

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

WALTER BURKERT

İlkçağ Gizem Tapıları



Çeviren: Sina Şener



Walter Burkert

İlkçağ
Gizem Tapıları

Çeviren
ad ır Sina Şener



Walter Burkert
Ancient Mystery Cults
© Harvard University Press
© İmge Kitabevi Yayınları, 1999
ISBN 975-533-206-5

Tüm hakları saklıdır.

Yayıncı izni olmadan, kısmen de olsa
fotokopi, film gibi elektronik ve mekanik
yöntemlerle çoğaltılamaz.

1. Baskı: Mart 1999

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Mehmet Göllü

Yayıma Hazırlayan
Kudret Emiroğlu

Kapak Tasarımı
Elvan Özsezgin

Kapak Baskısı
Kırali Matbaası 417 42 07

İç Baskı ve Cilt
Cem Ofset 385 37 27

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 17/12 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11
Faks: (312) 425 65 32
İnternet: www.imge.com.tr
E-Posta: imge@www.imge.com.tr

İçindekiler

Önsöz	9
Giriş	11
I. Bu Yaşamdaki ve Ölümden Sonraki Kişisel İhtiyaçlar	31
II. Örgütlenme ve Kimlikler	59
III. Tanrıbilim ve Gizemler: Söylen, Alegori ve Platonculuk	107
IV. Olağandışı Deneyim	145
Yunanca Terimler Dizini	187
Kısaltmalar	191
Bibliyografya	195

Resimler

- 1 Kırmızı figürlü stamnos (y. İÖ 440 Eleusis Müzesi, ARV² 1052, 23. Kültür Bakanlığı TAP Servisi'nin izniyle, Atina. 95
- 2-4 Lovatelli ölü-kökü vazoları (Augustos zamanından Yunan mermer vazoları), Museo Nazionale delle Terme, Roma. Deutsches Archäologisches Institut'in izniyle, Roma. 96-98
- 5 Pompei Gizemler Sarayı'nda fresk (y. İÖ 50/30). *Jahrbuch des Deutsches Archäologischen Instituts* 81 (1966) 207'den, Verlag Walter de Gruyter'in izniyle, Berlin. 99
- 6 Farnesina evinden (Augustus zamanı) alçı tavan, Museo Nazionale dello Terme, Roma. Fotoğraf: Alinari, 6283. 100
- 7 Cuical-Camila, Cezayir'den mozaik (3. yüzyıl başı). *Mónuments Piot* 35 (1935-36), levha 9,2. Académie des Inscriptions et Belles-Lettres'in izniyle. 101
- 8 Pompei'den fresk (İS 29'dan önce), Museo Nazionale, Napoli. Fotoğraf: Alinari, 12035. 102

- 9 Mermer levha, Cabinet des Médailles, Paris *Bulletin archéologique de l' Athénacum* 1 (1855) 106, levina VI'dan P. Freidlaender, *Studien zur antiken Literatur* (Berlin, 1969), levha 16'daki reproduksiyon. Verlag Walter de Gruyter'in izniyle. 103
- 10 Ältar (2. yüzyıl sonu/3. yüzyıl başı) Fitzwilliam Müzesi, Cambridge. CCCA VII, levha 28/29. Fitzwilliam Müzesi'nin izniyle. 104
- 11 Neuenheim'den kabartma (2. yüzyıl), Badisches Landesmuseum, Karlsruhe, CIMRM 1283. Badisches Landesmuseum'un izniyle. 105
- 12 Capua Vetere'den fresk. CIMRM 188. fotoğraf: Vermaeren, R. Merkelbach, *Mithras*, şekil 30'dan. Verlag Anton Hain'in izniyle, Meisenheim. 106

Önsöz

Bu kitap, Nisan 1982’de Harvard Üniversitesi’nde Carl Newell Jackson derslerinde sunulan dört bildiriye dayanmaktadır. Metni yayına hazırlarken bildirinin düzeninde varolan farklı eklemeliş özelliklerini korumaya çalıştım ve şekilsiz bir kaynakça külliyatıyla tartışmalı metinler eklememek için direndim. Amaç, bir kavramlar dizini değil, okunabilir bir metin ortaya koymak ve ilkçağ gizem tacılarına ilişkin, bazı grafik ayrıntılara ve yeterince belgeye yer veren anlaşılabilir bir görünüm oluşturmak, böylelikle de bir malzeme yığını altına gömmektense düşünceyi harekete geçirmektir.

Öncelikle, bu bildirilerin verilmesine vesile olan davetinden ve bildirilerin son derece uyarıcı bir ortamda gelişmesine olanak veren cömert konukseverliğinden dolayı Harvard Üniversitesi Klâsik Bilimler Bölümü’ne ve bölümün eski başkanı Zeph Stewart’a teşekkür ederim. Yine Zeph Stewart’a bu kitabın son biçiminin hazırlanmasında hiç esirgemediği yardımlarından dolayı da teşekkür etmek isterim.

El yazmalarının gözden geçirilmesindeki yardımlarından dolayı Albert Henrichs de teşekkürü hak etmektedir. İngilizce düzeltmeler için Brown Üniversitesi'nden Nancy Evans'a ve el yazmalarının hazırlanmasıyla belgelerin bulunmasında uzmanca yardımlarından ötürü Zürih Üniversitesi'nden Eveline Krummen'e de ayrıca teşekkür ederim.

Walter Burkert
Zürih, Haziran 1986

Giriş

Gizemler sözcüğü, gizliliğin büyüsunü, ürpertici ve heyecan verici açıklamaların vaadini taşır. Fazlaca tanışıklığı olmayanlarda bile gizemler sözcüğü, *orgy* kavramını çağrıştıracaktır. Ne var ki bu kitapta bu türden açıklamalar yer almıyor; aksine amaçlanan, uzun zaman önce sönmüş din biçimleriyle ilgili dağınık ve çoğu zaman hayal kırıcı nitelikteki kanıtların yöntemsel bir yorumunu yapmaktır.

“İlkçağ sonlarının gizem dinleri” deyişi, artık pek az kimseye yabancı gelmektedir. Bu deyişten özel olarak İsis, Ana Tanrıça [Mater Magna: Ulu/Büyük Ana] ve Mithras tapımı kastedilir. Bu yüzyılın başından itibaren iki bilimadaminin, Richard Reitzenstein ile Franz Cumont’un öncülüğünde, klâsikçiler, din tarihçileri ve tanrıbilimciler bu görüngülere özel bir ilgi göstermeye başladılar.¹

1 Bakınız: Reitzenstein 1927 (1910; İngilizce çevirisinin yayım tarihi 1978); Cumont, 1931 (özgün Fransızca baskısı 1907; İngilizce çevirisinin yayım tarihi 1911). Reitzenstein’in çalışması, esas olarak İran dininin Gnostizm üzerindeki etkisini araştıran bir *religionsgeschichtliche Schule* içinde biçimlenmiştir; bakınız: Colpe, 1961. Reitzenstein’in tanrıbilimdeki etkisi üzerine örneğin bakınız: Dibelius, 1917; Bultmann, 1963 (1949¹); Schneider, 1954; J. Leipoldt, *Von den Mysterien zur Kirche* (Leipzig, 1961). Leipoldt için ilk Hristiyanlık bir “gizem dini” (81) biçimidir. Yahudi

Hristiyanlığın doğuşu, insanlık tarihi ve ilkçağ incelemelerinin ana sorunu olmaya devam ettiği sürece de, bu ilgi devam edecek gibi görünmektedir. Hâlâ Cumont'un çalışmasını yansıtan, esas olarak kazıbilimin sağladığı yığınla belge, savaş sonrası on yıllara damgasını vurdu; aralarında en göze batanı, Maarten J. Vermaseren'in kurduğu muazzam *Etudes preliminaires aux religions orientales dans l'empire romain* dizisidir.² Mithralarla ilgili çalışmalar, bir süre İran Şahı'nın himayelerinde sürdürüldü.³ Yakın zamanda *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt* dizisi içinde de sayısız araştırmalar yapıldı.⁴ Zaman zaman temel konuların, kanıt yığınının altında karanlıkta kalma tehlikesi baş göstermişse de, son yıllarda özellikle İtalyan bilginler ilke ve kavramların eleştirel biçimde tartışılmasında hayli mesafe aldılar. Bunun sonucu olarak Cumont ile Reitzenstein'in görüşleri yavaş

gizem dini serabını yaratanlar J. Pascher (*He basilike Hodos: Der Königsveg zu Wiedergeburt und Vergottung bei Philon von Alexandria* (Paderborn 1931) ile (daha ustalıkla bir biçimde) E. R. Goodenough (*By Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven 1935)) olmuşlardır. Loisy (1930, 19191) büyük ölçüde Cumont'a dayanarak gizemlerin Hristiyanlık üzerinde etkisi olduğunu öne süren bağımsız bir inceleme kaleme almıştır. A. D. Nock, daha sakınlı ve eleştirel görüşü savunan bir bilgin; örneğin bakınız: Nock, 1952. Daha yakın döneme ait sakınlı bir değerlendirme için bakınız: Köster, 1980 (İngilizce çevrisi 1982), bölüm 4d. Köster, yine de bir "gizem dinleri çağı"ndan söz etmektedir ve Hristiyanlığı da bunlara dahil etme eğilimindedir (206). Prümmer (1960) ile Nilsson'un (GGR 11², 1961) her şeye rağmen konuyla ilgili alan çalışmaları arasında anılmaları gerekir. Bir kaynakça için bakınız: Metzger, 1984. Schneider'da (1979, ölümünden sonra yayınlanmıştır) kaynaklar belirtilmemektedir; Goodwin ise (1981), sinkretik bir manzara sunmaktadır.

- 2 Bu dizi yayınına (Leiden: Brill) 1961'de başlamış, 1984'de yüzüncü cildine ulaşmıştır ve hâlâ yayınlanmaya devam etmektedir; CCCA'yı (elli cilt), Bianchi'yi 1979 (seksen cilt), Bianchi-Vermaseren'i 1982 (doksan iki cilt) içermektedir. CIRM (1956\60), bundan önceydi.
- 3 Bakınız: Hinnells, 1975; Duchesne-Guillemin, 1978; *Journal of Mithraic Studies*, 1-3, (1976-1980)
- 4 Özellikle 11. ciltte, 17 (3\4, 1984); bakınız: Beck, Johnson, Leclant, Malaise, Metzger, Thomas.

yavaş aşınmaya uğradı.⁵ Yine de gizem dinleri denen dinleri konu alan incelemelerde büsbütün yanlış anlamaya değilse bile en iyi halde yarı-gerçeklere yol açtığından, kuşkuyla bakılmayı gerektiren bazı basmakalıp düşünceler ya da ön yargılar bulunmaktadır.

İlk basmakalıp düşünce, gizem dinlerinin ilkçağ "son"larına, yani Helen aklının parlaklığının yerini deyim yerindeyse karanlık Orta Çağlar boyunca baş tacı edilecek olan "usdışı"na bıraktığı, olasılıkla Helen ya da İmparatorluk döneminin sonlarına özgü sayılmasıdır.⁶ Ancak, İsis tapısının Roma'da tam olarak Caligula döneminde yerleştiğini ve Ana Tanrıça anıtlarının –Taurobolium ve Mithras mağaralarının– yoğun olarak İS ikinci ve dördüncü yüzyıllar arasında yapıldığını söylemek doğru olmakla birlikte, yine de pagan ilkçağ boyunca gizem uygulamasını temsil eden Eleusis tapısının, İÖ altıncı yüzyıldan itibaren kesintisiz bir gelişme gösterdiği bilinmektedir ve en yaygın gizem türü olan Dionysos-Bakkhos, belgelerde bundan hemen sonra ortaya çıkmaktadır. Hatta Ana Tanrıça bile Küçük Asya'dan güney İtalya'ya dek Yunan tapısı içindeki yerini eskil dönemde almıştır.⁷

İkinci basmakalıp düşünce de, gizem dinlerinin köken, biçim ve ruh olarak Doğulu olduklarıdır. Franz Cumont'un örnek çalışması, *The Oriental Religions in Roman Paganism* [Roma Paganlığında Doğu Dinleri] adını taşımaktadır.

5 Bakınız: Sabbatucci, 1979; Bianchi, 1979, 1980; Cosi, 1976, 1982; Casadio, 1982, 1983; Sfameni Gasparro, 1979, 1981, 1985; Leviqve, 1982; Cumont'un Mithralarla ilgili sunumunun eleştirisi için bakınız: Gordon, 1975; karşılaştırın not 29; Reitzenstein için yukarıdaki 1. dipnota bakınız.

6 Reitzenstein (1927, 94-108), E. Meyer ve diğerlerine karşı, "gizem dinleri"ni ilkçağ sonlarından değil, Helenistik çağdan başlatmayı denemiş ve eski Yunan dinlerini önemsiz bularak dışarda bırakmıştır (3n.; 133). Aynı biçimde Giversen de (1975), Eleusis ya da Dionysos'u hesaba katmadan gnostizm ile "gizem dinleri"ni birlikte ele almaktadır.

7 Bakınız: Aşağıdaki 22. dipnot.

Richard Reitzenstein'in en az Cumont'un ki kadar etkili kitabı *Hellenistic Mystery Religions*'da [Helenistik Gizem Dinleri], "Helenistik" tam da bu anlamda tanımlanır: Yani Helenleşmiş biçim altında Doğu tinselliği.⁸ Ama Ana Tanrıça'nın gerek Yunanlılar gerekse Romalılar için Frigyalı bir Tanrıça, İsis'in Mısırlı, Mithrasın İranlı olduğu açık olmakla birlikte, gizemler kurumlaşmasının izlerini ne Anadolu'ya, ne Mısır'a ne de İran'a dayandırmak olanaklıdır; tersine bunların ya eski Eleusis örneğini ya Dionysos'u ya da her ikisini birden yansıladıkları görülmektedir.⁹ Ancak bu tapılar, büyük olasılıkla Doğulu "gizem" çeşnisinden yoksun olduklarından, Ana Tanrıça, İsis ve Mithras kadar itibar görmemişlerdir. "Doğulu" deyimi, Batılıların bakış açısını ele verir; İlkçağ Anadolu'su, Mısır'ı ve İran'ı, hepsi de öyle ya da böyle Batı Avrupa'nın coğrafi olarak doğusunda yer alsalar bile, herbiri kendi yolunda ayrı birer dünya oluşturmaktaydılar.

Üçüncü basmakalıp düşünceye göre, gizem dinleri ruhanidir; yani dinsel tutumda ortaya çıkan ve pagan birinin daha yüce bir tinsellik arayışında gerçekçi ve kılğıl bakışını aşan temel bir değişikliğin varlığına işaret ederler.¹⁰ Bu görüşte gizem dinleri, kurtuluş dinleri (*Erlösungsreligionen*),

8 Reitzenstein, 1927, 2: "Ich bezeichne dabei mit dem Worte 'Hellenistisch' Religionsformen, in denen orientalische und griechische Elemente sich mischen", 3n.: "die dem Orient entlehnten, also hellenistischen Mysterienvorstellungen".

9 Bu düşünce Wilamowitz tarafından dile getirilmiştir (1932, 368-387); karşılaştıran: Schneider, 1939. Burası, çağcıl bilgilerin şu ya da bu zamanda "gizemler" adını verdikleri Mısır ya da Mezopotamya dininin çeşitli görüngülerini ele almanın yeri değil. İsis için bakınız: Bölüm II, aşağıdaki 66. dipnot; Reitzenstein'in yarattığı *Iranisches Erlösungsmysterium* serabı için bakınız: Colpe, 1961, 1975; M. Adriani'nin *Misteri e iniziazione in oriente'si* (Floransa, 1978), gizem dinleri denen dinler üzerine yapılmış basitleştirilmiş bir araştırmadan başka bir şey değildir.

10 Reitzenstein, 1927, 9: "Um Unsterblichkeit, also im allerweitesten Sinne um 'Erlösung', handelt es sich bei eigentlich religiösen Teil dieser Mysterien immer."

dolayısıyla Hristiyanlığın doğuşunu hazırlayan ya da ona koşturmuş dinler olarak değerlendirilir. Bu, Hristiyanlığı bir biçimde tam da Doğunun gizem dinlerinden biri –aslına bakılırsa en başarılısı– durumuna getirmektedir. İmdi, Hristiyan tapımıyla gizemler arasında varolan belli benzerliklerin, kimi ilkçağ Hristiyan yazarlarını etkilediği ve bu yazarların, gizemleri gerçek dinin şeytanca taklitleri olarak suçladıkları doğrudur.¹¹ Bazı Gnostik mezheplerin, paganları yansılayan, hatta onları yaya bırakan gizem erginlemederinde bulundukları görülmektedir.¹² Öte yandan Ortodoks Hristiyanlık bile uzun zaman Platoncu felsefede kullanılmış gizem eğretilmesini kabul etmiştir; vaftiz ve komünyon törenlerinden hâlâ ortak olarak “gizemler” diye sözedilir.¹³ Ancak bu, Yunan gizemlerinin içinde Hristiyanlığa doğru evrilmek gibi önceden belirlenmiş bir yazgı barındırdıkları anlamına gelmez. Gizem dinleri denen dinlerle uğraşırken Hristiyanlığın sürekli bir başvuru sistemi olarak kullanılması gerçi kısmen aydınlanma sağlar, ama çoğu zaman ikisi arasında varolan köklü farkların karanlıkta kalmasına yol açacak biçimde bozulmalara neden olur. Ernest Renan’ın bir

-
- 11 Bu olay, [Aziz] İustinus, *Apol.* 1.54, 1.66.4; *Dial. c. Tryph.* 70, 78; Tertullianus, *Cor.* 15, *Bapt.* 5, *Praescr. haer.* 40 ile başlar; aynı zamanda bakınız: Firmicus *Err.*, 22.1, 27; Ambrosiaster, *PL* 35.2279; Agustinus, *In Ioh. tract.*, 7.1.6, *PL* 35. 1440, vs.; Così (1976, 6). Lukianos (*Mort. Per.* 11), tıpkı hasmının terimlerini benimseyerek Hristiyanlığı “bize rağmen *teletai*” olarak gören Origenes gibi (*Cels.* 3.59), Hristiyanlığı “yeni bir *telete*” biçimi olarak tanımlar.
- 12 Bu konudaki en açık tanıklığı Irenaeus vermektedir (*Haer.*, 1.21.3 (1.14.2, s. 185, Harvey)): “Bir gerdek odası hazırlarlar ve gizemleri kutlarlar.” Clement de, tekrar tekrar Gnostiklerin cinsel ilişkiyi gizemler gibi kutladıklarını söylemektedir; *Strom.*, 3.27.1.5; karşılaştırm: 3.10.1; 3.30.1. “Markos’un Gizli İncili”nde eşcinsel bir ilişki ima edilmektedir, Smith, 1973, 115-117; 185; 452. Aynı zamanda bakınız: R. M. Grant, “Filipusu’nun İncilinde Evlilik Gizemleri”, *Vig. Christ.* 15 (1961) 129-140. Karşılaştırm: Bölüm III, dipnot 6-7’de; bölüm IV, dipnot 114-118.
- 13 Von Soden, 1911; Prümm, 1937; genel olarak bakınız: Rahner, 1945; Nock, 1952; Hamilton, 1977; Wiens, 1980; Riedweg, 1987.

zamanlar söylediği gibi: "Şayet Hristiyanlığın gelişimi ölüm-cül bir hastalık yüzünden sekteye uğramış olsaydı, dünya Mithracı da olabilirdi".¹⁴ Bugün bilginlerin çoğu böyle bir şeyin olabileceğini asla ihtimal vermezler, çünkü Mithracılık, sözcüğün tam anlamıyla bir din bile değildi.

Bu kitapta ilkçağ gizemlerine, işin daha başında gizem *dinleri* kavramıyla ilişkisini kesen, kesin olarak pagan bir yaklaşım izlenecektir. Ne Eleusis'deki erginlenme, ne İsis tapısı ne de Mithras, bizim Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan, zıtlaşan dinlerden tanıdığımız anlamda dinsel bir bağlılık oluştururlar. Bu [tek tanrılı] dinlerde, kendini tanımlama ve bir dini ötekine göre sınırlama fazlasıyla bilinçli bir vurgu taşıırken,¹⁵ Hristiyanlık öncesi çağda genelde yeni ve yabancı tanrılar, özelde de gizemler kurumu dahil, çeşitli tapı biçimleri arasında bir dışlama söz konusu değildi; birbirleriyle uyusmasalar da tek bir ilkçağ dini içinde toplanan başka başka biçimler, eğilimler ya da seçenekler olarak boy göstermişlerdi.

Bu yaklaşımdan amaçlanan, ilkçağ gizemlerinin karşılaştırmalı bir görüngübilimini oluşturmaktır. Yerden kazanmak amacıyla kendimizi şu beş soruşturma alanıyla sınırlayacağız: Eleusis gizemleri, Dionysos ya da Bakkhos gizemleri, Ana Tanrıça gizemleri, İsis gizemleri ve Mithras gizemleri. Kuşkusuz son derece önemli başka bazı gizemler de vardır,¹⁶ ama bu beş değişge, değişkenlikteki sabit öğelerin yanı sıra farklılıklar alanını da göstermeye yetecektir. Bu

14 E. Renan, *Marc Aurèle et la fin du monde antique* (Paris 1882), 579 (= *Oeuvres complètes*, Paris, 1947, v, 1107; Cumont tarafından anılmaktadır (1923, 188): On peut dire que, si le christianisme eût été arrêté dans sa croissance par quelque maladie mortelle, le monde eût été mithriaque."

15 Karşılaştırın: Sanders, 1980-82; Meyer-Sanders, 1982.

16 Bunlar arasında ilk yerin Semadirek'e verilmesi (bakınız: Cole, 1984; GR, 282-285); Thebes yakınlarındaki Kabirion'un (GR, 281 ve devamında) ve Karia'daki Panamaralı Zeus'un da (Oppermann, 1924; bugünkü

yaklaşım tarihdışı olmakla eleştirilebilir. Toplumsal, siyasal, anıksal düzeyde kaymaların, değişmelerin ve devrimlerin eksik olmadığı yaklaşık bin yıllık bir dönemden söz edilmektedir. Ancak gelenek aracılığıyla korunmuş özdeşlik özellikleri de yok değildir ve ilkçağ gizem tapılarını incelerken bunları gözönünde bulundurmak önemlidir.

Konumlanış açısından, bu beş değişgeyle ilgili bir kaç temel olgunun bir kez daha anımsanması gerekir. Eleusis gizemleri¹⁷ “İki Tanrıça”ya adanmıştır; bereket tanrıçası Demeter ile yerel olarak Pherephatta ya da sadece “Bakire”, Kore [genç kız] olarak anılan kızı Persephone. Bu gizemler, *archon basileus*’un, “kral”ın gözetiminde Atina *Polis*’i tarafından düzenlenirdi. Atinalılar için bunlar *tout court* gizemlerdi ve süregelen ünlerini büyük ölçüde Atina’nın sahip olduğu edebi saygınlığa borçluydular. Yazına ve ikonografiye ek olarak, yazıtlar ve kazılar da konu hakkında yığınla belge sunmaktadır. İyi bilinen söylende Demeter, yeraltı tanrısı Hades tarafından kaçırılan Kore’yi ararken resmedilir. Kore sonunda Eleusis’e geri döner, ama sadece belirli bir süre için. Atinalılar da *Mysteria*’yı, büyük bahar şenliğini burada kutlarlardı; yürüyüş alayı Atina’dan Eleusis’e gelir ve rahiplerin [hierophantes] kendilerine “kutsal şeyleri” gösterdiği, binlerce erginlenme adayını barındırabilen Telestorion’da, Erginleme Evi’nde, bir gece kutlamasıyla son bulurdu. Demeter’in Eleusis’te iki armağan verdiği söylenirdi: Uygar yaşamın temeli olan tarım ve mutlu bir öte yaşam için “daha

kanıtlar için bakınız: M.C. Şahin, *Die Inschriften von Stratonikeia*, Cologne 1981\82) anılması gerekir. Nilsson (1950), *mysterianın* sonraki dönemde gevşek bir yapıda kullanıldığını ve tanımlayıcı olmaktan çıktığını iddia etmekte, ama gizemlerdeki dans ve ziyafet olgularına karşı temelsiz bir önyargı göstermektedir.

- 17 Bu konudaki standard çalışma Foucart’a aitti. Yapılan kazılar bu çalışmayı geçersiz kılmıştır; maddi kanıtlar için bakınız: Mylonas, 1961; anlamaya dönük ciddi bir girişim için bakınız: Kerényi, 1967; Clinton, (1974), prosopografi ve tarih açısından temel bir eserdir. Yine bakınız: HN, 248-256; GR, 285-290.

fazla umut" vaad eden gizemler. Bu gizemler başka hiç bir yerde değil, sadece Eleusis'te yerine getirilirdi.

Şarabın ve esrikliğin tanrısı Dionysos'a her yerde tapılmaktaydı; aslında her içkici, bu tanrının hizmetkârı olduğunu iddia edebilirdi. Yakın zamanlarda bulunan, ve yeraltındaki "gizli yol"larında ilerleyen *mystai* ile *bakchoi*'nin sözünün edildiği Hipponion altın tableti, bu konudaki gizemlerin, öte dünyada sonsuz mutluluk vaadeden kişisel ve gizli erginlemelerin varlığını doğrulamıştır.¹⁸ Ancak Eleusis'in aksine, Bakkhos gizemlerinin belli bir yerel merkezi yoktur; Karadeniz'den Mısır'a, Küçük Asya'dan güney İtalya'ya dek her yerde boy gösterdikleri görülmektedir. En ünlüsü ya da namı kötü olanı İÖ 186'da Roma Senatosu tarafından vahşice bastırılan İtalya ve Roma'daki Bacchanalia bayramıydı.¹⁹ Bakkhos gizemlerinin en büyüleyici sanatsal belgesi, tarihi Sezar'a dek uzanan Pompeii'deki Gizemler Sarayı freskidir. Bakkhos gizemlerinde büyük bir çeşitlilik olduğu kesindir. Dionysos'un [gövdesinin] parçalanması söyleni, zaman zaman bu gizemlerle ilişkilendirilir, ancak bunun hepsi için geçerli olup olmadığından emin değiliz. Bakkhos gizemlerinin efsanelik ozan Orpheus'dan doğduğu için halkın "Orfeci" dediği gruplarla ve kitaplarla ilişkisi, başlı başına bir sorun oluşturmaktadır.²⁰

Latince'deki karşılığı Mater Magna [Büyük Ana] ya da tam ismiyle Mater Deum Magna Idaea olmakla birlikte, Küçük Asya'dan gelen Ana Tanrıça'ya bugün Magna Mater denmektedir.²¹ Belki de Yunanlıların yaptığı gibi sadece

18 Bakınız: Casadio, 1982, 1983; GR, 290-295; Quandt'ınki (1912) temel bir çalışmaydı. Daha eski döneme ait kanıtları kısmen gözardı etmiş ve o zamandan bu yana bu kanıtlarda hatırı sayılır ölçüde bir artış olsa da, Nilsson (1957) hâlâ son derece yararlıdır; yine bakınız: Festugière, 1972, 13-63 (ilk basım 1935); Kerényi, 1976.

19 Bakınız: Aşağıda bölüm 11, dipnot 11.

20 GR, 286-301; karşılaştırın: Bölüm 11, dipnot 127'de.

21 Wissowa, 1912, 317.

Meter [Ana] demek en iyisidir. Anadolu'da Ana Tanrıça tapısı, yazının bulunmasından çok öncesine, Taş Çağı'na kadar uzanmaktadır; Yunanlılar arasındaysa sıklıkla Frigyalı adı olan Matar Kubileya kullanılmıştır. Yunanca'da Kybeleia ya da Kybele denirdi; ama çoğu zaman sadece "Dağın Anası" olarak anılır, bazen de özel bir dağın adıyla birlikte, Meter İdaia [İda Dağının Tanrıçası], Meter Dindymene [Dindymos Dağı'nın Tanrıçası] olarak kullanılırdı.²² Bu tapıdaki en dikkat çekici ve ürkütücü yan, özellikle Pessinus'daki kendilerini içdiş eden hadım rahipler (*galloi*) kurumudur; bunlar, söylende kendini hadım eden ve çam ağacının altında can veren Tanrıçanın *paredrosu* ve sevgilisi Attis tarafından temsil edilirler. Bu tapı, Hannibal savaşları sırasında (İÖ 204' de) bilicilerin buyruğuyla Roma'ya getirilmiş ve daha sonra buradan yayılmıştır. Tanrıça tapılarında birbirinden farklı kişisel ve gizli törenler, *teletai* ve *mysteria* biçimleri vardı.²³ Aralarında en gösterişli olanı, İS ikinci yüzyıldan beridir varlığı bilinen *taurobolium* töreniydi. Burada erginlenme adayı, üzeri dallarla örtülü bir çukura çömelir ve çukurun üzerinde kurban edilen boğanın kanıyla yıkanır.²⁴

Çok sayıda Mısır tanrısı arasında Yunanlılar, eskil çağdan itibaren İsis ile Osiris'e özel bir önem vermişlerdir.²⁵

22 Graillot'un (1912) bu konuda eskimiş standard bir çalışmadır; CCCA, tamamlanmış olmaktan çok uzaktır; Thomas, (1984) özenli bir alan araştırması sunmaktadır; yine bakınız: Vermaseren (1977); Tapının tarihsel gelişmesi için bakınız: SH, 102-122, GR, 177-179; Frigya'daki *matar kubileyanın* yorumu için bakınız: C.Brixhe, *Die Sprache* 25 (1979) 40-45.

23 Bakınız: Sfameni Gasparro, 1985.

24 Rutter, 1968; Duthoy, 1969; SH, 1979, 201 ve devamında; karşılaştırın: Bölüm ıv, dipnot 45.

25 Mısır tanrılarının tapımıyla ilgili çok fazla malzeme vardır. Bir kaynağa için bakınız: Leclant-Clerc, 1972, 1974, 1985; tapıların yayılmasıyla ilgili olarak özellikle bakınız: Dunand, 1973; Vidman, 1970; Malaise, 1972, 1984; Leclant, 1984; daha yakın döneme ait genel anlatımlar arasında şunlar bulunmaktadır: Witt, 1971; Le Corsu, 1977; Solmsen, 1979.

Bu tanrıların Demeter ve Dionysos ile başından beri özdeşleştirildikleri anlaşılmaktadır.²⁶ Yerini yeniden yavaş yavaş İsis'e bırakmak zorunda kalmışsa da Ptolemaios çağında bunlara Sarapis, yani Osiris-Apis de [Epa-phos] eklenmişti.²⁷ Mısırlı ya da Mısırlılaştan rahipler eliyle pek çok yerde Mısır tanrılarına tapınaklar yapılmıştır. Roma'daki büyük İsis tapınağı Caligula döneminde kurulmuştur. Osiris'in Set tarafından öldürülüp, gövdesinin parçalara ayrıldığını, yası İsis tarafından arandığını ve bulunup gövdesinin kopartılan parçalarının birleştirildiğini ve İsis'in Horus'u doğuşunu anlatan söylen, özellikle Plutarhos'un *İsis ve Osiris Üzerine* adlı kitabından gayet iyi bilinmektedir. İsis gizemleri, gizemler hakkında çok tanrılı ilkçağdan bildiğimiz en kapsamlı metin olan Apuleius'un kitabı *Altın Eşek*'deki son kitapta anlatılmaktadır.²⁸

Mithras ise, Bronz Çağı'nda 'zlerine rastlanan ve İran geleneğinin hakim olduğu her 'erde tapınılan çok eski bir Hint-İran tanrısıdır. Adı, "an'aşma", "bağlılık sözü" anlamlarında "aracılık eden" demektir. Ancak İÖ 100. yıldan önce Mithras'a özgü gizemlerin izine rastlanmamaktadır; nasıl oluştukları ve İran geleneğiyle ilişkisinin tam olarak ne olduğu hâlâ çözülmeyi bekleyen sorular olarak durmaktadır.²⁹ Tapı, erkeklerin oluşturduğu küçük grupların ergin-

26 Herodotos, 2.42.2, 2.59.2, 2.144.2, 2.156.5; Herodotos, büyük olasılıkla Hekataios'u izlemektedir.

27 Hornbostel, 1973; Kater-Sibbes, 1973; Fraser, 1972, 246-276.

28 Yorumlama: Griffiths, 1976.

29 Bu konudaki temel eser Cumont'a aittir (1896\1899); Cumont 1923 (özgün Fransızca basım tarihi 1900), bu çalışmadan yapılmış bir seçmedir. Kazibilimden edinilen kanıtlar, Vermaseren tarafından (Vermaseren 1963'de verdiği senteze koşut olarak) CIMRM'de güncelleştirilmiştir. 1970'lerde Mithralar üzerine yapılan araştırmaları konu alan üç büyük kongre düzenlenmişti ve bunların metinleri Hinnels 1975, Duchesne-Guillemin 1978, Bianchi 1979'da yayımlanmıştır; kısa ve mükemmel bir değerlendirme için bakınız: Turcan, 1981a; Merkelbach 1984, büyük ve yeni bir sentezdir; Beck (1984), bilginlik üzerine özenli bir araştırma sunmaktadır. Mithras ismi için bakınız: A. Meillet, *Journal Asiatique* x,

lenmek ve kurban yemeğine katılmak için toplandıkları ve apsisinde daima boğayı öldüren Mithras tasvirinin bulunduğu yeraltındaki “mağaralar”da yapıldı. Yedi erginlenme derecesi vardı. Mithras ikonografisi, çok sayıda simgeye rağmen şaşırtıcı ölçüde tek biçimlilik göstermektedir, ama buna eşlik eden söylen yazına geçirilmemiştir. Mithras'a tapanlar esas olarak askerler, tüccarlar ve Roma İmparatorluğu görevlileri arasından çıktıkları için, tapının Roma lejyonlarıyla yakından ilgisi vardı.

Yöntemin sağlamlığı, araştırmanın başında yapılan tanımlamaların açık olmasını gerektirir; ne var ki dinlerle ilgili incelemelerde doyurucu tanımlamalar, tersine ancak sonda ortaya çıkabilir. Buna karşın elinizdeki kitapta geçen çağcıl ve ilkçağcıl terimlerini, bu terimlerle dile getirilen özgül görüngüleri gözden geçirmek yararlı olacaktır. Çağcıl dillerde *gizem* sözcüğünden, esas olarak Yeni Ahid'e kadar geri götürülebilecek bir kullanımla, “gizli olan [sır]” kastedilir.³⁰ Gerçekten de gizlilik, ilkçağ gizemlerinin zorunlu bir niteliğiydi ve kendini ağzı kapatılmış sazdan bir sepet olan *cista mystica* biçiminde gösterirdi.³¹ Fakat bu tanım yeteri

10 (1907), 143-159; P. Thieme, “Mitra and Aryaman,” *Transactions of the Connecticut Academy of Arts and Sciences* 41 (1957), 1-96; Mekelbach, 1984, 4 ve devamında. Mithras ile ilgili Mitanni [ya da Hurri veya Hanigalbat] kanıtları için bakınız: P. Thieme, *Kleine Schriften* 1 (Wiesbaden 1971), 396-412; M. Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien* (Wiesbaden 1966); *Die Arier im Vorderen Orient-ein Mythos?* (Viyana 1974). Mithradata gibi theophoric isimler hakkında bakınız: Cumont, 1896, II, 75-85; R. Schmitt, Duchesne-Guillemin 1978 içinde, 395-455.

30 Markos 4.11 ve Petrus'un mektupları; karşılaştırm: Bornkamm, *Kittels Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, 823-831; yine bakınız: Smith, 1973, 178-188.

31 Eleüsis'teki *kiste* için bakınız: Pringsheim, 1905, 49-64, özellikle *synthema*, bölüm IV, not 22; Dionysosla ilgili olarak, Demostenes, 18.260; Thëokritos, 26.7, Bergama'nın gümüş sikkeleri (F.S. Kleiner ve S.P. Noe, *The Early Cistophoric Coinage*, NewYork, 1977); yine bakınız: A. Henrichs, *ZPE* 4 (1969), 230 ve devamında; Attis'le ilgili olarak Catullus, 64.259; Şekil 10'a bakınız; İsis'le ilgili aşağıdaki bölüm II, dipnot 62'ye bakınız. *Kiste*, Mithras bağlamında ortaya çıkmaz.

kadar açıklayıcı değildir. Bütün gizli tapılar, gizem değildir; kutsal yerlere ya da nesnelere yaklaşmanın veya dokunmanın bir kaç kişinin yetkisinde olduğu kılı kırk yaran ruhban hiyerarşileri ya da özel büyüler, bu terimin kapsamı dışında kalmaktadır. Yine gizemleri, gerçek anlamında alınan gizemcilikle, yani bilincin meditasyon, yoga ya da benzeri yöntemlerle dönüştürülmesi [edimiyle] benzeştirmek de son derece yanıltıcı olacaktır. *Mystikos* sözcüğü, ancak Platoncu ve Hristiyan eğretilerlerin birlikte oluşturduğu karmaşık gelişme sayesinde bu anlamı almıştır; görüldüğü kadarıyla Ares Dionysos yazılarından önce böyle bir anlam söz konusu değildi.³² [Yunanca] *Mysteria*, *myein*, *myesis* sözcüklerinin, Latinceye *initia*, *initiare*, *initiatio*³³ olarak çevrilmesi, bunu daha da açık olarak ortaya koymaktadır. “İnitiation” [Erginle(n)me] sözcüğü ve kavramı da bizim dilimize buradan geçmiştir. Bu çizgiyi izlersek, gizemlerin birer erginleme töreni, gizemlere kabulün ve katılımın başlangıçta yerine getirilmesi gereken belli bir kişisel ayine bağlı tapılar olduklarını görürüz. Gizlilik ve çoğu durumda da gece oturumu, bu dışlayıcılıkla birlikte bulunur.

Erginlemeler, insanbilimcilerin çokca ele aldığı, iyi bilinen görüngülerdir. Varlıklarını, Avustralya’nın en ilkel kabilelerinden Amerikan üniversitelerine dek uzanan geniş bir alanda gözlemek mümkündür. Ergenlik törenleri, kral ya da

32 Bakınız: L. Bouyer, “Mystique: Essai sur l’histoire d’un mot”, *La vie spirituelle, ascétique et mystique*, S.9 (1949), 3-23; Casadio, 1982, 210-212.

33 J. R. McCredie tarafından *Hesperia* 48’de (1979) s. 16 ve devamında yayınlanan (= SEG 29, 799) Helenistik dönemin sonlarından kalma, Semadirek’e ait iki dilli bir yazıtta, *mystai*ye karşılık gelecek biçimde *initiatei* sözcüğü yer almaktadır. *Samothracum initia*, Varro, *De lingua lat.* 5.58; (Eleusis bağlamında) Cicero, *De legibus* 2.36; Livius 31.14.7 (Eleusis), 39.9.4 (Bacchanalia); *initiari*, Ciceo *De nat. deorum* 1.119 (Eleusis), *Tusculans* 1.29; *initiare*, Livius 39.9.4 (Bacchanalia). Latincedeki kullanımına uygun olarak “initiant” [erginlenme aday] sözcüğü burada, zaten erginlenmeden geçmiş “eren”in tersine erginlenme adayını anlatmak için kullanılacaktır.

rahiplerin kutsanması, gizli cemiyetlere kabul edilmek gibi birbirinden çok farklı erginlenme biçimi vardır. Toplumbilimsel açıdan erginlenme, genelde “statünün oyun-sallaştırılması” ya da ayin yoluyla statüde yaratılan değişiklik olarak tanımlanmıştır.³⁴ Bu arkaplana göre değerlendirildiklerinde, ilkçağ gizemlerinin yine de özel bir kategori oluşturdukları görülür: Onlar kabile düzeyinde erginlenme törenleri değildirler; (Mithralar haricinde) karşılıklı güçlü bağlara sahip gizli cemiyetler de oluşturmazlar; gizemlere kabul edilme, cinsiyetten de yaştan da büyük oranda bağımsızdır; ve erginlemeden geçenlerin statülerinde dışardan, gözle görülür bir değişiklik ortaya çıkmaz. Gizemlere alınan kişi açısından bakıldığında, statüde ortaya çıkan değişiklik, onun tanrı ya da tanrıçayla ilişkisini etkiler; dışardan bakan ve durumu bilmeyen biri, erenin kişisel durumunda meydana gelen ve kutsal olanla girilen deneyim sayesinde edinilen yeni anlık durumunun ifadesi olan değişiklik kadar bir değişikliğin toplumsal durumunda meydana gelmediğini görecektir. Deneyim, akışkanlığını yitirmez; geri döndürülmez bir değişiklik yaratan tipik erginlenme törenlerinin tersine, ilkçağ gizemleri ya da en azından bu törenlerin bazı bölümleri, yinelenebilir niteliktedirler.³⁵

34 Bu konuda Gennep 1909, temel bir eserdir; bakınız: Genel olarak Eliade, 1958; Bleeker, 1965; “statünün dramalaştırılması” kavramı için bakınız: F. W. Young, *Initiation Ceremonies: A Cross-cultural Study of Status Dramatization* (Indianapolis, 1965); yayıma hazırlayan V. Popp, *Zeremonien der Statusänderung und des Rollenwechsels* (Frankfurt 1969); yine bakınız: Berner, 1972.

35 Theophrastus, *Characters*, 16.12’de her ay erginlemeden geçen boşınançlı biri vardır; bu, gerçek bir olanağın komik bir biçimde abartılmasıdır. Taurobolium için bakınız: Bölüm 1, dipnot 27; Lucius-Apuleius’un yinelenen-erginlemeleriyle ilgili olarak bakınız: Bölüm 1, dipnotlar 23-26. Eleüsis ve Semadirek’te geri gelenler *epoptai*, ayinlerden geçmek yerine onları “seyreden”ler hâline gelirler. Yine bakınız: Dodds, 1951, 75 ve devamında; Nock, 1972, 796. Yineleme, Platon’un yer değiştirme alegorisinde belirgin bir yer tutmaktadır (*Phaidros*, 249c.)

Kökenbilimin, Yunanca terimlerin anlaşılmasına bir katkısı yoktur. *My(s)* fiil kökünün, büyük olasılıkla resmi birinin erginlenmesi anlamında Miken Yunancasında kullanıldığı anlaşıyor; ama ne bağlamı ne de yorumu bellidir.³⁶ *Mys-teria* [Gizem] sözcüğünün, Yunanistan'ın son dönemlerinde olduğu kadar Miken dönemindeki şenlikleri de anlatmak amacıyla başarılı bir sözcük oluşturma tarzına uyduğunu belirtmek daha önemlidir.³⁷ Atinalılar için *Mysteria* her zaman yılın büyük şenliklerinden biri olmuştur. Eleusis tapısının Miken kökenlerine ilişkin pek az kazıbilimsel kanıt vardır ve bilginler arasında büyük merak konusudur.³⁸ Ereni anlatmak için kullanılan *mystes* sözcüğünün, Miken Yunancasından evrimlenmiş bir sözcük türü olduğu görülür.³⁹ "Erginlemek" anlamına gelen *myeo* fiili (edilgen anlamıyla "erginlenmek"), aslında *mystes* ile *Mysteria*'dan çok daha az kullanılır ve ikincildir. Dolayısıyla Eleusis'in, gizemler kurumunda ve kuruluşundaki yaratıcı rolü, dilbilimsel açıdan bakıldığında da doğrulanmaktadır.

"Ermek", "kutlu olmak", "erginlenmek" anlamına gelen *telein*; "şenlik", "ayın", "erginlenme" anlamında *telet*; "erginleme evi" anlamında *telesterion* vs., *mysteria* ile büyük oranda örtüşen bir sözcük ailesi oluştururlar. Sözcüğün açık gibi görünen kökenbilimi, Miken dönemine ilişkin kanıtlar yüzünden bir kere daha yolunu yitirmiştir.⁴⁰ Bu sözcük aile-

36 PY, Un2, 1, karşılaştırm: L. Baumbach, *Glotta*, 49 (1971), 174; M. Gérard-Rousseau, *Les mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes* (Roma, 1968), 146 ve devamında. "Gözleri ya da dudakları kapamak" anlamına gelen *myo* sözcüğüyle ilişkisi, olsa olsa halk kökenbiliminden kaynaklanır.

37 GR, 44 ve devamında, not 13; 31.

38 Mylonas, 1961, 29-54; P. Dacque tarafından bir uyarı notu düşülmektedir, *BCH*, 105 (1981), 593-605.

39 A. Leukart, *Flexion und Wortbildung: Akten der V. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft* içinde (Wiesbaden, 1975), 175-191.

40 Miken dilindeki *tereta* sözcüğü (ki Yunanca *telestes* anlamına geldiği açıktır), *kwel* köküyle bir bağlantının varlığını çürütmektedir. Karşılaş-

sinin anlam açısından çok daha genel olduğu kesindir; şu ya da bu gizemi tanımlamakta yetersiz kalır, ama herhangi bir tür tapı ya da tören için kullanılabilir.⁴¹ Bununla birlikte böyle bir terim, ismin –e halinde bir tanrı adıyla ve kişisel bir nesneyle kullanıldığında özel hale gelir: Belli bir tanrı adına biri üzerinde bir tören gerçekleştirmek, o kişiyi “erginlemek”le aynıdır; *Dionysoi telesthenai*, Dionysos gizemlerine ermek anlamına gelir.⁴²

Gizemler bağlamında geniş bir dolaşıma sahip, “tören” karşılığı bir başka genel sözcük de *orgia*dır.⁴³ Gerek *teletai* gerekse *orgia*, gizlilik koşulu eklenmek suretiyle bu bağlamda daha özel bir durum alırlar. Bu kullanım biçiminde iki sıfatı, *aporrheta* (yasaklanan) ile *arrhetayı* (konuşulmayan), neredeyse birbirinin yerine koymak olanaklı görünmektedir.⁴⁴ Bu da gizemlerin “gizi”nde temel bir sorunun içkin

tırın: P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque* (Paris 1957-1980), 1103; F. Waanders, *The History of TELOS and TELEO in Ancient Greek* (Amsterdam, 1983).

