und Perle", *Artibus Asia*, 1936, vol. vi, pp. 1-2.