- 41 Zijderveld, 1934; Kern, PW v A 393–397; Dowden, 1980, 415 ve devamında; Coche de la Ferté, 1980, 233–241; Casadio, 1983, 124–126. Gerçi Athenaeus 40d’de, *teletai*, “belli bir gizem geleneği olan şenlikler” diye tanımlanır (*paradosis*, karşılaştırın: Bölüm III, dipnot 14).
- 42 Herodotos, 4.79.1; *telein toi Dionysoi LSAM*, 48.18 ve Philopappos’un fermanında, bakınız: Bölüm II, dipnot 10.; galli *teloumenoi tei theoi Et. M.*, 220.25; karşılaştırın: *epi Demetran tetelentai*, LSCG, 96.22; *Bakcheia telesthenai*, Aristophanes, *Kurbağalar*, 357. *Telein* aynı zamanda bir kralın (Plutarkhos, *Artoxerxes*, 3.1) ve rahiplerin (GR, 98, not 46) erginlenmesi için de kullanılır. Sözcüğün Yunanca kullanımını izleyerek, “bir tanrıya erginlenmek”, burada “bir tanrılığın gizemlerine [sırlarına] ermek” anlamında kullanılacaktır.
- 43 Karşılaştırın: Burg, 1939; A. Henrichs, ZPE 4 (1969), 226–229. İlk olarak *Homeric Demeter Hymnos*’u 273’de geçmektedir; 476 (Eleusis); *ta myston orgia*, Euripides, Herakles 613 (Eleusis); *Demetros kai Kores mysteria kai orgia*, Ps.–Thessalos, Presb. Hippokrates içinde (Littre baskısı, IX, 420); *Eleu-sinia e Samothrakia orgia*, Galen, *De usu part.*, 7.14, xvii 1, 366 K.
- 44 *Arrhetos telete* (Eleusis), Eleusinion Agora III, 226 = IG, I3, 1953 = Hansen, no 317’den alınma beşinci yüzyıla ait bir epigramda; *arrhetos Kore*, Euripides, fr. 63, *Helen*, 1307; *arrheta orgia*, Euripides, *Bakkhalar*, 470–472; *arrheta hiera*, Aristophanes, *Bulutlar*, 302; *mysteria aporrheta*, Euripides, *Rhesus*, 943; Aristophanes, *Ecclesiazusae*, 442; *phata aporrheta tes kata ta*

olarak varolduğunu gösterir: Sır, açığa vurulmamalı, ona ihanet edilmemelidir, ama zaten herkesin önünde söylendiğinde anlamsız görüneceğinden bunu yapmak da mümkün değildir; o yüzden gizliliğin çiğnendiği durumların gizemler kurumuna bir zararı olmamıştır,⁴⁵ ama gizliliğin korunması, en kutsal tapıların saygınlığına saygınlık katmıştır. Bu kitabın konusunu oluşturan gizemlerden söz ederken ve onları tanımlarken sürekli olarak bu terminoloji kullanılmıştır. Eleusis şenliği böyle bir *ta Mysteria*'dır, ama aynı ölçüde bir *arrhetos telete* olduğu da pekala söylenebilir ve tapındaki ana bina, Telesterion'dur.⁴⁶ *Teletaiyi* Dionysos bağlamında kullanmak bir tercih konusudur, ama *mystai*, *mysteria* ve *myeo*, Heraklitos zamanından beri vardı; *mystai* ile *bakchoiye*, Hipponion tabletinde de rastlanmaktadır.⁴⁷ Aynı biçimde Tanrıça tapımında çeşitli *teletai*ler vardır, ama *mysteria* da çok erken bir tarihten beri kullanılmaktadır; taurobolium, *mystipolos* için bir *teletedir*.⁴⁸ İsis kitabında Apuleius, genel olarak *mysteriadan* sözeder, ama *teletae* sözcüğünü de kulla-

mysteria teletes, IG, 11 1112, 1110 = SIG, 873 (Commodus'un [Lucius Aelius Aurelius] fermanı); *teletai aporrheto* (Mithras), Plutarkhos, *Pompey*, 24.7.

45 GR, 251-254.

46 Plutarkhos, *Pericles* 13.7; karşılaştırm: Yukarıdaki 44. dipnot.

47 Heraklitos, B 14, Diels-Kranz = 87 Marcovich; Hipponion için bakınız: Bölüm 1, dipnot 49, GR, 293; teletin için yukarıdaki 42. dipnota bakınız; Dionysos, *telestika manianın* tanrısıdır, Platon, *Phaidros* 265b; *tes teletes kai ton Dionysiakon mysterion*, Diodoros, 1.23.2; *mysteria kai teletas kai bakcheias*, Diodoros, 3.63.2; *mysteria*, Pergamon'un içinde, *Inscripfen von Pergamon* 248 = OGI, 331.38; 55; Ohlemutz, 1940, 109-116; Kyme içinde, *Epigraphica Anatolica* 1 (1983) 34, satır 13; *teletai*, Euripides, *Bakkhalar*, 22, vs. *Teletai* terimi aynı zamanda Eumelus'a atfedilen bir şey olarak Lykurgos'un öyküsünde de geçer, *Schol. A* II, 6.131 içinde *Europa*, fakat yazarı ve daha da fazla eserleri hakkında emin olamayız.

48 Bakınız: Sfameni Gasparro, 1985, 021-25; Sardis'teki Sabazius, Agdistis ve Ma *mysteriası*, SEG, 29.1205, bakınız: Bölüm 11, dipnot 110; *Metros Megales mysteria*, Hippolytus, Ref. 5.9.10; *mystai Anth. Pal.*, 6.51; Amorgos'ta *telete*, *teloumenoi*, LSCG, 103 B 11 ve devamında; Troizene'de *telesteres*, IG iv, 757 = CCCA 11, 479; *telete Metros*, Pausanias, 2.3.4. *Schol. Pind. Py.* 3.137b'de *teletai*, 140'da *mysteria* bulunuyor;

nır.⁴⁹ Mithrasa gelince, “Mithras gizemleri”nin olağan bir tanımlama olduğu görülüyor, fakat bunlar aynı zamanda birer *teletaidir*.⁵⁰

Pek çok durumda gizemlerin yanibaşında “olağan” bir tapının biçimlerinin, yani olası bir *myesis* ya da *telete* adayından bağımsız, erginlenmemişler için tapım biçimlerinin de varolduğu belirtilmelidir. Yılda bir kez, belli tarihlerde şenlikler olurdu; bu şenliklerde herkes özel sunularda bulunur ve bunlar kabul edilirdi –sadece Mithralar bu bakımdan özel bir durum oluşturmaktadır. Özel erginlemelerle resmi bayramlar arasındaki ilişkiler tek biçimli olmaktan uzak, karmaşık bir görüngü sergilemektedir. Eleusis’te erginlenme (*myesis*), Mysteria adı verilen Bahar şenliğinde sona ererdi; oysa Apuleius’un erginlenme töreni, belli bir bayram gününe bağlı değildi; zamanı, ancak rüyalar aracılığıyla gelen tanrısal bir buyrukla belirlenirdi. Yine de *erginlenme adayları*, her yıl Korinthos’da toplanan yürüyüş alayında [Ploiaphesia] bir grup olarak yerlerini alırlardı.⁵¹ İsis tapınaklarında yaşayan rahipler, her gün sabahdan akşama dek Mısır tanrılarına özenle hizmet ederlerdi. Roma’da Ana Tanrıça için baharda büyük bir şenlik yapılırdı; ancak taurobolia için elimizde varolan tarihlerin takvim olaylarıyla ilgisi

Argos’ta *koinon ton myston*, IG, I, 659 = CCCA III, 236 = Duthoy, 1969, no 22, karşılaştırın: CCCA III, 237; *tauroboli ... dux mystici sacri*, CCCA III, 243 = Duthoy, no 24; *teletai*, IG XIV, 1019 = CCCA III, 238 = Duthoy, no 31, karşılaştırın: No 28., “Attis’in bir *mystesi* oldum”, Firmicus, *Err.* 18.1, bakınız: Bölüm IV, not 44; *myein*, Suda s.v. *metragyrtes*.

49 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.22, 24, 27, 30; *mysteria*, Artemidorus, 2.39, Hippolytus, *Ref.* 5.7.22; *mystes*, *SIRIS*, 295. 390; bakınız: Bölüm II, dipnot 62.

50 [Aziz] İustinus, *Apol.* 1.66.9; Pallas, *Peri ton tou Mithra mysterion*, Porphyrios, *Abst.* içinde (2.56), karşılaştırın: 4.16; *myoumenoi*, Porphyrios, *Antr.* 15; *initiantur*, Tertullianus, *Cor.* 15; *he tou Mithra telete*, Origenes, *Cels.* 6.22, *Persika mysteria*, *agy.*; *mysta booklopiēs*, bir dua formülü içinde, Firmicus, *Err.*, 5; *hai Persikai hai tou Mithra teletai*, Proklus, *In remp.* II, 345, 4 Kroll.

51 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.17.

bulunmamaktadır. Her durumda gizemler, daha geniş bir bağlam oluşturan dinsel uygulama içinde özel bir tapım biçimi olarak görünmektedir. Dolayısıyla “gizem dinleri” teriminin, sadece kapalı bir sistemi kapsayan bir ad olarak kullanılması uygun olmaz. Söz gelimi Santiago di Compostela’ya hac ziyareti Hristiyan sistemi içersinde nasıl bir yer tutuyorsa, gizemlere erme törenleri de pagan dinsel yaşamda seçime bağlı bir etkinlik oluşturmaktaydılar.

O zaman ilkçağ dünyasında gizemler, yükümleyici ve kaçınılmaz olmaktan uzaktı; her durumda kişisel yeğleme, bireysel karar ögesi söz konusuydu. Erginlenme, kabileye ya da aileye bağlılığın kaçınılmaz bir buyruğu değildi. Gerçi aile geleneğinin belli ölçülerde bir baskısı söz konusuydu, ama Roma Bacchanaliaları hakkındaki romansı anlatımlarda da görüldüğü gibi, gençler ana babalarına karşı koyabilmekteydiler.⁵² Herodotos, Eleusis konusunda “Atinalılardan ve diğer Yunanlılardan her kim isterse erginlenir” diye yazıyor. Olbia’daki Sikania (İskit) kralı Skyles için de, “Dionysos Bakkhos’da erginlenme arzusunı kapıldı” diyor.⁵³ Erginlenmek, onun özel isteğiydi; kendisini uyaran belli işaretler almıştı ve durabilirdi de. Elbette doğrudan çağrılar da yok değildi; rahipler “bu bilgi edinilmeye değer” diyerek erginlenmenin propagandasını yapmaktaydılar.⁵⁴ Ama bir çokları ikircimli davranabilirdi. Ördüğü ip eşeği tarafından yutulan Oknos, ikircimliğin kişileşmiş halidir, bunu anlatır;⁵⁵ erginlenmemiş olan asla mükemmelliğe (*telos*) eremez.

52 Livius, 39.11.1.

53 Herodotos, 8.65.4, 4.79; karşılaştırm: M. West, *ZPE*, 45 (1982), s. 25.

54 Euripides, *Bakkhalar*, 474.

55 Polygnotus’un Delphoi’deki resmi, Pausanians, 10.29. 1 ve devamında; Palermo’daki daha eski döneme ait bir Lkythos, C. H. Haspels, *Attic Black-Figured Lekythoi* (Paris, 1936), 66 pl., 19, 5, karşılaştırm: Graf, 1974, 188-194. Küçük Asya’ya ait tövbe\pişmanlıkla ilgili bir yazıtta (MAMA, 4, 1933, n. 281), adakta bulunan, “çağrıldığında gizeme gel-mek ve yerini almak istemediğinden” tanrı tarafından cezalandırılmıştır.

Bazıları bunu ciddiye alırken, kimileri de kayıtsız kalmaya devam edebilirler; *teletai* konusunda tartışılmaz bir yetke yoktur. “Erginlenmek isteyenlerin yapılacak hazırlıkları planlamak üzere öncelikle kutsal tören kurallarını ‘koyanlar’a yönelmek gibi bir alışkaları olduğuna inanıyorum”; Tertullianus’da usul erkan böyle betimlenir.⁵⁶ Elbette ümit vermeyen adayları geri çevirmek için yollar da vardır. İsis rahipleri bunun için, Lucius-Apuleius örneğinde de görüldüğü gibi, rüya yorumlarına başvururlardı.

Kişisel önceliğe tanınan bu rolün, İÖ altıncı yüzyıldan itibaren bireyin keşfinin öne çıktığı bir evrimden geçen bir toplumun durumuyla ilintili olduğu açıktır;⁵⁷ –Miken döneminde Mysteria şenliği nasıl yapılmış olursa olsun– şu ya da bu gizeme dair ilk kesin delillerin bu döneme ait olması hiç de raslantı değildir. Yine sert devletten ve kabile denetiminden yana olanların özel\kişisel gizemlere kuşkuyla bakmaları da anlamlıdır. Platon, *Yasalar*’da belli ki hoşgörü gösterilmesinden yanayken, Romalı Cicero ile Yahudi Philon, özel\kişisel tapıların bastırılmalarını savunuyorlardı.⁵⁸ Ancak Helenik dünyada ortaya çıkmış bireysel özgürlüğün nimet ve risklerine katılanlar için bu gizemler tayin edici önemde bir “yenilik” oluşturmuş olmalıydı: Aile, klan ya da sınıf tarafından buyurulmamış ya da kısıtlanmamış, ama isteğe bağlı olarak seçilebilen tapılar, yine de bir

56 Tertullianus (*Apol.*, 8.7), alaycı bir edayla Hristiyanların kanibalistik gizemlerini çok tanrıların düşlemleri olarak betimler, ama yine de izlenecek uygun işlem konusunda paganların bilgisinden yararlanır; *pater* sözcüğü, Mithraların gizemlerini belirtmektedir; karşılaştırın: *Petitor*, *CIMRM*, 41; Francis, 1975, 439.

57 Bakınız: B. Snell, *The Discovery of the Mind* (New York, 1960; özgün Almanca baskı, 1946). Gizemleri Miken’e bağlama eğilimi hakkında bakınız: n. 38, Herodotos, 2.171, Arkadya’da Dor öncesi *thesmophoria* üzerine olan kısım önemli olmakla birlikte bu noktada ikna edici değildir.

58 Platon, *Yasalar*, 815cd, 909d-910c; Cicero, *De legibus*, 2.21; Philon, *Spec.* 1.319-323, karşılaştırın: Dion Cassius içinde (52.36) Maenecas’ın konuşması.

şenlikle bütünleşme ve bu sayede belli bir tanrılıkla sağlanan kişisel bir yakınlaşmayla kişisel güvenliğe ulaşmayı vaatmekteydiler. Gizemler, kutsal olanla gerçekleştirilen deneyim yoluyla anlıkta bir değişiklik yaratmayı amaçlayan gönüllü, kişisel ve gizli özellikli erginlenme törenleriydiler.⁵⁹

59 Bu geçici tanımlama, Bianchi'nin tipleştirmesindeki (Bleker 1965 içinde, 154-171; Bianchi, 1976, 1-8; Bianchi, 1979, 5-9; 1980, 11; karşılaştırın: Cosi, 1976, 54; Sfameni Gasparro, 1981, 377; 1985, 6) büyük ölçüde *misterico* terimiyle uyuşmaktadır. Bianchi bunu; tanrı, dünya ve benlik arasındaki *esperienza di interferenza* anlamına gelen (ve bir ölçüde tam anlamıyla gizemcilikten daha geniş kapsamlı bir kavram olan –karşılaştırın: 32, dipnot) *misticodan* ve *misteriosoficodan*, yani Orfecilik ya da Platonculuğun kurgusal inceliklerinden ayırmak istemektedir (bakınız: Bölüm III).

I. Bu Yaşamdaki ve Ölümden Sonraki Kişisel İhtiyaçlar

Gizemler, kişinin kendi kendine verdiği bir karara dayanan, tanrılığa yak(ın)laşma yoluyla bir tür esenliğe kavuşmayı amaçlayan bir kişisel din biçimidir.¹ Bu bulgu bilgileri daha derin, “gerçekten dinsel”, bir tinsel boyut aramaya itmiştir; tümünden yanıldıkları da söylenemez. Ancak burada, ötekiyi ararken, en yakında apaçık olanı gözden kaçırmak gibi bir tehlike söz konusudur. Gizemlerin uygulamasının arkaplanını oluşturan –yalın, yaygın ve tam anlamıyla bu dünyaya ait– bir kişisel din biçimi daha vardır: Adak adama, ya da “adak dini” denen uygulama. “Hastalar, tehlike ve herhangi bir çaresizlik içinde olanlar ya da tam tersine rahatla kavuşanlar”;² tanrılara vaatlerde bulunurlar ve genellikle

1 “Kişisel din”, Festugiere’nin (1954) konusudur. Ancak adak dinini ele almaz.

2 Platon, *Yasalar*, 909e. “Adak dini” terimi, örneğin Q. F. Maule ile H. R. W. Smith tarafından (*Votive Religion at Caere: Prolegomena*, Berkeley, 1959) kullanılmıştır. Rouse’un bu konudaki temel eseri (1902) zaman içerisinde geçersizleşmiş ama yeri de doldurulamamıştır. Straten 1981’de değerli malzemelerden oluşan bir derleme mevcuttur; Hristiyan uygulaması için bakınız: L. Kriss-Rettenbeck, *Ex Voto*,

de vaadlerini az çok değerli bağışlarla yerine getirirler. Bu, öylesine yaygın bir görüngüdür ki pek de derinlemesine tartışılmaz. Bu uygulama, ilkçağ dünyasının çok ötesine uzanır; gerçekten de Hristiyanlıkta bile, Protestan ya da ussalcı düzeltmelerin yoketmeyi başaramadığı yerlerde bugün bile varlığını sürdürmektedir.

Hristiyanlık öncesi ilkçağ incelemelerinde her kazı bilimci ve din tarihçisi, ister doğudan, Minos-Miken'den, Yunan'dan, Etrüks'den, Roma'dan olsun, ister uzaktaki "barbarlar"dan, bir yerin kutsallığını gösteren yığınla adak nesnesiyle tanışmıştır. Bozulabilir maddelerden yapılmış sayısız nesne yok olmuş olsa da, böyle bir yerde hâlâ binlerce nesneyle karşılaşmak mümkündür. Bunlar dinin gösterişsiz yanını temsil ederler; kutsal yerin temiz tutulması için bu tür çerden çöpten şeylerin belli aralıklarla atılmaları gerektiğini biliyoruz. Ancak büyük olsun küçük olsun bu nesnelerin her biri, kişisel bir tarihe; kaygı, umut, yakarı dolu bir öyküye; ve kişisel bir dinin amelinin yerine getirilmesine tanıklık ederler. Egemen sınıf açısından savaş en büyük tehlikeydi; o yüzden –Yunan kutsal yerlerindeki en kutlu sanat şahaserlerinden bazılarının ya da neredeyse bütün Roma tapınaklarının gösterdiği gibi– savaş tehlikesini denetim altına alabilmek için gösterişli adaklar adanmıştır.³ Ortalama biri için de iş ya da ticaret yaşamı belirsizliklerle, özellikle deniz yolculukları tehlikelerle, çocuk doğurmak ve yetiştirmek sayısız tuzaklarla doluydu ve hiç eksik olmayan hastalıklar yüzünden kişiler acı çekmekteydi. Gerek deniz yolculukları⁴ gerekse hastalıkların sağaltımı, ilkçağ dünyası-

Zeichen, Bild und Abbild im christlichen Votivbrauchtum (Zürich 1972). Yine karşılaştırm: GR, 68-70. "Kişisel din" gibi "adak dini" de ayrı bir dini değil, ilkçağ dininde özel bir tapım biçimini belirtir; "gizem dini" (tekil) teriminin de aynı anlama geldiği tartışma götürmez.

3 Bakınız: W. Eisenhut, PW, ek xiv, 964-973, er votum sözcüğü altında.

4 D. Wachsmut, "Pompimos ho Daimon", yayımlanmamış tez. Berlin, 1965.

nın neredeyse her kutsal yerinde kişisel adaklarda bulunmak için başlıca vesileyi oluşturmaktaydı.

Adak adama, gelecekle başa çıkmanın önde gelen insani yolu olarak görülebilir. Sözleşmeyle zaman yönetilebilir kılınır. İnsan ruhsal çöküntünün kötürüm edici havasından çıkarak, geleceğin belirsizliklerine “eğer olursa” kalıbını kazır. Mevcut bir kaygı ve üzüntüden kurtulmak için ya da başarı veya kazanca ulaşılsa, belirli ve koşullu bir feragatta bulunacak, daha büyük bir kazanç için büyük bir kayıp göze alınacaktır. Burada kalıcılışma yönünde doğal bir eğilim söz konusudur; tapınan kişi adak adarken, ayrıca bir yardım diler: “[Bundan] razı ol ve başka bir adakta bulunmayı nasib et”:⁵ *da ut dem*.

Bu uygulamada varolan dinsel duygunun yoğunluğunu küçümsememek gerekir. Derin bir keder, esenlik ya da derman arayışı, iman boyutu vardır burada; adak yazıtlarında kişinin alacağı kararda doğa üstünün karışmasına, hayallere, düşlere, görüntülere ya da tanrısal buyruğa seslenilmesi az rastlanır bir durum değildir;⁶ ve her şeyden önce bir başarı deneyimi söz konusudur. İnanmayan sayılara bakabilir; bir tanrıtanımaz olan Diagoras’ın Semadirek’te, Yüce Tanrıların kurtardığı denizcilerin sundukları adaklar hakkında dediği gibi; denizde boğulmuş olanlar da tanrılara adak sunma fırsatı bulabilmiş olsalardı, tanrıların esirgediklerinin sayısı belki de çok daha fazla olurdu.⁷ Ama dünya sağ kalanlara aittir ve sağ kalan her kişide şu amansız kesinlik duygusu vardır: Tanrılar yardım etti. Aslında umut yaratmakla, kaygıları ve acıları toplumsallaştırmakla adak dini gerçekten yardımcı olmuştur: Kişi bir kez daha deneme-

5 Hansert, no 227 = IG, 1³728.

6 Görüntüler: Platon, *Yasalar* 910a; *kal’ onar*: Karşılaştırın: F. T. van Straten, *BABesch*, 51 (1976), 1-38.

7 Diogenes Laertius, 6.59; Cicero, *De nat. deorum*, 3.89; Diagoras Melius (yayıma hazırlayan M. Winiarczyk, Teubner, 1981), T 36-37.

ye özendirilir ve rahiplerle dindaşlardan gelen destek ve ilgiyle buluşur. Adak yemini herkesin içinde yapılır ve yine yeminin tutulup, adağın yerine getirilmesi, bu yatırımdan yararlanacak başkalarının da –zanaatkârlar, dükkâncılar ve bu kutsal şölende payı olan herkesin– bulunduğu, göz önünde yapılan bir iştir.

Bu kararda gizliden bir iman edimi, *pistis*⁸ söz konusudur; hastalık durumunda bu özellikle doğrudur. Bugün bu yolla sağaltıma, onlarca yıl öncesinden çok daha büyük bir ciddiyetle eğilinmektedir.⁹ Gösterişsiz de olsalar adak nesneleri, karşılığında belli bir esenlik, *soteria* biçimi sağlayacak olan belli bir tanrıya kişisel imanın belgeleridir.

Bu, bir Hıristiyanın bile kulağına tanıdık gelecektir; belki farklılıkları ortaya çıkarabilir. Bireyin tanrıya dönerkenki yöneliminde bir değişikliği varsaysalar bile, adak dinindeki “iman” ve “esenlik”te “din değiştirme” anlamı bulunmaz. Arthur Darby Nock’un sözleriyle, bu tapım edimleri, önceden varolanın bilinçli bir biçimde reddedilmesi anlamında “ikâmeler” değil, “yararlı ekler” ulamına girerler.¹⁰ Adak dini daha çok deneyimsel bir nitelik taşır: Kişi, gerçekten etkili olabilecek yolu, çareyi buluncaya kadar pekala sayısız olasılığı denemelidir. Görülmedik ölçüde kötü durumlar, ki tamamına yakını böyledir, insanları yeni ve denenmemiş yollara itecektir. Acıların ortasında kendine yeni bir şans arayan birey, taze bir başlangıçta bulunmalıdır: Kimbilir, belki de yeni bir tanrı daha iyisini yapacaktır!

8 İsis bağlamlarındaysa bu açıkca dile getirilir: *Pap. Ox.*, 1380, 152 $\delta\rho\omega\sigma\iota\ \sigma\epsilon\ \text{oi}\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \tau\omicron\ \pi\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \epsilon\pi\iota\kappa\alpha\lambda\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu\omicron\iota$; *plena fiducia*, Apuleius, *Metamorphoses*, 11.28; *crede et noli deficere*, *SIRIS*, 390. Epidauruslu Asklepiades, Apistos [imansız] demekle gönülsüz bir inanana cezalandırır, *SIG*, 1168, 29-33; A. Henrichs, *HSCP*, 82 (1978), 210 ve devamında. Bakınız: F. Chapouthier, “De la bonne foi dans la dévotion antique,” *REG*, 45 (1932), 391-396.

9 Örneğin bakınız: J. D. Frank, *Persuasion and Healing*² (Baltimore, 1973; Die Heiler, Stuttgart, 1981).

10 Nock, 1933, 7.

Dolayısıyla çok eski ve son derece yaygın bir genel yapıya sahip olduğu açıksa da, adak dini, dinsel değişme yönünde bir güdüyü temsil eder. Devlet dininin bu yolla nasıl geliştiği iyi bilinir: Roma bile yeni tapınaklar ve yeni tanrılar benimsemişti.¹¹ Kimi kısa ömürlü olmuş ve sonuçsuz kalmış, kimi dinsel bir eğilime ya da zamanın modasına veya dinsel hareket denilebilecek bir şeye eklenmiş, özel\kişisel düzeyde ortaya çıkmış buna benzer sayısız durum olmalıdır.

Bütün bunların, gizem tapılarıyla üçlü bir ilişkisi vardır. Birincisi; kişinin kendi kararına dayanan erginlenme uygulaması, gerek güdüsü gerekse işlevi açısından adak uygulamasıyla büyük koştuluklar gösterir ve benzer bir esenlik arayışında yeni bir biçim olarak, bu arkaplana göre değerlendirilmesi gerekir. İkincisi, yeni tanrılarla yeni gizem tapı biçimlerinin ortaya çıkması tam da bu kılıglı işlevlerin bir sonucu olarak beklenebilecek bir şeydir. Üçüncüsü; Doğulu oldukları söylenen gizem dinlerinin yayılması, esas olarak adak dini biçiminde gerçekleşmiş ve gizemler de bazen bu genel hareketin yalnızca bir parçası olmuştur.

Ana Tanrıça, İsis ve Mithras için yapılan anıtların adak özelliği tartışma götürmez. Yazıtları inceleyenler, aynı adak dualarının ne kadar çok yinelendiğini bilirler; hatta yazıtlar bulunmadığında bile, anıtlara ilişkin bu yorum yine de pek az kuşkuludur. Bütün bu tanrılara, pek çok biçimi olan “esenlik”¹² arayışıyla tapılır. Deniz yolculuğu¹³ ile hastalık

11 Yukarıdaki 3. dipnota bakınız.

12 Bir kaç örnek vermek gerekirse: İsis için, *SIRIS*, s.68; *CE*, 72, “büyük tehlikelerden koruyan”, karşılaştırm: *SIRIS*, 198, 406, 538 (*salus*); genelde *soteres* olarak Mısır tanrıları: Artemidorus, 2.39. Ana tanrıça için, *Matri deum salutari*, *CCCA* III, 201; *conservatoribus suis*, *CCCA* III, 229; esaretten kurtaran: E. Schwertheim, *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens; Festschrift F. K. Dörner* içinde (Leiden, 1978), 811. Mithras için, *CIMRM*, 171 (*soteria*); “sudan koruyan”, *CIMRM*, 568. Özellikle bakınız: Piccaluga, 1982.

13 *CIMRM*, 568, karşılaştırm: *CCCA* VII, 69. Yine bakınız: Lukianos, *De merc. cond.* 1 (İsis); karşılaştırm: Yukarıdaki 4. dipnot.

izleklerinin bu denli çok olmasında şaşılacak bir yan yoktur. Baba, kardeş ve ölüm oranı yüksek olduğundan pek sık olarak da çocuklar¹⁴ gibi yakınlar ve arkadaşlar için yapılan adaklarda özgeci yanlar daha öne çıkmaktadır. Resmi düzeyde *pro salute imperatoris* adaklar vardır ve Tanrıça, İsis ve Mithras için kurulan adak yerlerinde bunların sayısı hayli kabarıktır.¹⁵ Mısır tanrıları, özellikle de Sarapis ile İsis, sağaltımda uzmanlaşmıştır ve kanıtların da gösterdiği gibi bunda oldukça başarılıdır: “Bütün dünya İsis’e onurlar vermekte adeta yarışır, çünkü onu gören hastalar şifa bulur”.¹⁶ *Iatreia*, yani sağaltım için alınan ücretler, adak yerleri için önemli bir gelir kaynağı oluşturmuş olsa gerektir. İsis’in Asklepios ile yakın bağları vardı. Atina’da Asklepios’un kutsal yerinde bir tapınağı bulunmaktaydı ve Asklepiosunkilerin yanı sıra İsis’e ait kutsal yerlerde de hastalığın kuluçka devresi için beklenmekteydi. Diğer kimliklerinin yanı sıra İsis aynı zamanda Hygieia, tanrısal Sağlık demekti. Hastalıktan bir türlü başını alamamış şair Tibullus, İsis’in, sadık mümini sevgili Delia’sı aracılığıyla kendisine yardım edeceğini umar; İsis tapınağında bulunan ve bu tanrıçanın sağaltma gücüne tanıklık eden üzerinde tasvir bulunan bir dolu tablete atıfta bulunur. Sağlığına kavuşursa Delia, saçları dağılmış, üzerinde keten giysiler

14 *SIRIS* 5, 106, 107, 269, 308; *pro salute coniugis pientissimi*, *CCCA* iv, 219; *pro salute amici karissimi*, *CIMRM*, 1873, karşılaştırm: 144, 804, 819, 916, 567, 658, vs.

15 *SIRIS*, 404, 405, 535, 552, 560, 702; *pro amore patriae*, *SIRIS*, 779; *CCCA* iii, 9, 401; tauroboliumla ilişkili olarak *CCCA* iii, 405-407; 417; *CCCA* iv, 172, bakınız: Cosi, 1976, 68; Mithras’da bu durum son derece olağandır; *CIMRM*, 53, 54, 142, 146, vs.

16 Diodoros, 1.25.4, karşılaştırm: Phaleronlu Demetrius üzerine Diogenes Laertius, 5.76; *iatreia*, *IDélos*, 2117, 2120; İsis Hygieia, *SIRIS*, 71, *CE*, 124 = *IDélos*, 2060; *SIRIS*, 16 (Atina, Asclepieum); Asklepios-Sarapis, bakınız: Notlarla birlikte *SIRIS*, 7; hastalığın kuluçka devresi üzerine Dunand, 1973, ii, 102 ve devamında; adak olarak organlar, Dunand, 1973, 1, 63, 170; van Straten, 1981, 105-151.

olduğu halde tapınağın girişinde, Mısırlı rahiplerin ortasında oturacak ve günde iki kez yüksek sesle İsis'e senada bulunacaktır.¹⁷ Bu uygulamaya *votivas reddere voces* denir, yani tanrılığın güçlerine (*aretai*) sesli ve herkesin içinde övgüler düzerek, adağın yerine getirilmesi karşılığında şükranla bulunma: Tapınak propagandası olarak *aretalogy*. İsis tapımıyla ilgili bir başka uygulama da, bazı Anadolu tapılarında olduğu gibi, sağaltımın bir ön gereği olarak günahların itirafıdır.¹⁸ Bunun, bir tür ruhçözümleme niyetine terapik etkileri olmuş olmalı; ancak gizemlerle zorunlu bir bağlantısı yoktur.

İsis ile yoldaşı tanrıların kayrası, zenginlik ve para kazanmak dahil, yaşamın başka alanlarından da eksik olmaz. Aelius Aristides şöyle bildirir: "Servet sahibi olmak bile Sarapis'in bir armağanıdır" ve adaklar Sarapis'e, "bereketi veren kurtarıcı" (Soter Ploutodotes) diye adanır.¹⁹ Hatta Sarapis etkisini, vergilerin indirilmesi için bile kullanabilir. Eğer tanrılarla bu tür pazarlıkların ardında esenlik (*soteria, salus*) güdüsü yatmaktaysa umut edilen son derece kılıgısal, şimdi-ve-burada olan bir kurtuluş ve esenliktir.

Mithras da bu bağlamda farklı değildir; Vermaseren külliyatında toplanmış olan Mithralara ilişkin yazıtların çoğu adak özelliğindedir. Sunular, bütün bir Mithras tapınağını, yani mağarayı, sunakları, heykelleri ve tapı kabartmasını içerebilir.²⁰ Aslında bir Yunan yazıtında dendiği gibi, "arı" (*euchesthai hagnos*) bir biçimde adakta bulunmanın yeri mağaradır.²¹ Hatta mağaranın, "katılanların ellerini birleştiren

17 Tibullus, 1.3.23-32.

18 İsis tapısında, Ovidius, *Epistulae ex Ponto*, 1.1.52-56, Juvenalis, 6.535-541, karşılaştırın: Hommel, 1983 ve genel olarak F. S. Steinleitner, "Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike", yayımlanmamış tez. Münih, 1913.

19 Aelius Aristides, 45.18; *SIRIS*, 389, karşılaştırın: 513; vergilerin indirilmesi konusunda, *SIRIS*, 574.

20 Örneğin, *CIMRM*, 423 (*spelaeum*), 1242 ve devamında (*aram*), 1948 (*signum*).

21 *CIMRM*, 2307.

rererek adaklarını neşe içerisinde her zaman kutlayabilmeleri için” (*ut possint syndexi hilaes celebrare vota per aevom* –berbat bir altılı, ama meramını anlatıyor–)²² vakfeden tarafından bezenmiş olduğunu iddia eden Latince bir sunuşta bu durum çok daha açıktır. Sağ elin tutulması İran’a özgü eski bir bağlılık sözü verme biçimidir; yani Mithracı *mystai*, *syndexioidir*. Bu yolla “adaıklarını kutlamaktadırlar”; mağaradaki Mithralar tapımının özü, ortak bir şölende başarı deneyiminin ve iman ediminin tazelenmesidir. Bu tür adakların yakın gelecekte yerine getirilmelerinin beklendiği açıktır: Başarı bu yaşamda görülecek bir şeydir. Mithralar *deus invictus*tur ve utkunun ne anlama geldiğini bilen askerler, Mithras’a tapanlar arasında seçkin bir yer tutarlar. Demek ki Mithracılık, adak dini ile gizem tapısının tam bir karışımıdır.

Adaklarla erginlemeler arasında böylesine yakın bir karşılıklı bağımlılığın kural olmadığı doğrudur. Tibullus’un Delia’sının, biçimsel anlamda İsis gizemlerinin bir ereni olup olmadığından tam olarak emin değiliz (17. dipnota bakın). Daha çok, açık ve ikna edici bir koşutluk söz konusudur. Hatta –elimizde varolan yegâne birinci şahıs tarzında bir gizeme erme anlatısı olan– Lucius’un İsis erginlemelerini anlatan Apuleius’un ünlü metni bile böyledir. Apuleius’un durumu tam anlamıyla bir din değiştirme olayı olarak görül-müştür.²³ Ancak dinsel retoriğine rağmen, manzaraya ruhani bir tutum hakim değildir; metin, gerçekçi tutumundan vazgeçmez ve ilgi çekici bir biçimde olağan psikolojiyle iç içe geçer. İsis [dinine] sözde bu dönüş, dünyadan ve dünyevi ilgilere el ayak çekmekle sonuçlanmaz; tam tersine, Yunan-Roma dünyasının her yanında bir çılgın gibi sürten kaçkın

22 *CIMRM*, 423; *syndexioi* için bakınız: Firmicus, *Err.*, 5.2; Bidez-Cumont, 1938, 11, 153 ve devamında; Merkelbach, 1984, 107 ve devamında.

23 Nock, 1933, 138-155: Nock, “Katolik kilisesine kabul edilen biri”yle açıkca koşutluk gösteren “Lucius’un din değiştirmesi”nde, Paulus’un “bu dünyadan değilmişcesine bu dünyada yaşamak” belgisinin Lucius’a uygulanması için hiç bir özel sebep görmemektedir.

öğrenci, sonunda saygı değer toplumun üyesi haline gelir. Meslek yaşamına Roma'da dava vekili olarak başlar ve son derece başarılı olur. Bunun İsis ile Osiris'in bir kayrası olduğuna inanılır: Zenginlik ve bereket (*ploutodotai*) bu tanrılardan gelir ve Apuleius bunları sonuna kadar hak etmiştir, çünkü sürekli yinelenen erginlemeler yüzünden bir servet harcamış ve Madauralı genci babasının mirasından yoksun bırakmıştır.²⁴ Gerçekten de bu adamın başarısı gıpta ve haset uyandıracak kadar muazzamdır; bu durum, kaygı, uyku bozuklukları, sanrılarla yeni bir sinir buhranına yol açar. O nedenle bir kere daha erginlenmesi gerekir; o zaman tanrı, bu hırslı adamın, parlak ve görkemli meslek yaşamını sürçmeden, tökezlemekten sürdürmesini şahsen temin eder ve onu, Mısır tanrılarının *pastophorisinin* kolekyumunda saygın ve dokunulmaz [herkeslerden üstün] bir yere yerleştirir.²⁵ Mesleki gerginlik, gizem tanrısının ruh hekimi rolünü oynadığı dinsel bir düşküyle yatıştırılmıştır. Bu öykünün özyaşamöyküsel içeriği ne olursa olsun, ruhsal sağaltımın varlığı kesindir.

Genel ve daha temel düzeyde İsis'e, yazgı, *fatum* üzerinde bile bir güç atfedilir: Yaklaşan ölümü önleme ve yeni bir yaşam, *novae salutis curricula* bağışlama yetkesine sahiptir.²⁶ İsis'in bu en aziz armağanı, yaşam, tapının Yunan yorumlarında olduğu gibi özgün Mısır kaynaklarında da anlatılır. Bunun, içinde yaşadığımız bu dünyadaki yaşam anlamına geldiği açıktır. Eskisi yıpranmış ve tükenmek üzere olduğundan, bunun "yeni bir yaşam" olması gerekir. Ancak yeni yaşam farklı bir düzeye ait değildir; Arthur Darby Nock'un

24 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.28.5: *nec minus etiam victum uberiores subministrabat ...*, karşılaştırın: 30.2. *Madaurenses*'in 11.27.8'de ansızın ortaya çıkışı hakkında bakınız: R. Th. van der Paardt, *Mnemosyne* iv, 34 (1981), 96-106.

25 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.30.4: *incunctanter gloriosa in foro redderem patrociniā extimescerem malevolorum disseminationes*.

26 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.21.6; karşılaştırın; J. Begman, Ring-gren'in yayıma hazırladığı *Fatalistic Beliefs* içinde (Stockholm, 1967), 37 ve devamında. Griffiths, 1976, 166, *novae* konusunda bir bilmecedir. Ciddi bir hastalıktan kalkan Tibetliler yeni bir ad alırlar.

sözleriyle bir “ikâme” olmak şöyle dursun, işleri [eskisi gibi] yolunda tutmak için bir yedekleme, bir uzatmadır (10. dipnota bakınız). Diğer *soteria* deneyimleriyle karşılaştırıldığında, İsis gizemlerinin sağladığı bu tarz bir esenlik daha köktendir ve daha kalıcı olması ümit edilir. Ama yine de adak dininde dile getirilen umutlarla aynı düzeyde yer alır.

Aynısı, en gösterişli gizem töreni olan taurobolium için de geçerlidir. Bu ayin hakkında kesin olarak saptanmış bir gerçek şudur: Boğanın kanı, sanki zamanla aşınan ve belli bir süre sonra yenilenmesi gereken büyümlü bir astarmışçasına, ayinin yirmi yıl sonra tekrarlanması gerekirdi. Dolayısıyla bir kez daha burada adak dininin bakış açısını görebiliyoruz: Taurobolium yoluyla erginlenen, *bis deni vota suscipit orbis*,²⁷ “altın boynuzlu koçu tekrar kurban edebilsin” diye, “yirmi yıllık çevrimlerle adaklarına tekrar başlar”. Yineleme döngüsü, bizim bu dünyamızdaki gönenci sürekli ve kalıcı kılacaktır. Taurobolium, kişinin başına gelebilecek bütün kötülöklere karşı bir sigorta, “iyi şansın bir belirtisi” dir (*symbolon eutychies*).²⁸

Bize dek ulaşmış Orfeci ilahiler derlemesinin de ait olduğu Dionysos gizemlerinde de aynı yönelim söz konusudur. *Mystainin* durmadan kutsal *telétaiden* geçtiğinden söz eden bu metinlerde; sağlık ve bereket, iyi bir yıl, denizde şansın yaver gitmesi ve genel olarak hoş bir yaşam ile mümkün olduğunca geç bir ölüm için yakarılmaktadır.²⁹

27 *CIL* vi, 504 = *CIMRM* 514 = *CCCA* iii, 233 = Duthoy, 1969, no 17; *iterato viginti annis expletis taurobolii sui*, *CIL* vi, 512 = *CCCA* iii, 244 = *SIRIS*, 447 = Duthoy, no. 25 (Roma, İ.S. 390); karşılaştırın: *CIL* x, 1596 = Duthoy, no 50 = *CCCA* iv, 11.

28 *CCCA* iii, 239 = Duthoy, no 33.

29 Bu ilâhi derlemesinin arkaplanı hakkında bakınız: R. Keydell, *PW* xviii, 1330-1332. Sağlık ve bereket: 15.10 ve devamında; 17.10; 40.20; Sağlık ilâhisi, no 68; iyi bir yıl, 43.10; ürün, 56.12; deniz yolculuğu, 74.10; toprakta ve denizde esenlik, 75.5; “Güneş tanrısının verdiği “mutlu yaşam”, 8.20; Hestia, *mystainin* “işlerini açık, talihini parlak, ruhunu iyi ve saf” kılmalıdır, 84.

Adrianus döneminden bir kabartma, Gönenç (Eythenia) ve Ek Bereket Artışı (Epiktesis) ile birlikte Telete'nin alegorik görüntülerini içerir;³⁰ burada da dünyevi bir yorumun varlığı kesindir.

Teletainin kılışal yönelimi, ruhsal-bedensel sağaltım üzerine yoğunlaşmış görünen Dionysos ile Ana Tanrıça hakkındaki eski kanıtlarda da oldukça açık bir biçimde görülmektedir. Platon'un Dionysos'u, *Phaidros*'ta "telestezik [Duyuüstü Algıyla ilgili] delilik"e bakar ve Platon bunların, "çok uzun zaman önce üzerlerine salınmış bir belâdan dolayı bazı ailelerde görülen hastalıklara ve büyük acılara" şifa olsun diye yapılan ayinler olduğunu belirtir. Doğaüstü nedenbilim [etioloji], bakışımızı ıstırapların ya da psikosomatik rahatsızlıkların gerçekliğinden çelmemelidir; bu gerçeklik, çağcıl koşullarda geçmişte yaşanan örselenmelere dayanılarak açıklanır ve bastırılmış duygusal güçlerin dışa vurulmasını sağlayan rituel olarak kışkırtılmış "tanrısal delilik"le sağaltılır. "*Teletai* ve arındırmalar", Platon'un *Yasalar*'da belirttiği gibi, Nympha, Pan, Seilen ve Satir maskesi takmış kimseler tarafından yerine getirilir.³¹ Aristoteles'in, şiddetli bir duygulanım aracılığıyla kurtulmayı sağlayan "arınma", *katharsis* hakkında söylediği çokca tartışılan sözleri de, Ana Tanrıçayla ilgili ayinin benzer bir işlevini göstermektedir.³² Aristofanes'in *İşekarıları* [Sphekes]

30 Athens, Nat. Mus, no 1390; RML III, 2124; Preisandanz, RML v, 327-329, *contra* Kern, PW v A, 39 ve devamında; E. Kunze, Langlotz'un *Aphrodite in den Gärten*'i içinde (Sitzungsber. Heidelberg, 1953\4, 2), 49, dipnot 32; S. Karusu, *Römische Mitt.* 76 (1969), 256, pl. 83, 2. Yorum, çatışmalı niteliğini korumaktadır.

31 Platon, *Phaidros*, 244 ve devamında; *Yasalar* 815c. Sophokles' te (Antigone, 1144 ve *Oedipus Tyrannus*, 203 ve devamında. Dionysos, kirliliği ve hastalığı kovacaktır. Bakınız: Linford, 1946b; OE, 66 ve devamında.

32 Aristoteles, *Politika*, 1341 b 32'den 1342 a 18'e kadar (*Politika*'daki bu pasaj, J. Bernays'ın *Grundzüge der verlorenen Abhandlung des Aristoteles über Wirkung der Tragödie*'sinden –Breslau 1857– bu yana *Poetika* 1449 b 24-28'deki trajedi tanımıyla ilişkilendirilmektedir). Ancak Bernays "şarlatanlar" dan hoşlanmamış ve *katharsisi* "yalın" bir tıp kavramı hali-

adlı komedisinde Bdelykleon, yargıçlık saplantısına kapılmış babasının deliliğini iyileştirmek için denediği çeşitli arındırıcı ya da telestezik sağaltımlardan sözeder. Ancak ne Koribantçı *teletainin*, ne Aigina Hekate'sinin ne de Asklepios'un kutsal mekânındaki kuluçka devresinin babasına bir yararı dokunmuş; elde Tanrıçanın tefi olduğu halde baba her seferinde mahkemeye koşmuştur.³³ Demosthenes'in acı bir dille anlattığı gibi sonraki on yıllarda Aeschines'in annesi oğlunun da yardımıyla Dionysos Sabazios erginlemelerini yerine getirmiştir. Gizemlere eren sonunda şöyle der: "Kötüden kaçtım, iyiyi buldum". Başarılı gizemlerin sonraları yol açtığı dolaysız deneyim şu olmuş olmalı: "Kendini daha iyi hissetmek". Arındırıcı sağaltımlar hakkında yazarken "bütün bu törenlerden geçenler" diyor Aristoteles, "neşeyle karışık bir gevşeme duyarlar".³⁴ Bütün boş inanç biçimlerine karşı verilen uzun aydınlanma mücadelesi, "gerçek" din düşüncesini bütün şarlatanca yanlarından temizlemeye çalışmıştı, ama yine de varlıklarını sürdürüyorlar. Bütün bu günlük gereksinimler ve umutlar, ruhsal alırlığa gayet güzel uyduğu kanıtlarca da belli törenlerle ve rahipler tarafından karşılanmıştır.

ne getirmeye çalışmıştır. Aristoteles'teki (1342 a 8f) "mecnun" (*katokochimoi*) ve "kutsal ezgiler" terimleriyle, haklarındaki en fazla bilgiyi Platon'dan (*Ion* 534a, *Euthydemus* 277d) öğrendiğimiz Koribantların kastedildiği açıktır. Bakınız: Linford, 1946a; Dodds, 1951, 77-80; Jeanmaire 1951, 131-138; Così, 1983, 134 ve devamında.

33 Aristophanes, *Eşek Arıları* 118-124 (*teletai*, 121); bakınız: K. J. Reckford, "Aristophanes'in *Eşek Arıları*'nda Katharsis ve Rüya-Yorumu", *TAPA*, 107 (1977), 283-312.

34 Demosthenes, 18.259-260, 19.199, 249, 281; Aristoteles, *Politika* 1342 a 14 ve devamında. Karşılaştırın: H. Wankel, *Demosthenes, Rede für Ktesiphon über den Kranz* (Heidelberg 1976), 1132-1149. Aeschines 390'da doğmuştur, dolayısıyla anlatılan işlerin tarihi 380\375'dir. Bu, klâsik dönemdeki en ayrıntılı *telete* betimlemesidir. Harpocraton'da (*apomaton*, *Attes*, *enthrypta*, *euoi*, *kittophoros*, *leuke*, *liknophoros*, *nebrizon*, *neelata*, *pareiai*, *opheis*, *streptous* sözcüklerinin altında) Dionysos gizemleriyle ilgili dikkat çekici ayrıntılarla birlikte, bu pasaj üzerine bir ilkçağ yorumundan bazı parçalar yer almaktadır. Yine bakınız: OE, 45 ve devamında.

Bu bağlamda Semadirek gizemlerini anmadan geçmemeli: Açıkca dile getirilmiş amaçları, Odysseus'un İno [Leukothea; Ak Tanrıça] tarafından korunmasında olduğu gibi, insanları denizde boğulmaktan kurtarmaktı.³⁵ Kılıgısal yan, Eleusis'te bile eksik değildir; buradan çıkan adak nesnelerinden oluşma zengin derlemeler bulunmaktadır. İki Tanrıçanın kayrası, gizemli gecelerle sınırlı değildi. Demeter, en temel anlamıyla başağı, bereketi (*Ploutos*) verendi; gizemlerin sürdürülmesinin, ürün alınmasını sağlamakta kılıgısal bir etkisi vardı. O nedenle sonbaharda tohum atılmadan önce yapılan genel şenlikte başlıca rol (*Proerosia*) rahibe düşerdi; tapınak, Demeter'in armağanlarına karşılık olarak dünyanın her köşesinden olduğu kadar Atina'dan da gelen hasatlardan oluşturulmuş armağanlarla (*aparchai*) dolar taşardı.³⁶ Eleusis'te sağaltım büyüleri de eksik değildi: Kör biri bile ansızın bu kutsal sergiyi görmeye başlayabilirdi;³⁷ gizemler, Eleusis'te "görülmeli"ydi.

Ayrıca Eleusis erginlemelerinin usulleriyle terapik *teletai* arasında, nedenbilim söylemine göre Mısır'ın sağaltım büyüleriyle yakın bir ilişki bulunduğu gösteren garip bir bağ vardır. Öykü şöyle devam eder: Eleusis'e gelen Demeter, kraliçenin küçük çocuğunu alır ve onu ölümsüz kılmak için gece ocağın ateşine tutar. Çok korkan annenin araya girip işi bozması üzerine Demeter kim olduğunu söyler ve bunun yerine gizemler konur.³⁸ Bir Mısır metnine göreyse oradan oraya dolaşan İsis, uğradığı bir evin hanımı tarafından iyi

35 *Schol. Ap. Rh.* 1.916b; karşılaştırın; Giriş, 16. dipnot.

36 *LSCG* 7; *IG* 1³, 7 = *LSCG*, 5; karşılaştırın: Graf, 1974, 159, 180 ve devamında. Eleusis tanrıları arasında doğmuş "Bereket" tanrısı *Plutos*'la ilgili resimler: Kerényi 1967, 163-165; Metzger, 1965, pl. 16.

37 *Eucrates*'in adak kabartması, *Athens Nat. Mus A*, 11386, Kerényi, 1967, 96-98; van Straten, 1981, şekil 56; *Anth. Pal.*, 9.298

38 *Homeric Hymn to Demeter*, 219-274; karşılaştırın: Richardson, 1974, özellikle 231-238, 242 ve devamında. İlahinin tarihi hakkında bakınız: *Gnomon* 49 (1977), 442 ve devamında.

karşılanmaz; bunun üzerine İsis'in yanında bulunan akrep, kadının oğlunu sokar ve ev yanmaya başlar. Ama o sırada yağan yağmur, ateşi söndürür. İsis de merhamete gelip, küçük çocuğu iyileştirir.³⁹ Bu, akrep sokmasına ve havaleye karşı bir büyüdür; büyü duasında çocuk, İsis'in oğlu Horus ile özdeşleştirilir; "yanmakta olan [havaleli] Horus" ile kurtuluşu, çeşitli Mısır ve Yunan belgelerinde yer almaktadır.⁴⁰ Bu Mısır büyüünün yayılması ve Mısır ideolojisiyle bütünleşmesi, başlıca Mısır belgesi olan "Metternich Steli", *Homerik Demeter hymnos*'undan sonraki tarihlere aitse de, kökeninin Yunan yazınında olduğu varsayımını tamamen olanaksız kılmaktadır.⁴¹ Eğer bir bağlantı varsa bile, etkinin yönü Mısır'dan Yunanistan'a doğru olmalıdır.⁴² Orada burada dolaşan tanrıçanın karşılanması, iyi için de kötü için de kullanılabilecek gücü, ateşteki çocuk, tehlike ve esenlik; bütün bunlar salt yüzeysel bir koşutluk değil, etkileyici ve tanımlayıcı bir bütün oluşturmaktadır. Bu durum, altıncı

39 "Metternich Stele", rev. 48 ve devamında, C.E. Sander-Hansen'in *Die Texte der Metternich-Stele*'si içinde (Kopenhag, 1956), 35-43; koşut bir metin şurada bulunabilir: A. Klasens'in *A Magical Statue Base [socle Bétague] in the Museum of Antiquities at Leiden* (Leiden, 1952), 52 ve devamında, 64-78. Metternich Steli'nin tarihi 30. hanedana (İ.Ö. dördüncü yüzyıla) dek uzanmaktadır; tek tek büyülerin tarihi daha eskidir. Metnin Almanca çevirisi G. Roeder'in *Urkunden zur Religion des alten Aegypten*'i içindedir (Jena, 1915), 87-89; A. W. Budge'de (*Egyptian Magic*, Londra 1899, 130-133) bir yorumu yer almaktadır.

40 Mısırlı benzerleri Klasens içersinde bulunmaktadır (bakınız: 39. dipnot), 75. Horus'un yanmasıyla ilgili bir Yunan büyüü: PGM 20, 11², 145, 265; yayıma hazırlayan H. D. Betz, *The Greek Magical Papyri in Translation* (Chicago, 1986), 258; L. Koenen, *Chronique d'Egypte* 37 (1962), 167-174 (Metternich Steli'ye bir gönderide bulunulmamaktadır). Metinde *mys-todokos* sözcüğü geçmektedir ve gizemlerden, olasılıkla Eleusis'te yanmakta olan çocuktan söz edildiği açıktır.

41 Ateşteki [havaleli] çocukla ilgili masal, Byblos'daki İsis'e uyarlanmıştır, Plutarkhos, *Isis*, 357bc; bu durum olasılıkla "Yunan etkisi"nden kaynaklanmıştır: Richardson, 1974, s. 238.

42 Doğulu sağaltım büyüünün eskil Yunanistan üzerindeki etkisi hakkından bakınız: OE, 57-77.

yüzyılın başlarında, kılğısal “sağaltım büyüü” bağlamında Eleusis tapısı ya da en azından Eleusis söylenbilimi üzerinde Mısır’ın belli bir etkisi olduğunu düşündürmektedir.⁴³

Buna karşın Mısır’ın sağaltım törenleriyle Eleusis tapısı arasında köklü farklar bulunmaktadır. Haklarında açık ve kesin bilgilere sahip olduğumuz ölçüde Eleusis gizemlerinin hiç bir biçimde kılğısal büyülere ilişkin bir derleme olmadığını söyleyebiliriz. Buradaki kilit sözcük, “bağışlanma” ya da “esenlik” değil, “kutsanma”dır ve diğer her şeyden çok öte yaşama gönderide bulunmaktadır: Tohum vermenin dışında Demeter’in “diğer armağanı”, gizemleri “görmüş” olanlara mezarın ötesinde ayrıcalıklı bir yaşam vaatettir. Bu konuda, en eski metin olan *Demeter hymnosu*’dan, İS 200 dolaylarında bazı yüksek rahiplere ait mezar yazıtları dahil İmparatorluk döneminin⁴⁴ son retorik uygulamalarına dek (içlerinden birinde insanı basitliğiyle etkileyen şu sözler yer alır: Kutsal gecede rahip, “ölümün sadece kötü değil, iyi de olduğunu gösterdi”⁴⁵) kanıtlar mevcuttur. Cicero’nun diliyle, Eleusis’te “nasıl sevinç ve neşe içinde yaşanacağı ve nasıl daha iyi umutlarla ölüneceği” gösterilir.⁴⁶ Yaşamının sevinç ve hazlarına saldırmak söz konusu değildir, fakat vurgu öteki tarafadır. Vaadin içeriği zerre kadar örtük değildir, ancak çok da ciddidir.

Aynı şey, en azından İÖ beşinci yüzyıldan itibaren Dionysos gizemleri için de doğrudur. Öte yaşama duyulan ilginin ileriki çağlarda ortaya çıktığı varsayımıyla hareket

43 J. G. Frazer’in (*Apollodorus* 11, Loeb, 1921, 311-317’de) “çocukların ateşe tutulması”yla ilgili sözünü ettiği örneklerin odağında büyüsel koruma bulunmaktadır. Büyülerle öte yaşam arasındaki ilişki hakkında bakınız: 66-69. dipnotlar.

44 *IG* 11\11², 3661, 6; Clinton, 1974, 42.

45 *Homeric Hymn to Demeter*, 480-482, karşılaştırın: Richardson, aynı yerde; Pindaros, *fr.*, 137a; Sophokles, *fr.*, 837 Radt; Isokrates, *Panegyricus*, 28; Krinagoras, *Anth. Pal.*, 11.42.

46 Cicero, *De legibus*, 2.36.

eden bilginler, Dionysos tapımının bu boyutunu kabul etmekte isteksiz olmuşlardır. Oysa ki, klâsik dönemde bu yönde son derece açık kanıtlar mevcuttur; örneğin *Odyssëia*'nın sonunda Akhilleus ile Petroklos'un kemikleri, Dionysos'un sağrağında toplanır.⁴⁷ Platon'un karikatür devletinde *teletainin* gezgin rahipleri, dağıttıkları şifalarla insanlara iyi gelir, ölümden sonra olduğu gibi bu yaşamda da gevşeme ve rahatlatma yaratırlar; ama törenleri geri çevirenleri korkunç şeyler beklemektedir.⁴⁸ 1974'de yayınlanan Hipponion altın tabletinde, *mystai* ile *bakchoi* sonsuz mutluluğa giden kutsal yolda ilerlerken resmedilir,⁴⁹ tıpkı Aristophanes'in *Kurbağalar* [Batrakhoi] adlı oyununa bakılırsa, Eleusis *mystaisinin* Hades'te bayramlarını hâlâ neşeyle kutlamaları gibi. Cumae'nin iyi bilinen yazıtlarında, Bakkhos törenlerine katılanlar (*bebak-cheumenoi*) için özel bir mezar yeri ayrılmaktadır.⁵⁰ Herodotos da Orpheus ve Bakkhos özel ölü gömme göreneklerinden söz eder.⁵¹ Olbia'da bir mezarda bulunan altıncı yüzyıl sonlarına ait bir aynada, konu hakkında çok daha eski bir yazıt vardır: Çocuğuyla birlikte bir kadın, Dionysos'un coşku çılgılığı *euhai* ile karşılanmaktadır; her ikisinin de bir *orgiaya* katılmış olduk-

47 *Odyssëia*, 24.74 ve devamında; Stesichorus, 234 Sayfa; bir François sağrağında Dionysos'un Thetis'e bir evlenme armağanı verirken temsili, A. Rumpf, *Gnomon*, 25 (1953), 469 ve devamında; E. Simon, *Die griechischen Vasen* (Münih, 1976), 70 ve devamında (T. H. Carpenter, *Dionysian Imagery in archaic Greek Art*, Oxford, 1986, 11'de bu yorumla ilgili kuşkularını ortaya koymaktadır.)

48 Platon, *Devlet*, 365a; öte dünyada cezalandırılma tehdidi hakkında karşılaştırın: Platon, *Yasalar*, 870de; Dionysos gizemlerinde, Plutarkhos, *Cons. ad. ux.*, 611d; Nilsson, 1957, s. 122 ve devamında; yine bakınız: Aşağıdaki 69. dipnot.

49 G. Pugliese Carratelli ve G. Foti, *PP* 29 (1974), 108-126; M. L. West, *ZPE* 18 (1975), 229-236; Cole, 1980; GR 295. Aristophanes, *Kurbağalar*, 448-455, karşılaştırın: Graf, 1974, 79-94.

50 E. Schwyzer, *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora* (Leipzig 1923), no. 792; L. H. Jeffery, *The Local Scripts of Archaic Greece* (Oxford 1961), 240 no. 12; Nilsson 1957, 12 ve devamında.

51 Herodotos, 2.81; metin için bakınız: LS, 127 ve devamında.

ları kesindir ve bu durum mezara bile kaydedilmiştir.⁵² *Dirge*'lerinden birinde şöyle diyor Pindaros: "Kendilerini acılardan kurtaran *teletai* sayesinde hepsi de mutlu."⁵³ Oysa çabaları boşuna olanlar da, *mataioponia*, vardır; yaşarken *teletai*yi kaçıran Hades'teki erginlenmemişlerin durumu budur. Polygnotus'un sunduğu yeraltı manzarasında, çatlak bir *pithosa* kalburla su taşırken gösterilirler. Bu motif, Polygnotus'tan önce vazo resimlerinde de görünür.⁵⁴

Dionysos gizemlerinin, özellikle İtalya'da Eleusis törenlerine bir tür benzeşim içinde geliştikleri görülmektedir.⁵⁵ Dördüncü yüzyıla ait güney İtalyan vazolarında özenle işlenmiş Bakkhos ölü gömme törenlerini anlatan simgeler bulunmaktadır ve buradan da Etrüks ve İtalyan dünyasına yayılmıştır.⁵⁶ Bakkhos imgelemi, daha sonraları da gömüt, dikilitaş ve sunaklardan, lâhit sanatının son güzide örneklerine dek çeşitli türde anıt mezarları süslemeyi sürdürmüştür.⁵⁷ Ancak bunun kanıtlanabilir bir şey olmadığı da belirtilmelidir. Hatta İS ikinci ve üçüncü yüzyıla ait her Dionysos esinli lahitin ya da içinde Bakkhos vazolarının bulunduğu her Apulia mezarının Dionysos erginlemesi gösteriyor olması da olasılıktan uzaktır. İmgelemin kendine özgü bir yolu vardır. Ama yine de yaşamın bariz anlamsızlı-

52 Rusajeva, 1978, 96-98.

53 Pindaros, *fr.*, 131a.

54 Pausanias, 10.31.9, 11; Amfora, Münih, 1493, ABV, 316, 7 ve Lekythos, Palermo, bakınız: Giriş, n.55; Graf, 1974, 110-120; Keuls, 1974, 34-41.

55 Bu eşitlik, Sophokles'in lirik şiirinde de (*Antigone*, 1117-1121) yankısını bulmaktadır (*Italian*, 1119, R. D. Dawe'in Teubner 1979 baskısındaki varsayımına uymamaktadır.)

56 Bakınız: H. R. W. Smith, 1972 (bu, okunması en olanaksız metindir, ancak ilgi çekici noktalar da yok değil); Schmidt, Trendall ve Cambitoglou, 1976; Schneider-Herrmann, 1977\ 78. Bir Etrüks lâhit kapağında, ölmüş olan kadının mainad olarak gösterilmesi hakkında: Horn, 1972, 82, resim 50.

57 Matz, 1963; R. Turcan, *Les sarcophages romains représentations Dionysiaques* (Paris, 1966); F. Matz, *Die dionysischen Sarkophage* (Berlin, 1968-1975); Geyer, 1977.

ğına yanıt olarak en azından sanatsal bir anlatım biçimi, bir *façon de parler* [Bir söz, konuşma yolu\biçimi] bulanın (ki hiç de az iş değildir) Dionysos tapısı olduğu yine de dikkate değerdir. Bu tür mezar sanatında, mainadların tef ve zillerinin hiç eksik olmadığı Bakkhos coşkuluğuna sürekli göndermelerde bulunmaktadır. Yılanlı *cista mystica* ve falluslu *liknon* gibi gizem işaretlerine çokca yer verilmiştir. Bir kaç lâhitte açık erginleme sahneleri vardır.⁵⁸ Elimizde doğrudan ilgili bir metin olmamakla birlikte, Lilybaeum'da bulunmuş bir dikilitaş üzerinde *kiste* ve *kalathos* bileşiminin yeralması özellikle anlamlıdır.⁵⁹ Ama Bakkhos kardeşlik birliklerinin ölmüş üyelerinin mezarları başında, yası ve coşkuyu bir biçimde kaynaştıran törenler yapıldığına dair en azından yazınsal tanıklıklar mevcuttur.⁶⁰ Konuyla ilgili sadece bir tek metin vardır ve Philippi'de bulunan bu kaba Latince taşlamada [epigram] sanki özel bir Bakkhos cenneti tarif olunmaktadır; Bakkhalar ölmüş bir çocuğu danslarına küçük bir satir olarak katılmaya çağırırlar. Bu da yalnızca imgesel bir olasılıktır.⁶¹ Vaad burada bile belirsizliğini sürdürür.

58 Geyer, 1977, 61-67; karşılaştırm: Bölüm iv, 27. dipnot.

59 E. Gàbrici, *MAL* 33 (1929), 50-53; A. M. Bisi, *ACI* 22 (1970), 97-106; Eleusis synthemasındaki *kalathos* ve *kiste* için bakınız: Bölüm iv, not 22.

60 Dioscorides, *Anth. Pal.*, 7.485; *SEG*, 33.563; Nonnos, 19.167-197; Apulia'ya ait vazoların üzerinde yer alan gömütlerin yanında asma, şarap, tef hatta thyrsos [sarmaşık sarılı asa] ve satirler yer alır, karşılaştırm: 56. dipnot; parodi, *Anth. Pal.*, 7.406. Bir Dionysos *thiasos*u tarafından yapılan ölü gömme töreni; *IG* 11\III², 11674 = no. 153, Kaibel = no. 1029, Peek; *IG* vii, 686; *SEG*, 31, 633; 32, 488; ancak bu, klüplerde ortak bir yükümlülüktür, bakınız: Age., 486, 487.

61 *CIL* iii, 686 = *CLE* 1233; Festugière, 1972, 30; Horn, 1972, 20: "Bromios'un mühürüyle damgalanmış kadın erenler, seni satirlerin yoldaşı ya da su perisi olarak çiçekli çayırda görmek istiyorlar ..." Ölmüş bir çocuğun tanrılarla çeşitli biçimlerde özdeşleştirilmesi şu kaynaklarda da yer almaktadır: *CIL* vi, 21521 = *CLE* 1109 = *CCCA* iii 334; karşılaştırm: *Sammelb.*, no. 2134 (Nock, 1972, 305, not 145). Ölmüş bir çocuğun Dionysos'la özdeşleştirilmesi hakkında: No. 705, Kaibel = no. 1030, Peek; Bologna'daki kabartma, Nilsson, 1957, 107, şekil 27; Horn, 1972, 52, 46; 91, şekil 49. Karşılaştırm: 80. dipnot.

Ölümden korkmak, yaşamın gerçeğidir. “İnsan ölümünün yaklaştığını düşünmeye başlayınca” diyor Platon, “önceleri aklından geçmeyen korkulara, kaygılara düşer”; o nedenle Plutarkhos’un sözleriyle çoğu insan, “kimi erginlemelerin ve arındırmaların bir yardımı dokunacağını düşünür: Hele bir kere arınsınlar, Hades’te, temiz havayla ve ışıkla dolu yerlerde hora tepmeye, oyun oynamaya devam edeceklerine inanırlar.”⁶² Demek ki gizemler sonraki yaşamla ilgili vaadlerde bulunurken bile aslında kılıgısal gereksinimleri karşılamaktaydı. Gizemlerin bu iki boyutunun içkin birliğini –bir yandan gerçekçi sağaltımlar ve bağışıklamalar, öte yandan ölümden sonra mutluluğun düşsel güvenceleri– gerçekte neyin oluşturduğu bizim için hâlâ bir merak konusudur. Tohumun ekilmesi, büyümesi ve toplanmasındaki ya da üzümün şaraba dönüşmesindeki doğal çevrime benzer bir tür simgecilikle, çok katlı anlam düzeylerine başvurmak yeterli olmaz; inanç simgeciliği kullanır, ama simgecilikten çıkmaz.⁶³ Ölümün ve yeniden dirilmenin bütün erginlemelerin ana fikri olması gerektiğini, bu yüzden yok olma ile kurtuluşun törende öngörüldüğünü ve gerçek ölümün ikincil önem taşıyan bir yinelemeden ibaret olduğunu varsaymak da kolaylığın ayartmasına kapılmak olur, çünkü en iyi durumda bile pagan dönemde yeniden dirilme simgeciliğinden yana yeterince kanıt yoktur.⁶⁴ Daha genel bir açıklamayla erginlenme, bir statü değişikliğidir ve bu değişikliğin ölümden sonra da daha iyi bir statüde yansısını bulması gerektiği doğal görünebilir. Ne var ki böyle bir statü değişikliği ilkçağ gizemlerinde kesinlikle görülmemektedir, o yüzden de öte yaşama ilişkin ayrıcalıkların nasıl olup da dünyevi statü değişikliğinin bir izdüşümü olabileceğini anla-

62 Platon, *Devlet*, 330d; Plutarkhos, *Non posse*, 1105b.

63 Bakınız: Bölüm III.

64 Bakınız: Bölüm IV, 51-70. dipnotlar.

mak zordur.⁶⁵

Bir başka yanıt, kılısal sağaltımın kendisinde bulunabilir. Platon'un sözcüklerini kullanırsak, "bugünkü acıların nedeni, eski bir belâ (*menima*)"dan gelir: Geçmişte yapılmış kimi korkunç işler, uyuklayan yoketme güçlerini harekete geçirir; ataların ruhları, cinayet kurbanları ya da gerektiği gibi gömülmemiş biri, yaşayanlara eziyet eder. Fiziksel hastalığı ve ruhsal çöküntüyü bu yolla açıklamak, Yakın Doğu ve Eski Yunan dahil çeşitli uygarlıklarda tamamen ortak bir tutumdur.⁶⁶ Sonuç olarak denebilir ki sağaltımın amacı, ölmüşlerin öfke ve kıskançlıklarını yatıştırmaktır: Onların neşeli ve mutlu (*hileoi*) olmaları sağlandıkça, gerçek hasta da kendini daha iyi hissedecektir. Demek ki bunlar, Platon tarafından betimlendiği ve aynı zamanda reddedildiği gibi "hem yaşayanlara hem de ölmüşlere" iyi gelen "neşeli şenlikler aracılığıyla [sağlanan] arındırmalar"dır.⁶⁷ Öbür dünyadaki rahatsızlıklar bu yaşamda da bütün şiddetiyle hissedildiğinden, bu ikisi birbirine aittir; o yüzden derdi, kederi kaldırma ve "kutlu" bir statü oluşturma etkisine sahip olan törenin öbür tarafta da yansıması vardır. Ölmüşlerin yeraltında bile gizem şenliğine katıldıklarını, *teletaiyi* coşkuyla sürdürdüklerini düşlemenin nedeni budur;⁶⁸ oysa kurbanda bulunmaktan kaçınanları "korkunç işler beklemektedir". Bu gözdağı, *Demeter hymnosunda* zaten yer almaktadır: Persephone'nun, törenle kendisine onur verenleri salıvereceğine inanılır.⁶⁹

65 Bakınız: Giriş, 34. dipnot.

66 Platon, *Phaidros*, 244 ve devamında (31. dipnota bakınız); Yakın Doğu bağlantıları hakkında bakınız: OE, 65-72.

67 Platon, *Devlet*, 365a; bakınız: 31.dipnot.

68 Bakınız: 49. dipnot.

69 *Homeric Hymn to Demeter*, 367-369, karşılaştırm: Richardson, agy.; bunun, 473-482'deki Eleusis gizemleri kurumuyla doğrudan bir ilgisi yoktur, ancak aralarında bir çelişki de yoktur; Platon'un eleştirdiği uygulamalara şaşırtıcı ölçüde yakındır (67. dipnot).

Bu kavrayışın, “büyü”yü gizemlerin başlıca köklerinden biri haline getirdiği görülmektedir. Ama büyüün bile yeri, işlevi ve anlamı, gelişkin bir toplumsal evrenin dışında değildir. Büyünün, görmezden gelinemez ruhsağaltımsal etkileri olmuş olmalı; büyü, başvuranlar için anlamlıdır. Belki de gizemleri, çağcıl bir kuramcının bakış açısından, kabile erginleme törenlerinden türemiş olarak görmek çok daha çekici gelecektir. Ama kabile erginleme törenlerinin bile ölmüşlerle ve varsayılan tarih öncesi dizgelerde buna karşılık gelen “büyü”yle ilişkisi olmalıdır.

Yaşam sonrası boyutu, Doğulu denen tapılara ilişkin belgelerde çok daha az yer tutmaktadır. Ana Tanrıça tapımının Helenleşmiş biçimi, çok eski bir tarihte Dionysos ile kısmen bir karışmaya uğramıştır, öyle ki, Ana Tanrıçanın tefi bütün Bakkhos tapım ve imgelem biçimlerine girmiştir. Fakat tapımın sonraki döneme ait kaynaklardan öğrendiğimiz *galloi* ve incelikli yıllık şenlikleriyle, Pessinuslu-Romalı biçiminde, ölümden sonraki bireysel kurtuluştan çok bu yaşamdaki felâketlerden kaçınmakla ilgilenildiğini görüyoruz. Tam da bu konuda Agustinus’un bir saptaması vardır; *galloinin* kendini hadım etmesinden amaç, gelecekteki mutluluktur, *ut post mortem vivat beate*;⁷⁰ peki ya ötekiler, sıradan tapınanlar ne yapacak? Ana Tanrıçaya tapanlar için kimi ortak ölü gömme örnekleri vardır, ama bu hiç bir biçimde kural değildir; *archigalloi* [baş rahipler] için bile özel ölü gömme törenleri yapıldı.⁷¹ Bazı sunaklar ve lâhitler, “yas tutan Attis”⁷² adı verilen bir betiyle bezenmiştir, ama bunun

70 Agustinus, *City of God*, 7.26; ama 7.24’de Agustinus, Ana Tanrıça bağlamında şunları söylemektedir: “Şeytan [cinler] bile bu törenlerde büyük vaadlerde bulunmaya kalkışmaz.” Karşılaştırm: Nock, 1972, 296-305, “Gizemler ve Öte Yaşam”; Cosi, 1976, 67; 70 ve devamında.

71 Ortak ölü gömme yeri: CCCA iv, 16, karşılaştırm: iii, 422 özel ölü gömme yeri için: CCCA iii, 261, karşılaştırm: 462; iv, 241; *sodalesin* ölü gömme törenine katılması (karşılaştırm: 60. dipnot): CIL vi, 10098 = CCCA iii, 355; CIL vi, 2265 = CCCA iii, 361.

72 Bakınız: CCCA iii, *praefatio*; CCCA vi, 23-26; vi, 210.

inanan için bir umut anlamı taşıyıp taşımadığı ya da sadece güçten düşmenin, ölümün ve yas tutmanın bir ifadesi olarak mı anlaşılacağı hiç açık değildir. Ana Tanrıça bayramında yasadan sevince olan dönüşüm, Hilaria'ya 'düşüş' (*katabasis*), Damaskios'un anlattığı gibi, ölümden kurtulmanın bir ifadesi olabilir; ama Damaskios sıkça alıntılanan bu metninde gerçek bir maceradan, Atinalı bazı Yeni Platoncuların Hierapolis'teki volkanik bir kanyona ve ardından da rüyalarına yaptıkları tehlikeli bir yolculuktan söz eder. Cumont'un yaptığı gibi, durumu tersine çevirip işareti –şenlik rüyasını– konunun ve gerçek olayın anlamı yapmak doğru değildir.⁷³ Aedesuis'a ithaf olunmuş, çok sık alıntılanan ünlü bir taurobolium yazıtında, onun *in aeternum renatus* olduğu ileri sürülür.⁷⁴ Bu yazıtın tarihi İS 376'dır, yani Hristiyanlığın zaferinden iki, Julianus'dan yarım kuşak sonradır; pagan tepkisinin ortasına denk gelmiştir. *Taurobolium*un yirmi yıl boyunca (daha fazla değil) etki anı koruduğu konusundaki daha eski pek çok kanıtla çeliştiği açıktır; en olası açıklama şudur: İyi bilinen Hristiyan bildirilerinden etkilenmiştir ve öykünme yoluyla hasıma darbe vurmaya çalışmaktadır.

Osiris tapısının Mısır'daki ölüm tapısıyla çok yakın bir ilgisi vardır. "Osiris sana serin sular versin [rahmet etsin]" duası Mısır'da ortaya çıkmıştır, ama duaya başka yerlerde, özellikle Roma'da da rastlıyoruz.⁷⁵ Yunan-Roma dünyasında bile "Osiris gömme törenleri" sözünü duyarız.⁷⁶ Ama

73 Damaskios, *Vit. Is.* kısım 131, Zintzen, Cumont, 1931, 55.

74 *CIL* vi, 510 = *CIMR* = 520 *CIMRM*, iii, 242 = Duthoy, 1969, no 23. Karşılaştırın: Bölüm iii, 56. dipnot, bölüm iv, 70. dipnot.

75 Bakınız: I. Lévy, "Les inscriptions araméennes de Memphis", *Journal asiatique*, 121 (1927), 281-310. Lévy, bu Yunan duasının Mısır'dan alındığına dair yedi örnek vermektedir; daha eski bir Aramca yazıtta (İ.Ö. üçüncü yüzyıl; Lévy, 303; *CIS* i, 141), "Osiris'in önünden su alın" yazmaktadır. Mısır dışından: *SIRIS*, 459-462 (Roma); 778 (Kartaca); yine bakınız: Cumont, 1931, 93; 250 ve devamında.

76 Athenagoras, 22.8; karşılaştırın: Plutarkhos, *Isis*, 352bc; (aslında Mısırlı bir rahip olan Yeni Platoncu filozof Heraiscus üzerine) Damaskios, *Vit. Is.*, kısım 107.

mumyalama işlemi Mısır dışında pek rastlanan bir uygulama değildi. Mısır tanrılarına tapanlara ait anıt mezarların sayısı çok fazladır; tapımın *nişanları*; sistrum, kurban çanağı, su kabı ve rahip ile rahibelerin rütbelerini gösteren yazıtlar⁷⁷ vardır. Fakat bunlar geleceğe işaret etmekten veya öte yaşam hakkında özel bir mesaj içermekten çok, anmayla ilgili işlevleri yerine getirir görünmektedirler. Alışılmadık tasvirlerin ve yazıtların bulunduğu Ravenna'daki bir lahit hakkında yapılan yorumlarda, bunun özel "mistik" umutlara belli bir gönderi anlamı taşıdığı belirtilmiştir, fakat bölük pörçük metin, tıpkı tasvir gibi kurguya çok açıktır.⁷⁸ Son zamanlarda Bithynia'da bulunan mezar yazıtları çok daha açıktır; bir İsis rahibi, yaşamı boyunca gerçekleştirdiği gizli törenler nedeniyle karanlık Akheron'a değil, "kutsanmış olanların limanı"na gideceğini bildirmekte ve ününe tanıklık etsin diye Isiakoî'ye seslenmektedir.⁷⁹ Yine bu da, Yunan mezar yazıtlarına uymaktadır. Zamanından önce ölen erkek çocuklar, tanımlayıcı bir saç örgüsüyle ikonografik olarak Horus'la özdeşleştirilirlerdi.⁸⁰ Bu simgeciliğin törene bağlı olduğunu gösteren bir niteliği yoktur; Dionysos dahil başka tanrılar için de bu türden şekli tanrılaştırmalar yapılmaktaydı.

İsis'in kendisi, Lucius-Apuleius'a esininde, bazı yorum-

77 Bakınız: Dunand, 1973, II, 144-150, pl. 4; 20, 2; 23; 40, 2 vs ile birlikte.; *SIRIS*, çeşitli yerlerde.

78 *SIRIS*, 586; Egger, 1951; Vidman, 1970, 132-138; H. Gabelmann, *Die Werkstattgruppen der oberitalischen Sarkophage* (Bonn, 1973), 147-157.

79 Ş. Şahin, *Hommages à M. J. Vermaseren* (Leiden, 1978), III, 997 ve devamında, SEG 28, 1585; karşılaştırın: *SIRIS*, 42; "Hades'e değil, ama ..." örgesi için karşılaştırın: SEG, 26, 1280.

80 Bakınız: v. Gonzenbach, 1957; Diez, 1968\71; Vidman, 1970, 128 ve devamında, 131; *SIRIS*, 542; 746; 747; *nomen tenebit Isidis nati puer*, *SIRIS*, 585; Dionysos'la özdeşlik konusunda bakınız: 61. dipnot; genel olarak, H.-Wrede, *Consecratio in formam deorum: Vergöttlichte Privatpersonen in der römischen Kaiserzeit* (Mainz, 1981). Ölen çocuğun tanrılaştırılması, erginlenmeye bağlı değildir; Germanikus'un oğlu öldüğünde ve "Eros" yapıldığında, tayin edici dürtü Augustus'tan gelmişti, Suetonius, *Caligula*, 7.

larda belirtildiği kadar açık değildir. Şöyle dediği söylenir İsis'in: "Ömrünüzü tamamlayıp da yeraltına indiğinizde, toprağın altındaki mezarda, beni Akheron'un karanlığında parlarken ve Styks'in en derin yerlerine hükmederken göreceksiniz; sizler Elysion bahçelerinde otururken, yazgınızı iyi kıldığım için bana dualar edeceksiniz". Bunu, mezar soyguncusuna yapılan şu sağaltımla karşılaştırın: "Ölülere huzur veren İsis'in kutsal törenlerinden geçecek ve kendine karşı öfkeyle dolacaktır."⁸¹ Bu, ölülere huzur vermesi için yapılan kılğısal büyülere dek uzanmaktadır. Akheron ve Elysiun aracılığıyla İsis, olağan Yunan söylenbilimine uyarlanır; bu, beşinci yüzyıldan sonra gördüğümüz gibi Eleusis ve Dionysos *mystaisinin* umutlarıyla aynı düzeydedir. İsis'in -Demeter'le olduğu gibi- ay ve Persephone ile özdeşleştirilmesi, onu hem aydınlığın hem de yeraltının, öteki dünyanın hakimi kılmaktadır. Ama her durumdu asıl vurgu, İsis'in bu evrendeki yönetme, buradaki yazgıları değiştirme ve bugünkü koruyucu gücüne yapılmaktadır. Ama şunun İsis'e tapanlar için bile geçerli bir hakikat olduğu unutulmamalıdır: "Ölüm, insanların doğadan aldıkları ortak paydır."⁸²

Son olarak Mithrasa dönersek, bu konuda şaşırtıcı bir kanıt kıtlığı ile karşılaşmaktayız. Bir "gizem dini"nin neye benzemesi gerektiğine ilişkin fikirlerimizin sonucu olarak genellikle şöyle bir şey varsayılır: Mithras, inananlarına bir tür aşkın kurtuluş -ölümsüzlük; aynı zamanda bu evren demek olan "mağara"dan göğe yükseliş- sağlamalıdır. Ne var ki, bu konudaki kanıtlar açık değildir. Ruhani yaşam, ruhun ölümsüzlüğü ve doğru kişinin göğe yükselmesi, İran'ın Zerdüşt geleneğinde oldukça yer etmiş fikirler olduğundan, durum daha da şaşırtıcıdır. Ama durum

81 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.6.5; H. S. Versnel'in ZPE 58'den anladıkları (1985, 264 ve devamı) üzerine SİRIS 464.

82 Metin, Maroneia 25'den (karşılaştırın: Bölüm 11, 68. dipnot) ve Grandjean'den (1975, 18) alınmıştır; Bianchi, 1980, 20-27.

Mithralarda böyle değildir. Cumont, Mithraların kapalı bir “inananlar” grubu olarak ortak ölü gömme törenleri yaptıklarını yazmış olsa da, bu kanıtlarla açıkça çelişmektedir.⁸³ Mithras ikonografisinde Mithras’ın Helios’un arabasına binme sahnesi sürekli olarak yinelenir. Mithracı mertebenin Heliosluk ile bu bileşimi, beklenebilir bir şey değildir. Yorumcular, zodyağa doğru ve ötesine, doğrudan aşkınlığa bir yükselişin söz konusu olduğunu düşünmektedirler.⁸⁴ Ancak Helios’un evreni terkettiği bilinmiyor; o, yerin çevresinde dönmeyi sürdürüyor. Origenes ve Porphyrios’da rastladığımız belli ölçülerde Platonlaştırılmış ipuçlarının bir nebze olsun ötesine geçmek için bir adım atmayı sağlayacak tek bir kanıt bulunmamaktadır.⁸⁵ Aslında Mithracılık, şiddet ve fedakârlık üstüne kurulu bu evreni kahramanca karşılayan ve sürdüren agnostik bir inanış da olmuş olabilir.⁸⁶

Elimizde, Mithras’ın bir ereni olan ve tapısını geliştirmeye can atan Julianus’un tanıklığı bulunmaktadır. Julianus, Hermesle karşılaşır; Hermes ona Mithras’ı, “baba”yı bilmekle “yaşamda güvenilir bir çapa” edindiğini ve “buradan demir alması gerektiğinde, bunu esenlik içinde yapabileceğini, çünkü ona karşı iyi niyetler besleyen bir tanrıyı kendine rehber aldığını” söyler. Bu sözler, İsis’in Lucius’a söylediklerine çok yakındır. Hatta Platon’un eserlerindeki ve düşüncelerindeki arkaplanla ortaklığı daha da açıktır: “Esenlik” [iyi

83 Cumont, 1923, 160. Özel ölü gömme törenleri: *CIMRM*, 624, 885, karşılaştırın: 566, 623, 708.

84 Bianchi (1984, 2131-2134’de), aynı anda, açıkça belirtilmiş yedi derece ve adımın dışında “sekizinci bir kapı”nın daha olduğunu iddia ederek, *aeternitas*dan söz etmektedir; unendlicher Himmelsraum, Schwertheim, 1979, 71. Santa Prisca yazıtındaki *aeternali* için bakınız: Bölüm iv, 148. dipnot.

85 Origenes, *Cels.*, 6.22; Porphyrios, *Antr.* 6; *Abst.*, 4.16; bakınız: Turcan, 1975. L. Campbell, *Mithraic Iconography and Ideology*’de (Leiden, 1968) geliş güzel kurgularda bulunmaktadır.

86 Karşılaştırın: Bölüm iii, 121-123. dipnotlar. İlgi çekici bir duvar resmi, *magicas invictas cede Degentio* için bakınız: H. Solin, Bianchi 1979 içinde, 137-140.

umut] sözü *Phaidon*'u, tanrının rehberliğiyle *Phaidros*'un çok daha ünlü bir pasajını yansılamaktadır.⁸⁷ Mithras, felsefenin kurguları ve diğer gizemlerin vaadleriyle aynı düzeyde yer alır, ama genel bir "umut" anıştırması dışında ne özel bir iman temeli ne de özel bir içerik söz konusudur. Vurgu bir kez daha bu yaşamdaki "güvenli çapa [*an-gura*]" üzerinedir. Dinin yeniden öte dünyaya ilişkin kaygılara yönelmesi, genellikle sanıldığı gibi aksine, "Doğulu" dinlerin ve onların gizemlerinin niteliği değildir. Onlar en iyi halde oldukları gibi olmaya devam ettiler. Pagan birinin gözünde Hristiyanlık, sadece ölümle ve çürümeyle ilgilenen bir kabir diniydi.⁸⁸ Pagan gizemlerden hiç biri böyle bir izlenim yaratmamıştır. Çilecilik, asla söz konusu değildi; *laetitia vivendi*, suçlanamaz, çürütülemezdir.⁸⁹

Hristiyanlığa karşıt olarak alındıklarında gizemler hem daha kırılğan hem de daha insani görünürler. İ.S. üçüncü ya da dördüncü yüzyıl Roma'sından kalma bir mezar yazıtı buna iyi bir örnektir. Yazıt, yedi yaşındayken ölen bir erkek çocukla ilgilidir.⁹⁰ Dindar ana babasının yetiştirmesiyle çoktan "bütün tanrıların, başta Bona Dea'nın, sonra Tanrıların Anası'nın ve Dionysos Kathegemon'un" aziz rahibi olmuştur. "Onlar için hep saygın bir biçimde gizemlerde bulundum. Şimdi Helios'un aziz tatlı ışığını geride bıraktım. O nedenle siz, hangi yaşam biçiminden olursa olsun arkadaşlar, *mystai*, yaşamın aziz gizemlerini tek tek unutun; Çünkü kimse Kader'in ördüğü ipi çözemez. İşte ben, aziz Antonios, (sadece) yedi yıl oniki gün yaşadım." Bazı yorumcuların bu acı dolu epigramı doğru anlama cesareti göstere-

87 Julianus, *Symp.* 336c-Platon, *Phaidon*, 67c, *Phaidros*, 248a, 250b.

88 "Kabir etrafındakiler", Libanius, *Or.*, 62.10; "karalar giyenler", Eunapius, *Vit. soph.*, 7.3.5; karşılaştırın: *Iul. or.*, 7, 344a.

89 Cicero'nun formülasyonu, karşılaştırın: 46. dipnot.

90 *IG xiv*, 1449 = Kaibel, 588 = CCCA III, 271 = L. Moretti, *Inscriptiones Graecae Urbis Romae* III, 1169 = H. W. Pleket, *Epigraphica*, 11 (Leiden, 1969), no 57. 7. satırın yaşamsal önemi vardır.

medikleri kesindir. “Gizemleri ... unuttun” yerine, Kaibel şu yorumu yapmıştır: “Eğer kendinizi gizemlerden uzak tutarsanız, unutmayın ki kimse ölümden kaçamaz”; bu yorum dindarca bir anlam yaratıyor, ama sözdizimini bozuyor. Moretti, *celamini de ... mysteriis* sözlerini, garip bir biçimde “gizemlerin gizini saklayın” diye çevirmiş, ki hiç açık değildir. Sözcüğü basitçe “unutmak” olarak çevirmek, Yunancanın daha sonraki dönemleri düşünüldüğünde, tamamen meşrudur⁹¹ ve *gar* (için, uğruna) sözcüğünün ikili anlamı buradaki düşüncenin yapısını daha açık kılmaktadır. Çocuklarını yitirmiş anababanın yaşadığı hayal kırıklığını kabul etmemiz gerekir: Gizemler, ölüme çare değildir – unuttun gitsin! *exemplum docet*.

Elbette, iman kaybıyla ilgili tek bir belgeye çok fazla önem verilmesi mümkün değil, ama aslında konuyla ilgili tek metin bu değildir.⁹² Yaşamın değer yitirmesi gibi, ölümün üstesinden gizemlerle gelineceğine körü körüne bir inanç da söz konusu değildi. Ne müjde ne de vahiy inananları bu yaşamın yıkımlarına karşı bağışık kılmıştır. Tıpkı adak dini gibi, gizemler de belli ölçülerde deneyimsel bir din biçimi olma özelliğini sürdürmüşlerdir. Bu anlamda inananların umutlarını zaman zaman boşa çıkardıkları da olmuştur.

91 G. W. H. Lampe, *Patristic Greek Lexicon* (Oxford, 1961), *Clementine Homilies*'e göndermenin bulunduğu [20.13] *pypolanthano* sözcüğünün altında.

92 Karşılaştırın: 82. dipnot. *SIRIS*, 789, İsis rahibi Felix üzerine: *felix de nomine tantum*; *SIRIS*, 396, İsis'in bir *aedituusu*: *Mulier infelicissima*.

•

•

II. Örgütlenme ve Kimlikler

Din, daha inakçı çağlarda sonul gerçeklik hakkında bilgi; ondokuzuncu yüzyılda düşünceler tarihi anlamına gelmiş; nihilizm ile dilbilim arasında salınan çağcılar içinse "anlam dünyaları oluşturur" olmuştur.¹ Buna karşın yaşamın iniş çıkışlarıyla baş etmeye çalışan, gereksinimleri ve çıkarları olan insanlar için dinsel düşünceler de, anlamlar da hâlâ vardır. Dine hatırı sayılır miktarlarda yatırım yapılmakta, kazanç sağlanmaktadır; bu, pagan gizemler için de bir o kadar geçerlidir. Dinsel uygulamaları yürüten, yayan ve sürdüren kişilerin, deyim yerindeyse bu görevi kullanan mürettebatın kim oldukları ve nereden geldikleri araştırmaya değer bir konudur. Bu sorular, bir tapının toplumsal arkaplanıyla –söz konusu tapının örgütlenmesi ve asıl çekirdeği oluşturan grupla– ilgilenmeyi gerektirir. Geçimini dinsel yaşamdan sağlayan meslekten kimselerin, kendi geleneklerinin en hararetli öncüleri olacakları açıktır.

Bu açıdan bakıldığında, ilkçağ gizemlerinin asla tek biçimli olmadıkları görülüyor. Ana bulgu olumsuzdur:

1 J. Z. Smith, 1978, 290; karşılaştırm: R. L. Gordon, 1980, 22: "...tamamen imgesel olan bir dünyanın varlığını geçerli kılmak."

İlkçağ gizemleri için çoğu zaman gelişi güzel kullanılan söz varlığına karşın, *Mysteingemeinden*'in,² yani gizem topluluklarının varlığı doğal bir veriymiş gibi kabul edilemez. Toplumsal örgütlenme ve tutunum açısından çeşitli gizemler arasında önemli farklar vardır, fakat bunların hiçbirisi *ekklesia-ya*, Hristiyan kilise modeline yakın düşmezler. Aynı zamanda kendine yeterli "dinler"den söz etme olanağı da yoktur.

Tipleştirme amacını güden bir araştırmaya başlarken, ilkçağ gizemlerinin uygulamasında en azından üç büyük örgütlenme biçiminin varolduğu görülmektedir: Gezgin rahipler ya da karizma sahibi olanlar; bir kutsal yere bağlı ruhban ve *thiasos*, yani bir grup halinde biraraya gelmiş tapınanlar topluluğu. Birinci tip, gezgin ya da karizma sahibi rahip, esas olarak ilkçağ sonları bağlamında –ve Tyana'lı Apollonios ile Abonu Teikhos'lu İskender gibi kişiler özelinde– ele alınmıştır, ama "manik ve telestezik" yaşam tarzı³ tamamen ilkçağa özgüdür. Arındırma ve erginleme işi yapan gezgin bilici ve rahip, eskil dönemde ortaya çıkar (örneğin Epimenides) ve yine *Katharmoi*'nin yazarı Empedokles'te görülmektedir. Melampus; Kalkhas, Mopsos ve benzeri karakterler hakkındaki öyküleriyle Yunan söylencesine girmiştir. Derveni papirüsünde karizmatik rahip, "sanatı kutsal kılan" –din ustası– diye çok iyi tanımlanmıştır.⁴ Bu, öteki ustalar/sanatkârlar açısından şu anlama gelir:

2 U. v. Wilamowitz-Moellendorff, *Homerische Untersuchungen* (Berlin, 1884), 213'de Orfezilerin "eine art kirchliche gemeinde"sinden ve "die eleusinische kirche"den söz ediyor." Reitzenstein, 1927'de (birinci baskısı 1910), çeşitli yerlerde "Mysteringemeinden"den söz etmektedir. Yine Reitzenstein, *Corp. Herm* için bir "Poimandres-Gemeinde" varsaymaktadır: 1: Bakınız *Poimandres*, (Leipzig, 1904), 248; *Neue Jahrbücher*, 39'da (1917) W. Kroll tarafından eleştirilmiştir. Yine bakınız: Burkert, 1982, 2, not 4.

3 Platon, *Phaidros*, 248de.

4 *Pap. Derv* (ZPE'de yayınlanmıştır, 47, 1982; olasılıkla Stesimbrotos, *Peri Teleton*, bakınız: ZPE, 62, 1986, 1-5): *ho technem poioumenos ta hiera*. Karşılaştırın: Hipokrates'te (*Morb. sacr.*, 18, vi, 396, Littré) keramet sahibi sağıaltıcılar için küçültücü *banausie* teriminin; "Dionysos ve Orfeci

Bir ustadan, gerçek ya da ruhani "baba"dan intikal eden, çağırıcı bir sanat, bir gelenek vardır; ve bu intikal, *telete* biçimini alır.⁵ Hipokratesçi külliyyat, ünlü *Oath* [Yemin] ve *Nomos* [Yasa] ile iyi bilinen koşutluklar sunar.⁶ Dolayısıyla geleneğin sürekliliği ve tutunumu, bir tür aile modeline göre sağlanır. Ancak diğer sanatkârlar gibi, karizma sahibi ustanın da kendine özgü kazançları, kayıpları vardır. Özellikle savaş zamanları bir kâhinin kazancı düzensiz olabilir, ama pekala olağan durumlar da gezgin bir rahip için ileri gelenlerin düşmanlığına, hakaretine ve alayına hedef olduğu, yoksulluk tehlikesiyle dolu marjinal bir yaşam demek olabilir.⁷ Her ikisinin de arkasında ne bir lonca ne de bir topluluk desteği bulunmaktadır.

İkinci tip, yani kutsal yere bağlı ruhban, Yunanistan'dan çok Yakın Doğu ve Mısır'a özgü bir durumdur.⁸ Yunan kutsal yerleri, normal olarak bağımsız ekonomik birimler değil, *Polis* yönetiminin parçasıydılar ya da bir aile mülküne aittiler. Özel tapımlar, sunular ve kurbanlar yoluyla rahibe hatırı sayılır bir gelir sağlamaktaydı. Biraz yetenek biraz da

sanatlar" için to *philotechnonun*, Strabono, 10.3.23, s. 474'de kullanılması; yine bakınız: Burkert, 1982 ve *QE*, 43-48. "Karizmatik" terimi, Aziz Paulus'un *charismayı* kullanmasından doğmuş ve Max Weber tarafından din ve toplum incelemelerinde genel bir ulam konumuna yükseltilmiştir.; bakınız: W. E. Mühlmann, *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1 içinde (Basel, 1971), 988 ve devamında.

5. Hippokrates, *Morb. sacr.* 1, v1, 360 Littré; karşılaştırın: Iamblichus (*Vit. Pyth.*, 146) içindeki "Aglaophamos"; Hipokratesçi *Nomos*, 1v, 642 Littré; yukarıdaki Giriş, 42. dipnot.
6. *Oath*, Hippokrates, 1v, 628-632 Littré, karşılaştırın: Ch. Lichthenthaler, *Der Eid des Hippokrates* (Cologne, 1984), özellikle 79-110, 261-265; *Nomos*, karşılaştırın: 5. dipnot.
7. Platon, *Devlet*, 364a-e; *Orpheotelestes* hakkında bir anekdot için, Plutarkhös, *Lac. apophth*, 224e; Aeschines üzerine Demostenes, bakınız: Bölüm-1, 34. dipnot; Latin yazınında, Plautus, *Miles Gloriosus*, 692; Cicero içinde (*De divinatione*, 1.132) Ennius, Pacuvius, Naevius; Cato, age, 2.51.
8. Genelde Yunan rahipleri üzerine bakınız: R. S. J. Garland, "Eskil ve Klâsik Atina'da Dinsel Yetke", *BSA* 79 (1984), 75-123; *GR*, 965-98; Helenistik Mısır için, Otto, 1905\08.

şansla veya belli bir tanrının kayrasıyla rahiplik dört başı mamur bir iş olup çıkabiliyordu. Eski dönemde bilicilik merkezleri, klasik dönemde de Asklepios tapınakları, kendi türlerinde son derece başarılı örgütlenmeler haline gelmişlerdi. Özellikle Küçük Asya'daki bazıları son derece eski diğer kurumlar da buna ayak durmuş, hatta Helenistik dönemde halkaya başkaları da dahil olmuştur. Tapınakta tören yöneten ruhban, gezgin rahipten, yerel istikrar ve görece güvenlikte olmak bakımlarından kolayca ayırdedilebilmektedir, ama aynı anda müdahaleden uzak durabilmek için bir tür hiyerarşiyi benimsemeleri gerekmişti. Gerçi bu durumdan yaralananların sayısı her zaman sınırlı olmuştur, ama yine de azımsanmaya gelmez.

"Grup" olarak adlandırılabilir üçüncü tipe, *thiasos* ya da sadece *koinon*, yani "ortak" topluluk denmektedir. Çeşitli *collegia* ya da *sodalitates* nasıl Roma dünyasını tanımlayan görüngülerse –Marcus Aurelius'un sözleriyle "sayısız topluluk [cemaat], sayısız *teletai*⁹–, bu da Yunan dünyasının bir özelliğidir. Ayrıntılar farklıdır, fakat temel özellik, eşitlerin ortak bir çıkar çevresinde biraraya gelmesidir. Aile ile *Polis*'in karmaşık yapılarıyla tamamen bütünleşmiş durumdaki bireyler, özellikle ekonomik düzeyde bağımsızlıklarını kormakla birlikte çıkarları, zamanları, nüfuzları ve mülklerinin bir bölümüyle ortak davaya katkıda bulunurlar. Bu katkılar, yazıtlarda sıkça geçtiği gibi, karşılığında kendilerine bahşedilen onurlarla ödüllendirilen zengin yurttaşlardan beklenir. Bu tip topluluğun yasal bir statüsü ve toplandığı bir yer vardır; bu yer çoğu zaman ortak mülktür, ama durağan bir hiyerarşi ya da karizmatik bir önderlik söz konusu değildir.

Bu üç dinsel örgütlenme tipi birbiriyle bağdaşmakla

9 Marcus Aurelius, 9.30. Bakınız: Foucart, 1873; Polonya, 1909; Laum, 1914; San Nicolo, 1913\15; Nock, 1972, 430-442, "Yunan ve Mısır Topluluk Biçimleri."

birlikte, özünde hepsi birbirinden bağımsızdır. Karizma sahibi, kendine bağlı olanlardan bir *thiasos* oluşturabileceği gibi, bir ruhban üyesi de ileride başarılı bir karizma ortaya koyabilir; bir gezgin rahibin de, *thiasos*un yanısıra yerel bir tapınakla özel bağları olabilir. Ama bu ilişkiler, bu örgütlenme biçimlerinin hiçbiri için yaşamsal değildir. Herbiri yeniden ayrılıp kendi yoluna gidebilir.

İlkçağ gizemleri bağlamında alındığında, ilk dönemlerde Dionysos ile Ana Tanrıça *teletaisi* açısından en tanımlayıcı olanı, gezgin rahiplerle karizma sahibi kimselerdi. Bu konudaki asıl belge, İÖ 210 dolaylarında IV. Ptolemaios Philopator'un yayınladığı buyruktur. Bu buyrukta, "ülkede Dionysos erginlemelerini yürütecekler"ın İskenderiye'ye gitmeleri, orada "kutsal şeyleri kimden aldıkları"nı üç kuşağa kadar bildirerek kaydolmaları ve *hieros logosun* mühürlü bir örneğini vermeleri buyrulur.¹⁰ Bu, intikalin aile modeline göre olduğuna tanıklık etmektedir: Herkes sadece manevi "baba"sını bilmekle kalmayacak, büyükbabasını ve büyük büyükbabasını da "üç kuşağa kadar" bilecektir. Yazılı haldeki "kutsal öykü", geleneğin bir parçasıdır. Livius'un anlatısında Roma Bacchanalia'sının izleri, Etruria'ya göç eden büyük olasılıkla Magna Graecialı bir Yunanlı olan *sacrificulus et vatese*, "küçük kurbana ve kahin"e kadar uzanmaktadır ve bu uygulama Roma'ya buradan yayılmıştır. Doğrudan tanrıdan esinlendiğini iddia eden ve gelenekleri bu esine göre değiştiren Campanialı bir rahibe, özel bir nüfuz elde etmişti; aşağı sınıftan Romalı yurttaşlar "fitne"nin başı haline gelmişlerdi.¹¹ Pentheus'un gözünde Lidya'lı bir yabancı olan kariz-

10 W. Schubart, *Amliche Berichte aus den Kgl. Preussischen Kunstsammlungen*, 38 (1916\17), 189 ve devamında; *Sammelb.*, no. 7266; karşılaştırın: Nilsson, 1957, 11 ve devamında; Zuntz, 1963a; Fraser, 1972, 11, 345 ve devamında; OE, 46.

11 Livius, 39.8-19: *Graecus ignobilis ... sacrificulus et vates*, 39.8.3; *Pacul-lam Anniam Campanam sacerdotem omnia lamquam deum monitu immutasse*, 369.13.9; *capita coniurationis ... M. et C. Atinios de plebe Romana et Faliscum*

ma sahibi gezgin rahip (namı diğer Dionysos), oldukça erken bir tarihte, Euripides'in *Bakkhalar*'ında boy gösterir; bu adam kendi *teletaisini* sunmakta ve keramette bulunmaktadır. *Orgiasını*, doğrudan tanrısından vahiy yoluyla aldığını ileri sürmektedir.¹² Kadınların, İÖ üçüncü yüzyıl başlarında Miletos''da "kentte olsun kırdada olsun Dionysos erginlemelelerinde bulundukları" anlatılır; kentteki resmi Dionysos rahibesine kayıt yaptırmaları ve düzenli olarak aihat ödemeleri gerekirdi.¹³ Miletos kolonisi olan Olbia'da Dionysos *teletaisi* daha beşinci yüzyılda gelişmişti.¹⁴ Hatip Aeschines'in annesi Glaukothea, yaklaşık İÖ 380'de Dionysos Sabazios'a erginlenme törenleri yapardı.¹⁵ Kâhin bir ailenin ferdi olması ilginçtir; ailenin ruhani geleneklerinden medet umarak savaş sonrasının güç koşullarında yaşamını sürdürmeye çalıştığı anlaşılıyor. Platon ile Theophrastus, kendi dönemlerinin *Orpheotelestaisinden* söz ederler.¹⁶ Alışkanlıkla "Orfik" denen, ama Hipponion *lamellada* "Bakkhacı" olarak tanımlanan ünlü altın tabletlerin yayılmasını, bu göçmen sanatkâr "aileler" in varlığıyla açıklamak olanaklıdır. Güney İtalya'da, Tesalya'da ve Girit'de, yaklaşık 200 yıla yayılan, farklı basımlarda metinler gün ışığına çıkarılmıştır.¹⁷

L. *Opicernium et Minium Cerrinium Campanum* (Paculla'nın, annesi tarafından erginlenmiş oğlu, 13.9), 39.17.6. Karşılaştırın: Festugière, 1972, 89-109 (ilk baskı 1954); D. W. L. van Son, "Livius behandeling van de Bacchanalia", yayınlanmamış tez, Ams-terdam, 1960; Bruhl, 1953, 82-116; Nilsson, 1957, 14-21; Rouselle, 1982; Heilmann, 1985.

- 12 Euripides, *Bakkhalar*, 465-474, karşılaştırın: 232-238. Euripides'in genel Bakkhos tapısıyla Dionysos gizemlerini harmanlaması üzerine bakınız: GR, 291 ve devamında.
- 13 LSAM, 48.19 ve devamında; Nilsson, 1957, 6 ve devamında.
- 14 Herodotos, 4.78-80; *thiasotai*, A. Kocevalov, *Würzburger Jahrbücher* 3 (1948), 265; karşılaştırın: Rusajeva, 1978.
- 15 Bakınız: Bölüm 1, 34. dipnot.
- 16 Platon, *Devlet*, 364b-e; Theophrastus, *Characters*, 16.2.
- 17 Hipponion'da keşfedilmeden önce altın levhaların en eksiksiz incelemesi Zuntz tarafından yapılmıştır (1971, 277-393); olasılıkla Tesalya'ya ait ek bir metin, J. Paul Getty Müzesi'nde bulunmaktadır, ZPE, 25 (1977), 276; yayılma biçimi üzerine bakınız: Janko, 1984.

Gizemler, gerçi Sezar zamanında İtalya'da yeniden ortaya çıkmışsa da, Roma Bacchanaliasının İÖ 186'da uğradığı felaketten sonra erginleme töreni yapan gezgin rahiplerin, Bakkhos gizemlerinden ellerini eteklerini tamamen çekmiş olmaları dikkat çekici bir olgudur. Roma'daki Farnese Sarayı'nın sıvasında ya da Pompeii'deki Gizemler Sarayı'nın freski gibi görkemli anıtların yanısıra, imparatorluğun her yanında pek çok yazıt bıraktılar. Elbette gezgin rahipler, İÖ 186'daki olaydan sonra bütün bütün ortadan kalkmadılar. Başka geleneklerin izinden gittiler; İsa ile Aziz Paulus'u anmasak bile, Tyana'lı Apollonios ya da Abonuteikhoslu İskender bunun tanığıdır. Oysa Dionysos'a baktığımızda, zaman zaman kentin resmi bir tapısına ya da zengin bir aileye eklenmiş, genellikle zengin bir kurucu ya da başkana bağlı oldukça gelişmiş *thiasoi* biçimlerinin varolduğunu görüyoruz. Bakkhos erginleme uygulaması ve yorumu hakkında mutlaka belli bir içrekçi gelenek biçimi olmuş olmalı, ama şimdiye kadar bu örgütlenmenin nasıl işlediğini anlamamızı sağlayacak hiç bir ipucu elde edilememiştir. Yalnızca büyüleyici güzellikte bilmecemsi (enigmatik) ikonografi, yani erginlenme adayına gösterilen *liknondaki* fallus tasviri bugüne kalmıştır.¹⁸ Manisa'da bulunan bir yazıtta Dionysos *orgiasının* yayılma yollarından birini görüyoruz: Delphoi bilicilik merkezinden aldıkları onayla Manisalılar, Thebai'dan, Dionysos'un bakıcısı ve mainadın ilk örneği olan Ino'nun soyundan üç "gerçek" Mainad ithal ederler.¹⁹ Her ne kadar yalnız bir uzman [rahip] değil, tanrı-

18 Yazıt biçimindeki kanıtlar, Quandt (1912), Nilsson (1957) tarafından toplanmıştır; yeni bulgular arasında *Inscriptiones Graecae in Bulgaria reperiatae* III, 1517 bulunmaktadır; IG x, 2, 1, 259 = SEG, 30.622 (Thes-salonike); *Epigraphia Anatolica* 1 (1983), 34 (Kyme); tam olarak güncelleştirilmiş bir derleme yoktur. Gizemler Sarayı, Farnese Sarayı ve ilgili ikonografi için bak: Bölüm IV, 24. ve 25. dipnotlar. Bakınız: Henrichs, 1978; Geyer, 1977; Cole, 1980; Casadio, 1982\83.

19 O. Kern, *Die Inschriften von Magnesia*, (Berlin, 1900), no. 215a; Henrichs (1978) bu metnin gerçek olduğunu savunmuştur.

nın onlar aracılığıyla gücünü duyurduğu [dışa vurduğu] çekirdek niteliğinde bir inananlar grubunu içeriyor olsa da ("çoğu narteks taşır, oysa çok azı *bakkhoidir*"²⁰), burada bir kez daha karizma sahibi bir aile geleneğiyle karşılaşmaktayız –fakat çekirdek grup canlılığını yeni bir *thiasos*a buradan yayar. New York'taki yazıttan öğrendiğimiz,²¹ Roma'daki büyük Agrippa *thiasos*unda *boukoloï*, "sığırtmaçlar" en büyük grubu oluşturmaktadır ve bunların olağan *mystai*yi oluşturdukları anlaşılmaktadır. Bazılarına *hieroi boukoloï*, özel bir yoldan tanrıya ait olanlar, "kutsal" olanlar denmektedir. Bunlar, Thyrsosu [sarmaşık sarılı asayı] taşıyanlar arasında kendilerine tinsel aracılığa olanak veren esrime yeteneği bağışlanmış olan gerçek bakkhoi mi yoksa cemaatin beslediği profesyoneller midir? Sonraki dönemlerde, genelde Dionysos grupları arasındaki ardzamanlı ve eşzamanlı ilişkiler [sorununda olduğu] gibi, bunun da yanıtı belirsizdir. Bakkhos gizemlerine her yerde rastlamak mümkün gibi görünüyor, ama süregelen ikonografi geleneklerinin ve Euripides'in oyununun yarattığı yazınsal etkinin ardında yatan canlı gerçeği kavramak kolay değildir. Buna karşın Bakkhos gizemleri, İS dördüncü yüzyılda bile uygulanmaya devam ediyordu.²²

Ana Tanrıça tapımının da Yunanistan'da gezgin uzman rahipler eliyle benzer bir biçimde başladığı kesindir. Semonides'ten itibaren bu tip *homines religiosi* hakkında, yani rızıklarını sanatlarından çıkartırken yüzleri kızarmayan

20 Platon, *Phaidon*, 69c = OF, 5, 235.

21 A. Vogliano ve F. Cumont, *AJA*, 37 (1933), 215-263; Nilsson, 1952, 524-541; 1957, 46 ve devamında; İS ikinci yüzyılın ortasında.

22 Lerna gizemleri, IG iv, 666 = Kaibel, no. 821; IG iii/iii², 4841 = Kaibel, no. 822; IG ii/ii², 3674; CIL vi, 1779; 1780; *Anth. Pal.*, 9.688; Bunlar Bakkhos gizemleri arasında bir yere bağlı olan yegane gizemlerdir. İS 325\50'den kalma Kıbrıs'a ait bir mozaik, Dionysos'un doğuşunu, müneccimin taptığı İsa'yı örnek aldığı besbelli bir örüntü içerisinde göstermektedir: W. A. Daszewski, *Dionysos der Erlöser* (Mainz, 1985).

“Ana[Tanrıça]nın dilencileri”nin (*metragyrtai*) varlığına ilişkin tanıklıklar mevcuttur.²³ Tanrıça için adak yerleri yapımının Küçük Asya’da Kyzikos’dan Güney İtalya’da Locri’ye dek bütün Yunan dünyasına yayılması, onların işi olsa gerektir.²⁴ Hemen her fırsatta horlanmışlardır. Kratinos, komedilerinden birinde aşağılama amacıyla Atina’nın ünlü kâhini ve çeşitli gizemlerin ustası Lampon’a, *agersikybelis*, “Kibele’nin dilencisi”; Atinalı general İphikrates de, Eleusis’in değerli *dadukhosu* Kallias’a *metragyrtes* demişti.²⁵ *Theophorumenoi*, tanrının ele geçirdiği Metragyrtai, [gizemleri] ziller ve davullarla yerine getirirlerdi; Menandros’un Theophorumene’sinin tasvir edildiği Napoli’deki Dioskurlar mozaïği bunun en canlı örneğidir.²⁶ Bu insanların erginlenmeleri, “kutsal şeyler geleneği”ni nasıl öğrendikleri hakkında hemen hiç bilgimiz yoktur. Sonunda tahttan indirilip Sicilya’ya sürgüne gönderilen tiran II. Dionysos’un, rızkını temin için son bir umutsuz girişimde bulunarak *metragyrtes* olduğu söylenir; Siracusa ya da Locri geleneğinden olduğunu iddia etmiş olabilir mi?²⁷

Tanrıça tapımında saygınlık ve başarı kazanacak olan örgütlenme, kendisine bağlı daimi bir ruhbanı olan yerel bir tapınaktı. Tüyler ürpeticî hadım rahipler (*galloi*) kurumuyla

23 Semonides, *fr.*, 36 West, karşılaştırın: Hipponax, *fr.*, 127, 156 West.

24 Bakınız: Giriş, 22. dipnotta; Kyzikos, Herodotos, 4.76; Locri’ye ait (İtalya), İÖ yedinci yüzyıldan kalma bir duvar resmi, M. Guarducci, *Klio*, 52 (1970), 133-138.

25 Kratinos, *fr.*, 66, Kassel-Austin; Aristoteles, *Retorik*, 1405a20.

26 E. W. Handley, *BICS*, 16 (1969), 96; S. Charitonidis, L. Kahil ve R. Ginouvès, *Les mosaïques de la Maison du Ménandre à Mytilène* (Bern, 1970), resim 6. Bir tür “gösteri işi” olarak *galloinin* icraatları üzerine bakınız: M. C. Giammarco Razzano, “I ‘Galli di Cibele’ nel culto di età ellenistica,” *Ottava Miscellanea Greca e Romana: Studi pubblicati dall’Istituto Italiano per la Storia Antica* 33, (1982), 227-266.

27 Clearchus, *fr.*, 47 Wehrli = Athenaeus, 541cd. Siracusa’nın ilk tiranlarının atası, “Yeraltı tanrıları”nın “kadınımsı” bir rahibiydi, Herodotos, 7.153 ve devamında; Zuntz, 1971, 136 ve devamında.

sivrilen –Bronz çağına kadar uzanan bir geleneğe sahip– Anadolu’daki Pessinus tapınağı, hakim siyasal güçlerle, hatta talihe bakın ki kendilerine Galli diyen barbar istilacılarla bile anlaşmak konusunda diplomatik bir beceri geliştirmişti.²⁸ Roma’nın Ana Tanrıça konusundaki talebi Bergama eliyle İÖ 205-204’de Pessinus’a ulaştığında, Pessinus’takiler buna yanıt vermekte gecikmediler ve bu sayede en nüfuzlu Ana Tanrıça merkezi Roma’da Palatinus’ta kurulmuş oldu; daha sonra buradan, taurobolium kurban törenlerinin yapıldığı *ager Vaticanus*’daki Frigidarium filiz verdi.²⁹ Bu tapınakların kendi ruhbanları vardı. Bir Akad metninde dendiği gibi,³⁰ “insanlarda huşu yaratmak için”, Tanrıçalarının buyruğuyla “kan günü” (*dies sanguinis*) esrime halindeyken kendini yaralamanın dehşetli bir örneğini vererek kendilerini hadım eden *galli*, karizma sahibi çekirdek grubu oluşturmaktaydı. *Fanatici* sözü onlar için kullanılmıştır.³¹ *Galli* bulmakta neden bir güçlkle karşılaşmadığı merak edilebilir. Bu, kabul gören, hatta kazanç kapısı olan bir yaşam tarzıydı; aynı zamanda bu kişiler, daha sonra inanç değiştirmelerini olanaksız hale getirecek biçimde tanrıçalarına ve tapınaklarına bağlanmaktaydılar. Katullus’un Attis şiiri

28 Pessinus’ta Bronz Çağı geleneği, Ullikummi’yi anımsatan Agdistis söyleni üzerine bakınız: *Würzburger Jahrbücher* 5 (1979), 253-261. İlkçağ geleneği, *galloiyi*, Kallimakhos’un (fr., 411) zaten sözünü ettiği Pessinus’taki Gallos nehrine bağlar. Bu adın tarihi, İÖ Keltli Galatların gelişlerinden önce olmalıdır. Sümer-Akad *gallu* ile olası bir ilişki için bakınız; SH, 110 ve devamında. Pessinuslu *galloinin*, İÖ 190’da Romalıların gözüne girmesi hakkında; Polybius, 21.37.5; karşılaştırm: Plutarkhos, *Marius*, 17. Pessinus’taki imparatorlar tapısı: OGI, 540. Yine bakınız: Thomas, 1984, 1525-1528.

29 CCCA III, 1-200 ve 225-245’deki belgeler.

30 *Erra*, 4.55 ve devamında. (L. Cagni, *L’epopea di Erra*, Roma, 1969, 110), Uruk’un İştar’ından söz edilmektedir.

31 CCCA III, 289; IV, 47; Livius, 37.9.9; 38.18.9; Juvenalis, 2.112; Prudentius, *Peristeph*, 10.1061; Bellona’ya ilişkin, Juvenalis, 4.123; Bacchanalia’ya, Livius, 39.15.9; İsis’e, *CIL* VI, 2234 = *SIRIS*, 373. Karşılaştırm: Wissowa, 1912, 350.

buna tanıklık eder. Devlet de denetim amacıyla [bu tapınaklar üzerine] tabii ki hadım olmayan Romalı devlet görevlilerinden oluşma bir üst yapı eklemiştir. Seçimlerin Quindecimviri tarafından onaylanması gerekiyordu.³² Roma dışına atanan rahipler için de ana tapınağın onayına ihtiyaç vardı.³³ Bu meslekten din adamlarına koşut olarak, tapıya biat eden saygıdeğer bir *collegia* da bulunmaktaydı;³⁴ asıl rollerini Mart ayındaki büyük yıllık şenlikte yerine getiren *cannophori* ile *dendrophori* vardı. Kazı çalışmaları tamamlanmış, Ana Tanrıça ile Attis'e ait büyük bir mıntıka olan Ostia'da da benzer *galli*, resmi rahipler ve *collegia* örgütlenmelerine tanık olmaktayız.³⁵ Yerel gruplar arasındaki ilişkilere dair pek fazla kanıt yok, ancak İÖ 204'de Roma'da olduğu gibi, en azından tanrılığa aracılık eden *galli* türünden bazı tuhaf araçların ithal edilmiş olmaları çok mümkündür.

Eleusis, yerel tapınağın dışına yayılmayı reddetmekle tam tersi bir konumda yer alır. Genel bir Eleusis Demeter'ine tapma biçiminin çok erken bir tarihte Yunanistan'ın tümüne, özellikle de İonya'ya yayılmış olduğu doğrudur;³⁶ ne ki, söylende vurgulandığı gibi, gizemlerin ancak tanrıçanın kendisinin tayin ettiği tek bir yerde yapılabileceği üzerinde anlaşılmıştı. İki yerel aristokrat aile, Eumolpidai ile Kerykes, karmaşık bir paye sistemi içersinde işbirliği yapıyorlardı: Eumolpidler *hierophanti*, baş rahibi veriyor, Kerykeler ise onur payında ikinci sırada gelen *dadukhos* (meşale taşıyanlar)

32 Wissowa, 1912, 320 ve devamında.

33 CIL x, 3698 = CCCA iv, 7; CIL x, 3699 = CCCA iv, 2; CIL viii, 1751 = Duthoy, 1969, 126. dipnota bakınız: H. Cancik, J. Taubes'in yayına hazırladığı *Gnosis und Politik* içinde (Paderborn, 1984), 173.

34 Tören ziyafetleriyle ilgili olarak *sodalitates*, Cicero, *De senectute*, 45; karşılaştırın: Bölüm iv, 133. dipnot; Wissowa, 1912, 318.

35 CCCA iii, 362-449; *archigallus*, 446; *dendrophori*, 364, vs; *cannophori*, 398, vs.; İtalya'daki diğer tapınaklar CCCA iv içinde.

36 Farnell, 1907, iii, 199-205; Graf, 1985, 274-277. Tapının yayılması, İonya'dan göç dönemine yorulur. Herodotos, 9.97.

ile *hierokeryxi* (kutsalın habercisi) sağlıyorlardı. Her iki ailenin üyeleri, erginlenme (*myein*) törenlerini yerine getirme ayrıcalığını ellerinde bulundurdular.³⁷ Helenistik bir yazıta bakarsak,³⁸ “rahip çıkarma bilgisi, kuşaklardır bu ailedeydi; yetkeleri buna dayanmaktaydı. Bunun yanında en eski belgelerde bile devletin denetiminde bir üstyapının varlığını görmekteyiz: Gizemlerin genel gözetiminden *basileus*, her yıl yeniden seçilen “kral” sorumluydu. Bir *epistatai* kurulu da mali işlere bakmaktaydı.³⁹ Yazında, özellikle de ikonografide Eleusis’in sesinin, İÖ dördüncü yüzyıla kadar Güney Rusya’ya, İtalya’ya ve Mısır’a dek ulaştığı görülmektedir.⁴⁰ Hatta bu durum kraliyet ve imparatorluk ikonografisine bile sinmiştir. Şimdi Viyana’da bulunan, Aquileia’ya ait muhteşem bir sağrakta, Triptolemos kılığında görünen bir hükümdarın –Andreas Alföldi’ye göre Marcus Antonius– tasviri yer almaktadır.⁴¹ Beşinci yüzyılda karizma sahibi bir bilici olan Lampon’un, Eleusis yararına çalıştığı görülmektedir.⁴² İÖ 300 dolaylarında bir Eumolpides [Eleusis baş rahibi] olan Timotheus, anlaşılan karizma sahibi gezgin bir rahip olmuştur: Sarapis tapısını İskenderiye’de düzenlemiş ve aynı zamanda Pessinus’un Attis söylencesine açık bir anlatım kazandırmıştır.⁴³ Eleusis adında bir mahallenin bulunduğu İskenderiye’de aynı zamanda Eleusis tipinde yerleşik bir

37 Mükemmel bir kanıt derlemesi: Clinton, 1974. Kerykes’te yeni bir yazıt: D. J. Geagan, *ZPE*, 33 (1979), 93-115.

38 İÖ birinci yüzyıla ait bir *dadukhos* yazıtı, Clinton içinde (1974, 50-52, satır 64).

39 Aristoteles, *Constitution of Athens*, 57.1; *epistatai*, *IG* 1³, 32.

40 Örneğin Kerç’de bulunan bir lekythos, Louvre, CA, 2190, Metzger içinde (1965, pl. 15); Kerényi, 1967, 157; Triptolemos’un Nil’e gelişi, Apulia dönemi kıvrımlı krater, Leningrad 586, *RVAp* 8/6; karşılaştırm: Fraser 1972, 11, 341; Alföldi 1979, 567.

41 Fraser, 1972, 11, 340 ve devamında; H. Laubscher, *JDAI*, 89 (1974), 249 ve devamında (kaynakça); Alföldi, 1979, 570-572.

42 Graf, 1974, 180 ve devamında; Burkert, 1975, 100-104.

43 Plutarkhos, *Isis*, 362a; Tacitus, *Histories*, 4.83.2; Arnobius, 5.5; Fraser, 1972, 1, 200; 251; Clinton, 1974, 9; 43; 92.

gizem tapısının bulunup bulunmadığı, ateşli tartışmalara yol açmış bir sorundur; kanıtlar yetersizdir.⁴⁴ Demeter'in kadın erenleri, Kallimakhos'un altıncı ilâhisinde anlatılır; Eleusis'teki uygulamalarda kadınlara bir kısıtlama getirilmezdi, ama bu uygulamanın başka yerlerde de örnekleri yok değildir.⁴⁵ Eduard Norden'in *Die Geburt des Kindes*'i, "Kore'nin Aion'u (sonsuzluğun tanrısı) doğurduğu" yer olan bir Kore tapınağında, 6 Ocak'ta yapılan harikûlade bir şenliğin tanınmasını sağlamıştır.⁴⁶ "Brimo'nun Brimoları doğurduğu" Eleusis *dromenas*ında da belli koşutluklar bulunduğunu kabul etmek gerek. Ne ki, İskenderiye'deki şenliğin, önceden bir erginlenme töreni yapılmadan bir tapınakta gerçekleştirildiği anlaşıyor; bu, gizemli bir kutlama değil, daha çok Mısır düzeneğine ait bir görüngüydü. Eleusis, benzersiz olmak istiyordu, bunu da büyük ölçüde başarmıştır.⁴⁷ Dionysos gizemlerinin, başka yerlerde Eleusis gizemlerine bir ikâme oluşturdukları anlaşıyor. İtalya'da Thurium'un kurulduğu saatlerde oynanan Sophokles'in *Antigone*'undaki koro, aynı anda Eleusis koyağında hüküm

44 Fraser 1972'de ayrıntılı bir değerlendirme yer almaktadır (I, 200 ve devamında, II, 340-342), sonuçsa olumsuzdur; *contra*, Alföldi, 1979, 554-558, karşılaştırm: Not 46. Clinton, 1974, 8 ve devamında Porphyrios'un (*Peri agalmaton*, 10, s. 22* Bidez = Eusebius P. E., 3.12.4) "Eleusis gizemleri"ni tamamen Mısır bağlamına göre betimlediğine dikkati çekmektedir. Proclus'daki (*Tim.*, I, 165.19-23) Porphyrios farklıdır ve Attika'ya atıfta bulunulduğu açıktır.

45 Kallimakhos, *Hymn*, 6.128 ve devamında; karşılaştırm: Mykonos'daki düzenleme, *LSCG*, 96.

46 Epiphanius, *Panar.*, 51.22.8-10; E. Norden, *Die Geburt des Kindes* (Leipzig, 1924), 28 ve devamında; R. Merkelbach, *Isisfeste in griechisch-römischer Zeit* (Meisenheim, 1963), 47-50; Fraser, 1972, II, 336-338; Alföldi, 1979, 561. E. Alföldi-Rosenbaum, İskenderiye'nin *tesseraes*inde Eleusinion denen bir tapınağın tasvirlerini bulgulamıştır (*Chiron* 6, 1976, 215-231, resim 21) ve bu tapınağı Kore tapınağıyla özdeşleştirmiştir. Eleusis'teki bir Aion heykelindeki ithaf için: *IG* II/III², 4705.

47 Bu benzersizlik, retorik bir metinde dile getirilmiştir: *Pap. Ox*, 1612. Bu konuda bakınız: L. Deubner, *Kleine Schriften zur klassischen Altertumskunde* (Königstein, 1982), 198-201; karşılaştırm: Epiktetus, 3.21.11-14; Fraser, 1972, II, 339 ve devamında.

süren Dionysos'a İtalya'nın Efendisi olarak seslenir.⁴⁸

En karmaşık manzara, İsis tapısına aittir. Bin yıllık gelenekten dolayı, Mısır tapılarını, tanrılığın içinde oturduğu düşünülen heykellerle ele almak gerekmiştir. O yüzden rahiplerin aralıksız hizmet ettikleri bir eve, yani tapınağa ihtiyaç vardı. Bu da demektir ki, en yüksek orundan en altına kadar ruhbanın ve sıradan hizmetkârların daima tapınağa bağlı kalmaları gerekiyordu; Mısır'da da durum hep bu olmuştur. Bir Mısır tapısının Yunanistan'a yerleşmesine ilişkin en ayrıntılı anlatıyı, çağcıl bilginlikte "Sarapis aretalogy"si denen, Delos'taki bir yazıtta bulmaktayız.⁴⁹ Bir rahip ailesinden gelen Mısırlı Apollonios, Delos'a göç eder ve "tanrı"yı da, yani kutsal heykeli de yanında "götürür". Torunu pazar yerine yakın metruk bir yere bir Serapis tapınağı inşa etmeye karar verinceye kadar, tanrısını kiralık odalarda tutmak zorunda kalır. Bu durum yerel yapı yetkilileriyle davallaşmasına neden olur, ama Apollonios tanrısının yardımıyla davayı kazanır. "Serapis A tapınağı", Yunanistan'a böyle yerleşmiştir. Daha sonra devlet denetimi ele aldı ve *Polis*'in yönetiminde daha büyük bir "Serapis B tapınağı" öne çıktı. Adak sunuları sayesinde tapınağa zengin eklemeler yapıldı. Başka örneklerde de Mısır dışında Mısır tapılarının kurulmasında göçmen Mısırlılar önyak olmuştur,⁵⁰ ama Yunan üslubunda bir *thiasoi*, yani bu çekirdeğin etrafında *Sarapiastai*, *Isiastai* ve *Anubiastai* toplulukları ortaya çıkmıştır.⁵¹ Roma'da *pastaphori* kolokyumunun Sulla dönemine dek uzandığı söylenir.⁵² Pompeii Iseum'u bu

48 Bakınız: Bölüm 1, 55. dipnot.

49 IG x1, 4, 1299; karşılaştırın; *SIRIS*, s. 62-87; Engelmann, 1975.

50 Mısırlılar, İÖ dördüncü yüzyılda Piraeus'da tapınaklarını kurdular, IG 11/112, 337 = *SIRIS* 1, karşılaştırın: Eretria, *SIRIS*, 73.

51 Karşılaştırın: *SIRIS*, Dizin; Vidman, 1970, 66-94.

52 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.30.5; karşılaştırın: Otto, 1905, 1, 94-98; Griffiths, 1976, 255 ve devamında; H.B. Schoenborn, *Die Pastophoren im Kult der ägyptischen Götter* (Meisenheim, 1976)

dönemde kurulmuştur.⁵³ Roma Senatosu, kuşaklar boyu İsis tapısına sert bir biçimde karşı koymuş, İsis sunağı yöneticiler tarafından defalarca yıkılmıştır; ama sonunda, Caligula döneminde *Campus Martius*'da büyük bir tapınak inşa edilmiş ve böylelikle İsis, kesin bir zafer kazanmıştır.⁵⁴

Ruhbanın, "ataların tanrılarına başlangıçtaki, ilk kural-lara göre tapma"⁵⁵ zorunluluğuna ve Mısır'la ilişkilere her zaman önem vermiş olmasından dolayı, kurban gereklerinin "ustalıkla" yerine getirilmesi için törende bir "Mısırlı"nın bulunması gerekiyordu;⁵⁶ o nedenle rahiplerin en azından bir kısmının Mısırlı olması olağan sayılmalıydı. Hiyeroglifle yazılmış kitaplardan yararlanmış, hatta onları okumuşlardı ve Nil'in kutsal suyunu kullanıyorlardı. Mısır'da olduğu gibi, burada da sabahdan akşama dek günlük hizmetleri yapıyor; büyük bir ciddiyetle tanrılarını uyandırıyor, onları giydiriyor, besliyor ve yatırıyorlardı. Bunun yanında şatafatlı alayların yürüdüğü büyük yıllık şenlikler vardı. Ruhbanın öz çıkarı, daha önce sözünü ettiğimiz Delia'nın Tibullus için tapınakta yaptığı duada olduğu gibi, tanrılarının yarattığı mucizelerin övüldüğü iyi düzenlenmiş bir propaganda anlatımını bulmuştur.⁵⁷ Şu ya da bu biçimde tapıya katılanların oluşturduğu topluluk (*collegia*) [giderek] artmaktaydı: *pastophorinin* yanında, *hierophoroiyi*, *melanophoroiyi* ve *sindonophoroiyi* görmekteyiz.⁵⁸ Anlaşılan o ki, İsis tapımına bağlı olunduğunu göstermenin en genel biçimi yünlü yerine keten giymekti; "keten giysiler içinde, kafası tıraşlı kalabalık", yazında Mısırlılaştırmış bir kutsal yeri betim-

53 Bakınız: Tran Tam Tinh, 1964.

54 Bakınız: Wissowa, 1912, 351-359; Malaise, 1972, 362-401.

55 Bu ifade, genel bir ilke olarak Halikarnassoslu Dionysos'a aittir, *Roman Antiquities*, 2.19.3.

56 *SIRIS*, 291 (Priene); karşılaştırın: *SIRIS*, 75, 100, 255, 286, 356, 398, 613, 708; resimlerden çıkan kanıtlar için bakınız: Le Corsu, 1977, 136.

57 Bakınız: Bölüm 1, 17. dipnot.

58 Bakınız: *SIRIS*, Dizin; Vidman, 1970, 61 ve devamında, 72-74.

lemenin değişmez biçimidir.⁵⁹ Herhangi bir orunu ya da işlevi bulunmayan (*therapeutai*, *cultores* gibi) başka inanan gruplar da vardı,⁶⁰ bazıları, tanrılığa olabildiği ölçüde yakın yaşamak için tapınakta ödeyebildikleri süre bir bölme kiralamaktaydı. Gerek Korinthos'da gerekse Roma'da bu gibi etkinlikler Apuleius'un romansında canlı bir dille anlatılmaktadır.

Erginlenme törenlerinin (*telete*, *myesis*) gerçekte nerede ve nasıl ortaya çıktıkları, İsis gizemleriyle ilgili ana sorunu oluşturmaktadır. İsis erginlenme törenine (*mystai*) ilişkin tanıklıklar, bir tek Apuleius'un kitabı dışında, acınacak ölçüde azdır. Vidman'ın *Sylloge*'sinde biraraya toplanmış 800 kadar yazıt arasından sadece üçünde, Roma'daki, Tralles'deki ve Prusa'daki *mystaiden* söz edilmektedir.⁶¹ Aslında İsis gizemleri hakkında en eski yazınsal tanıklık Tibullus'a aittir. *Cista mysticanın*, İsis ikonografisinde İS birinci yüzyılda ortaya çıktığını görüyoruz.⁶² Bunun yanında Roma'daki ve başka yerlerdeki Mısır tanrılarına tapanlar arasında bir düzine "kutsal"lığı onaylanmış kişinin (*hieroi*, *sacri*, *sacrae*) varlığı söz konusudur.⁶³ Kutsal sözcüğü, bunla-

59 *Grege linigero circumdatus et grege calvo*, Juvenalis, 6.533; *turba linigera*, Ovidius, *Metamorphoses*, 1.747; Plutarkhos, İsis, 352c'ye bakınız: 95. dipnot).

60 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.19.1, karşılaştırm: 3; Vidman, 1970, 69-75. Karşılaştırm: Pergamon'daki Asklepios'un *therapeutaisi*; Karşılaştırm: Habicht, *Altertümer von Pergamon* VIII, 3 (1969), s. 114 ve devamında.

61 *SIRIS*, 390, 295, 326; *telestini* (bir *hapax*), *SIRIS*, 587, bakınız: H. Solin, Bianchi içinde (1982, 132); karşılaştırm: Vidman, 1970, 125-138; Dunand, 1973, III, 243-254; Bianchi, 1980; M. Malaise, "Contentue et effets de l'initiation isiaque," *ACI*, 50 (1981), 483-498.

62 Tibullus, 1.7.48: Osiris'le ilişkisi bakımından *cista* (yine karşılaştırm: Bölüm 1, 17. dipnot); *SIRIS* 448'den, *cistanın* İsis bağlamında ilk ortaya çıktığı yer olarak bahseden Bianchi (1980) bunun sözünü etmez. *Cista* hakkında bakınız: Giriş, 31. dipnot; İsis *mysteriası* üzerine: Giriş, 49. dipnot.

63 *SIRIS*, 435-443 (Roma); 467 (Brundisium); *hieroi*, *SIRIS*, 154, 307, 315a; *turbæ sacrorum*, Apuleius, *Metamorphoses*, 11.23.4; bakınız: Vidman, 1970, 80 ve devamında, 88 ve devamında. Karşılaştırm: Andania gizemlerinde *hieroi*, *LSCG*, 65, *GR*, 279; Dionysos gizemlerinde, bakınız: 21. dipnot.

nın *mystai*, yani özel bir yoldan “tanrıya ait” kişiler olduklarını düşündürmektedir, ama emin de olamayız; belki de bir *katoche* biçimi olarak düşünölmeleri gerekir.⁶⁴ Apuleius’ta, maskesi düşöp bir “Madauruslu” olduğu ortaya çıkınca, Lucius ilkin tapınakta yaşıyan ve erginlenmeyi bekleyen bir *cultor* haline gelir. Sonra Osiris’le birlikte İsis’in çeşitli erginlenme törenlerinden geçirilir ve böylelikle Roma’da *pastophori* üyesi olur.⁶⁵ Şu halde erginlenme, genel tapınan konumuyla yönetici organa seçilme arasındaki basamağı belirtmektedir. Yine de *cursus honorumun* böyle pürüzsüz işlediğine dair bir işaret yoktur.

Aslında İsis gizemlerinin ardında yatan çapraz kültörel ilişkiler hakkında çifte bir yanlış anlamadan sözedilebilir. İÖ altıncı yüzyıl gibi erken bir tarihe kadar gece ayinleri ve ağıtlarla yapılan Osiris kutlamaları, Yunanlılarda bunların “gizemler”den oldukları izlenimini uyandırmıştır; Mısırlı rahiplerin hiyerarşik içrekçi tutumları da bu izlenimi güçlendirmiştir. Çağcıl bilginler, Mısır’da çeşitli düzeylerdeki rahipler için erginlenme törenleri ve sadece yüksek rahiplerin katılmalarına izin verilen gizli törenler olduğu, ama uygulanması esnasında herkese açık Yunan tarzı bir *mysteria* bulunmadığı konusunda hemfikirdirler.⁶⁶ Ne ki Mısır, Mısır uygarlığının ilk çağına hayranlık besleyen Yunanlıların gözüne tam da bu tür gizemlerin yurdu ve kaynağı olarak görünmüştür; Herodotos’un da Abderalı Hekataios’un da öğrettikleri budur.⁶⁷ Genç Harpokrates’i parmağı dudaklarında gösteren heykeller, “gizemli” suskunluğun özet bir

64 Karşılaştırın: L. Delekat, *Katoche, Hierodulie und Adoptionsfreilassung* (Münih, 1964).

65 Bakınız: Bölüm 1, 24-25. dipnotlarda.

66 Karşılaştırın: Griffiths, 1976, 189.

67 Herodotos, 2.171: Mısırlı *mysteriadan* Arkadhialı *thesmophoriaya*; Abderalı Hekataios, 264, F 25 = Diodorus, 1.22.4 (Dionysos şenlikleri, *mysteria, teletai*); 1.96.4 ve devamında (Osiris = Dionysos, İsis = Demeter).

anlatımı olarak yorumlanmıştır. Daha sonraları Yunan bakış açısı, İsis yanlısı propaganda tarafından benimsenmiştir; İsis'i, uygarlaştırıcı diğer işlerinin yanısıra dünyanın her yöresindeki gizemlerin kurucusu olarak gösteren İsis aretalogyleri, bunun kanıtıdır. Elimizde mevcut bu tip en eski metin olan Maroneialı "İsis aretalogy"si, Eleusis gizemlerinin sonul olarak İsis'ten kaynaklandığını ortaya koymaktadır. Çok sonraları Mesomedes de İsis ilâhisinde üstü kapalı biçimde Eleusis'ten söz eder.⁶⁸ Ancak aretalogylerin sonraki evrimleri oldukça belirsizdir, dolayısıyla daha vaatkâr görünmektedir. Şöyle ki; bu maksatlı belirsizlik nedeniyle, insanlar Eleusis gibi türevlerin ardında gerçek, daha özgün, girmesi daha güç ve çok daha etkili Mısır gizemlerinin bulunması gerektiğini sandılar. Merakı da talebi de karşılamak zor olmadı. Her ne kadar biçim olarak törenin ve söylencenin Mısırlı biçimlerine tam anlamıyla benimsemiş olsalar bile, Eleusis ve Dionysos gizemlerini örnek alan İsis tapınakları, istek üzerine kişisel erginlenme biçimleri sunmaya başladı. Apuleius, İsis ve Osiris erginlenmelerinin son derece pahalı ve zaman alıcı olduğunu açıkça belirtmektedir. Diğer inananlar kalabalıklar halinde coşku içinde şenliğe katılırken, İsis ve Osiris erginlenme törenleri maddi gücü yeten birkaç kişiye ayrılmış nadir olaylar olsa gerektir. Bu tür gizemler, İsis tapımının ne köküdürler ne de merkezi; sadece, esenlik ve başarı arayan kişilerin çeşitli gereksinimlerini karşılayan Mısır tanrılarının oluşturduğu çok daha

68 Grandjean, 1975; *SEG*, 26, 821. 35-41. satırlar arasında şöyle deniyor: "Atina'ya, Yunanistan'daki herksten daha fazla onur verdin. Önce orada başağı gösterdin; Triptolemus, kutsal ejderlerine boyunduruk vurdu ve arabasına aldığı başağı bütün Yunanlılara götürdü. O nedenle Yunanistan'da Atina' yı, Atina'da Eleusis'i görmeye can atarız." Oysa sonraki yorumların yeniden oluşturulmuş ilk örneğinde şu satır yer alır: "İnsanların gizemlerine [sırlarına] erenleri gördüm" (kısım 22, Harder, 1943, 21). İsis aretalogysinin kökeni hakkında bakınız: A. Henrichs, *HSCP*, 88 (1984), 152-158; Mesomedes için bakınız: Bölüm III, 116. dipnot.

karmaşık bir tapılar tuvali içindeki birer ögedirler. *Mysteria*, onu isteyen ve ondan yardım bekleyenlere verilen özel bir hizmetti ve öteki gizemlerde olduğu gibi, tanrılara daha çok kişisel bir deneyim yoluyla yaklaşmayı sağlamaktaydı.

Mithras gizemleriye tamamen farklı bir manzara sunar: Burada ne karizma sahibi gezgin rahipler ne herkese açık *thiasoi* ne de tapınak ve ruhbanın gösterisi söz konusudur. Bütün bunların, gizli grupların yerine getirdikleri erginlenme törenlerinde yoğunlaştıkları anlaşılıyor. Bu gizli grupları en fazla çağrıştıran, loncaları onsekizinci yüzyılda Atlantik'in her iki yakasında da süratle gelişme gösteren ve günümüze dek ulaşan Masonlar olabilir. Bazı bakımlardan Mithras gizemleri, "olağan" Yunan gizemlerinden çok, toplumsal insanbilimde sıkça geçen, kendi erginlenme törenlerine sahip gizli topluluk tipine genel olarak daha yakın düşmektedir. Mithras'da gizlilik, neredeyse mutlaklıktır. Zamanında Mithras tapınaklarına girmek, bugün kazı yerlerinde, müzelerde ve yayın organlarında olduğundan çok daha zor olsa gerekti. Kazıbilim kanıtlarının zenginliği düşünüldüğünde, yazında Mithras gizemlerinden bu denli az söz edilmiş olması gariptir. Mithras'la karşılaştırıldığında, Eleusis hakkında yığınla yazınsal belge bulunmaktadır. Mithras tapınakları, ortalama yirmi kişiyi ancak alabilen oldukça küçük yerlerdi. Buradan kitlesel bir din değil, olsa olsa iyi grup çıkar. Yeni üyeler edinildiğinde, mevcut tapınakların genişletilmesinden ziyade, zengin hayır sahipleri yeni "mağaralar" yapmış olmalıydılar.⁶⁹

Mithras gizemlerine katılanlar arasında, İsis'te olduğu gibi "genel [sıradan] üyeler ve ruhban" tarzında bir ikilikle karşılaşmıyoruz. Ama erginlenme dereceleri arasında kesin bir hiyerarşi vardır. Aslında özgün hali Yunanca olmakla

69 Roma ve Ostia'daki mağaraların sayısı ve buna karşılık gelen Mithra-ların sayısı üzerine bakınız: F. Coarelli, Bianchi içinde (1979, 76 ve devamında); Merckelbach, 1984, 184-186.

birlikte, bu tapı taşraya merkezi Roma'dan yayıldığı için Latince ifade edilen yedi erginlenme derecesi bulunmaktadır: Corax [Kuzgun], Nymphus [Yitmiş Usta], Miles [Asker], Leo [Aslan], Persa [Persli], Heliodromus [Güneşin Koşucusu] ve Pater [Baba].⁷⁰ Hatta merkezi yetke için *pater patrum* sanı bile vardır.⁷¹ Gizemlerin doğru bir biçimde yerine getirilmesi, anlaşılan *patresin* sorumluluğundaydı. Yeni bir Mithras tapınağının yapılması, dolayısıyla yeni bir grubun kurulması için bir paterin varlığının gerekli olduğu yazıtlardan anlaşılmaktadır.⁷² Şu halde Mithracılığa bir *sanc-tissimus ordo* yön vermektedir. *Pater*, aynı zamanda erginlenme derecelerinden (*tradere leontica, persica, heliaca, patrica*) geçilmesini de gözetmekteydi. Bu örgütleniş, Ren'den Tuna'ya, Afrika'dan Dura-Europos'a dek Mithras ikonografisiyle Mithras tapınaklarının gösterdiği şaşırtıcı tek biçimliliği açıklamaktadır. Askerlerle tüccarlar, Mithras *mystaisinin* başlıca üye deposuydular. Aslına bakılırsa tapının yayılmasında Roma lejyonlarının esaslı bir rolü olmuştur. Zengin kimselerin ve sadık üyelerinin girişim güçlerine de oldukça bağımlıydı. Gerçi kadınlar tapının dışında tutulmaktaydı, ama –hiç şüphesiz katı bir seçim sürecinden sonra– kölelerin de kabul edilmeleri dikkat çekicidir.⁷³ Yine bu da ilkçağ

70 Yedi derece hakkında bakınız: Merkelbach, 1984, özellikle 77-86; yapısal bir yorum, Gordon 1980 içinde; tören ayrıntıları için bakınız; Bölüm iv, not 48 ve 77-84; gezegenlerle bağ üzerine, bölüm iii, 106. dipnot.

71 *CIMRM*, 57, 336, 400-403, vs; Dizin, *CIMRM*, 1, s. 352.

72 *CIMRM*, 1315, 2296; *ex permissu sanctissimi ordinis*, yeni bir yazıtta (San Gemini, Umbria), U. Ciotti, *Hommages à M. J. Vermaseren* içinde (Leiden, 1978), 233-239, karşılaştıran: C. A. Spada, Bianchi 1979 içinde, 647; bir *patre prostante* ithafı, *CIMRM*, 1598, karşılaştıran: *antistante*, *CIMRM*, 413a.

73 Afrika'da bulunan *leo* ve *lea* için mezar yazıtlarının (*CIMRM*, 114-115) Mithras'la hemen hiçbir ilişkisi yoktur. Eubulus, Porphyrios içinde (Abst. 4.16), Mithraların kadınlara sırtlan (*hyainai* –Nauck'un baskısında yanlış bir biçimde *leainai* olarak değiştirilmiştir–) dediğini söyler; bu bir övgü değildir ve [kadınlar], "gizemlerde yer alanlar"ın kesinlikle tam karşıtıdır; bu bağlam, örneğin Schwertheim (1979, 63) tarafından yanlış anlaşılmıştır. Köleler: *CIMRM*, Dizin, 1, s. 354, ii, s. 429.

gizemleri arasında benzeri olmayan bir uygulamadır, fakat gizli erkek topluluklarının daha genel uygulamalarına denk düşer.

Bir tür ardzamanlı istikrarın da güvencesini oluşturan çekirdek grup çevresinde toplumsal bir görünüşü olarak gizemlerin örgütleniş ve işlevlerinin eksik fakat gerçekçi bir resmini çizdikten sonra, şimdi gizemlerin, [gizem] topluluklarını (*Mysteriengemeinden*) var mı saydıkları yoksa kendileri mi yarattığı sorusuna geçebiliriz. Yanıt, hangi tipin söz konusu edildiğine bağlı olarak farklılık gösterecektir. Çoğu zaman gözardı edilmiş olmakla birlikte bir nokta zaten açıktır: Örgütlü ve istikrarlı herhangi bir topluluk yaratmamış gizem biçimleri olduğunu biliyoruz. Tıpkı günlük acılarına ve dertlerine çareyi erginlenmede arayan insanların kendilerini öncekinden daha iyi hissederek sevinçle kendi yollarına gitmeleri gibi, çeşitli gereksinimlere derman bulan karizma sahibi gezgin rahipler de bir süre sonra yola düşeceklerdir. Geride kalanlar gelecekteki yaşamlarına ilişkin bazı düsturlar, ahlaki ve tinsel anlamda bazı “perhiz” kuralları edinmiş olacaktırlar, yoksa geri dönüşsüz bir biçimde kalıcı bir gruba dahil olmuş değillerdir.

Dert ortaklarının buluşması, biraraya gelmeleri elbette önemlidir. Kural olarak gizemler, terapik etkileri çok açık olan kutlamalar esnasında “kutsanmış koro”yla bütünleşmeye yol açarlar. Olbia’da Skyles’in kendinden geçmiş bir *Bakkhos thiasos*uyla birlikte kenti dolaştığı; yine Aeschines’in Atina’da benzer bir *thiasoi*ye önderlik ettiği bilinmektedir; Philocleon’un, Koribantlarla beraber tef çaldığına inanılır;⁷⁴ binlerce *mystai* ve *epoptai*, Eleusis’teki gizem gecesinde bir kutsanma deneyiminden geçmek üzere biraraya gelirler. Ne ki şenliğin bitmesiyle bu mutlu birliktelik de sona erer; koro,

74 Herodotos, 4.79.5 (bakınız: Giriş, not 53): Demostenes, 18. 260 (bakınız: Bölüm 1, 34. dipnot); Aristophanes, *Eşek Arıları*, 118-124 (bakınız: Bölüm 1, 33. dipnot).

bir gün ve bir gece dans eder, sonra dağılır. Geride, kutsal deneyimin yeniden canlandırılması olanaklı anısı kalır. Eleusis'te erginlenen kişi, ertesi yıl kutlamaya *epoptes* olarak katılmak üzere çağrılır; ama bu arada günlük yaşamı değişmez. Grubun birliği, eylemde ve deneyimde yatar, imanda değil. Akide yoktur.

Bazı karizma sahibi kişiler, çevrelerinde kolayca bir müşteri topluluğu oluşturacaklardır. Ama bu, *Polis* topluluğunda cesaretlendirilmez; hatta [*Polis*'e yönelik] bir tertipten kuşkulanıyorsa, [böyle bir topluluk] tehlikeli bile olabilir. Öte yandan tapınağa bağlı ruhban, [toplumca] kabul görmüş bir topluluk biçimidir, ama ortak bir yönelim, tören ve çıkar etrafında bütünleşmiş kapalı bir toplumdur bu. Ruhban üyelerinin, arpalıklardan sebeplenene meslek sahibi kişiler olarak sayılarının, olanaklarının ötesinde artmamasına özen göstermeleri gerekir. Bu grubun dışındaki inanan topluluğunun getireceği armağanlara bağımlıdır; bu tarz bir işbirliğinin, kendine yeterli, tam anlamıyla dinsel alternatif bir topluluk olarak ortaya çıkması olanaksızdır.

Thiasos biçimindeki örgütlenme kaldı. Bu, bir "topluluk" tipidir; en yaygın adlarından biri *koinon*dur. Varlığını kuşaklar boyu sürdürebilir. Zamanlarının, canlılıklarının ve paralarının büyük kısmını tanrı ve yoldaşlar için harcayan, "adanmış" üyeleri vardır. *Symmystai* terimi, karşılıklı bağlanmayı gösterir. Adanma, "Dionysos ile *symmystai*"a yöneliktir; burada bir üyenin yaşayacağı ikili bağ, bunda ifadesini bulmaktadır.⁷⁵ Katılanlar ortak etkinliklerde bulu-

75 *IGBulg*, III, 1864 (Bakkhalar); *symmystai* için bakınız: *OGL*, 541 = *IGRom*, III, 541 (Pessinus, Ana Tanrıça); *IG*, XII, 8, 173.13 (Semadirek); G. Kazarow, *AA* 30 (1915), 88 (Zeus Dionysos); *synbakchoi*, *SEG*, 31.983. *Symmystai*, Hristiyanlar tarafından devralınmıştır; Şehitler, *Paulou symmystaidir*, Ignatius, *Eph*, 12.2; Paulus, "*symmystai ton apokryphon*" hakkındaki görüşünü yazmıştır; Cologne Mani Codex içindeki Mani, *ZPE*, 19 (1975), s.62, 8.

nur, özellikle de kurban törenine ve ardından yapılan törensel ziyafete katılırlar; aynı zamanda kentte dolaşan ve kimlerin grup üyesi olduğunu herkese açık eden gösterilerde (*pompai*) yer alırlar. Özel *amicitian*ınkini andıran yükümlülükler arasında, davalarda yardımlaşmak ve cenazelere katılmak vardır.⁷⁶ Toplumsal gönence yönelik başka girişimler olmadığı anlaşıyor: Gruplar yoksullar için değildir. Gerçekten de egemen toplumsal sistemle uyum içinde yarışmaya, işbirliğinden daha büyük değer verilir. Bir *thiasos* *symmystaisi* arasında aranan *timedir*, yani özellikle cömertçe yapılan mali katkılarla edinilen onur. Özellikle Bakkhos gizemleriyle ilgili kanıtların büyük bölümünü bu onursal yazıtlar sağlamaktadır. Her durumda bir grubun üyeleri, özel çıkar, meslek ve malmülk bakımından birbirinden ayrı, özerk bireylerdir ve öyle de kalırlar. Gruba katılmak bireysel karar konusu olduğundan, gruptan ayrılmakta da bir güçlük söz konusu değildir; kimlik kaybı ya da örselenme ve lânetlenme korkusu yoktur.

Adelphos, "kardeş" terimi, Eleusis'te bile birlikte erginlenmiş olanlar için kullanılırdı.⁷⁷ Gerçi duygusal bir yakınlığa göre değil, daha çok bir klan sistemi bağlamında anlaşılmış olsa da, yine de dikkate değer bir durumdur bu. Filozof için bu tarz bir dostluk ancak felsefenin sağlayabileceği istikrarlı temelden yoksun olmakla birlikte, Platon'un Yedinci Mektubu'nda, (kuşkusuz Eleusis'teki) gizemlere birlikte katılmanın ve konukseverliğin yarattığı sıradışı yakın dostluk bağlarından söz edilir.⁷⁸ Philon'da yer alan bir eğretilenmede, *mystai*, [insani] ilişkiler kurmak için şu sözlerle

76 Davalar: *IG 11\III²*, 1275 = *LSS*, 126; gömütler: *Age.*, ve bakınız: Bölüm 1, 60. dipnot.

77 Andokides, 1.132; Platon, *Mektuplar*, vii, 333e; Plutarkhos, *Dio*, 56; Sopatros, *Rhet. Gr.*, viii, 123.26.

78 Platon, *Mektuplar*, vii, 333e; Dion'un daha sonra Callippus tarafından öldürüldüğünü ima eder, Plutarkhos, *Dio*, 56.

cesaretlendirilir: “Bir erenle karşılaşırsan gitmesine izin verme, yapış paçasına; sor bakalım yeni bir *telete* biçiminin varlığından haberdar mı?”⁷⁹ *Mystainin* birbirini tanımasını sağlayan *symbolon*lar vardır; bu sayede birbirlerini tanımayan insanlar arasında bile belli bir yakınlık doğabilir.

Ne ki, kapalı toplumların bir özelliği olan dışlayıcılık, bu eğilimlerin sınırını çizer. Bu toplulukların üye alımlarını kısıtlamak gibi bir eğilimleri vardı; Yaklaşık beşyüz kişiden oluşan Agripinilla *thiasosu*, bu açıdan kuşkusuz ayrıksı bir örnektir.⁸⁰ İsis tapısındaki *adlector collegii* orunu önemlidir.⁸¹ Göç etmiş olan kişilerin bu tür temaslarla ilgilendiği görülmekle birlikte, farklı yerlerde aynı tanrıya tapan grupların karşılıklı temasa özel bir ilgi duyduklarını gösteren hemen hiç bir kanıt yoktur. Lucius-Apuleius, Korinthos’tan Roma’ya gelir gelmez İsis’e tapanlar topluluğunun ardına düştüğünde, ikinci kez erginlenmesi gerekmişti; Korinthos’da geçtiği ilk erginlenme yeterli bulunmamıştı. İsis’e tapanlar Apuleius’a, Osiris’e özel bir erginlenmenin olduğunu söylerler; üstelik kutsal giysilerini de Korinthos’da bırakmıştır.⁸² *Thiasoi* gibi ruhban gruplar da, Yunan-Roma toplumunun bölümlü ve yerel karakterine uymuşlardır. Bu tür çeşitli gruplar arasında Petrusçu tipin bir eşdeğerini bulmayı hayal bile etmek olanaksızdır. Her şeyden önce bütün gerçek gizemler için özsel sayılan bir gizlilik yükümlülüğü söz konusuydu; “içerde”kiler, “dışarda”kilerden uzak durmak istiyorlardı. Asıl konu bir imanın propagandasını yapmak değil, özsel olanı açık etmekten kaçınmaktı. Bu durum gizemleri bir yandan çekici, öte

79 Philon (*Cher*, 48), Kutsal Kitap’ın alegorik yorumu için gizem eğretilmelerini benimsemiştir. *Symbola* için bakınız: Aşağıdaki 84-85. dipnotlar ve bölüm iv, 22-66. dipnotlar.

80 Bakınız: 21. dipnot.

81 *SIRIS*, 413 (Roma).

82 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.27.2, 29.5.

yandan münzevi kılıyordu; bir “kilise” halinde birleşmeleri mümkün olamazdı.

Gizemlerin ne ölçüde bir Hristiyanın “ben Hristiyanım” (*Christianus sum*), pagan yahut Yahudi değil” derken anladığı anlamda dinsel bir kimlik sağladığına bakarsak, bu özellikler daha açık hale gelecektir. *Mystaiden*, erginlenmesini “anımsaması”nın istendiği doğrudur;⁸³ *symbolon*lar ya da *synthemalar* öğrenirlerdi; bunlar *mystainin* erginlenmelerinin tamlığına tanıklık eden şifreli sözlerdi, hatta [bu simgelerin] maddi andaçlarını da evlerinde bulundururlardı.⁸⁴ Hristiyanlar da kendi Akideleri için *symbolon* sözcüğünü kullanırlar, ama bu olsa olsa [aralarındaki] muazzam farkı vurgulamaya yarar. Hristiyanlıkta inanılan ve itiraf edilen iman konuları vardır, oysa gizemlerde ardışık olarak meydana gelen bir tören dizisinden söz edilir.⁸⁵ Her ikisinde de belli bir kimlik tarzı mevcuttur, ama gizemlerde bu varlığını gerçek deneyimde bulur; Hristiyanlıkta ise metafizik anlam yapılarına bağımlıdır. Eleusis *syntheması* gibi bir formulanın ardında bile, belli ölçülerde içrek bir tanrıbilimin varlığının zorunlu olduğu varsayılmıştır. Ama törenin etkili olabilmek için apaçık bir tanrıbilime gereksinimi yoktur. Reitzenstein’in, gizem topluluklarının değişmez bir Akidenin biçimleri etrafında biraraya geldikleri yönündeki varsayımını destekleyecek en ufak bir kanıt bulunmamaktadır.⁸⁶

Bazı tapılar, Platon’dan Plutarkhos’a kadar çeşitli yazar-

83 *Orph. hymn.*, 77.9 ve devamında, Mnemosyne’ye: “*mystaide*, kutsal *teleten* anısını uyandır.”

84 *Symbola*, Plutarkhos, *Cons. ad ux.*, 611d; *crepundia*, Apuleius, *Apol.*, 56, karşılaştırın: 55; bakınız: Bölüm iv, 66. dipnot ve *synthema* için, bölüm iv, 22. dipnot.

85 W. Müri, “SYMBOLON: Wort-und sachgeschichtliche Studie”, *Griechische Studien* (Basel, 1976) içinde, 1-44, özellikle 37-44.

86 Reitzenstein, 1927, 1927, 23: “Dass feste Bekenntnisse die Gemeinden zusammenhalten”.

ların anlattığı “Orfeci yaşam” a benzer belli yaşam tarzları buyurmuşlardır.⁸⁷ Bugün bakıldığında, Olbia’daki bir duvar yazısında İÖ beşinci yüzyılda “topluluk” anlamına gelmesi çok mümkün olan *Orphikoidan* sözedildiği görülmektedir.⁸⁸ Orfecilik, ilkçağ gizemlerinin oluşturduğu bütün içinde özel bir durumdur; hatta öyle ki çağcıl bilginlerin beklediği anlamda “Orfeci olan” dan neredeyse hiç söz edilmediği bir gerçektir. Diğer gizemlerde, en azından bizim bakış açımızdan, daha da garip bir terminoloji sorunu vardır. Eleusis, Bakkhos, Metroon ya da Mithras gizemlerinin takipçileri ya da yandaşları için kullanılan genel bir adlandırma yoktur; Yunanca’daki “Dionysos’ta erginlenenler”⁸⁹ türünden biçimsiz, dolambaçlı ifadeler kullanmak gerekmiştir. Tanrı için de tanrının takipçileri için de *bakkhoi* sözcüğünün kullanıldığı doğrudur, ama bu *bakkhoi* özel bir grup olup genelde *mystai* ile özdeş değildir; sadece onlar arasında yer alır. Tikelciliğin etkisi çok daha güçlüdür: Esas olan Dionysos’ta erginlenmek değil, “Dionysos Eriseus etrafındakiler” gibi bir grubun ya da başka bir uzınanlaşmanın, yani benzersiz ve dışarıya kapalı bir grubun üyesi olmaktır.⁹⁰ Mithralar konusunda bir sözcük hazinesinin olmaması ise son derece şaşırtıcıdır. Çağcıl bilginler, Mithras’ın takipçilerine bir ad vermeden yapamazlar, dolayısıyla çağcıl diller yapay olarak şu sözcükleri uydurmuşlardır: “Mithraists” ya da “Mithracists” (*les mithriaques, die Mithraisten*).⁹¹ Ne

87 Platon, *Yasalar*, 782c; Plutarkhos, *Q. conv.*, 635e; daha önce Euripides, *Hippolytus*, 951-953; *GR*, 301-304.

88 Rusajeva, 1978; West, 1983, 17 ve devamında; “Orfecilerle” ilgili kanıtların azlığı konusunda; Wilamowitz, 1932, 11, 199 ve devamında. Orfeciliğin özel durumu için bakınız: Bölüm 11, 127-131. dipnotlar.

89 Proclus, *Tim*, 11, 297.8 ve devamında. Diehl. *Bakchoi* üzerine bakınız: Bölüm 14, notlar 150, 152. dipnotlar ve devamında.

90 *ZPE*, 14 (1974) 77 (İzmir).

91 E. Renan (karşılaştırm: Giriş, 14. dipnot), “Mithriaste” sözcüğünü kullanmıştır, karşılaştırm: *sarapiastai*; “mithriaque”, *Isiacusu* model almıştır.

Yunancada ne de Latince de bunu ifade etmek mümkündür. Mağaralarda toplanan küçük grupların yaşadıkları içten bir birliktelik duygusu olsa gerektir, ama metinlerdeki dil, durumsal ve bireyseldir; örneğin Hermes, Julianus'a şöyle seslenir: "Mithras'ın ardından giden sen..."⁹² Tertullianus'dan biliyoruz ki *miles* derecesindeki bir Mitracıya (bizim deyişimizle) bir daha taç giymemesi, "benim taçım Mithras'dır" demesi söylenmiştir.⁹³ Bu, kalıcı bir kimliğin bilinçli bir ifadesidir, ama ne dile ait bir terim ne de bir Akide bunu açık kılmaktadır. Tersine, yumurta yemeyen bir Orfecinin ya da tekir balığından uzak duran bir Eleusislinin durumunda olduğu gibi, kendini davranışlarda otaya koyar. *Symbolon*, ilkçağda bu anlamda kullanılırdı.

İsis'te durum farklıdır; orada *Isiakoi*, *Isiaci* gibi ortak adlandırmalar olduğunu görüyoruz.⁹⁴ Bunlar, bütün İsis tapınaklarında son derece önemli olan *grex liniger et calvus*-tan söz eden dış gözlemcilerden de kaynaklanmış olabilir; ama İsis'e tapanların kendileri de bunları kullanırdı. Gerçek *Isiakos*, diye yazıyor Plutarkhos, keten giysileri, traşlı kafasıyla değil, dindarca ve filozofça yönelimiyle belli olur. Bu, tinsel öz tanımı törensel kimliğin karşısına koyan ender örneklerden biridir ve bir filozofun kaleminden çıkması raslantı değildir: Dış görünümün tersine "gerçek" filozof, "gerçek" kinik vs. üzerine düşüncelerde bu ayrım apaçık ortaya çıkar.⁹⁵ Ama *Isiakoi* sözcüğü varsayılır. Prusa'da bulunmuş ve yakın zamanda yayınlanmış bir mezar yazısın-

92 Julianus, *Symp*, 336c, karşılaştırın: Bölüm 1, 87. dipnot.

93 Tertullianus, *Cor*. 15: *Idque in signum habet ad probationem sui ... statimque creditur Mithrae miles*. Karşılaştırın; I. Toth, "Mithram esse coronam suam", *Acta Classica Univ. Scient. Debrecinensis* 2 (1966), 73-79.

94 Vidman, 1970, 89-94; *Isiaci coniectores*, Cicero, *De divinatione*, 1.132; *Isiaci* (isim), Valerius Maximus, 7.3.8; *sacerdos ... et ceteri Isiaci*, *SIRIS*, 560 (Portus); Pompeii için bakınız: 97. dipnot.

95 "Gerçek kinik" üzerine; Plutarkhos, *Isis*, 352b, karşılaştırın: Epiktetus, 3.22.9 ve devamında.

da bir İsis rahibi, gizli törenleri dindarca yerine getirdiğine ve kutsanmışlar arasında sonsuza dek yaşamayı hak ettiğine tanıklık etmesi için *Isiakoiye* seslenmektedir.⁹⁶ Pompeii'deki bir duvar yazısında daha dünyevi bir ifade yer alır: "Bütün İsis taraftarları", "Aedil olarak Helvius Sabinusai vermeye" çağrılır (*Cn. Helvium Sabinum aedilem Isiaci univesi rogant*).⁹⁷ Burada siyasal eyleme girişmiş bir dini örgütle ya da belki de dinsel bir grubu kendi kariyeri için seferber etmeye çalışan bir politikacıyla karşı karşıyayız. *Isiaci universi* deyişinden, Mısır tanrılarına ilgi duyan çeşitli "grupları-cemaatleri" –rahipleri, collegiayı, *cultoresi*, *sacriyi* ve varsa *mystaeyi*–katarak, grubun mümkün olduğu kadar büyük görünmesini sağlama amacı güdüldüğü açıktır. Çağcıl kestirimlere göre, grubun sayısının nüfusun %10'una ulaşmış olması mümkündür. Ama gerçek bir dinsel "hareket"ten çok siyasal bir yapıyla uğraştığımızı unutmamak gerekiyor.

Mezar yazıtlarının tanıklığı da kısa bir yorumu hak etmektedir.⁹⁸ Mezar anıtlarının ikonografisinde de metninde de Eleusis, Dionysos, Ana Tanrıça ve İsis'ten söz edilmektedir. Ne ki, her yerde varolan ve görenekselleşmiş bir kullanıma sahip Dionysos simgeciliğini bir yana koyarsak, bu sıkça rastlanan bir durum değildir. Sıradan erenlerin değil, ama tapıların rahiplerinin, *hierophant*ların ve diğer ileri gelenlerin adları daha fazla geçmektedir. Yakınlarının ve arkadaşlarının değer gördüğü kişisel bir *time* biçimi olarak onursal sanlarla, ölmüşlerin nişanlarıyla daha sık karşılaşmaktayız. Bu, toplu hak iddiaları ve umutlarla ölmüşlerin bir inananlar topluluğuna dahil edildikleri anlamına gelmez; bireysel

96 Bakınız: Bölüm 1, 79. dipnot.

97 *SIRIS*, 487, karşılaştırm: 488; bakınız: J. L. Franklin, *Pompeii: The Electoral Programmata, Campaigns and Politics, A.D., 71-79* (Roma, 1980).

98 Bakınız: Bölüm 1, 45, 60, 61, 76, 79. dipnotlar. Aigion, Achaia' daki bir gömütte bulunan defne yaprağının üzerine *mystes* yazısı ilenmiştir (*Arch. Rep.* 1985\86, 38).

ayrım, grup kimliğine baskın çıkar.

Bizim de kolaylıkla yakınlık duyabileceğimiz bazı olumlu yanlar, ilkçağ gizemlerinde genelde varolan ve Yahudi ya da Hristiyan bir bakış açısına bir kusur gibi gelebilecek örgütlenme, dayanışma ve tutunum noksanlığına ağır basmaktadır. Dinsel ayırmaların ve bilinçli grup kimliğinin yokluğu, bırakalım aforoz etmeyi, herhangi bir sapkınlık düşüncesinin bulunmayışının yanında, rakip tapılar arasında katı sınırların olmaması anlamına da gelmektedir. Pagan tanrılar, hatta gizemlerin tanrıları bile birbirlerini kıskanmazlar; deyim yerindeyse açık bir toplum oluştururlar. Mithras, bir ölçüde yabancı bir tanrıdır, ama yine de Helios, Kronos ve Zeus gibi tanındık tanrılarla sürtüşmez. Katıksız sistemleştirmeler peşinde koşan bilginlere karışık gelse bile, tapınaklardaki bulgular ve yazıt metinleri özlü sözlerle doludur. Başka tanrıların heykellerine ithaflar ya da adak adanmalar, Tanrıça ve Mithras tapınaklarının yanında Sarapis ve İsis tapınaklarında da tamamen ortak görüngülerdir.⁹⁹ Özellikle Mithras tapınakları, her türden tanrı heykellerine yer vermekle zengin bir manzara sunmaktadır. Cumont'un, her durumda Avesta avataraları bulmaya çalışmasının savunulacak bir tarafı yoktur.¹⁰⁰ Belli bir tanrı önünde erginlenmiş bir *mysteyi*, başka bir tanrıya da yönelmekten alıkoyacak hiç bir engel yoktur. Apuleius, bir İsis rahibini Mithrasla tanıştırır.¹⁰¹ Dionysos'un heykelini yapmak için bir *tauroboliatus*; Suriye tanrılarına adamalarda bulunmak için Mithracı bir

99 Örneğin Delos'da Serapeum C, Eleusis tanrılarına ithaflar, *SIRIS*, s.66, CE, 44; s. 77, CE, 206; İnsanlara, *SIRIS*, s. 67, CE, 63, karşılaştırm: s. 65, CE, 34; bir Ana Tanrıça tapınağında Venus Genetrix, CCCA III, 5; Panamaralı Zeus ve Hera'ya adanmış Sarapis ve İsis, *SIRIS*, 279 = *Inschriften von Stratonikeia*, 207; bir Zeus Bronton tapınağında Kybele, İsis ve Mithras, *CIMRM*, 634; yine karşılaştırm: *SIRIS*, 528; 530.

100 Cumont, 1896/99, I, 137 ve devamında, 142 ve devamında; 1923, 99 ve devamında. Bakınız: Özellikle *CIMRM*, 1176-1188 (Stockstadt).

101 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.22.3.

pater, hatta Ana Tanrıça ve Attis adına bir sunak yapmak için bir *pater patrum* bulunmuştur. Apollon bile Sarapis'e ya da Mithras'a nasıl davranılacağı hakkında öğütler verir; Osiris, Her şeye Gücü Yeten Zeus'a ve Ulu Ana'ya kurbanlarda bulunulmasını buyurur.¹⁰² İsis-Osiris ile Demeter-Dionysos arasındaki ilişkiler çok eskiye dayanır ve herkesçe bilinir. Bir İsis rahibinin aynı anda Atina'da Eleusis tapısının *Iakcha-gogosu* olmasında; Delos'ta bir Sarapis rahibinin kızının Dionysos'un "sepet taşıyıcısı" olmasında ve bir İsis rahibesinin bir Dionysos şenliği düzenlemesinde şaşılacak bir yan yoktur.¹⁰³ Tek bir kişinin elinde farklı rahiplikler bulundurması tamamıyla olağan bir durumdur; Mısır tanrılarıyla Ana Tanrıça arasında bileşimlerin varlığı özellikle bilinmektedir. İS 360 ile 390 arasındaki pagan direnişi sırasında Praetextatus'un çevresindeki rahiplik ve erginlenme törenlerinde gözlenen neredeyse bıktırıcı artış, son evreyi oluşturmaktadır.¹⁰⁴ Bütün bunlar, kuramsal temellendirmelerini sadece tanrıların kıskanç olmamalarında değil –Platon'un ünlü bir sözünde olduğu gibi, "çekememezlik tanrısal koro ya yaşanamaz"¹⁰⁵–, özelde belli başlı tanrıların büyük olasılıkla özdeş olmalarında bulmaktadır. Bu, tek tek tanrıların ve adlarının önemsiz olduğu ya da bir yana bırakılmaları anlamında değil, özgünlük ve yakınlık dereceleri olduğu anlamındadır. Bu bakımdan İsis, dünyanın döt bucağında "sayılamayacak kadar çok adı" olduğunu iddia edebilir; O, *myionymostur*. Oxyrynchus 1380 papirüsünde yer alan bir belgede, bu eşdeğer sözcüklerden oluşan neredeyse sonsuz

102 CCCA III, 366, karşılaştırm: 367, 385; CIMRM, 509, 378; SIRIS, 286; CIMRM, 1971; SIRIS, s. 67, CE, 50.

103 SIRIS, 16; s. 72, CE, 141; SIRIS, 54; karşılaştırm: 88.

104 Praetextatus üzerine, bakınız: PW, XXII, 1515-1579; CIL, VI, 1778 = CIMRM, 420; CIL VI, 1779 = CCCA III, 246; karısı, CIL, VI, 1780 = SIRIS 450 = CCCA III, 295.

105 Platon, *Phaidros*, 247a.

bir liste bulunmaktadır;¹⁰⁶ ama yüzünü İsis'e dönenlerden tanrıya en dolaysız yoldan ulaşan, O'nun adını ve Mısır töreninin özel biçimlerini bilen kişidir.¹⁰⁷

İki kopya halinde günümüze dek ulaşan bir başka Mısır belgesi, Merkelbach tarafından *Eid der Isismythen* olarak adlandırılan erginlenme töreninde *mystainin* etmeye mecbur edildiği bir gizlilik yeminiyle ilgilidir.¹⁰⁸ Yeminde, "yeri gökten, karanlığı aydınlıktan [vd.] ayıran" yaratıcı tanrıya etkileyici sözlerle seslenişte bulunulmakta ve sonu şaşırtıcı bir biçimde şu sözlerle getirilmektedir: "Ululadığım diğer tanrılar adına da yemin ederim". Yorumcular, Harpocrates, Anubis ya da Thot gibi diğer Mısır tanrılarını gözönüne getirerek, bu tanrıların kim olduklarını anlamaya çalışmışlardır. Bu yaklaşım ilkçağlardan itibaren benzer hükümler barındıran yemin sözleri geleneğini görmezden gelmek demektir: Her iki taraf da "en büyük yerel yemini" etmek zorundadır, çünkü yemin ancak kişinin "kendi ululadığı" tanrılara yapılırsa ciddi bir yükümlülük yaratacaktır. "Gizem yemini" de bu uygulamanın dışında değildir; o da, "gerçekten taptığım tanrılar"a önceki ve sonraki bir dinsel bağlılık temeli üzerine kurulur. Kuşkusuz bu, "din değiştirme" nin ve "taptıklarını yak" emrinin tam tersidir. Bu tür gizem erginlenmelerinde

106 *Pap. Ox.*, 1380, Totti, 1985, 20. dipnot, kaynakçayla birlikte.

107 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.5.2-3; *una quae es omnia*, *SIRIS*, 502 (Capua); bakınız: Dunand, 1973, 1, 80, 103; genel olarak E. Peterson, *HEIS THEOS: Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen* (Göttingen, 1926).

108 R. Merkelbach, *ZPE* 1 (1967), 72 ve devamında; Totti, 1985, no 8, kaynakçayla birlikte; yemin duasının dışında, metin içinden çıkılmaz ölçüde bölük pörçüktür. Aralarında yaklaşık iki yüz yıl (İS birinci ve üçüncü yüzyıllar) bulunan iki örneğin varlığı son derece dikkate değerdir. "Yerel yemin": Tuhkydides, 5.18.9; 47.8. Oysa tersine Aristophanes'de (*Bulutlar*, 423-426) Strepsiades, başka hiç bir tanrıyı artık kabul etmeyeceğini bildirmek zorundadır: Sokrates'in tanrısızlık "gizemleri", sıra dışı olasılıkları öngörmektedir. Orfeci-Phytagorasçı bir arkaplan nedeniyle mi böyle olduğu bir soru olarak durmaktadır. Bakınız: *LS*, 291, 73. dipnot; *HN*, 268 ve devamında.

kişiliği sarsacak ya da yokedecek şeyler olmaz; aksine gerek bilinen, tanıdık, gerekse alışılmamış biçimlerde tanrılıkla yeni bir içtenliğin kurulmasıyla önceden varolan dindarlığın derinleştirilmesi ve genişletilmesi söz konusudur.

Mithras bu açıdan farklı bir görüntü verir. Eunapius, İ.S. yaklaşık 355-380 arasında Eleusis *hierophantı* [rahibi] Nestorius'un şöyle bir kehanette bulunduğunu anlatır: Kendini başka tanrılara adayacağından ve başka tapınaklara bakmama yemini edeceğinden, ardılı "rahiplik tahtına çıkma" hakkına sahip olamayacaktır; sonradan Nestorius'un –gerçekten de son Eleusis rahibi olan– ardılının bir Mithras *pateri* olduğu görülmüştür.¹⁰⁹ Bu durum Mithracılığı, Eleusis tapısının en yüksek mertebesiyle uyuşmaz kılmaktadır. Yine de bundan çok daha eski tapılar arasında bile uyuşmazlıklar, bazı rahip ve rahibelerin birbirlerini görmemesi ve konuşmamasıyla ilgili sınırlamalar bulunduğunu unutmamalıyız; İÖ dördüncü yüzyıla ait Sardis'teki bir yazıtta, "Zeus"a tapanların Sabazios ve Ma gizemlerine katılmaları yasaklanmaktadır.¹¹⁰ Nestorios'un, Mithracı ardılının mutlu bir cahillik içinde görüldüğü bir zorunluluktan söz etmesi hâlâ çözülmemiş bir bilmecedir. Eunapius'un tanıdığı ve hayranlık duyduğu Nestorios'un örtük ifadesinde, büyük olasılıkla Hristiyanların olası egemenliğinin gizlice anlatılmasının istendiği ve Eleusis'in akıbeti önlenip başka bir baş rahip atandığında, bu öngörü de bir Mithracı olan ardıla uygun biçimde yeniden yorumlanmıştır gibi kurgul bir yorum yapılabilir. Her ne ise, –Eunapius'un Mithracılığa karşı takındığı tutum, eskil tarzda bir nevi "uyarma" tutumudur; yanlış tanrılarla savaşmakla hiç bir ilgisi yoktur.

109 Eunapius, *Vit. Soph.*, 7.3.2-4; karşılaştırm: Clinton, 1974, 43.

110 Demeter ile Hera tapısının kutupsallığı, Servius auctus, *Aen.* 4.58, *HN*, 274; Sardis yazıtı, L. Robert, *CRAI*, 1975, 306-330, *SEG*, 29, 1205; İran bakış açısından yapılmış bir yorum için bakınız: J. Wiesehöfer, *Gnomon*, 57 (1985), 565 ve devamında.

Kendini Ötekine göre sınırlamak yanında, bu Ötekini tanımak da söz konusudur.

Özetle ilkçağ gizem tapıları, Yahudilik ve Hristiyanlık anlamında dinsel topluluklar oluşturmamışlardır. Richard Reitzenstein bile *ekklesia*, kilise kavramının, çok tanrılı dillerde bir eşdeğerinin bulunmadığını kabul etmiştir; bu, Eski Ahid'in Yunanca çevirisine dayanmaktadır.¹¹¹ Yunan *Polis* sisteminden ödünç alınan bir terimin, tam da bu sistemi bertaraf edecek bir örgütlenmeyi tanımlamakta kullanılması dikkate değer bir durumdur. *Ekklesia*, tamamen farklı bir katılım/içerilme düzeyine ve yaşamın özel bir grup ya da sınırlı ve yerel bir ruhbanda içkin olarak varolandan farklı bir biçimde örgütlenme iddiasına işaret eder. Yeni ve tam tersi bir *politeia* biçimi ortaya çıkmaktaydı; Philon'un tam da bu *politeia*, "siyasal etkinlik" kavramını Yahudi yaşam tarzı için kullandığını görüyoruz; sonraları Hristiyanlar da bunu kendi terminolojilerine uydurmuşlardır.¹¹² Yahudiler ilkçağ toplumuyla tamamen bütünleşmeyi reddetmişlerdi ve Hristiyanlarla birlikte ortaya potansiyel olarak tam anlamıyla bağımsız, kendine yeterli ve kendini yeniden üretebilen cemaatler halinde örgütlenmiş alternatif bir toplum çıktı. Burada, en başından itibaren çok tanrılı dinde hiç görülmedik düzeyde ekonomik işbirliği ve yoksullara ilgi gösterildiğini ve ailenin temel bir dindarlık birimi olarak dinsel sistem içersine alındığını görüyoruz. Havarilerin öğretmekte olduğu gibi, çocukları Tanrı korkusuyla eğitmek ansızın anababaların yüce görevi haline geldi.¹¹³ Ve inananlardan aynı

111 Bakınız: K. L. Schmidt, *Kittels Theologisches Wörterbuch* ıı içinde (Stuttgart, 1938), 502-539; Matta, 16.18; 18.17; Aziz Paulus, *Havarilerin İşleri*; Septuagint içinde, *ekklesia*, *syngoge* ile eş anlamlıdır.

112 *Politeia* için bakınız: Philon, *Spec.* 1.319; Josephus, *Jewish Antiquities*, 4.45; Efesoslulara, 2.12; ı Clement, 2.8; 54.4; *Ep. Diogn.*, 5.4; *spiritalis populus*, Agustinus, *De vera rel.*, 37.

113 Didache, 4.9.

anda çoğalmaları da istendiğinden, çocukların terk edilmesi, eşcinsellik ve fahişelik gibi epeydir yerleşmiş bütün nüfus kontrol biçimlerini bir kalemde silen yeni bir ahlakla birlikte, *ekklesia*, cemaatin durdurulması olanaksız bir kendini yeniden üretme biçimi haline geldi.

Yahudilik dışında hiç bir dinsel örgütlenme böyle bir sistem geliştirmemiştir,¹¹⁴ kaldı ki dışarıya kapalılıkları, bireycilikleri ve özel servete bağımlı yapılarıyla gizemler için böyle bir şeyden söz etmek mümkün olsun. Çocukların erginlendikleri, Bakkhos gizemlerinde sık sık boy gösterdikleri, hatta Eleusis'teki her şenlikte erginlenen bir "ocak çocuğu" bulunduğu doğrudur.¹¹⁵ Ama bu, işgüzar anababa için özel bir onur yahut hükümdü, dinsel ya da ahlaki bir ödev değil. Ailenin bütün yaşamını belli bir dinsel yönlendirmeye bağımlı kılma ve çocukları, din değiştirmenin ölümden beter görüldüğü dinsel bir sistemle kısıvrak bağlama zorunluluğu, düşünülecek bir şey değildi.¹¹⁶ Bakkhos'da, Metroon'da, hatta Isis'de "çocukların eğitilmesi" gibi bir düşüncenin kendisi bile komik kaçardı. Kaldı ki Mithralar kadınları bile aralarına kabul etmemiştir; aile yaşamının karşısında erkekler kulübü anlamına gelmekteydi.

Gizemlerin benzer bir yöne doğru olası bir devinimlerinin olduğunu gösteren sadece tek bir küçük işaret vardır: İÖ

114 Phytagorasçı "hareket" içindeki ilk benzerlikler için bakınız: Burkert, 1982; karşılaştırın: 108. dipnot.

115 Bakkhos: Nilsson, 1957, 106-115; Lambrechts, 1957; F. Matz, *Gnomon*, 32 (1960), 545-547; Horn, 1972, 89-92; Geyer, 1977, 67 ve devamında; Eleusis: HN, 280; Clinton, 1974, 98-118. Klea, "babadan anadan" Mısır tanrılarına adanmıştır (*kathosiomene*), Plutarkhos, Isis, 32, 364e. Bir baba oğlunu Mithras'ın sırlarına erdirir, *CIMRM*, 405.

116 *Apostates*, *apostasia*, pagan dininde asla kullanılmamış siyasal kavramlardır. Bakınız: Yeşu, 22.22.2; 1, Makkabiler, 2.15; Resullerin İşleri, 21.21; Yakup, 2.11, *v.l.*; Selâniklilere İkinci Mektup, 2.3. Olymposlu Zeus'un Mısır kolu (bakınız: Nock, 1972, 414-443), üyelerine "başkalarının kardeşliğini bir başkası için terketmeyi" yasaklamaktadır; bu, hiziplerden uzak durmak içindir, fakat "din değiştirme" olmaktan çok uzaktır.

186'da Bacchanalia'ya yöneltilen suçlamada, varolan *res publicayı* devirmek üzere muazzam bir tertipten (*coniuratio*) söz edilmekteydi; *alterum iam populum esse*, "başka bir halk doğmak üzereydi".¹¹⁷ Gariptir; bu, "başka bir halk"ın *Populus Romanus Quiritium*'un yerini alacak olması fikri, yeni bir *politeianın*, daha sonranın Hristiyanlarının yeni *civitası*-nın ilanını önceden haber veren ürkütücü bir fikirdir. Bir seferde yaklaşık 6000 kişinin idam edilmesine yol açan bastırma eyleminin neden bu denli vahşi ve kökten olduğunun açıklaması burada bulunabilir. O zamana kadarki din tarihinde, Hristiyanların gördüğü zulmün bir örneğine daha rastlamak mümkün değildir. Belki İÖ 136-132 yılları arasında süren köle ayaklanmasının karizmatik önderi haline gelen, Suriye Tanrıçası'nın mucize yapıcısı ve esinli peygamberi Eunous'un Sicilya'da başlattığı hareket anılabilir ve bu hareket de son derece acımasız bir biçimde bastırılmıştı.¹¹⁸ Ama bütün bunlarda dinsel tonlardan çok toplumsal sorunlar ön plandaydı. Augustinus'un muzaffer bir edayla Hristiyanlığın *Oikumene*'nin (*incendia concitarunt*) her yanına parlak bir alev gibi yayıldığını duyurması çok sonra oldu.¹¹⁹ Eski pagan karizma sahipleri, kundakçılıktan kaçınma konusunda çok özenliydi ve çoğunluğu bir 'hareket' başlatmaktan sakındılar.

Tarihin hükmü de, ilkçağ gizemleriyle Yahudi-Hristiyan tipi dinsel cemaatler, mezhepler ve kiliseler arasında varolan temel farklılığı doğrulamaktadır. Yahudi, Hristiyan ve İslam mezhepleri, düşman bir çevrenin ortasında birer azınlık olarak kaldıklarında bile şaşırtıcı bir varolma

117 Livius, 39.13.14; idam sayısı: 39.17.6. Buna 3 Makkabiler 2.30'da yer alan bilgi de eklenebilir: Kral IV. Ptolemaios'un Dionysos *teletaisine* katılmayı tam yurttaşlığın bir öngereği haline getirdiği söylenir; devlet dini olarak Bakchos gizemleri: Bunun Yahudi bir kaynaktan gelmiş olması hiç de raslantı değildir.

118 Diodorus, 34.2. Posidonius'u izler. (118'in metindeki yeri belli değil?)

119 Augustinus, *De vera rel.*, 14.

yetisi göstermişlerdir. Yahudi ortodoksisinden ayrılan Samiriyeliler, varlıklarını yaklaşık 2400 yıl sürdürmüşlerdir; Manicilik, Hristiyanlık kadar eskidir; Albiniler hareketi, Avrupa Engizisyonu'ndan sonra da varolmaya devam etmiştir; Reform'dan sonra sayısız mezhep sesini duyurmuştur. Etyopya, Ermenistan ve Gürcistan'daki Hristiyan karakollarıysa bu direşkenlikte hiç de geri kalmazlar. Oysa ister Eleusis, ister Bakkhos, ister Ana Tanrıça, isterse "yenilmez tanrı" Mithras olsun, ilkçağ gizemlerinde durum tamamen farklıdır. İS 391-92 tarihli imparatorluk kararnameleriyle bütün pagan tapılar yasaklandığında ve tapınakları zorla yıkıldığında, ilkçağ gizemleri de sessiz sedasız ve aniden ortadan kalktılar. Geleneği sürdürerek ilkçağ gizemlerini devam ettirdikleri iddiasında bulunan çağcıl büyücüler ya da Masonlar hakkındaysa söylenecek fazla bir şey yok.¹²⁰ Gizemlerin yeraltına çekilmesi mümkün olamazdı, çünkü sürekli bir örgütlülükten yoksundular. Kendi kendilerine yeten mezhepler değilllerdi; ilkçağın yokolup gitmiş toplumsal sistemine sıkı sıkıya bağlıydılar. Geriye sadece, boşuna bir çabayla onları diriltmeye uğraşan merak kaldı.

120 Avrupalı büyücü kadınlar sorunu için M. Eliade'ın şu yararlı araştırmasına bakın: "Avrupa'daki Büyücülük Sanatına İlişkin Bazı Gözlemler", *History of Religions*, 14 (1975), 149-172.



Resim 1. Dadukhos vazosu, Eleusis. Gösterişli giysiler içinde iki meşale taşıyan rahip (*dadukhos* ya da hierophant). Elinde bir demet sürgün bulunan erginlenme adayını törene götürürken. Kadın figürü, Eleusis'i temsil ediyor olabilir.



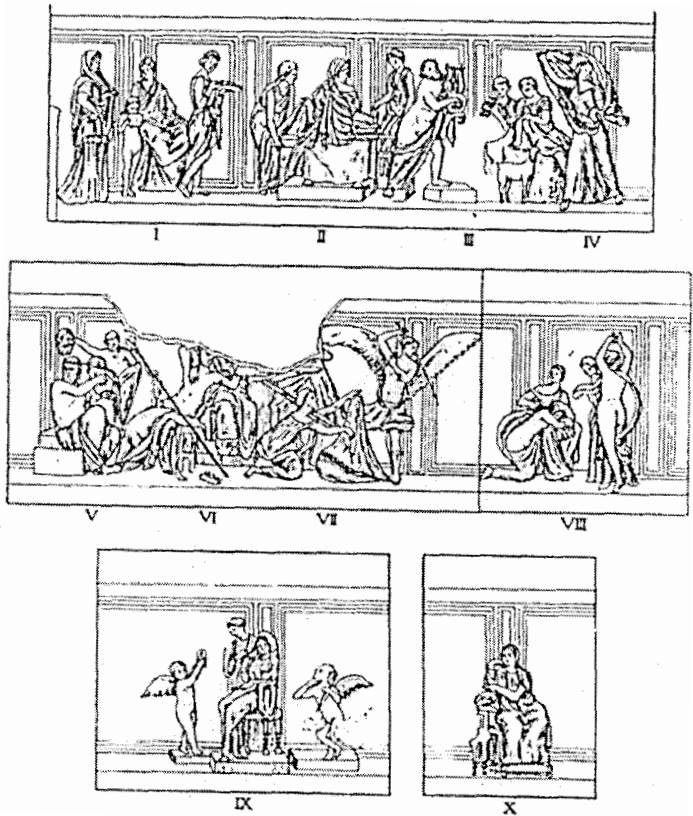
Resim 2. Eleusis'te erginleme töreni. Aslan postu içindeki Herakles, kurban edilecek bir domuzla birlikte alçak sunağa doğru ilerliyor; rahip tepsi sunuyor, yere şarap döküyor. (Bakınız: s. 153).



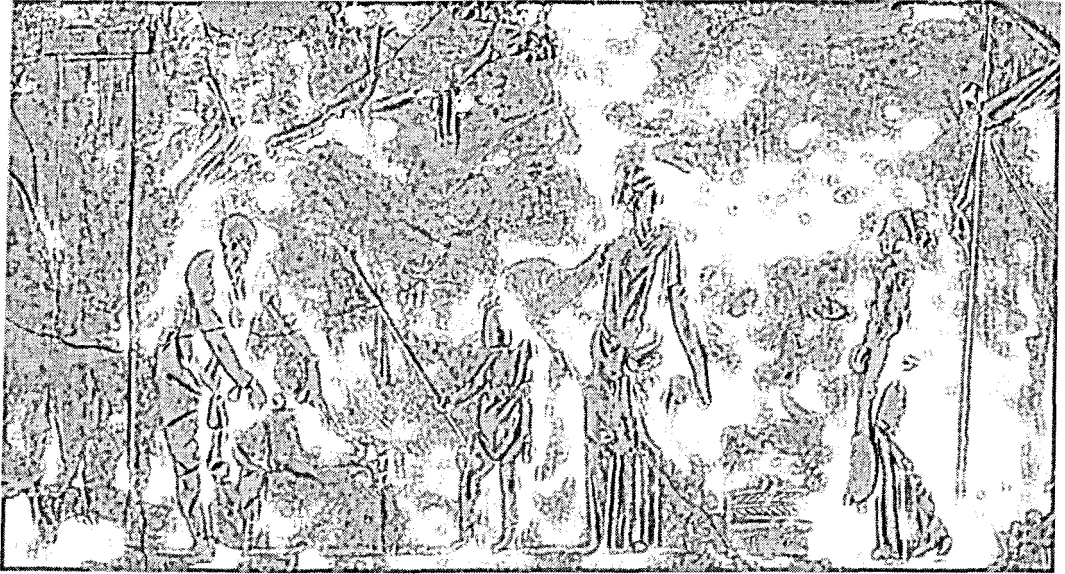
Resim 3. Eleusis'te erginleme. Yüzü peçeli erginleme adayı, ayağı-
nın altında koç boynuzu olduğu halde koyun postuyla kaplı tabu-
rede oturuyor; rahibe başının üzerinde bir *liknon* tutuyor. (Bakınız:
s.153).



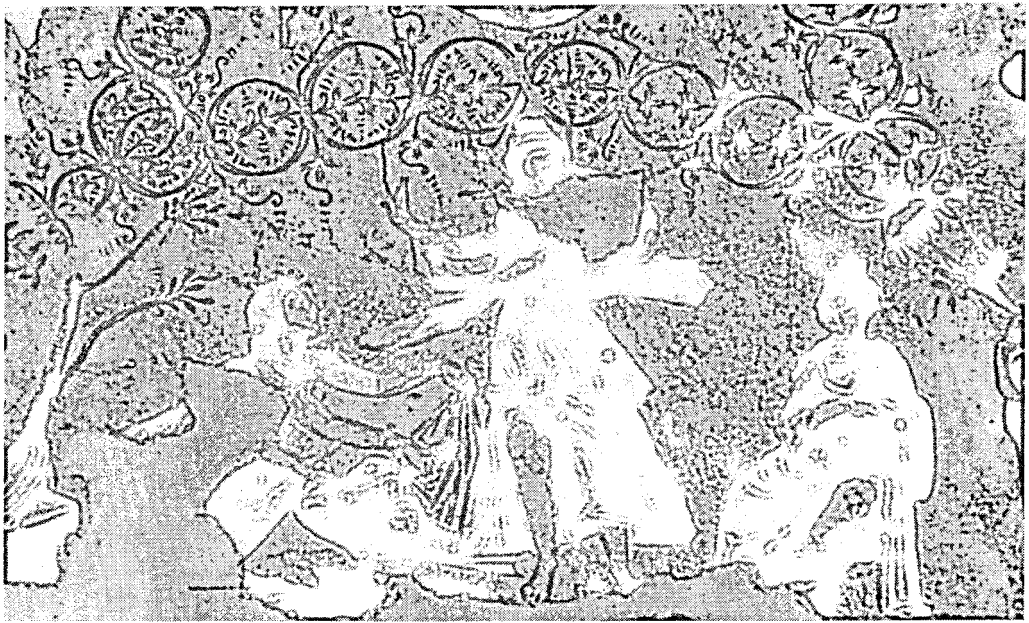
Resim 4. Eleusis'te erginleme. Saçlarında başak, elinde meşaleyle Demeter büyük bir *kistenin* üzerinde oturuyor; *kistenin* yanında çöreklenmiş bir yılan bulunuyor; elinde bir sürgün demetiyle eren, yılanın kafasına dokunmak için ilerliyor. Demeter'in arkasında Kore bir meşaleyle yaklaşıyor. (Bakınız: s. 153).



Resim 5. Gizemler Sarayı: Genel bakış. I: Kadın ilerliyor; genç, elindeki tomardan okuyor; töreni yöneten kadın; elinde tepsiyle bekleyen hizmetkâr; II) Oturan kadın bir tepsi çıkartıyor ve kadının ellerini yıkıyor. III) Silenus; hayvanları besleyen iki dişi satır. IV) telâşlı bir kadın. V) içki alemi\lecanomancy? VI) Dionysos ve Ariadne. VII) Dizleri üzerindeki kadın *liknondaki* fallusu gösteriyor; asa taşıyan kanatlı bir cin; öfkeli bir hali var. VIII) Diz çökmüş kadına tören uygulanıyor; mainadlar çevresinde zillerle hora tepiyor. IX: Kadın süsleniyor; iki küçük aşk tanrısı. X: töreni yöneten kadın otururken. (Bakınız: 155, 169).



Resim 6. Bakkhos erginleme töreni. Ağaç ve sütunların bulunduğu bir tapınak; silenusu andıran bir rahip *liknondaki* fallusu gösteriyor; yüzü örtülü, thyrsos taşıyan bir genç, bir kadın tarafından erginlenme yerine getiriliyor; gizemli *kiste*; elinde tef bulunan bir kadın hizmetkâr. (Bakınız: s. 154-155).



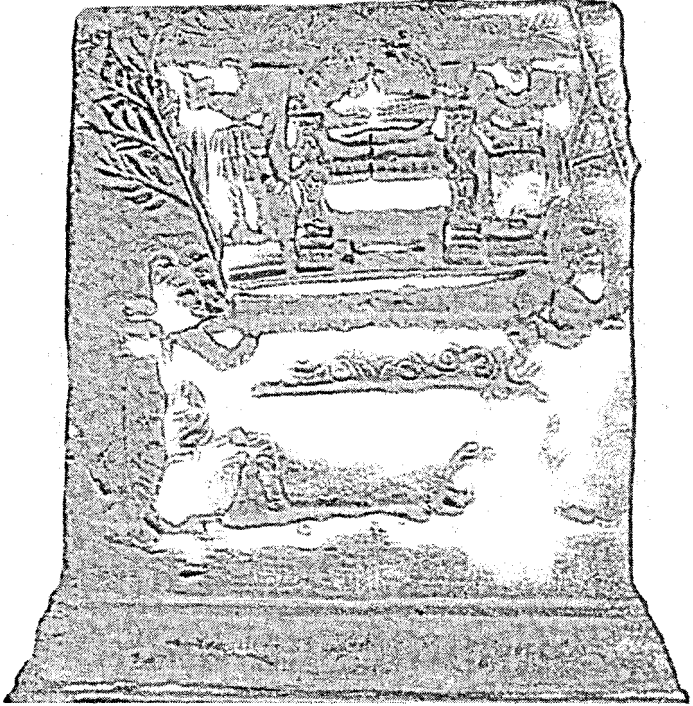
Resim 7. Bakkhos erginlenme töreni. Dizleri üzerindeki kadın *liknonda* bulunan fallusu gösteriyor; bir kadın (cin? alegori?) telâşla kaçıyor: Töreni yöneten kadın oturuyor. (Bakınız: s.154-155).



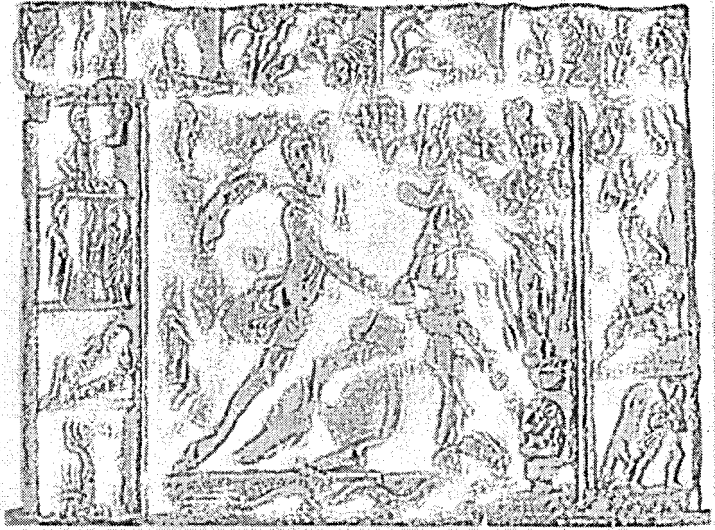
Resim 8. İsis şenliği. Ön planda: rahip kurbanda bulunuyor; iki koro bir Mısırlının yönetiminde şarkı söylüyor; sağ tarafta flüt çalan biri var; arka planda: Tapınak kapısı iki sfenks ve hurma ağaçlarıyla sarılmış; Siyah tenli bir rahiple ("Anubis") bir rahibe (İsis) arasında, içinde Nil'in suyunun bulunduğu kabı tutan bir rahip ("Osiris") bulunuyor.



Resim 9. Tanrıça ve Attis. Tefi ve aslanıyla Tanrıça tahtta; önde: Ateş, meşale, Frıgya başlığı, çömlek ve tabağıyla taşınabilir bir sunak; koç ve koyun; ortada: Bir çoban kancası, flüt ve zillerin bulunduğu çam ağacı; miğfer ve kalkanlarıyla iki Koribant, Frıgya başlıklı ve borulu olanı bir kayanın üzerine çökmüş olan Attis'i tutuyor; Tanrıçanın arkasında, başında halesi elinde zilleriyle kadın bir hizmetkâr görölüyor.



Resim 10. Tanrıça yürüyüş alayı. Frigya başlığı giymiş dört erkek bir tabut taşıyor. Tabutun üzerinde, iki Frigyalı hizmetkâr heykeli-nin arasında, üzerinde ucu sivri bir kapak bulunan bir *kisteyle* temsil olunan Tanrıçanın tahtı yer almakta.



Resim 11. Neuenheim'deki Mithras kabartması. Ana sahne: Mithras boğayı öldürüyor, boğanın kuyruğu bir başağa dönüşüyor; Mithras'ın pelerini üzerinde bir kuzgun var (kabartma burada dökülmüş); aşağıda: Kautopates ve Kautes; yılan, akrep, krater, aslan. Çerçeve, sol alttan başlayarak: Küre kullanan bir İranlı (?); uyuyan Kronos; Kronos Zeus'a asayı verirken; Mithras'ın kayadan doğuşu; rüzgâr tanrının büstü. Mithras bir delgiyle ateş yakarken; Mithras yağmur yağdırmak için kayaya vururken; Mithras, Helios'un arabasına çıkarken; Ay tanrıçası batarken; Mithras kayaya vururken; bir incir ağacından doğuş (?). Rüzgâr tanrısının büstü; boğa otlarken; Mithras boğayı taşırken; Mithras boğanın sırtında; Mithras boğayı mağaraya sürüklüyor. (Bakınız: s. 120).



Resim 12. Mithraların erginlenme töreni. Diz çökmüş, gözleri kapatılmış, kolları arkasından bağlı halde çıplak bir erginlenme adayı; arkasında (kırmızı çizgili beyaz bir *tunik* giymiş) mystagogue yer alıyor; Frigyalı başlığı takmış, mızrak ya da değnek taşıyan (kırmızı pelerinli; *pater* olabilir mi?) bir soylu ona doğru ilerliyor. (Bakınız: s. 167).

III. Tanrıbilim ve Gizemler: Söylen, Alegori ve Platonculuk

“Gizem tanrıbilimi” terimi, Reitzenstein’den bu yana yaygın bir biçimde kullanılmıştır. Ancak ilkçağ Yahudiliği ve Hristiyanlığından kalma tanrıbilimsel yazınla dolu kütüphanelerle karşılaştırıldığında, pagan gizemlerle ilgili benzeri metinlerde iç karartıcı bir kıtlık söz konusudur. Cumont, paganlığa ait toplu ayin ve dua [liturgical] kitaplarının kaybolmasını, ilkçağ yazınının uğradığı büyük kazanın en üzücü yanı olarak değerlendirmiştir.¹ İlkçağ gizemleri alanından türediği varsayılan dolaylı kaynakların incelenmesi yoluyla bu kaybı gidermeye yönelik umut verici girişimlerde bulunuldu. Kanıt olarak üç tür metine başvurulmuştur: Gnostik\Hermetik yazın; büyüyle ilgili papirüsler ve Yunan romansları. Kurgusal açıklamalar, ayin teknikleri ve görüldüğü kadarıyla nahif bir anlatım içeren bu üç tür metin, birbirlerinden tamamen farklıdır. Her grup ortaya kendine özgü sorunlar çıkarmaktadır ve bu yaklaşımlardan hiçbirisi kuşkucuların eleştirilerinden bağışık değildir.

1 Cumont, 1931, 10 ve devamında.

Romansların gizem metinleri olarak yorumlanmasını Karl Kerényi başlatmış, Reinhold Merkelbach da ustalıkla kendisini izlemiştir.² Apuleius'un yorumuyla "Altı Eşek" romansı, İsis ve Osiris gizemlerindeki erginlemelerle son bulmakta ve daha cüretkâr tezler için temel oluşturmaktadır. Ne var ki bunun ötesindeki anlatım örgüleri ve canlı ayrıntıların simgesel yorumları pek az taraftar bulmuştur. Sanıyorum ilkçağ romanslarının çoğunun örgüsünde bir erginleme yapısının varolduğu kabul edilecektir,³ fakat bu, peri masallarında olduğu gibi, sıradan Yunan söylenlerinin çoğu için de geçerlidir. İlkçağ dininin en canlı betimlemelerinden bazılarını sunan romanslarda, dinsel törene ilişkin ayrıntılı sahneler yer verilmesi seyrek karşılaşılan bir durum değildir, ancak bunlardan salt yazınsal bir etkinin mi amaçlandığı yoksa daha derin bir bağlılığa mı işaret edildiği ve yalıtık bir örgeyle mi yoksa bütün yapıya yayılmış simgelerle mi karşı karşıya olduğumuza karar vermek zordur. Dinsel boyutun en gayretkeş biçimde işlendiği Heliodoros'un *Aethiopica* romansı, ilkçağ romans dizisi içerisindeki en son kompozisyonlardan biridir ve odağında tam anlamıyla gizemler değil, Helios tapısı yer alır. Kısacası romanslar aydınlatıcı ayrıntılar bakımından dikkate değerdirler, ancak gizemleri açacak anahtar olarak bağımsız bir biçimde kullanılamazlar.

Nag Hammadi kütüphanesinin yayınlanması, Gnostik ve Hermetik yazın incelemelerine yeni bir temel sağlamış-

2 K. Kerényi, *Die griechische-orientalische Romanliterature in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Tübingen, 1927); Merkelbach, 1962. Ayrıntılı bir gizem sahnesinin yer aldığı Lollianos romansının keşfedilmesiyle birlikte bu tartışma da yeniden alevlendi: Henrichs, 1972, özellikle 28-79; *contra*, J. Winkler tamamen edebi bir yaklaşımı savunmaktadır; "Lollianos and the Desperadoes", *JHS* 100 (1980), 155-181.

3 Masal kalıpları ve erginlenme üzerine bakınız: *SH*, 5-7, 16, 57.

tır.⁴ Çalışma pek çok yönde ilerlemektedir, ancak ilerde ortaya çıkacak kapsamlı manzara hakkında henüz yargıda bulunmak olanaksızdır. Görebildiğim kadarıyla yeni kanıtlar, Gnostizmin pagan kökenine ilişkin, Reitzenstein'ı ve *religionswissenschaftliche Schule*'u büyüleyen tezi savunusunu daha da güçleştirmiştir. Bazı metinler Hristiyanlık öncesine ait olmakla birlikte Yahudilik öncesinden değildir; Helenleşmiş Yahudiliğin kurgularıyla bağlantıları vardır. Özellikle *Corpus Hermeticum*umuzun başında yer alan *Poimandres* risalesi, Reitzenstein'ın gözardı ettiği Yahudi-Hristiyan bir arkaplana sahiptir.⁵ Bu anlamda pagan gizemlerin gün ışığına çıkarılan her ögesi, bu gizemlerin boy attığı bilinen çevreden tamamen farklı bir dinsel sistemin süzgecinden geçmiş ve değişikliğe uğramıştır. Aslına bakılırsa Gnostik ve Hermetik metinlerde *mysteria* ve *mystikos* gibi terimlerde tam bir enflasyon söz konusudur ve bu durum anlam kaybına neden olmaktadır. Dilin büyük bir bölümü eğretilmelerden oluşmakta ve bu anlamda Platon'dan

-
- 4 1977'de tam bir çevirisi yapılmıştır: (yayıma hazırlayan) J. M. Robinson, *The Nag Hammadi Library in English* (Leiden); dizin: F. Siegert, *Nag-Hammadi-Register* (Tübingen, 1982); yine konuyla ilgili *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices* (Leiden, 1972-1979) kitabı ve geliştirilme safhasında bulunan *Nag Hammadi Studies* dizisi (Leiden, 1972) içerisinde yer alan, 1984'de basılmış (S. Emmel'in yayına hazırladığı, Leiden) *The Coptic Gnostic Library, Edited with English Translation, Introduction and Notes* (III, 5'le birlikte) projesi vardır.
- 5 B. A. Pearson, "Corpus Hermeticum ı'deki (*Poimandres*) Yahudi Öğeler", R. van de Broek ile M. J. Vermasere'nin yayına hazırladıkları *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions Presented to Quispel* (Leiden, 1981) içinde (336-348); karşılaştıran: R. McL. Wilson, "Gnosis ve Gizemler", *age*, 451-457; J. Büchli, "Der Poimandresöin heidnischen Evangelium", yayımlanmamış tez, Zürih, 1986 (yayımlanmak üzere); yine bakınız: W.C. Grese, *Corpus Hermeticum xiii and Early Christian Literature* (Leiden, 1979); genel olarak: R. van de Broek, "Gnostiklik Üzerine Araştırmaların bugünkü durumu", *Vigiliae Christianae* 37 (1983), 41-71. Totti, 1985, notlar 80-81'de İsis-Sarapis tapımı belgelerinde yer alan iki Gnostik dua bulunmaktadır: Bu yanyanalık temel farklılığı ortaya çıkarmaktadır.

Philon'a uzanan çizgide yer almaktadır;⁶ "gerdek gizemi"nde olduğu gibi, kimi durumlarda cinsel karşılaşmaların betimlenişinde eşine Roma Bacchanaliasında bile zor rastlanabilecek bir dolaysızlık düzeyi söz konusudur.⁷ Geleneksel gizemlerin o ince dengesi bozulmuştur. Helen dinine karşı Gnostik dinin dengeli bir değerlendirmesini yapmak için daha çok çalışma yapılması gerekirken, bu metinlerin pagan gizemlere ilişkin bilgi kaynağı olarak taşıdıkları dolaysız değer yine de sınırlı kalmaktadır.

Din tarihinde büyü papirüslerine ilgi duyulması, Albrecht Dieterich'in her tür takdirin üzerinde yer alan, kalıcı bir başarıya sahip *Abraxas* ve *Eine Mithrasiturgie* adlı kitaplarıyla başlamıştır.⁸ Ancak *Mithrasiturgie* başlığında örtük olarak varolan, bu büyü kitabında yer aldığı gibi Mithras gizemlerinde göğe düşsel bir yolculuğun canlandırıldığı tezi, çok geçmeden eleştiriye uğramıştır ve bu tezin savunulması artık çok güçtür. Metinde toplu bir gizem ayini değil, sinkretik bir arkaplan üzerine kurulan özel eklemlemelerle, kahince açıklamalar arayışında olan kişisel bir seyahat anlatılmaktadır. Bu ve benzeri metinlerin açıklanmasında bilmecemsi sorulardan kurtuluş yoktur. Büyü geleneğiyle gizemler geleneği uzun zaman birlikte varolmuşlardır; aralarında özellikle karizmatik ustalık düzeyinde çok katlı temaslar ve karşılıklı ilişkiler meydana gelmiştir. Demeter'in Eleusis'e gelişyle, Mısır'ın büyü metinleri arasında garip koşutluklar bulunmaktadır.⁹ Son Eleusis rahiplerinden biri

6 Felsefedeki gizem eğretilmeleri üzerine bakınız: E. des Places, "Platon et la langue des mystères", *Etudes Platoniciennes* içinde (Leiden, 1981), 83-98; HN, 250 ve devamında; Riedweg, 1987.

7 Bakınız: Giriş, 12.dipnot.

8 Dieterich, 1891; 1923. H.D. Betz'in yayıma hazırladığı *The Greek Magical Papyri in Translation* 1'in (Chicago, 1986) 48-54. sayfalarındaki notlarda yer alan çevirilerle birlikte PGM, 4, 475-829, "Mithras Liturgy" metnidir.

9 Bakınız: Bölüm 1, 38-43. dipnotlar.

de etkin ve başarılı bir büyücüydü.¹⁰ Ne ki Mısır'dan kalan büyü kitaplarında Eleusis ya da Semadirek'le, Bakkhos ya da Büyük Ana'yla doğrudan ilgili hemen hiç bir şey yoktur. Daha da önemlisi kişisel kehanet arayışında olan Delphoili Apollon'dur, fakat Mısırlı ve Yahudi unsurlar da çok belirgindir ve zaman zaman Hristiyan unsurlarla yan yana bulunmaktadır. Bazı Suriye-Mezopotamya özellikleri de göze çarpmaktadır. Burası, büyüyle din arasındaki ilişkilerin ve ayrımların uzun uzadıya ele alınacağı yer değil. Ancak karşıt eğilimlerin varlığını görmek de mümkündür: Gizemler, ereni toplu bir şenliği kutlamakta olan grupla ("kutlu koro" ya da *thiasos*) bütünleştirme eğilimi gösterirken, büyücü, aynı anda gelecek bilgisi, zengin olmak ve cariyeler gibi kılğısal amaçlarla sınırlarını daraltmaya çalıştığı mutlak kudret hayallerinin ortasında yapayalnızdır. Sağaltımın, büyü pübirüslerinde görülen tabakaların arkaplanına çekilmiş olması oldukça gariptir; sağaltım, esas olarak ya Asklepios'a ya da bilimsel tıba bırakılmaktadır. Bütün olarak alındığında gizemlerle büyü papirüsleri arasındaki örtüşme, ikincisinden "gizem liturgileri" çıkartacak kadar kapsamlı değildir.

Gizem metinleri aramanın, daha temel nedenlerden dolayı özünde boş bir iş olduğu ileri sürülebilir: Nag Hammadi gizem kütüphanesi diye bir şey hiç bir zaman keşfedilmeyecektir, çünkü böyle bir şey asla varolmamıştır; hatta Cumont'un sandığı gibi bir gemi kazası da söz konusu değildi. Salt merak uyandırmak için yararlanılmış yapay bir gizlilik anlamında değil, merkezi ve tayin edici olan şeyin söze dökülememesi anlamında gizemlerin "söze gelmez" (*arrheta*¹¹) oldukları doğru değil midir? Elbette törenlerle ruhlar arasında Proclus'un dediği gibi¹² "söze dökülemeyen

10 Zosimus, 4.18.2 ve devamında; Clinton, 1974, 43 ve devamında.

11 Bakınız: Giriş, 44. dipnot.

12 Bakınız: Bölüm iv, 161. dipnot.

bir *sympatheia*” vardır ve Aristoteles’in gizemlere kabul edilenlerin (*teloumenoi*) “öğrenimden geçmesi (*mathein*) gerekmediği, ama etkilenmeleri, acı çekmeleri veya deneyim yaşamaları (*pathein*) gerektiği”ni söylediği ünlü açıklaması çok daha da eskidir.¹³ Ancak bu anlatım da açıklama gerektirir: Aristoteles’ten yapılan alıntı bağlamı içinde anlaşılmalıdır. Synesius bu sözleri, bir yanda bir adımda en yüksek coşkuya ulaşan ve tekrar sefil çevresine dönen Mısır keşişlerinin ilkel gizemciliği, bir yanda da yüksek düzeylere adım adım ilerleyen felsefi gizemciliği ayırt etmek için kullanır. Felsefi gizemciliğin en yüksek düzeyinde öğrenimin sonuna gelinir ve Synesius’un hemen eklemek gereğini hissettiği gibi “elbette bu amaç için uygun duruma geldiklerinde” *epopteria* ile benzeşen saf görüntü *teloumenoi* için gizli olmaktan çıkıp ona bağışlanır. Öğrenim gizemlerde inkâr edilmektedir, ancak daha çok öngerekliklik olarak kalmaktadır.

Gerçekten de gizemlerde yer alan hazırlık niteliğindeki ‘öğrenim’ ve ‘aktarma’ kadar, elde edilmesi gereken ‘tam’ veya kesin ‘bilgi’nin gerekliliği hakkında bir çok tanıklık vardır.¹⁴ Konuşma, *logos*, önemli rol oynar ve erginlenme-

13 Aristoteles, *fr.*, 15 = Synesius, *Dio*, s. 10, 48a, Plutarkhos, *İsis*, 382de = Aristoteles, *Eudemus*, *fr.*, 10, Ross ve Clement, *Strom*, 5.71.1’le bağlantılı olarak okunacaktır. Görüldüğü kadarıyla Aristoteles, Platon’un *Şölen*’inde Diotima’nın konuşmasının basamaklarını sistematikleştirmiş ve *epoptei*’yle benzeşmeyi felsefenin en yüksek basamağı yapmıştır; yine de bu durum çeşitli “öğrenme” ve “öğretme” biçimlerini varsayar. Bakınız: Riedweg, 1987, 127-130.

14 Halikarnassos’daki Dionysos tapınağında bulunan Helenistik bir yazıtta, okuyan ayinlere katılmaya çağrılmaktadır, “meğer ki”, kısmen gizli kısmen açık olan “bütün *logosu* bilesin”, *SEG*, 28, 841 (yapılan kimi düzenlemeler kuşkuludur, ancak alıntılanan sözcükler açıktır). “Açık olarak bilmek”, şans eseri haberdar olunan belirtilerle karışık içindedir, *Dion*, *Or.*, 36.33. “Arınma” ile *epopteia* arasında *didaskalia* yer alır, Clement, *Strom.*, 5.71.1 (karşılaştırın: 13 ve 18. dipnotlar; Clement’in “küçük gizemler”den söz etmesi, yanıltıcı olmaktadır; iki ikilik; Küçük/Büyük Gizemler ile öğretmek/*epopteia*, kaynaşmışlardır.) İzmirli Theon’da (s.14) “arındırma” ile *epopteia* arasında *Paradosis* yer alır;

mişlere 'söylememe' emri çok ciddiye alınır, çünkü söze dökme, sürecin işleyişinde merkezi öneme sahiptir. Gizemlerin 'kutsal öykü', *hieros logos*¹⁵ içerdiği kabul edilirdi ve bu öykü kitaplara da geçirilmiş olabilirdi. *Mystai*'nin tanrılar ve onlara ilişkin daha önce bilmedikleri ayrıntıları, nitelikleri ve kimliklerini öğrenmeleri gerektiği açıktır. Stoacı Khrysippos, "tanrılara ilişkin *logos*", yani "teoloji"nin "aktarımı"nın *teletai*'nin özü olduğunu düşünür.¹⁶ Bu anlamdaki *logos*'un yankıları, Platon'un *Şölen*'indeki Diotima'nın bilgece konuşmalarında olduğu gibi,¹⁷ Empedokles ve Parmenides'te de bulunmaktadır.¹⁸

mystike paradosis, Athenaeus 40a, karşılaştıran: Diodoros, 3.65.6; 5.77.3. *Paradosis*, *paradidonai* terimleri daha dar, bir anlamda [yetke tarafından] yönlendirme ve daha geniş anlamda yönlendirme artı tören biçiminde kullanılabilir. Andania'da *paradosis*, bir "kutsal kişiler" kuşağından metne aktarma anlamına gelir, LSCG, 65. Eleusis'e ait *Lex Sacra* metninde (IG 13, 6 = LSS 3, C 23) myen, Eleusis'teki toplu şenlikten ayrı duran bireylere uygulanan bir eylemi, yani kişisel yönlendirilme artı töreni, bir *paradosis* biçimini belirtmek için kullanılmaktadır, karşılaştıran: Clinton, 1974, 13. Gizemleri "anlatan" rahiplerle ilgili bir nüktede de bu kişisel yönlendirilmeyle ilgili anıştırmada bulunmaktadır (Diogenes, *Laertius*, 2.102).

- 15 Bu terim ilk kez Herodotos 2.51'de (Semadirek); 2.63, 2.81 (Mısır), sonra Diodoros'da (Phytagoras, 1.98.2); 1v. Ptolemios'un buyruğunda (aşağıdaki 20. dipnot) ortaya çıkmıştır; sonraki yazında, örneğin Plutarkhos, *İsis*, 353d; *Q. conv.*, 636d; Pausanias, 2.13.8.15.4; Lukianos, *Syr.D.*, 88, 93, 97; ölümsüzlükle ilişkili olarak, Platon, *Mektuplar*, vii, 335a; Bacchanalia'daki *carmen sacrum*, Livius, 39.18.3. *İsis*'in kendisi, *mystai* için *hieros logos*, korkulu biri diye yazmıştır: Andros'a ait bir İlâhi, Totti, 1985, no. 2, 12. Orfeci ve Phytagorasçı sözde-epigrafide *hieros logos*: OF, s. 140-143; H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period* (Abo, 1965), s. 158-168.

- 16 Khrysippos, *fr.*, 42, SVF 11, 17.

- 17 Platon, *Şölen*, 201d-212c; yapı, (1) *elenchostur* = arınma, (2) köken söyleni de dahil [yetke tarafından] yönlendirilmedir (203b-e), ve (3) *epoptika*-dır (210a). Bakınız: Riedweg, 1987, 2-21.

- 18 Empedokles B 6, tanrıların adlarının öğretiliği "ilk" biçimdir, sonraları bunu "kutlu tanrılarla ilgili iyi *logos*" izlemiştir (*Peri Physeos*'a ait B 131: M.R. Wright, *Empedocles: The Extant Fragments*, New Haven, 1981, 83). Parmenides'in aldığı vahiyle ilgili olarak bakınız: W, Burkert, "Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras",

Kitaplar, gizemlerde eskiden beri kullanılmaktaydı. Aeskinēs'in, çocukken, "annesi erginlenme törenini yerine getirirken kitapları okuması" gerekmekteydi; böyle bir sahne, Gizemler Sarayı'ndaki büyük freskinin başında hari-kulade bir biçimde resmedilmiştir. Başka örnekler de vardır.¹⁹ Ptolemaios IV Philopator'un fermanında, Dionysos'un erginleme törenlerini yapan rahiplerinden, *hieros logos*larının mühürlü bir nüshasını İskenderiye'de bir krallık memuruna vermeleri istenmektedir;²⁰ böylelikle bir şüphe halinde gizli öğretiler açılabilir ve devlet tarafından soruşturulabilecektir. Bütün rahiplerin ellerinde kitap olduğuna kuşku yoktur. Messenia'daki Andania yerel gizemleri, Epameinondas zamanında yeniden düzenlendiğinde, *teletēyi* ihtiva eden saçtan bir tomar Ithome Dağı'nda bir yerden, topraktan uygun bir biçimde çıkartılarak kutsal hazineler arasında muhafaza edilmiştir.²¹ İsis tapısında Mısır kitaplarının sergilenmesi yaygın bir uygulamaydı.²² Mithralara gelince, sadece Dura-Europus'da Magiler [Zerdüşť rahipler] ellerinde kitaplar olduğu halde bir duvar resminde resmedilmektedirler;²³ bu çeşit kitapların

Phronesis 14 (1969), 1-30. Empedokles B 131'de *theologia* kavramının ilk formülasyonlarından biri bulunmaktadır (yine karşılaştırın: Ksenophanes B, 34.3); *theologia* sözcüğü ilk kez Platon'da geçer (*Devlet*, 379a). Bakınız: V. Goldschmidt, "Theologia", *REG* 63 (1950), 20-42; W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers* (Oxford, 1947).

19 Demosthenes, 18.259 (bakınız: Bölüm 1, 34. dipnot); Saray, Herbig 1958, no. 2, resim 19; Farnesa Sarayı, Matz, 1963, resim 5 (bir kitap tomarı değil, üç kanatlı resim); Djemila-Cuicul' dan bir mozaik, Geyer, 1977, 148, resim 14.

20 Bakınız: Bölüm 11, 10. dipnot.

21 Pausanias, 4.26.7, 27.5; *LSCG*, 65.12; W. Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike* (Göttingen, 1970), 66-68. Pheneos'daki gizemler için saklanan ve bu gizemlerde kullanılan yazılar için karşılaştırın: Pausanias, 8.15.1 ve devamında.

22 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.17.2; Le Corsu, 1977, 176.

23 *CIMRM* 44; Bidez-Cumont, 1938, 11, 154. Kitap kullanan İranlı ateş-rahipleri üzerine karşılaştırın: Pausanias, 5.27.6,

Pannonia'ya, Germany'a ya da Afrika'ya yayılmadığı açıktır. Roma'daki Santa Prisca'daki değerli yazıtlar dahil, çoğu Mithras epigramının yazınsal açıdan acınacak halde oldukları düşünülürse, bundan Mithraların okur yazar seçkinlerle yakın bir temas içersinde olmadıkları sonucu çıkar. Ana Tanrıça tapısında, hatta Eleusis'teki şenlikle ilgili olarak da kitaplardan söz edildiğini duymadık; aile geleneği, bir çeşit arşiv vardı, ama bir tanrıbilim kütüphanesi yoktu.²⁴

Bir Helenistik gizem kitabından en merak ve ilgi uyandırıcı parça, Philopator'un koleksiyonundan gelmiş olması çok mümkün olan, Dublin'deki "Gurob papirüsü" dür. Metin çok bölük pörçüktür, ama aralarına kısa törensel buyrukların ve reçetelerin serpiştirildiği duaların ve tanrılara yazarların bulunduğu açıktır. Böyle bir yapı, bilinen Yunan tiplerinden çok Mezopotamya büyü metinlerinden kalmazdır. Erikepaios dahil tanrı adlarına ve Dionysos'un oyun gereçleri gibi törensel ayrıntılara bakıldığında, Bakhhos-Orphik bir tapıya gönderide bulunulduğu besbellidir.²⁵ Merkelbach'ın "*İsis mystai yemini*" dediği Mısır'ın son dönemlerinden kalma metinler, bir dereceye kadar bu metinle benzeştirilebilir; ne yazık ki metinlerin yemin duası dışındaki kalan parçaları içinden çıkılmaz bir haldedir.²⁶ Geri kalanı için *hieroi logoi* ve benzerleri hakkında ikincil tanıklık-

24 Cicero, *Letters to Atticus*, 1.9.2'de kitap olduğu besbelli, olasılıkla bir *Exegetikon* olan *Eumolpidon patriadan* söz etmektedir, karşılaştırın: Clinton, 1974, 93; bu, doğrudan gizemlerle ilişkili değildir. Yine bakınız: Bölüm 11, 38. dipnot. *Schol. Theocr.* 4.25c'de (s.143, Wendel; *codd.* P ve T, Wendel'in terminolojisinde "genus Laurentianum") Thesmophorianın soylu bakirelerinin "töreyi ve kutsal kitapları" başlarında taşıyarak Eleusis'e dek gittikleri anlatılmaktadır; nereden bakılsa bu Thesmophoria ile Gizemi birbirine karıştırmaktadır ve "kitaplar" bozulmuş olmalıdır: *biblous*, (belki de yazının küçük olmasından ötürü) *kistas* olarak yanlış okunmuştur.

25 J. G. Smyly, *Greek Papyri from Gurob* (Dublin, 1921), no 1; yine OF 31, DK 1, F 23; W. Fauth, *PW* 1x, A, 2257-2262; West, 1983, 170 ve devamında.

26 Bakınız: Bölüm 11, 108. dipnot.

lara bakarak bu tür kitaplar hakkında bir fikir oluşturmak zorundayız. Livius'da, Hanibal savaşının baskısı altında kalan halkın inançlarını kötüye kullanan yeni dinsel boş inanç biçimlerini ortadan kaldırmaya çalışan Romalı bir yargıcın nasıl bütün kitaplara el koyduğunun anlatıldığı ilgi çekici bir bölüm vardır.²⁷ Aralarında kehanetle (*libri vaticinii*) ilgili kitaplar, dua kitapları (*precationes*) ve kurbanla ilgili emirleri (*ars sacrificandi conscripta*) içeren kitaplar bulunmaktaydı; fakat anladığımız anlamda "tanrıbilim"i andıran bir şey geçmemektedir. Dördüncü tür olarak *hieros logosu* ekleyebiliriz. Ancak Platon iyi bilinen bir pasajında, ellerinde "Musaların ve Orpheus'un kitapları" bulunan ve "kurban törenlerini bunlara göre yapan"²⁸ şarlatanların özel gizemlerinden söz eder; Orfeci tarzda bir *hieros logos* ile "kurbanla ilgili emirler" aynı olabilir.

Başka pagan tapılarda olduğu gibi, gizemlerde de *logoi*, hatta yazılı metinler bulunmalıydı. Ne ki bu olgu, bu metinlerin, Tevrat'ın, İncil'in ve Kuran'ın, sırayla Yahudiliğin, Hristiyanlığın ve İslâm'ın tanrılığın temeli sayılmasıyla aynı biçimde, tam da bir dinin temeli oldukları yanılsamasına yol açmamalıdır. Platon'un *Menon* diyalogunda, *logoi*'nin dinsel tapılar bağlamındaki yerine dair önemli bir pasaj yer alır: *Metempsychosis* [ruhun başka bedenlerde pek çok kez doğması] öğretisini sunarken, Sokrates onu "tanrılık işler hakkında bilge olan erkek ve kadınlar"dan, "gördükleri işle-

27 Livius, 25.1.12. Efesos'ta Aziz Paulus'un dine kazandırdığı kişiler büyü kitaplarını yaktılar; Resullerin İşleri, 19.19. Gazze'de paganlıkla mücadele eden Piskopos Porphyrios, "rahiplerin 'kutsal' dediği ve *teletaile*riyle diğer haram ayinlerini yerine getirmekte kullandıkları içi şarlatanlıklarla dolu bütün kitapları" toplayarak yaktı, Marcus Diaconus, *Vit. Porph.*, 71. Bakınız: W. Speyer, "Büchervernichtung", *Jahrbuch für Antike und Christentum* 13 (1970), 123-152, özellikle 130 ve devamında, 141.

28 Platon, *Devlet* 364e. Bilicilik ilmi okur yazar işi haline geldiğinden, kitaplı falcı Aristophanes'in *Kuşlar*'ında (974-989) alaya alınır.

rin açıklamasını yapma yeteneğine sahip rahip ve rahibeler”den öğrendiğini ileri sürer.²⁹ Burada örtük olarak şu vardır: İşlerini aldırmandan ve “açıklamasız” (*logos-suz*) yapan başka rahip ve rahibeler de vardır; onlar yapılacaklarını geleneksel uygulamalardan öğrenmiş olmalıdırlar. Aslında Platon besbelli işlere yön vermekle yetinmeyip akla uygun bir açıklama, başkalarına iletilebilir bir “sebeup” bulmaya çalışan rahip ve rahibeleri yeğlese de, önceden kavramsal bir açıklık olmaksızın da büyüsel ya da hatta dinsel etki olanaklıdır. Ne ki bu açıklama, gelenek tarafından belirlenmiş olmadığı gibi, hiçbir zaman bir öğreti haline de gelmez: *Logosu* denetleyecek hiç bir örgütlenme yoktur.³⁰

Başka bir açıklamayla, kişisel gizem “ustaları”nın sadece para almayı bildiklerinden, müşterilerini “bilgi”ye götürmediklerinden şikâyet eden Derveni papirüsünün yazarının kaleminden çıkma polemik amaçlı bir pasajda karşılaşmaktayız. Bu yüzden soru bile soramayacak kadar çekingen ve şaşkın müşteriler, hem paralarını hem de bilgiye erme umutlarını yitirmektedirler.³¹ Açıklamaları çağcıl okurlara ham söylenceden çok daha tuhaf gelse bile, yazarın kendisi elbette bu yüksek bilgiyi sunmaya can atmaktadır. Her durumda, kılıgısal gizemlerde *logoi* var olsa da, dışardan; gerek akla uygun açıklamalar bulma gereksinmesindeki “rahip ve rahibeler”den gerekse “gizemler” üzerine yazan araştırmacı aydınlardan gelen ek bir *logoi* olduğunu öğreniyoruz. Gizemlerin merkezine nüfuz etmek, ve kişinin kendi varsayımlarını keşfetmesi için “*mystagogue* olarak felsefeden *logos* almanın” çekiciliği.³² İçrek olsun dışrak olsun her iki *logoi*

29 Platon, *Menon* 81a; aynı zamanda bakınız: 128. dipnot.

30 Bakınız: Bölüm 11, 99. dipnot.

31 Col. xvi; bakınız: Bölüm 11, 4. dipnot.

32 Plutarkhos’un formülasyonu, *Isis* 378a. A. Tresp, gizemler hakkındaki kitapların adlarını ve yazarlarını derlemiştir (*Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller*, Giessen, 1914, 28); en eskisi Stesimbrotus’tur (= *Pap. Derveni*? Bakınız: Bölüm 11, 4. dipnot); Melanthius’un *On the Mysteries of*

türü de sonuç olarak, tanrıbilimde her zaman olduğu gibi, elbette birbirlerini etkileyeceklerdir.

Görüldüğü kadarıyla gerek gizemlerdeki gerekse gizemler hakkındaki bu *logoiler*, üç farklı düzeyde gelişmiştir: Söylen, doğa alegorisi ve metafizik.³³ Bu düzeyler, sonrakiler öncekileri yok etmeksizin, tarihsel bir ardışıklık içersinde ortaya çıkmışlardır; Homeros'tan Sokrates öncesine, oradan da Platoncu evreye uzanan bir evrim biçiminde görülebilirler. Eğer bu ardışıklığa, zihinsel açıklıkta bir ilerleme olarak bakılırsa, gizemlerin uygulamısal yanıyla temas da aynı anda tavsayacaktır, ta ki geç Platonculukta ona karşılık gelen bir törenin bulunmadığı tam bir *logos* bulununcaya kadar.

İnsanbiçimsel "eyleyenler" tarafından yerine getirilen bir dizi eylemin yapılaştırdığı geleneksel bir masal biçimi olan söylen, ilkçağ dünyasında köklerini sözlü gelenekten alan en eski ve yaygın "tanrılar hakkında konuşma" biçimidir. Özellikle gizemler üzerinde etkili olmuştur. Söylenin din açısından taşıdığı önemi azımsama eğilimindeki Nilsson, yine de Eleusis bağlamında "söylen[in] Demeter dini üzerinde alışılmadık yeğinlikte bir etkisi" olduğunu kabul etmek zorunda kalmıştı.³⁴ Ama aynısı, Ana Tanrıça, Dionysos ve İsis gizemleri için de geçerlidir. Genel olarak bir gizem tapısının her bir tanrılığının, o tanrılığın içten bağlı olduğu özgül bir söyleni vardı. Her ne kadar bazı ayrıntıların "kutsal" oldukları söylene ve gizli tutuldukları iddia edilse de, söylenin genel hatları gayet iyi bilinir. Bu sayede

*Eleusis'*ine dikkat edilmeli, *FGrHist* 326; Arignote, *Bakchika* ile *Teletai of Dionysus*, s. 51, Thesleff eklenmeli; Eubulus'un Mithras üzerine kitapları, Porphyrios, *Antr.* 6, *Abst* 4.16 ve Pallas, Porphyrios, *Abst*, 2.56, 4.16.

33 Bu üç düzey, Bianchi'nin üçlü sistemiyle uyuşmaz (bakınız: Giriş, 59. dipnot); 2. ve 3. düzeyler, kitabındaki "misteriosofico" adını verdiği bölüme karşılık gelir.

34 Nilsson, *GGR* 1, 469: "In die Demeterreligion greift der Mythos ungewöhnlich tief ein".

Demeter-Persephone³⁵ ve İsis-Osiris'le³⁶ ilgili söylenler pek çok ayrıntıyla birlikte günümüze dek gelmiştir. Oysa tersine Attis'le ilgili olarak elimizde esas olarak tek bir kaynak bulunmaktadır: Pausanias'ın ve Arnobius'un bağlı oldukları, İÖ 300 dolaylarında Eumolpidli Timotheus'un yayınladığı Pessinus'un *hieros logosu*.³⁷ Dionysos'a gelince, zengin bir Bakkhos söylence külliyatı vardır, ama gizemler konusunda dikkat uyandıran ve belki aşırı önem verilen tek bir öykü bulunmaktadır: Persephone'dan doğan ve insanın ataları Titanlar tarafından parçalanan Khtonia [yeraltı tanrısı] Dionysos'un öyküsü. Bu söylen açık bir biçimde pek çok yazar tarafından gizemlerle bağlantılandırılır,³⁸ ve öyle görünüyor ki çeşitli anıştırmalarda bulunsa da, Herodotos onu bir giz olarak görmekteydi. Sonraki metinlerde bu söylen, olağan söylencenin salt bir parçası olarak ele alın-

35 R. Foerster'in çalışması (*Der Raub und die Rückkehr der Persephone*, Stuttgart, 1874) eski ve konu hakkında eksiksiz bir çalışmadır. Daha yakın döneme ait bir çalışma Richardson 1974 içinde bulunabilir.

36 En önemli Yunanca metinler şunlardır: Diodoros, 1.21 ve devamı ile Plutarkhos, *İsis*; bakınız: J. Gwyn Griffiths, *The Origins of Osiris* (Berlin, 1966) ve *Plutarch De Iside et Osiride* (Aberystwyth, 1970).

37 Pausanias, 7.17.10-12 ve Arnobius, 5.5-7; Hepding 1903'deki metinlere (37-41) koştur olarak basılmıştır; karşılaştırın: Neanthes, FGrHist 84 F 37 (bir *mystikos logos*); Alexander Polyhistor, FGrHist 273 F 34; SH, 104, 110 ve devamında; Timotheus için bakınız: Bölüm II, 43. dipnot.

38 Diodoros, 3.62.8; Harpocration leuke sözcüğü altında; *Schol. Pind. Isthm.*, 7.3; Aristoteles'de (*Probl. ined.*, 3.43, Bussemaker) bazı *Teletai*'lerle "haşlanmış eti kızartma" buyruğu; Platon, *Phaidon* 62b (*phroua, en aporrhetois*), *Cratylus* 399e, Ksenokrates, *fr.*, 20, Heinze = 219 Isnardi Parente birbirlerine uyuyor gibi göründüklerinden, "Orpheus", "gizli gizemler" ve Dionysos söyleninden oluşma bir külliyat elde etmekteyiz; Herodotos'un anıştırmaları için bakınız: HN 225; söylen, West içinde (1983, 140-175) kapsamlı bir biçimde ele alınmaktadır. Firmicus (*Err.*, 6.5.) parçalanma söylenini üç yılda bir yapılan Dionysos kutlamalarına [*trietris*] bağlamaktadır; *Orph. Hymn.*, 44.8 ve devamında "gizemler", Dionysos'un olağan doğum söyleniyle birleştirilmektedir; Euripides'in *Bakkhalar*'ında "gizemlerin sözü edilmekte (GR, 291 ve devamında) ancak parçalanma söylenine yer verilmemektedir. Bakkhos gizemlerinin tek ve yegane söyleni Parçalanma söyleni olmayabilir.

maktadır.

Mithras'ın durumu çok daha hayalkırıcıdır. Bir Mithras söyleninin var olduğu açıktır; mağaralardaki Mithras kabartmalarında genellikle bulunan ve ana panoyu çevreleyen bir dizi sahne, bir sıra öyküyü belgelemektedir (şekil 11'e bakınız). Merkez, bu bütünlüklü yapıdaki temel olayı oluşturmuş olması gereken şeye ilişkindir: Boğayı öldüren Mithras. Fakat sadece bir anahtar sözcük, "inek hırsızı" (*bouklopos*) dışında günümüze öyküyü anlatan hiç bir metin kalmamıştır.³⁹ Bu bir dizi tasvirde teogonik dizilişi görebiliyoruz: Okeanos; Zeus'a asayı kendi eliyle veren Kronos; devlerle savaşan Zeus ve Mithras'ın kayadan doğuşu. Bu son olay, yazıtlarda olduğu kadar yazında da oldukça iyi bilinir; ama babası kimdi?⁴⁰ Aynı zamanda Mithras'ın boğanın peşine düşmesini, bulmasını, dövüşmesini, boyun eğdirmesini, üzerine binmesini ve sonunda kurban etmek üzere mağaraya sürüklemesini anlatan bir dizi serüven vardır.⁴¹ Mithras'la Helios'u boğanın etini yerken ve Mithras'ı, Helios'un savaş arabasına binerken görüyoruz. Fakat belirsizliğini sürdüren sahneler de yok değildir; örneğin

39 Porphyrios, *Antr.*, 18; *mysta booklopias*, Firmicus, *Err.*, 5.2 (karşılaştırm: 7. dipnot); mağarada boğayla mücadele eden Mithras, Statius, *Thebaid*, 1.719 ve devamında.

40 En eski kaynakça: Justin Martyr, *Dial.*, 70; bakınız: Cumont, 1923, 118, 3. "Kayadan doğan canavar" tipi için bakınız: Burkert, *Würzburger Jahrbücher* 5 (1979), 253-261. Olağan söylence mantığı, belki de kabartmada uyurken gösterilen Kronos-Saturnus tarafından kaya üzerinde daha önceden bir fıskırmanın yaratılmasını gerektirir (karşılaştırm: Hieron, *Adv.*, *lov.*, 1.7, *PL*, 23.219). Bu Mithras'ı, Kumarbi ile Typhoeus'un oğlu Ullikummi ile aynı düzeye koyacak (*Schol B II.*, 2.783) ve bu bakımdan Yeraltı tanrısı Dionysos'a benzer biçimde onu Zeus'un gizil ardılı haline getirecektir.

41 Turcan'da (1981a, 38-70, özellikle 48-52) *l'imagerie mithriaqueya* ilişkin iyi bir araştırma yer almaktadır; yine bakınız: Cumont, 1923, 118-125, ancak Cumont da irşat edici tanrıbilimi olay yerine sahneye yansıtma eğilimindedir; açık bir söylensel masal düzeyi var olmuş olmalı. Bakınız: Başlangıç kısmıyla birlikte şekil 11.

Helios'un, kimi zaman boğanın uyluk kemiği kimi zaman da bir Frigya başlığı olduğu söylenen bir nesneyle kendisini tehdit eden Mithras'a baş eğmesi.⁴² Teogoni ile serüven, iyi bilinen söylence tarzlarıdır ve boğanın ehlileştirilmesi ile kurban kurumunun yerleşmesi bakımından Herakles ile özellikle inek hırsız Hermes son derece yakın koşutluklar oluşturmaktadır.⁴³ Teogonik bir sıralanış söyleniyle serüven ve çarpışma söyleni arasında Babil teogonisinden Hesiod'a dek uzanan bir bileşim ve bu bileşimin kutsallaşmış örnekleri vardır. Ama bu tarz değerlendirmeleri tamamen erdirmek olanaksızdır, zira Mithras söyleninin anlatılmış olabileceği bütün metinler kayıptır.

Başka gizemlerde de sadece erenlere anlatılan, korkunç gizlilik yeminleriyle mühürlenmiş belli söylen parçaları bulunduğu dair göstergeler vardır. Özellikle garip, zalim ya da müstehcen olaylarla ilgili anıştırmalar bulunmaktadır. Demeter'in, bir Eleusis dekoru içinde cinsel ilişkilerine, bir çocuğun doğumuna⁴⁴ ya da çeşitli hadım etme öykülerine dair ipuçları bulunmaktadır;⁴⁵ Dionysos'un bedeninin parça-

42 Bakınız: Dieterich, 1923, 76-78; Schwertheim, 1979, not 77; Turcan, 1981a, 51 ve devamında; 115. şekil üzerine Merkelbach, 1984.

43 Mithras-Hermes-Herakles arasındaki koşutluk için bakınız: Burkert, "Sacrificio-sacrilegio: Il 'Trickster' fondatore", *Studi Storici* 24 (1984), 835-845; Ermeni kaynaklarına dayanarak Mithras söylenini yeniden canlandırma girişimi için bakınız: Widengren, 1980, 658 ve devamında.

44 *Schol.Aristid.*, s. 53, 15, Dindorf: "Keleos'la olağandışı bir yoldan birleşti"; oğlu Eubulus için: *Orph. Hymn.*, 41.8; Dionysos-Iakkhosla birleşmesi için: *Schol. Aristoph. Ran.*, 324; karşılaştırın: Tertullianus, *Ad nat.*, 2.7: *cur rapitur saderdos Ceres, si non tale Ceres passa est?* Theocritus, 3.50 ve devamında: Demeter, aşığı Iasion'a, ermemişlerin asla öğrenemeyeceği bir tür kutsama bağışlamıştır; Isokrates, *Panegyricus*, 28: Demeter Eleusis'e, sadece erenlerin bilebileceği yararlar sunmuştur: Platon, *Devlet*, 377e ve devamında; acı çeken Kronos'ta olduğu gibi bu tür söylenler, Eleusis'te olduğu gibi domuz kurban edenlere değil, sadece önceden büyük bir kurban sunmuş olanlara anlatılmalıdır. Eleusis'te doğan çocuk için bakınız: *HN* 289; Aion'un doğuşu: Bölüm 11, 46. dipnot.

45 Ana Tanrıça ve Hermesle ilgili *teletaye* ait söylen (ki Pausanias 2.3.4'de bu ilişki reddedilmektedir), Clement'de (*Protr.*, 20.1) apaçıktır.

lanmasıyla ilgili söylenin bu yasaklanmış ulama girdiğini düşünenler olmuştur. Ancak ne denli korkunç olsalar da bu tür öykülerin ve motiflerin gizemlerin edimsel gizini meydana getirmelerinin mümkün olamayacağı –ne de herkesin içinde anlatıldıklarında gizemleri yok edecekleri– açıktır; ancak bütün bir söylencesel paradigmalar, törensel işaretler, hazırlıklar ve “ruhun *sympatheia*”sına yol açan açıklamaların oluşturduğu bağlam içerisinde anlaşılabilir ve etkileyici olabilirler.

Uzun zaman gizem söylenlerinin özel bir türleri olduğu; “çile çeken tanrı”yla ilgili oldukları savunulmuştur. Yunancada buna uygun gelen sözcük *patheadır*; keder, yas törenleri ve gece oturumuyla ilişkili olan bu sözcük, Herodotos’ta da gizemin gerçek içeriğini oluşturur.⁴⁶ Persephone’un kaçırıldığını ve gerçekten de Dionysos’un, Attis’in ve Osiris’in öldüğünü görüyoruz. İster Eleusis, ister Ana Tanrıça ister İsis gizemleri olsun, gizemlerde yası, sevinç ve neşenin izlediği bir ardışıklık vardır. Demeter’in acısı, Persephone’un geri dönmesiyle son bulur ve “şenlik, bir esrime hali ve meşalelerin sallanmasıyla biter”;⁴⁷ Ana Tanrıça şenliğinde *dies sanguinisi Hilaria* (sevinç günü) izler;⁴⁸ İsis’in yas törenleri, Osiris’in Nil’in suyunu bulmasıyla son bulur: “Bulduk ve birlikte sevindik”.⁴⁹ Firmicus

46 Herodotos, 2.171; karşılaştırm: Diodoros, 1.97.4 (tanrıların *pathesi*); Halkarnassoslu Dionysos, *Ant.*, 2.19 (ortadan yok -olan tanrılar, Persephone’nin kaçırılması, Dionysos’un *pathesi*); Plutarkhos, *İsis*, 25, 360d; *De E*, 389a; *Def.or.*, 415a. Erenin, tanrısının yazgısıyla özdeşleştirilmesinin ilkçağ gizemlerinin ayırdedici bir özelliği olduğu ileri sürülmüştür; örneğin bakınız: Berner, 1972, 266 ve devamında (eleştirisiyle birlikte); Lohse, 1974, 171-179; Colpe, 1975, 381. Karşılaştırm: 56. dipnot.

47 Lactantius, *Inst. epit.*, 18 (23); karşılaştırm: HN, 275 ve devamında.

48 Şenlik takvimi için bakınız: Wissowa, 1912, 321 ve devamında; Cumont, 1931, 52 ve devamında; Sfameni Gasparro, 1985, 56-59; Damakios (Vit.Is. 131), bakınız: Bölüm 1, 73. dipnot.

49 Firmicus, *Err.*, 2.9, karşılaştırm: Seneca, Agustinus’un *City of God*’ı içinde (6.10.), Seneca, *Apocolocyntosis* 13, Vitruvius 8, *praef.*, Juvenalis, 6.527, Lactantius, *Inst.epit.*, 18 (23).

Maternus, bir tahtırevan üzerinde duran bir putun huzurunda geçirilen yas günlerinden sonra ışığa çıkıldığı ve bir rahibin fısıldayarak “kendinden emin ol *mystai*, çünkü tanrı kurtuldu: Derdlerinden kurtulacaksın” diyerek yas tutanların boyunlarını yağladığı bir gizem sahnesini betimler.⁵⁰ Hangi tapıdan söz ettiği açık değildir, ama erenin yazgısının, söylen ve törende temsil edildiği biçimiyle tanrının yazgısını örnek aldığı ve ardından felâketten kurtuluşa ani bir değişikliğin ortaya çıktığı açıktır.

Buna karşın bazı uyarılarda bulunmak ve sınırlamalar yapmak gerekir. Son dönemlerde bilim, dönemsel olarak ölen ve ölümler arasından doğan Frazervari [James G. Frazer] genel bir “Doğulu” bitki-tanrı kavramlaştırmasına itibar etmemektedir.⁵¹ Attis’in yeniden dirildiğine dair kanıt yoktur; Osiris bile ölümler arasında kalır; ve Persephone tanrı-lara ve insanlara sevinç veren bir olay olarak her yıl bu dünyaya geri dönse de, erenler onun ardından gitmezler. Gizem erginlemelerinin tümünde bir ölüm boyutu vardır, ama tanrıların ya da *mystainin* yeniden dirilmesi ya da yenden doğması düşüncesi açık bir nokta değildir.⁵² Öte yandan, ölse de geri gelebilen çile çeken tanrılar hakkındaki masallar kurumlaşmış gizemlerle sınırlı değildir. Bu konuda en göze çarpan örnek, söyleni Attis söyleniyle büyük koşutluklar gösteren ve büyük olasılıkla bu söylenle de ilgisi bulunan; şenlikleri, törensel yası ve gece ayinlerini içeren, ama asla her iki cinsten erenlere ayrılmış gizem düzenlemelerine

50 Firmicus, *Err.*, 22; bu tören çeşitli biçimlerde Osiris’e özgü törenle özdeşleştirilmiştir (Loisy, 1930, 104; Nilsson, *GGR* 11, 612), Attis (Hepding, 1903, 196 ve devamında; Cosi, 1982, 489), Dionysos (Wilamowitz, 1932, 381), ya da Eleusis (G. Thomson, *JHS* 55 (1935), 26, 34). Firmicus, şeytanın bu örnekte Hristiyan dinine öykündüğünü söylemektedir (karşılaştırın: Giriş, 11. dipnot); gerçekten de özel bir durum oluşturmuş olmalı; yağlanmanın rolü, biriciktir (bakınız: Bölüm 1v, 76. dipnot.).

51 Karşılaştırm: Colpe, 1969; *SH*, 99-101.

52 Bakınız: Bölüm 1v, 51-70. dipnotlar.

yer vermeyen Adonis'tir.⁵³ Aynı şekilde çektiği acılar, ölümü ve göğe yükselişi herkesce bilinmekle beraber, Herakles tapısı da bir Herakles gizemine evrilmemiştir; Herakles'in, en seçkin erenlerinden olduğunu iddia edenler Eleusis gizemleri olmuştur. Mısır'da ve Babil'de çile çeken tanrılar Osiris ile Marduk,⁵⁴ Yunan-Roma tipi gizemlere yol açmamışlardır. Son olarak, "çile çeken tanrı" söyleninin gizemler açısından önemini kabul etsek bile, Mithras'ı bu gruba dahil etmek neredeyse olanaksızdır. Ugo Bianchi, onun yerine *dio in vicenda* deyişini kullanarak,⁵⁵ çile çeken tanrı düşüncesini genişletmeye ya da genelleştirmeye çalışmıştır, fakat Mithras'ın serüvenleriyle neden, mukabil sergüzeştlerinde Herakles ya da Hermes'ten –ya da hatta Delos'da doğan, ejderhayla dövüşen, arınmadan geçen, Admetos'a uşaklık eden vs. Apollon'dan bile– daha çok değişmeye ve dönüşmeye uğradığını anlamak zordur. Bir kez daha Mithras gizemlerinin özel durumunu kabul etmemiz gerekmektedir: Bunlar, "çile çeken tanrı" söyleni olmayan gizemlerdir, oysa bu tip söylenler gizemler dışında bile revaçtadırlar. "İsa ile ölmeye ve İsa ile doğmaya"⁵⁶ ilişkin

53 Adonis üzerine bakınız: W. Atallah, *Adonis dans la litterature et l'art grec* (Paris, 1966); M. Detienne, *Les jardins d' Adonis* (Paris, 1972) [*The Gardens of Adonis*, Atlantic Highlands, 1977]; SH, 105-111; S. Ribichini, *Adonis, aspetti 'orientali di un mito greco* (Roma, 1981); *Adonis, Relazioni del colloquio in Roma* (22-23 maggio 1981) (Roma, 1984).

54 "Dağ"da esir tutulan Marduk'un çektiği acılara ilişkin üzerinde çokca tartışılmış bir Akad metni vardır; bakınız: H. Zimmern, "Zur babylonischen Neujahrsfest", II, *Ber. Leipzig* 70 (1918), 2-9, karşılaştırın: W. v. Soden, *Zeitschrift für Assyriologie* 17 (1955), 130-166; 18 (1957), 224-234.

55 Bianchi, 1979, 12 ve devamında, bu ciltte yer alan fazlasıyla yeterli bir değerlendirme için bakınız: Özellikle M. V. Cerutti, *age*, 385-395, Sfameni Gasparro, *age*, 397-408; Sfameni Gasparro, 1985, xvi ve devamında; karşılaştırın: Berner, 1972, 266 ve devamında. Mithras için yapılan anıtlarda transitus terimi çok sık kullanılmıştır. (*CIMRM*, 1495, 1497, 1722, 1737, 1811, 1900, 2205); belli bir tarih ya da şenlik için karşılaştırınız: 104. dipnot.

56 Romalılar, 6.1-11; konu hakkında C. Colpe'nin değerlendirmesiyle birlikte (*Gnomon* 38, 1966, 47-51) Wagner 1962'ye; Wedderburn 1982'ye bakın.

inakçı Hristiyan tanrıbilimi, ilkçağ gizemlerinin ve söylenlerinin değişkenliğine son derece dar bir ilke dayatmaktadır.

Bundan çok daha eski bir niteliğe sahip gizemlerde söylenlerin başka bir biçimde kullanıldıklarına ilişkin göstergeler vardır: Burada, olay dizisi dramatikleştirilmez, ama soy ağacı yoluyla ayrıcalığın temellendirilmesi söz konusudur. Altın levhalardan oluşan Bakkhos metinlerine göre, erenin Hades'te bulunması gereken kesin bildirim şudur.⁵⁷ "Ben, Yerin ve yıldızlı Göğün oğluyum." Burada, gizden dışlananların tersine erenin "bilmeye" başladığı [bilgisine erdiği] bir soy öyküsü varsayılır. Girit'de Phaistos'da Ana Tanrıça tapınağının girişinde yer alan bir yazıtta, "soylarını garanti edenler"e tanrıçanın "büyük bir mucize"de buluna-acağı, ama "kendilerini yalan yere tanrıların soyuna katan"lardan yüz çevireceği belirtilir.⁵⁸ Platon'un Yedinci Mektubu'nda gerçek felsefî dostluk, gizemlerden (buradan Eleusis gizemlerinin anlaşılması gerekir) doğan – Callippus'un Dion'u öldürmesini önleyemeyen– arkadaşlığın karşısına konur. Bu topluluk biçimine, şaşırtıcı biçimde "ruhların ve bedenlerin akrabalığı" –*syngeneia psychon kai somaton*– denmektedir; bizim bundan erenlerin kendi arala-

57 Bakınız: Bölüm 1, 49. dipnot; Hipponion metnindeki *Gaias'*ın anlamı için bakın: G. Zuntz, *WSt* 89 (1976), 132 ve devamında, 142 ve devamında. Titanlar, Göğün ve Yerin oğulları olduklarından, Titanlar ve Dionysos ile ilgili söylenin (not 38) sözü sıkça edilir; *contra*, Zuntz, 1971, 364-367. "Göğün ve Yerin" bir diğer oğlu da Triptolemus'tur; çeşitli anlamları için bakın: Apollodorus, *The Library*, 1.32 = Pherecydes, *GFrHist* 3 F 53; P. Cornell 55 (Pack², 2646), satır 5, karşılaştırın: A. Henrichs, J. Bremmer'in yayına hazırladığı *Interpretations of Greek Mythology* (Londra, 1987) içinde, 250.

58 *IC* 1, xxiii = *CCCA* 11, 661, aynı zamanda *OF* 32 iv'de. İkinci satırın çevirisi, tartışmalıdır. Burada verilen çeviri, *genean*ın yerleşik kullanımına dayanmaktadır ve üçüncü dizeyle çelişmektedir. Alternatif yorumlar şunlardır: "kendilerini doğumdan başlayarak tanıtanlar", A. Dieterich, *Mutter Erde* (Leipzig, 1905; 3. baskı, 1925, 112 ve devamında); "doğumdan sorumlu olanlar", yani çocuklara bakanlar, Sfameni Gasparro, 1985, 86, not 7 (başkaları da vardır).

rında ve olasılıkla tanrılarla "akrabalığı"nı anlamamız gerekir.⁵⁹ Aslında sözde Platoncu Axiochus'da muhataba, yani felsefede teselli arayan ölmekte olan birine "tanrıların akrabası", yine Eleusis gizemleri bağlamında *gennetes theon* denir. Bunlar küçük kanıt kırıntılarıdır, ama "ayrıcalık söylenleri"nin özellikle de soya ilişkin söylenlerin eskil toplumlardaki muazzam rolü düşünülecek olursa, gizemlerin etkileri hakkında olduğu kadar söylen aracılığıyla "tanrılar hakkında konuşma"nın belli ilkçağ biçimlerine ilişkin bu göstergelerini ciddiye almamız gerekmektedir.⁶⁰

Söylenin gizemlerde gevşek ve oyuncu bir biçimde kullanılmasına ilişkin çok daha fazla kanıt mevcuttur. Söylen, bir tutarlılık gereği duymadan, daha çok ayrıntılara gösterdiği yakınlıkla canlı deneyimleri iletir. Demeter'in yası günlerinde yaptığı gibi Eleusis *mystaisi* de yiyeceklerden uzak durur ve ilk yıldız görüldüğünde perhizine son verir; çünkü Demeter de aynısını yapmıştır; meşaleler taşırlar, çünkü Demeter de Aetna Dağı'nda meşale yakmıştır,⁶¹ fakat suyun kaynağında oturmazlar, çünkü orada Demeter oturmuş ve kızının yasını tutmuştur.⁶² Demeter ilâhisi, erginlenme töreninin bir parçası olması kuvvetle mümkün olanlar, tanrıçanın yaptıkları diye anlatılır: Koyun postuyla kaplı bir tabureye oturmak, yüzünü peçeyle örtmek, sessiz durmak, sonra gülmek ve *kykeon*dan tatmak.⁶³ İsis'e tapan-

59 Platon, *Mektuplar* vii, 334b7, karşılaştırm: 333e, *myein kai epopteuein* (bakınız: Bölüm ii, not 78). Burada Eleusis'ten söz edildiği açıktır; yine karşılaştırm: Plutarkhos, *Dio*, 56. Bu satırların önemi, E. Howald (*Die Briefe Platons*, Zürich, 1923, 166) tarafından görülmüştür.

60 (Platon), *Axiochus*, 371d, karşılaştırm: Rohde, 1898, ii, 422 ve devamında. Yine bakınız: Bölüm iv, 57. ve 60. dipnotlar. İzi B. Malinowski'ye kadar uzanan "ayrıcalık [seçilmişlik] söylen"i için bakınız: G. S. Kirk, *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*, Berkeley, 1970, 22 ve devamında, 256 ve devamında.

61 Ovidius, *Fasti*, 4.535 ve devamında, 493 ve devamında.

62 Clement, *Protr.*, 20.1.

63 *Homeric Hymn to Demeter*, 192-211; Richardson, 1974, 211-217; HN, 267-274.

lar, tanrıçalarına öykünerek göğüslerini yumruklar, Osiris için ağlar, fakat Osiris İsis tarafından bulunduğu birden sevince gömülürler.⁶⁴ Hadım edilmiş *galloininse* Attis'i kişileştirdiği açıktır. Attis'in çam ağacı altında öldüğü söylendiğinden, bu tür bir ağaç, dallarına bezler asılı halde tapınağa getirilir; bunların, Attis'in kanamasını durdurmak için Ana Tanrıça'nın kullandığı sargılar olduğu söylenir ve Tanrıça Attis'i, tıpkı ağaçtan sarkan çiçekler gibi bahar çiçekleriyle süsler.⁶⁵ Ağaç aynı zamanda Attis'i ayartıp sadakatsizliğe sürükleyen periyi temsil etmektedir, bu nedenle Ana Tanrıça'nın gazabını temsilen kesilir ve "öldürülür".⁶⁶ Dionysos'a gelince; gizemlerde "yapılan" işlerin, tanrının bedeninin parçalanması söylenine karşılık geldiği söylenir;⁶⁷ *liknonda*ki fallus da buna dahil edilebilir. Erenler, başlarına siyah kavaktan taçlar takarlar, çünkü bu ağacın Khtonia Dionysos'un ait olduğu ölümler diyarında yetiştiği söylenir.⁶⁸ Khtonia Dionysos'un babası Zeus tarafından tahta oturtulmasının ve özellikle söylende kendisine sunulan ve törenlerde kullanılan oyun gereçleriyle aynanın bir erginleme örüntüsüne gönderide bulunduğu açıktır;⁶⁹ bir zamanlar bizzat Dionysos'a *mystes* denirdi⁷⁰ ve Attis de kendisini izleyenler tarafından özümsemiştir.⁷¹ Plutarkhos, *teletaide* canlandırıldığı gibi İsis'in çektiği çilelerin dindarlık açısın-

64 Karşılaştırın: 49. dipnot.

65 Arnobius, 5.16.

66 Ovidius, *Fasti*, 4.230 ve devamında.

67 Diodorus, 3.62.8. (karşılaştırın: 38. dipnot). *Schol. Clem. Protr'* da (119.1, s. 318, Stählin) çiğ et yemek, parçalama söyleninin *deigması* yapılır.

68 Harpocrati, leuke sözcüğünün altında.

69 Clement, *Protr*, 17.2 = OF 34; Gurob papirüsü; karşılaştırın: 25. dipnot; OF, 208-209; bakınız: West, 1983, 154-169.

70 Pausanias, 8.54.2 (Tegea yakınında); bu, G.F. Rizzo tarafından bir çalışmasına verilmiş başlıktır, "Dionysos Mystes", *Mem. dell' Acc Archeologica di Napoli*, 1914 (1), 37-102, esas olarak Gizemler Sarayı'nı ele almaktadır. Firmicus'daki (*Err.*, 5.2.) *mysta booklopiēs*in muhatabı (karşılaştırın: 39. dipnot), *tradidit nobis*in gösterdiği gibi tanrı değil, erendir.

71 *Galloinin* kamçısını taşıyan Attis şekli: CCA vü, 132.

dan bir ders ve başlarına “benzer acılar” gelmiş kadın ve erkeklere bir teselli olması gerektiğini söyler.⁷²

Şu halde genelde ve ayrıntıda, ister karşılık gelsin ister karşıt düşsün, söylen gizemlerin az çok önemli yanlarının söze dökülmesinde bir çerçeve oluşturmuştur. Bu, “tanrı hakkında konuşmak”tır, yani *theologiadır*; ancak –sistematik tanrıbilimle hiç bir ilgisi olmayan– deneysel, anıştırmalı ve raslantısal nitelikler taşır.

Gizemlere özgü tanışlıklarda düzenli olarak boy gösteren ikinci açıklama düzeyi, alegoridir. Alışkanlıkla “gizemli” diye görülen şeyden çok uzak, onun yerine retorik alıştırmaya ait görüldüğünden bu açıklama düzeyi bilginlerden fazla bir ilgi ve yakınlık görmemiştir. Bizler normalde alegoriyi, gerçek dinsel duyguyu yok etmeye yatkın, tam yansısını retorik el kitaplarında bulan, mugalâtayı bir tür ussallaştırma tarzı anlamına alırız. Ne ki alegorik eklemlenmenin iki yönünün birbirinden ayrı tutulması gerekir. Bir yanda, Prudentius’un *Psychomachia*’sından *The Pilgrim’s Progress*’e dek, ikincil olarak yarı-söylen kılığına bürünmüş soyut kavramlar vardır; öte yanda da daha ussal bir düşünce sistemine gönderide bulunulmak suretiyle şifresi kısmen çözülen geleneksel bir metin ya da masal bulunmaktadır. Homeros’a ve geç bir dönemde Eski Ahid’e yapılan esas olarak buydu. İlk durumda modadaki değişikliklere uygun olarak bu kılık bir yana atılabilir; oysa diğer durumda açıklanmamış ve hayal kırıcı bir tortu hiç eksik olmaz.

Alegorik yorum, Stoacılar, Yahudiler ve Hristiyanlar bağlamında uzun uzadıya ele alınmıştır.⁷³ Alegorinin

72 Plutarkhos, *İsis* 27, 361de.

73 Bakınız: Genel olarak F. Buffière, *Les mythes d’Homère et la pensée grecque* (Paris, 1956); J. Pépin, *Mythe et allégorie* (Paris, 1958); yine karşılaştırm: K. Reinhardt, “De Graecorum theologia”, yayınlanmamış tez, Berlin, 1910; Karşılaştırm: Schäublin, *Untersuchungen zur Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese* (Cologne, 1974). Derveni papirüsü üzerine (Stesimbrotus?) bakınız: Bölüm 11, 4. dipnot.

Helenistik dönem öncesinde kullanıldığına ilişkin en önemli metin Derveni papirüsüyle gün yüzüne çıkmıştır. Aslında bu eski Yunan alegori biçimine gönderi sistemini sağlayan, Doğayı (*physis*) odağına alan, Stoacılar tarafından inceltilmiş ama temel bir değişikliğe uğratılmamış Sokrates öncesi dünya görüşüdür. Ne ki Helenistik çağın başlarında alegoriye yaygın olarak "gizemli" denmesine çok fazla dikkat edilmemiştir. Bu konuda en belirgin tutumu, kitabı *Üslup Üstüne'*de Demetrius göstermiştir: "Sezdirilen (ama açıkça ifade edilmeyen) şey, daha ürkütücüdür ... Tıpkı üryan biri gibi, açık ve ortada olan kolaylıkla hakir görülür. O nedenle gizemler de, korku ve hayret uyandırınlar diye (karanlıkta ve gece yapılmalarında olduğu gibi) alegori biçiminde dile getirilirler."⁷⁴ Macrobius da aynı görüştedir: Doğanın düz, açık ve çıplak bir biçimde dile getirilmesi doğaya aykırıdır ... o, gizlerinin söylen gibi ele alınmasını ister. Demek ki gizemlerin kendisi betili [figüratif] anlatımın geçitlerinde gizlidir, öyle ki bu gerçeklikler doğalarını bütün çıplaklığıyla erenlere bile göstermeyebilirler; sadece bilgelikle donanmış bir seçkin grup, yorumlamadan geçirerek gerçek gizi bilebilir; geri kalanlar, bu betili anlatımlarla bayalığa karşı savunulmuş gizemleri ululamakla yetinebilirler."⁷⁵ Macrobius bu bağlamda çok sık olarak kullanılan şu Heraklitosçu deyişi anar: "Doğa saklanmak ister".⁷⁶ Örneğin Posidonius'un izinden giden Strabon "dolaysız algıdan kaçınan, Doğaya öykünen" "gizemlerdeki gizleyiş" ten söz eder.⁷⁷ Bu kavrayış tarzı aynı zamanda gizemlere karşı da döndürülebilir:

74 Demetrius, *Eloc.*, 101. Bu risalenin tarihi, İÖ üçüncü yüzyıla (G.M.A. Grube, *A Greek Critic: Demetrius On Style*, Toronto, 1961, 39-56) İ.S. birinci yüzyıl (G.P. Goold, TAPA 92, 1961, 178-189) arasında değişmektedir.

75 Macrobius S. Sc., 1.2.17 ve devamında.

76 Heraklitos B 123 = fr., 8. Markovich, bu deyişin beşi Philon'a ait olmak üzere on ayrı alıntı ve uyarlamasını vermekte, ancak Strabon ve Macrobius'u gözardı etmektedir, *loc. cit.* Yine bakınız: P. Hadot, "Zur Idee der Naturgeheimnisse", *Abh. Akad. Mainz*, 1982, 8.

77 Strabon, 10.3.9, s. 467 = Posidonius, fr., 370 Theiler.

"Sizler gizemlerde tanrıları değil, doğayı öğreniyorsunuz" diyor Epiküros, Cicero'nun *De natura deorum*'unda;⁷⁸ ve Hristiyan bir yazar alaycı bir edayla ekliyor: "Herkesin bildiğini gizlemek neden gereksin ki?"⁷⁹ Gizemlerin doğanın üzerine oturtulma nedenini temellendirmek gerçekten zordu. Aslında yorum tam tersi bir yön almıştır: *Physis*, gizemlerin üzerine oturtulmaktadır. Gizemler, törenlerdeki ürpertici ve şaşırtıcı garip deneyimi ve söylenin bıkırtıcı ayrıntılarını aydınlanmış kimselerin de kabul edebilmesi için, "doğal" gerçeklere ulaşmayı sağlıyorlardı. O nedenle gizemlerde zihin karıştıran tapılardan daha fazla alegoriye ihtiyaç vardı. Doğa bu tür işlemlerle belli bir "gizemli" görkem kazanmışsa, felsefede de bu işlemler fazlasıyla memnuniyetle karşılanacaktı.

Sonuç olarak dinsel bir bağlamda yapılan bütün alegorileştirmelere "gizemli" denebilir. Bu, "gizlenmek ihtiyacındaki doğa ve alegori konusunda erginlenmemiş"⁸⁰ olanlara rehberlik ederek, [kutsal] yazının derin anlamları hakkında *mystagogue* rolü oynamaya her zaman hazır Philon için özellikle doğrudur. Philon'da yer alan uzun bir pasaj, biçimsel olarak bir gizem logosunu örnek almaktadır: "Biz *teletaiyi* en kutsal erginlemelere lâayık erenlere öğretiyoruz." Geçerken belirtelim Philon, açıkca Kutsal Kitap'taki "bedensel bilgi"yi [şehveti "bilme"yi] anarak başlar; gerçi onun "gizem" alegorisi Yunanın anladığı anlamda doğanın yerini almaz; Tanrının yarattığı bir erdemler sistemidir. Ancak Philon'da başka hiç bir pasaj bu denli gizem eğretilmesiyle dolu değildir.⁸¹ İncillerde *mysterion* sözcüğünün bir kez alegori

78 Cicero, *De nat. deorum*, 1.119.

79 Firmicus, *Err.*, 2.7.

80 Philon, *De fuga*, 179. Philon'un "gizemli" terminolojisi, Riedweg'in incelemesinde çözümlenmektedir; bakınız: Yukardaki 6. dipnot.

81 Philon (*Cher.*, 42-48), başlangıç noktasını Yaratılış 4.1'den alır. Reitzenstein (1927, 247 ve devamında), bunu kadınları tanrıların eşleri yapan bir "töre"nin "tanrıbilimsel haklılaştırımı" olarak almaktadır. Ne

bağlamında (Ekincinin meseli) geçmesi de çok dikkat çekicidir.⁸² Bu örnekte doğadan alınan imgelem, tanrılık *logosun* dinamiklerini gizlemekte kullanılır. Plotinus'da bile *mystikos* sözcüğü yalnızca bir kere, fallus sütunlarında anlamını bulan alegorik bir pasajda kullanılmaktadır.⁸³

Gizem eğretilerinin retorik amaçlı kullanılmasına değil de, bu kullanımda yansısını bulan görüngünün kendisine eğilirse, iki gözlemde bulunmak olanaklıdır. Birincisi; gizemler kendilerini doğayla ilgili alegorileştirmelere kolayca sunmuşlardır ve öyle görünüyor ki bu yöneme başvuranlar yalnız işgüzar dışardakiler değil, ekseriyetle bizzat içerdikiler, "yaptıklarına bir açıklama getirmek" ihtiyacında olanlar, yani "rahip ve rahibeler" di. Eleusis'e gelince, Demeter'de Toprak Ana'yı teşhis etmek hiç sorun değildir ve Persephone sonuçta başak haline, ya da daha incelmış bir ifadeyle "başağa dönüştürülen ve öldürülen" "yaşam soluğu" haline gelmiştir.⁸⁴ Aynı zamanda ölümlerin evrensel ananın rahmine geri döndükleri, bu anlamda *Demetreioi* oldukları söylenir; ekinin altın başaklarının ölümlerle birlikte gömülmesiyle alegorinin imana dönüştüğü görülür.⁸⁵ Aslında Eleusis'teki rahip tarafından sergilenen başak, doğal büyümenin *-physis-* bu yönlerini ve ölüm yoluyla yaşam döngüsünü kusursuz bir biçimde somutlaştırmaktaydı.⁸⁶

ki Philon sadece gizemler değil Kutsal Kitap hakkında da konuşurken retorik eğretiler kullanılmaktadır. Bakınız: Riedweg, 1987, 71-92.

82 Markos, 4.11; Matta, 13.11; Luka, 8.10. Efesoslular, 5.31 ve devamında, Yaradılış 2.24 İsa'ya ve kiliseye atıfla açıklanacak bir *mysterion* haline getirilmektedir.

83 Plotinos, 3.6.19; dolaylı olarak Herodotos 2.51 ve Semadirek'e gönderide bulunmaktadır, GR, 283 ve devamında.

84 Cleanthes, SVF 1, no. 547 = Plutarkhos, *Isis*, 377d, karşılaştırın: 367c.

85 Demetreioi: Plutarkhos, *Fac.*, 943b, *ut sinus et gremium qua-si matris mortuo tribueretur*, Cicero, *De legibus*, 2.63; altın başaklar: P. Wolters, *Festschrift J. Loeb* (Münih, 1930), 284-301, GGR 1, resim 42.2; bir Apulia amforasının üzerinde gömütten sürgün veren başak resmi için, Leningrad St., 428, RVAp 18\50, GGR 1, resim 42, 3.

86 Hippolytus, *Ref.*, 5.8.39; HN, 290 ve devamında.

İçerdekiler kadar dışardakiler de gizemlerin iletisinde içeri- len kültürün gelişimiyle, tarımın ve ekini öğütmenin icadıyla ilgili kurgulamalar yapabilmekteydiler.⁸⁷

Ana Tanrıça da genellikle Toprak Ana olarak anlaşılmıştır, dolayısıyla “gizemli” (yani alegorik) bir tarzda Demeter’le özdeşleştirilmiştir. Demeter tapısındaki garip ayrıntılar bu bağlamda açıklanmıştır: Hadım, ekinin başaklarının biçilmesidir; *dies sanguinis*de kollarını bıçakla kesen *galli*, toprağın her yıl sabanla yaralanmasını yeniden canlandırır; ve sonra Ana Tanrıça Almo Nehri’ne yıkanmaya giderse, bu toprağın o sırada sulanması gerektiği anlamına gelmektedir. Tertullianus’un aktardığı bu açıklamaların,⁸⁸ deliliklerine bir yöntem bulma ihtiyacındaki *galli* ile taraftarlarından geldiği açıktır. Aslında Attis ile ekin başağı – hadımla başakların biçilmesi– arasındaki eşitlik, Attis’e yakaran bir ilâhide de yinelenmektedir;⁸⁹ alegori, Liturgi içinde yolunu bulmuştur. Firmicus Maternus da, açıkca Ana Tanrıça rahiplerinin, tapılarının *physica ratiosunu* öne çıkarmaya can attıklarını dile getirmektedir.⁹⁰ Ekin başakları aynı zamanda Ana Tanrıça tapısının adak kabartmalarında da görülür ve hiç kuşkusuz inananların görüşlerini ifade

87 Varro, Agustinus, *City of God*, 7.20: “Demeter gizemlerinde aktarılanların çoğu sadece başağın [tarımın] bulunmasıyla ilgilidir”. Porphyrios (*Abst.*, 2.6.) içindeki Theophrastus için bakınız: Bölüm iv, 22. dipnot; yine bakınız: Gaf, 1974, 177-181.

88 Tertullianus, *Adv.*, *Marc.*, 1.13. Tanrıça = Toprak için yine bakınız: Lucetius, 2.589-643, Varro, Agustinus içinde (*City of God*), 7.24, Così 1976, 54, 60, 16. dipnot.

89 Hippolytus, *Ref.*, 5.9.8; Th. Wolbergs, *Giechischhe religiöse Gedichte der ersten nachchristlichen Jahrhunderte* (Meisenheim, 1971), 60-75, özellikle 73 ve devamında.

90 Firmicus, *Err.*, 3.2.’de bu yoruma “gereksinim duyan Pessinus’ta yaşayan Frigyalılar”a göndermede bulunmaktadır. Porphyrios’daki Attis, meyva vermeyen bahar çiçeklerine karşılık gelmektedir; bu onu Adonis’le eşitlemektedir, Eusebius, *P.E.*, 3.11,12 = Porphyrios, *Peri agalmaton fr.*, 7, s. 10* Bidez; Agustinus, *City of God*, 7.25, karşılaştırın: Ammianus Marcellinus, 19.1.11, 22.9.15.

etmektedir.⁹¹ Elbette insanın toprağın bereketine bağımlı olduğunun unutulması olanaksızdı; dolayısıyla gizemlerdeki alegori, tören yoluyla yaşamın döngüsel güçlerini etkilemenin büyü boyutunu açığa vurmaktadır.

Dionysos'un, üzüm ve şarapla özdeşleştirildiği her yerde bilinmektedir ve burada bir giz söz konusu değildir; ancak şarabın üretimine karşılık gelecek biçimde Dionysos'un bedeninin parçalanmasıyla ilgili bir söylen çıkartılıyorsa, bunu yapan aynı anda "gizemlerde sergilenen" şeylere göndermede bulunan "doğa alegoricileri"dir (*physiologountes*);⁹² başka bir deyişle bu yorumcular, akla uygun bir *logos* arayan erenlerdir. *Homeric Allegories* üzerine bir kitapta, Apollon ile Güneş Tanrısının aynı olduklarının, "tanrılar hakkındaki gizli *teletai*"de anlatıldığı gibi "gizemli *logoî*"den dolayı açık olduğu söylenir.⁹³ Yazarın kafasında hangi gizemlerin bulunduğunu söylemek zor, ancak bazı kimseler Dionysos'un da Apollon'un da güneşle özdeşleştirilebileceğini düşünmüşlerdir.⁹⁴

Doğa alegorisinin İsis ile Osiris tapısında da en az bu denli geliştiğini görüyoruz. Bu tarz alegori sadece gizemlerin değil, Helenleşmiş biçimi altında bütün tapının olağan açıklamasıdır. Gerçekte Mısır geleneği Osiris'i Nil'e, kışın çekilen yazın taşkınlarla geri gelen yaşam kaynağı suya bağlamıştır. Törenlerde içinde Nil'in suyu bulunan kase sergilenir ve yürüyüş alaylarınca taşınır; tapınaklarda bir tür yapay Nil taşkını sahnelenirdi.⁹⁵ Bu yüzden Plutarkhos'a

91 Başak ve gelincikle birlikte Attis, CCCA III, 394; başak, sepet, kurbanlık horoz, CCCA III, 395; başak ve meşaleyle birlikte Tanrıça, CCCA IV, 122.

92 Diodorus, 3.62.8. Columella, 12.29; bakınız: Genel olarak Eisler, 1925, özellikle 265.

93 Heraklitos, *Alleg.*, 6. Attis, Macrobius'da (*Saturnalia*, 1.21.7-11), Martianus Capella'da (2.191.), Proclus'da (*Hymn*, 1.25) güneş tanrısı yapılmaktadır.

94 Macrobius, *Saturnalia*, 1.17 = Apollodorus, *FGHist*, 244 F 95, Macrobius, *Saturnalia*, 1.18.

95 Wild, 1981. Su kasesi taşıyan alay, Plutarkhos'da geçmektedir (*İsis*, 365b).

göre⁹⁶ İsis'i toprak (daha Herodotos'da Demeter'le özdeş tutulmuştu), Osiris'i Nil ve Typhon'u da nehrin döküldüğü deniz olarak resmetmek, en basit "felsefîleştirici" açıklamadır. Heliodoros'un romansında da aynı eşitleme görülür: Bu şeyler *mystaiye* anlatılır diyor Heliodoros, ama Mısır'da rahiplik görevi yapan "doğa filozofları ve tanrıbilimciler" tarafından inançsız kişilerden esirgenirdi.⁹⁷ Aynı açıklama, büyük olasılıkla Neron zamanında yazmış Mısırlı bir rahip olan Chairemon'dan kaynaklanan Porphyrios'un bir metninde, daha inceltilmiş biçimiyle yer almaktadır;⁹⁸ dolayısıyla bir defalığına da olsa eğitilmiş bir kamuya Mısır irfanının reklâmını yapan bu alegorileştirici rahiplerden birini teşhis edebiliyoruz. Chairemon'a göre İsis hem toprakta hem ayda meyva veren bir güçtür; oysa Osiris, Nil'in meyva üreten gücüdür. Plutarkhos da Osiris'i genelde suyun doğurgan gücü olarak sunar; oysa İsis toprağı yöneten gücü elinde tutar; bu daha inceltilmiş kuram, "rahipler"e yorulur.⁹⁹ Demek ki ansızın yasdandan sevinçli şenliklere dönmenin, mevsimlerin değişmesiyle, "ürünlerin geri gelmesiyle, öğelerin yaşamasıyla, yılın kendini tekrarlamasıyla" bir ilişkisi vardı.¹⁰⁰ Yine Osiris, saçılan ve yeniden bulunan ekin anlamına da alınabilir.¹⁰¹ Bütün bu açıklamalar değişmeyen tören geleneğiyle karşılaştırıldığında ikincildi, fakat insanları büyüleyen ve türevsel de olsa özel bir anlamda "gizemli" olduğu düşünülen söze dökülmeyen unsurlarla ussal unsurların oluşturduğu belirsiz ikilikle "doğal" bir anlamın bira-

96 Plutarkhos, *İsis*, 363d.

97 Heliodoros, 9.9.

98 Porphyrios, Eusebius içinde (*P.E.*, 3.11 = *peri agalmton fr.*, 10 sayfa 19* Bidez = Chairemon, *f.*, 6 Schwyzer (*fragmentum dubium*) = *fr.*, 17 D van der Horst.

99 Plutarkhos, *İsis*, 364a; 367a. Sallustius, 4.3'de, İsis = Toprak, Osiris = Su, Typhon = ateş eşitliklerini Mısırlılara yormaktadır.

100 Tertullianus, *Adv. Marc.*, 1.13.

101 Athenagoras, 22.9.

raya getirilmesi olanaklıydı.

Mithras, erken bir tarihte güneşle özdeşleştirilmişti ve sayısız Mithras yazıtında Mithras Helios ya da Mithras Sol'a seslenilmektedir.¹⁰² Oysa Mithras anıtlarının ikonografisinde Mithras ve Helios birbirinden ayırdedilmektedir. Fakat bu tapıda belirgin bir simgecilikle Doğa' ya –bütün Evrene– açıkça gönderide bulunulur. Ana Tanrıça ve Demeter ile Dionysos ve İsis tapılarında doğalcı yorumlar, daha ilkçağa özgü ve zaman zaman inatçı bir insanbiçimsel söylen yapısı içeren ikincil ve aralıklı bir tabaka oluştururken, Mithracılıkta Helenistik kozmolojinin, sistemin temelinde bulunduğu görülmektedir. Mağara, zodyaklı gök kubbenin kapladığı kozmosu yansıtır; yedi erginlenme derecesini yöneten yedi gezegen bulunmaktadır. Boğanın kurban edilmesi, her zaman doğan güneşle batan ay arasında yer alan kozmik bir düzendir.¹⁰³ Ancak boğanın ayla özdeşleştirilmesi yine ikincil gibi görünmektedir; kurbanın anlamını tamamen tüketemez. Yılın devri içinde güneşin hareketi, doğrudan kutlamalara girer; kimi Mithras tapınaklarında, bazı günlerde tanrının başını aydınlatacak şekilde güneş ışıklarının merkezî panele düşmesini sağlayan delikler bulunmaktaydı.¹⁰⁴ Tarım, yere yıkılan boğanın kuyruğunun ekin başaklarına dönüşmesi gibi, bir kere daha tanrı tarafından başlatılmıştır.¹⁰⁵ Mithras aynı zamanda meyva ağaçlarını koruyan, onları sulayan bir bahçivandır, ama ne yazık ki elimizde bize bu manzaranın ayrıntılarını verebilecek hiç bir

102 Bakınız: *CIMRM*, Dizin, 1, 349 ve devamında, 351; II, 425; *mihr*, "güneş" için kullanılan ortak bir Farsça sözcük haline gelmiştir. Yine bakınız: Bianchi, 1979, 20.

103 Ayrıntılı yorumlarının da yer aldığı mükemmel fotoğraflar için bakınız: Merkelbach, 1984. Ay = Boğa: *Schol. Stat. Theb.*, 1.719.

104 Bakınız: Vermaseren, 1971, 5; W. Lentz, Hinnells 1975 içinde, 358-377; Merkelbach, 1984, 143.

105 Bu, bilinen hiç bir metinde açıklanmamaktadır; bakınız: Merkelbach, 1984, 131 ve devamında.

metin yoktur. Buna karşın kozmik ögelerde, burada bile bu göndermelerin özerk bir törensel-dinsel sistemle karşılaştırıldığında ikincil oldukları sonucuna götürecek belli çatlaklar ve çelişkiler vardır. Erginlenme dereceleriyle gezegenlerin bağlaşımda tek biçimlilik değil, çatışan diziler söz konusudur,¹⁰⁶ ve Helios, söylensel sahnelerde, bilimin söyleyeceği gibi sadece yedi gezegenden biri olarak görülemeyeceği seçkin bir rol oynar. “Yedi yıldız”, sanki onların bir parçası değillermiş gibi güneşe ve aya ek olarak boy gösterirler. Daha eski, bilim öncesi ulamlar Mithracılıkta hâlâ büyük yer tutar.

Astroloji, Helenistik bilimin özel bir dalıdır. Mithras tapımı üzerinde de etkisini hissettirmiştir; oysa diğer gizemlerde izine rastlamak çok zordur. Roma’ya ait Santa Prisca’daki başlıca Mithras tapınağında yer alan bir yazıtta, astrolojiyle ilgili veriler bulunmaktadır.¹⁰⁷ Edebî bir metinde boğanın öldürülmesi, güneşin Taurus –Boğa– burcundan geçtiği şeklinde, astroloji terimleriyle açıklanır. Bu anlamın kabul görmediğini itiraf etmekle birlikte tapı içindekilerden kaynaklandığını iddia eden yazara göre bu, söz konusu gizemlerin “içrek felsefesi”dir.¹⁰⁸ Bazı çağcıl bilginler bu yolda ilerlemeye ve astroloji verilerinden söylen ve tapılara

106 Origenes’de (*Cels.*, 6.22) yer alan ünlü bir metinde (devrik bir düzende) haftanın günlerine yani Helenistik astroloji sistemine kaşılık gelen bir dizi vardır (karşılaştırın: Merkelbach, 1984, 208-215), ancak Ostia’daki Felicissimus ve St. Prisca Mithralarında (Merkelbach, 1984, şekil 38, karşılaştırın: S. 77-80), yükselen bir Merkür-Venüs-Mars-Jüpiter-Ay-Güneş-Satürn dizisi vardır; bu, temelde Helenistik öncesidir ve en üstte Satürnün yer aldığı İranlı eski yıldızlar-ay-güneş dizisi (Burkert, *Rhein. Mus.*, 106, 1963, 106-112) kullanılmaktadır (karşılaştırın: 40. dipnot). Ostia’daki Mithras tapınağı *delle sette sfere*deki bu düzenlemeyi yorumlamak zordur; bakınız: R.L. Gordon, *Journal of Mithraic Studies* 1 (1976), 119-165; R. Beck, Bianchi (1979, 515-529) içinde; genel olarak Bianchi 1979, 32-38.

107 Vermaseren ve van Essen, 1965, 118-126.

108 *Schol. Stat. Theb.*, 1.719, *iuxta tenoem intenaie philosophiae*.

ilişkin daha fazla ayrıntı çıkarmaya çalışmışlardır.¹⁰⁹ Konuya şüpheyile baktığımı itiraf etmeliyim. Astrolojiyi, uygulamada hiç bir yere uymakta güçlük çekmeyeceği dolaşısıyla neredeyse hiç bir açıklayıcılık değerinin kalmayacağı, ustalıkla düzenlenmiş bir incelik düzeyine çıkarmak olanaklıdır. Ne var ki astrolojinin olup bitenlere anlam verilmesini sağlayabilecek başka bir düzey ya da “kod”, kimilerine anlaşılır kimilerine de anlaşılmaz gelecek başka bir *logos* çabası sağladığı da kabul edilmelidir. Gizemlerin kendileri olasılıkla açıklamalardan eskidir.

Gizemleri yorumlamanın yeni ve üçüncü bir düzeyi, Plutarkhos’un, referans sistemi olarak basit “doğa” yerine Platon’un izindeki metafiziği aldığı İsis ve Osiris üzerine kitabıyla başlamıştır. İsis ve Osiris söylenini yeniden anlatan ve çözümleyen Plutarkhos, önce varolan yorumları, rahiple-re yorduğu doğa alegorisi çizgisine göre yineler,¹¹⁰ ama sonra çözümlemesini daha yüksek bir düzeye çıkarır. Evrenin ilkelerinin cismanî olması olanaksızdır; ne toprak ne de su kendi başlarına tanrılık olabilirler; olsa olsa duyuüstü kuvvetlerden pay almışlardır. Etkisini onlardan alan “madde”yi birlikte meydana getiren (*hyle dektike*) iyi ve birleştirici ilke ile karşıtını, yani dağıtma ve yok etme ilkesini içeren temel metafizik ikiliğin varolduğu yolundaki tez için Yunanlı olan ve olmayan “*teletai* ve *kuşbanlar*”a¹¹¹ başvurmaktadır. Bu, Osiris ile Typhon arasındaki ki İsis’tir. Bununla karşılaştırıldığında doğa alegorisi kaba ve biçimsiz kalır.¹¹²

109 S. Insler, “boğanın öldürülmesi örgesinin yeni bir yorumu”, *Hom-mages à M. L. Vermaseren* (Leiden, 1978), 519-538; karşılaştırın: A. Bausani, Bianchi içinde (1979, 503-511); D. R. Small, *age*, 531-549; M. P. Speidel, *Mithras-Orion* (Leiden, 1980), R. M. Ogilvie’nin değerlendirmesi (CR 31, 1981, 305).

110 Plutarkhos, *Isis*, 364a (bakınız: 99. dipnot).

111 Plutarkhos, *age*; bu ifade, 32-42 bölümlerini kapsamaktadır; ayrıntılı yorum için bakınız: Griffiths’in yorumu (yukarıdaki 36. dipnot).

112 *phortikoi*, 377b; karşılaştırın: *apaideusia*, Sallustius, 4.3.’de

Plutarkhos'u izleyen çok sayıda Platoncu yazar, gizemlere kendi felsefelerinin temel akidelerini olumlamak için, felsefî diyalektiğin alıştırma örneklerini ya da bu alıştırma örneklerine dinsel bir boyut eklemek için başvurmuşlardır. Bu iş öylesine ileri gitti ki Nestorius bir ara felsefe yüzünden Eleusis'in gizine ihanet ettiğini bile düşünmüştür.¹¹³ Kişisel bağlantılar da rol oynamaya başladı; Atina'nın son Akademi'sinin kurucusu Plutarkhos, rahip Nestorius'un oğlu ya da torunuydu.¹¹⁴ Yine de Platoncu Eleusis'in ne olduğuna ilişkin fikirlerimiz belirsizdir; görüldüğü kadarıyla büyük gece şenliğinde rahibin izlediği usullerle karşılaştırıldığında Kore'nin yazgısı ve tohum ekilmesine duyduğu ilgi çok daha azdır. Naasene Gnostikleri, Telestorion'da rahibin gösterdiği başağı, kendini hadım eden Attis'le eşitler;¹¹⁵ bu sadece onun kişisel ve sapkın düşlemi değildir, çünkü Mesomedes'in İsis ilâhisinde anıştırmalı da olsa kuşkuya yer bırakmayacak biçimde aynı anlam vardır.¹¹⁶ Doğuş yönündeki hareket böylece kesintiye uğrar ve daha yüksek kökene geri dönmeye başlar; bu Gnostik yorum, özünde Platoncudur.

Hatta gnostikler, imparator Julianus ve Sallustius, Ana Tanrıça ile Attis gizemlerindeki hadım görüngüsü karşısında garip bir büyüye kaptırmışlardır kendilerini. Bu son derece iğrenç ve saçma ayrıntı, aşkın varlığın en yüce evrimiyle bütünleşir. Tinsel ve fizik dünyayı bir baba gibi yaratan Birolan, kendini sınırsız bolluk içinde yitirmesin diye bunun-

113 *Fr.*, 39, Leemans = *fr.*, 55, Des Places = Macrobius *S. Sc.*, 1.19.

114 Bakınız: Clinton, 1974, 43.

115 Karşılaştırın: 86. dipnot.

116 Mesomedes, *Hymn.*, 5, Heitsch; yeraltında bir evlenme (Persephone), bir çocuğun doğumu, (Telesterion'daki) "dile getirilmeyen ateş" ve "Kronos'un hasadı" (*Kronoios ametos*), yani başağın kesilmesine (bu imge Nonnus 18.228'de yinelenmektedir) ilişkin bir dizi vermektedir. Anaktora sözcüğünün kullanılması Eleusis'ten söz edildiğini göstermektedir (18). Karşılaştırın: *HN*, 291n.

da durma noktasına gelinceye kadar maddi dünyayı bile yaratmaya devam eder. İlerleme ansızın gerilemeye dönüşmek zorundadır; üreme organının kesilmesinin anlamı budur.¹¹⁷ Dölleme durur ve varlığın istikrarı, kökene geri dönülerek sağlanır. Ruhbilimciler cinsel düşlemlerin bu yüceltimi hakkında ne düşünürlerse düşünsünler, yaşam gücünün yitirilmesine ve ölmekte olan paganlığın dünyayı dönüştüren değişimin akışını umutsuzca durdurma çabasına işaret eder gibi görünseler de, fikirler tarihçisi, tıpkı Julianus'un yaptığı gibi bu açıklamaları ciddiye almak zorundadır.

En garip Dionysos söyleni olan tanrının Titanlar tarafından parçalanması, benzer yoldan Platoncu metafiziğe aktarılmıştır. Platon'un *Timaios* diyalogunda, dünya ruhunun, aracı bir varlıkla karışmış "bölünmüş" ve "bölünmemiş" bir ilkeden yaratılmasına ilişkin ünlü pasajı başlangıç noktası olarak alınmıştır.¹¹⁸ Dionysos'un krateri [su ile şarabı karıştırmakta kullanılan geniş ağızlı, büyüt boyutlu kap] bu bağlamda açıklama amacıyla anılır. Bazı yorumcular daha da ileri gitmiştir. Dionysosçu bedenin parçalanması söyleninin çeşitli bileşimleri Plutarkhos ile Plotinus'da¹¹⁹ görülür ve Proclus'dan Damaskios'a dek geç dönem Yeniplatonicular'da

117 Hippolytus, *Ref.*, 5.7.13, karşılaştırm: 5.8.39, 5.9.1-11; Julianus, *Or.*, 5.9, 168d-169b; Sallustius, 4.7-11. Proclus, *Metroake biblos* diye yazmıştır, Marinus, *Vit.*, *Procl.*, 33; karşılaştırm: Damaskios, *Princ*, II, 214.5, 154.15; Sfameni Gasparo, 1981. Farklı bir biçimde Plotinos, 3.6.19. 30'da, hadım rahiplerle (*galloi*) çevrelenmiş Tanrıçayı, kısır/dölsüz (*agonon*) olarak kişileştirmektedir. Yine bakınız: D.M. Cosi, *Casta Mater Idaea* (Venedik, 1986)

118 Platon, *Timaeus*, 35a; bir yorum için bakınız: F. M. Cornford, *Platon's Cosmology* (Londra, 1937), 59-66; *krater*, 41d; karşılaştırm: OF, 241

119 Plutarkhos (*Isis*, 35, 364e-365a'da), *pathesi* nedeniyle Dionysos'u Osiris ile eşitlemekle şunu anırtmaktadır: Osiris'in parçalanmasına ilişkin yorum (373a) Dionysos için de geçerli olmak zorundadır. *De E* 9, 388e-389c'de bir başka, stoacı bir yorumda bulunmaktadır. Dionysos, ögelelerine bölünmüş kozmos demektir; Apollo, *ekpyrosis*de bütünün birleşmesidir. Plotinos, 4.3.12. (= OF 209), karşılaştırm: J. Pépin, "Plotin et le miroir de Dionysos", *Rev. intern. de Philos.* 24 (1970), 304-320.

tam olarak geliştirilmiştir.¹²⁰ Efsanelik Dionysos'un, tekrar birleşmek ve ilksel birliğine geri dönmek üzere, bizim bu dünyamızdaki gerçek bedenlerin oluşturduğu çokluğa dağılan tanrılık ilkeyi temsil ettiği söylenir.

Platoncu bakış açısı Mithras gizemlerinde de görülmektedir. Robert Turcan ile Reinhold Merkelbach'ın çalışmaları'nın özetleneceği yer burası değil.¹²¹ *Mystainin* bulunduğu tören mağaralarının ve boğanın kesildiği söylendeki mağaranın aslında gök kubbenin kapladığı ve gezegenlerin yönettiği kozmosu temsil ettiği ikonografiden bellidir ve Porphyrios tarafından Eubulus'un yetkesi ile açıkca dile getirilmiştir.¹²² Mithras evrenin yaratıcısı, *demiurgos*dur. Metinlerimizde ne söylen ne de yorumları hakkında daha fazla ayrıntıya yer verilmiş değildir; hatta Mithras'ın bu kozmostan ne ölçüde kurtuluş vaadettiği ya da Mithracı güçlerin bu dünyada ne ölçüde bir korunma ve üstünlük nasip ettiği bile açık değildir.¹²³

Ancak Porphyrios'un sözleri konuya oldukça açıklık getirmektedir: Mithracı yazarlar Eubulus ile Pallas, ruh göçü kuramının gizemlerde canlandırıldığını görmüşlerse de, bu onların görüşüydü ve kendilerince "doğru ve kesin"di, fakat inancın (elbette *mystainin* inancının) "genel eğilimi" hiç bir biçimde bunun farkında değildi.¹²⁴ Bu, gizemlerde insan

120 Proclus, *Tim.*, I, 336.29, II, 80.19, 145.18 ve buna benzer başka metinler için: OF, 209-210; Olympiodorus, *Phaed.*, I.5, s. 45, Westerink (= OF, 209), Damaskios, *Phaed.*, I.4, s. 31, Westerink, I.129, s. 81; Westerink (= OF, 209); karşılaştırm: Macrobius S. Sc., I.12.12 = OF 240. Bu metin, Platonlaştırıcı yorumu değil sadece çıplak söyleni ortaya çıkarmaktadır, in ... *sacis traditu*.

121 Turcan, 1975; Merkelbach, 1984, 228-244; Fauth, 1984.

122 Porphyrios, *Antr.*, 6.

123 Bakınız: Bölüm I, 84-86. dipnotlar; Origenes *Cels.*'de (6.22, yukarıdaki 106. dipnot) yedi basamaklı "mediven" üzerine aynı zamanda bakın: Turcan, 1981a, 110-112.

124 Porphyrios, *Abst.*, 4.16: "Genel eğilim (*koine phora*), kuzgun ve aslan gibi hayvan adlarını zodyağa, yani astrolojiye bağlar; ancak Eubulus ve Pallas bunları, ruhların hayvanlarda yeniden doğmasından söz ederken kullanmaktadırlar.

ruhu hakkındaki logoinin çok özel durumunun düşünülmesine yol açmaktadır. Gerçekten de bir paradoksla karşı karşıyayız: “Kurtuluş dinleri”nin bakış açısına göre ruhla ilgili kaygının ve ruha dair öğretilerin tam da ilgi merkezinde olması gerekir; ne var ki kanıtlar açısından ister Eleusis,¹²⁵ Dionysos,¹²⁶ İster Ana Tanrıça ya da İsis gizemlerinde ister Mithras’da olsun, bu konuda en ufak bir işaret bile yoktur. İlk çağ gizemleri kişisel birer din biçimiydi, ama mutlaka tinsel değildi.

Ruha ilişkin bir öğreti ya da daha özelde ruh göçü kuramı, şimdiye dek tartışılan gizemlerdeki *logoi* ile karşılaştırıldığında tamamen farklı bir düzene aittir. Öz olarak böyle bir öğreti *theologiaya* değil, insanbilime aittir, düşseldir; ancak deneyimlerin anımsanması ve geleceğin öngörülmesiyle ilgilidir; söylenin yorumunda her zaman kendini gösteren oyuncu deneyimin tersine, en doğrudan anlamıyla hakikat iddiası taşır.

Ruh göçü, İÖ altıncı yüzyılın sonlarına doğru Yunan dünyasında ansızın ortaya çıkmış bir öğretilerdir. Onu, ya Phytagodas’ın ya da Orpheus’un adıyla birlikte görüyoruz,¹²⁷ ve Platon’un sözlerinde, gizemlerde, *teletaide* geçtiği-ne ve orada “güçlü inananlar” bulduğuna tanık oluyoruz.¹²⁸

125 Öte yandan *psychon syngeneia* üzerine karşılaştırm: 59. not.

126 Parçalanma söyleni, theogonye, anthropogony, genealogye aittir, karşılaştırm: 57. dipnot; bu söyleni, ruhla ilgili bir öğretiyle birleştirmek zordur. Orfeci yazında bile sadece yan yana bulunduklarını görüyoruz.

127 Ruh göçü öğretileriyle ilgili bir değerlendirme için bakınız: LS, 120-165.

128 Platon, *Yasalar*, 870de; Platon, bir kişinin ölümünün, önceki yaşamında işlediği bir suçun “doğal cezası” olduğunu belirtmektedir; bu, Aristoteles’in *Nikomakosa Etik*’inde (1132 b 25) sözünü ettiği “Rhadamanthys’nin adaletidir”; bu, Pindaros’daki (*Olympian*, 2.57 ve devamında) karmaşık fomülasyonu anlaşılır kılmaktadır; aynı zamanda aydınlatılarak öldürülenlerin ayrık konumlarıyla da uyumaktadır (karşılaştırm: Burkert, 1975, 93 ve devamında): Bu, misilleme olamayacağına göre daha yüksek bir statüye dönüşmek anlamına gelir.

En eski ve kapsamlı tanıklığı oluşturan Pindaros'un anlattıkları bununla uyum içindedir.¹²⁹ Bakkhos gizemleriyle ilgili altın levhalarda da, açıkca ifade edilmese de, ruh göçünün örtük olarak yer aldığı görülmektedir.¹³⁰ Bunun yanında, ağıza alınmayan eski suçların cezası olarak, serbest kalmak için tanrının takdirini bekler halde, ruhun beden "hapishanesi"ne kapatılmasıyla ilgili, esas olarak Platon'da olmak üzere, şifreli ifadeler bulunmaktadır. "Gizem rahipleri"yle birlikte Orpheus da bu bağlamda anılır.¹³¹

Dört ve beşinci yüzyıllarda yoğunlaşmış bu kanıtların dışında, ruh göçüne inanmanın, uygulanmaları sırasında gizemlerin temel ya da özsel bir akidesi olduğunu düşündürecek hiç bir şeyin bulunmaması çok daha dikkat çekicidir. "Yabancı bir damla kanının"¹³² bazı Bakkhos gizem biçimleri üzerinde etkili olduğu yolunda izlenimler söz konusudur ve eski bir tarihte Orpheus'un kitaplarının bununla bir bağlantısı olmuş olabilir. İki parçanın da bir

129 Wilamowitz ve Snell, Pindaros'un *teletai* sözcüğünü kullandığı yeri (fr., 131a = Plutarkhos, *Cons.ad Apoll.*, 120c), fr., 129'a bağlamaktadır; burada sistemin, *Olympian* 2'de söylenenlere karşılık geldiği görülmektedir. Plutarkhos'un metni, fr., 131a'yı, ruh göçünün sözünün açıkca edilmediği 131b'ye bağlar.

130 Altın levhalar üzerine, karşılaştırm: Bölüm 1, 49. dipnot. Ruh göçü öğretisi, *Mnemosyne*'nin (anımsama) bu metinlerdeki önemli rolünü açıklamaktadır, karşılaştırm: LS, 213, Zuntz, 1971, 380 ve devamı; Hipponion metninde, olağan ruhların ilk baharda "kendi kendilerini serinlettikleri", oysa *Mnemosyne* gölüne ulaşacakların bundan uzak durmaları gerektiği söylenir. Tersine öteki ruhlar olasılıkla unutkanlığı (*Lethe*) içecek, böylelikle yukardaki dünyaya geri döneceklerdir.

131 Temel metinler şunlardır: *phroua* üzerine Platon, *Phaidon* 70c (= OF 7) ve Platon, *Kratylos* 399e (= OF 8) burada "Orpheus'un çevresindekiler"den söz edilmektedir; Ksenokrates, fr., 20, Heinze = fr., 219, Isnardi Parente; Aristoteles, fr., 60 = Iamblichus, *Protr.*, s. 48 (*hoi tas teletas legontes*); Pindaros, fr., 133, ekseriyetle bu yapıyla ilişkilendirilir; bakınız: 38. dipnot ve GR, 269-301.

132 E. Rohde, "Mystik war ein fremder Blutstropfen im griechischen Blute", *Kleine Schriften* 11 (Tübingen 1901), 338. Phytagoras zamanında Hindistan ile olası bağlantılar için bakınız: K.v. Fritz, *Gnomon* 40 (1968), 8 ve devamında.

diğerine temel bir bağıllık göstermediği bir yolla, geçici gizem simgeleriyle tinsel kuram geçici bir ortak yaşam geliştirmiştir. Platoncuların, Gnostiklerin ve Hristiyanların kurgularının güdüleyicisi olarak ruh göçü düşüncesi, canlılığını esas olarak Platon'un yetkesine borçludur. Bu yolla öğretinin gizil gücü, gizemler alanında deneysel niteliğini sürdürmüştür. Gizemlerle ilişkilendirilen *theologia* biçimi, benzer biçimde hatta daha fazla sonraki zamanların tanrıbiliminden ayrı ve farklı kalmaya devam edecekti.

IV. Olağandışı Deneyim

“Bahar gizemlerini unutun”, çocuklarını kaybeden bir ana babanın umutsuz çığılığıydı ve gizem ayinlerinin kılğısal etkilerine güvendiklerini göstermekteydi; erenler, belleğın tanrıçası *Mnemosyne*’ye Orfeci ilâhide şöyle yakarırlardı: “*Mystaide* kutsal *teleten*ın anısını uyandır” ve bu yakarı farklı bir düzenin etkisine işaret eder.¹ Gizem şenlikleri, gölgesi kişinin gelecekteki yaşamının üzerinden eksik olmayan, varoluşu dönüştüren deneyimler yaratan unutulmaz olaylar olmalıydılar. Gizemlere katılmanın özel bir deneyim biçimi, adayın ruhunda (ya da *psyche*sinde) bir pathos olduğı, pek çok ilkçağ metninde açıkca dile getirilmektedir; çağcıl bir noktadan bakıldığında ilkçağ dünyasında içe bakışın ne denli az gelişmiş olduğı düşünülürse, bu dikkate değer bir durumdur. Aristoteles’in, gizemlerin son evresinde artık “öğrenmenin” (*mathein*) değil deneyimin (*pathein*) ve zihinsel durumda (*diatethenai*) bir değışikliğın varolması gerektiğine ilişkin sivri bir karşı savda bulunduğı söylenir.²

-
- 1 Bakınız: Bölüm ı, 90. dipnot – *Orph. hymn*, 77.9. Ruh göçü kuramı, “bel-lek”e daha özel bir işlev vermektedir, bakınız: Bölüm ııı, 130. dipnot.
 - 2 Aristoteles, *fr.*, 15, bakınız: Bölüm ııı, 13. dipnot. Thuri’ye ait bir altın levhada şu sözler yer almaktadır: “Daha önce asla katlanamayacağın acılara [artık] katlanabileceğın için memnun ol”, A4 Zuntz, bakınız:

Prusalı Dion, özenli bir benzetmede daha açıktır: “İster Yunanlı ister barbar olsun, biri kahredici bir güzelliğe ve cesamete sahip bir gizem koyağına erginlenmek üzere getirilsin; o kişi gizemli görüntüleri seyre dalacak, kulaklarına türlü türlü sesler dolacak; o sırada ansızın bir karanlık bir aydınlık olacak, ve hatta –erenlerin oturduğu ve çevrelerinde dans edildiği– taç giyme törenindeki [*thronismos*] gibi başka sayısız işler olacak; ve bütün bunlar olacak da katıksız bir barbar bile olsa o adam ruhunda hiç bir şey yaşamayacak, bütün bu olanlarda bilge bir görüşün ve tasarının varlığını duyumsamayacak, bu mümkün mü?” Burada bilerek kozmosa gönderide bulunmaktadır; güneş ve yıldızlar yer kürenin etrafında dans eder, gizem törenlerindeki mahirane işleri bastıran başka doğa harikaları gerçekleşir; kozmosun, dev bir gizem salonuna benzetilmesi, Atina’da yaşamış ve büyük olasılıkla Eleusis’i kasteden (bu Dion’da pek açık değildir) Stoacı filozof Cleanthes’e kadar uzanmaktadır. Buna karşın Dion’un metni, bir gizem şenliğinde neler olduğuna ve nasıl etkiler beklendiğine ilişkin bir izlenim vermektedir: “Ruhta mutlaka bir şeyler olacaktır”, öyle ki başlangıçtaki hayret, meraka ve bir duygunun tanınmasına dönüşür.³ Dinsel terimlerle ifade edilirse, gizemler tanrıyla dolaysız bir yüzleşme sağlar. Marcus Aurelius’un, gizemleri, tanrıların ilgisinden emin olunmasını sağlayabilecek biçim-

Zuntz, 1971, 328 ve devamında; Burada, ölenin yaşarken bulunduğu bir erginleme töreninden mi yoksa sadece ölümünden mi söz edildiği tartışmalı bir konudur.

- 3 Dion Chrysostom, *Or.*, 12.33. Dion’un kafasında hangi gizemlerin olduğu açık değildir. Platon da (*Euthydemus*, 277d) *thronismos*un koribant ayinlerinde yer aldığına tanıklık etmektedir (bakınız: Bölüm 1, 32. dipnot) ve Nock Semadirek’de de böyle olduğu inancındadır (*AJA* 45, 1941, 577-581), ama bakınız: Cole, 1984, 29; Eleusis’te de bir *thronismos* biçimi vardır, fakat Telesterion’daki şenlikte böyle bir şeyin olması hemen hemen olanaksızdır, bakınız: 21. dipnot ve *HN*, 266 ve devamında. – Cleanthes, *SVF* 1, no.538.

lerden biri olarak mucizevi sağaltım ile rüyalar arasına koyduğunu anımsayalım.⁴ Ruhbilimsel terimlerle ifade edildiğindeyse; “öteki”nin, günlük yaşamda erişilebilecek olanın ötesinde, bir bilinç değişimi içersinde yaşanması söz konusu olmuş olmalı. “Gizem binasından çıktığımda kendimi bir yabancı gibi hissediyordum”; bu, Eleusis’te yaşanan deneyimin bir hatip tarafından tarifiedir.⁵

Nesnel bilginliğin aşılmaz güçlüklerle yüz yüze gelmekten kaçamayacağı yer burasıdır. Gizemlerin gizi çoğu zaman korunmuştur. En iyi olasılıkla, durumumuz Dion’un başka bir benzetmesinde betimlediği kapıdaki yabancıların, kulak misafirlerinin durumundan farksızdır.⁶ “Dışarıda, kapıda bekleyen gizem hizmetkârları, dışarıya konmuş sunakları ve sundurmaları süslerler... ama içeriye asla girmezler ... içerdense bazen gizemli bir sözcüğün haykırıldığını işitir, bazen bir ateşin duvarları aşan yalımlarını görürler, hepsi bu”; onlar “hizmetkâr”dırlar, “*mystai*” değil. Elimizde eksiksiz bir anlatım ya da çağcıl insanbilimcilerin egzotik görenekleri belgelerken çektikleri türden film kayıtları olsaydı bile, acizimiz sürerdi. Saf gözlemlerle, gerçek işlemlere katılanların deneyimleri arasında varolan uçurum aşılmaz olarak durmaktadır. Kim bize, günler boyu perhizden, arınmadan, bitkinlikten, korkulardan ve heyecanlardan geçmeden bu deneyimin neye benzediğini söyleyebilir?⁷ Meloslu Diagoras, tahrik edici bir biçimde Eleusis’in gizini çığnemiştir; söyle-

4 Marcus Aurelius, *Fronto* içinde, 3.10, s. 43, 15, v.d. Hout.

5 Sopatros, *Rhet. Gr.* VIII, 114 ve devamında.

6 Dion Chrysostom, *Or.*, 36.33 ve devamında; Dion, gülmeyi “gerçek” tanrıbilimin karşısında şiirin durumunu betimlerken kullanmaktadır.

7 Karşılaştırm: M. Oppitz, şamanlık üzerine bir çalışma olan H. P. Duerr’in yayıma hazırladığı *Der Wissenschaftler und das Irrationale* 1 (Frankfurt, 1981, 57) içinde: “Wird einer, der mit verbundenen Augen und mit einem zappelnden und noch warmen Widderherzen im Mund für Stunden allein auf einem Baum gesessen hat, eine Schamanengeburt nicht anders beschreiben als der, der wie die Lainen nur unten gestanden hat?”

nenlere göre bu gizi sokaktaki herkese anlatmış⁸ ve böylece ayağa düşmesine ve önemsiz görünmesine neden olmuştur. Yine "Yılan Mezhebi"nden Gnostik bir yazar, vaazı Hippolytus tarafından anılan bir "Naassene"de gizi açığa vurmuştur.⁹ Bu sayede kutlamayla ilgili iki kısa görüşümüz olmuştur: "Eleusis gizemlerini kutlayan Atinalılar *epoptaiye*, büyük, fevkalâde, en mükemmel epoptik gizi, kesilmiş ekin başağını sessizlik içersinde gösterirler." İkinci betimlemede şöyle denir: "Büyük bir ateşin altında büyük ve söze dökülemeyen gizemlerin kutlandığı Eleusis' teki gecede rahip yüksek sesle şunları söyler: Kadın kutsal bir oğul doğurdu, Brimo Brimoları doğurdu." Fakat bu da, yapılan hazırlıklar, beraberinde yaşanan kaygı ve ruhsal yoğunlaşma bağlamından çıkartıldığında, bir dolu düşlemi davet etmesi çok olası önemsiz bir şifre olarak kalır,¹⁰ geçcek deneyimi aktarmayı başaramaz.

Geriye kalan kanıtları, çoğuysa eğretilerdir. Gizemlerin dili, farklı türde zihinsel ya da duygusal durumları aydınlatmak amacıyla kullanılmıştır. Bu yolu Platon açmış; retorikse *arrheton*un etkilerini sömürmek için adeta can atmıştır. Bu dili bir ayna gibi kullanarak, duvarların arkasına bir göz atabilmek için hâlâ bir şans vardır. En etkiyecisi, varsayımsal bir ölüm sürecini gizem erginlemesi açısından betimlemeye çalışan Plutarkhos'a ait bir metindir.¹¹ Ölüm anında "ruh, büyük erginlemeleri kutlayanların-

8 Craterus, *FGrHist*, 342 F 16 = *Schol. Aristoph. Av.*, 1073, karşılaştırm: Melanthius, *FGrHist*, 326 F 2-4; *Diagorae Melii et Theodori Cyrenaei Reliquiae*, yayıma hazırlayan: M. Winiarczyk (Leipzig, 1981), T 7 A, karşılaştırm: 15-20.

9 Hippolytus, *Ref.*, 5.8.39 ve devamında, karşılaştırm: *HN*, 251; 288-292.

10 Bakınız: Bölüm III, 115 ve 116. dipnotlar.

11 Plutarkhos, *fr.*, 168, Sandbach = Stobaeus 4.52.49; Clement' deki alıntıyla (*Ecl. proph.*, 34 ve devamında) Plutarkhos'a ("Themistios", Stob.) atıfta bulunulduğu kesindir, bakınız: Graf, 1974, 132-138. Dunand (1973 III, 248, 2, 250 ve devamında) bu metni İsis gizemlerine bağlayacaktır.

kine benzer acılı bir deneyimden geçer... Daha başlangıçta yolunu şaşırımlar; bir daire etrafında bıktırıcı yürüyüşler, hiç bir yere çıkmayan karanlık, korkutucu yollar; sonra, bitişten önce bütün o korkunç şeyler, ürpermeler, titremeler, ter ve şaşkınlık. Bunlardan sonra olağanüstü bir ışık sizi karşılar, şarkıyla, dansla ve huşu veren kutsal sesler ve kutsal şeylerin görünmesiyle, arınmış bölgeler ve çayırlar sizi selamlar; artık mükemmelleşmiş olan talipler, bütün bağlardan kurtulmuş, dolaşıyorlar, başında bir çelenk, öteki kutsal ve arınmışlarla şenliği kutluyorlar ve aşağıda birbirini çiğneyen ve kalın çamur ve sis içinde hayvanlar gibi güdülen bir sürü arınmamış ve erginlenmemiş canlıyı seyrediyor". Bu sözleri söylerken Plutarkhos'un Eleusis'i düşünüyor olması akla yatkındır, fakat gizemin asıl kurallarıyla ilgili unsurlar Platoncu anımsama ve özgür kurguyla karıştığından, Telesterion'un yapısı ortadan silinmiştir. Bir kez daha Cleanthes ve Dion'da olduğu gibi "kutsal görünüm" ve "kutsal sözler"le karşılaşırız, ancak bu metinde öne çıkartılan, şaşırtıcı aydınlığın öncesinde yaşanan bitkin düşürücü, ürpertici olaylardır.

Gizemlerde yaşanan deneyime ilişkin bugüne kadarki en hatırı sayılır metin, Platon'un *Phaidros*'unda yer almaktadır; Philon ve Areopaguslu Dionysos'a dek Platoncuların "gizemli" bir dille tekrar tekrar öykündükleri bu metin, aslında gerçek anlamda gizemciliğin temel metni haline gelmiştir. *Şölen*'de, gerçek Varlık'ın Sevgi [Eros] tarafından nasıl serimlendiği, "ön erginlenme" (*myein*) ile "kusursuz ve epoptik gizemler" arasındaki ayrımın açıkca Eleusis'e yorul-

"Şaşkın şaşkın dolanmak" (Pluto'nun mağarası?) ve "çayırdaki hora tepme" akla Eleusis'i getirmektedir (HN 279; fakat bakınız: Graf, 1974, 133). Cleanthes ile Dion için bakınız: 3-6. dipnotlar. Felsefi dönüştürmeler yüzünden törenin ayrıntıları bulanıklaşmaktadır. Bu dünyadaki insanlara "yukardan bakmak" üzerine karşılaştırmak: Platon, *Sofist*, 216c; burada "filozoflar"dan söz edilmektedir.

duğu gizemlerin diliyle zaten betimlenmişti.¹² *Phaidros* diyalogu buna şu unutulmaz imgeyi ekler: Ruhun arabası tanrıların peşinden doruklara çıkar ve oradan göklere, cennetin ötesine bakmak olanaklıdır. Bu manzaranın donuk anısı, bazı ruhlarda, bu dünyada güzellik imgeleriyle karşılaşıldığında ansızın canlanmak üzere kalır. “Kutsal koroyla birlikte... neşeli bir manzara ve gösteri seyretmelerini, hepsinin en kutsalı denmesi gereken ritlerle erginlendiklerini... bu kutlamalarla... *mystai* ve *epoptai* olarak kendimiz de arınmış, arı bir görkemle mutlu olaylarla karşılaşmanın nasıl gözcü güzellikte görüldüğünü” birden anımsıyoruz.¹³ Her ne kadar bu Yunanca metnin çeviri sırasında o büyüleyici niteliğini yitirmesi kaçınılmazsa da Platoncu-gizemci Yunan geleneği üzerinde yarattığı benzersiz etkiyle kalıcı bir güce sahip olmuştur. Bizzat Platon, kendi imgelemine oluştururken Eleusis’le ilgisi kesin olan ayrıntılar kullanır. *Mystai* ve *epoptai* terimleri bu bakımdan gayet açıktır: *orgiayı* ve unutulmaz mutlulukları ifade eden kutsal görüntüleri dans ederek kutlayan “koro”, Dion’un ve Plutarkhos’un şimdi sözünü ettiğimiz metinlerinde de yinelenir, oysa Platon *eide* üzerinde yoğunlaştığından “kutsal şarkılar” bir yana bırakılmaktadır. Tanrılığın ululanmasından önceki ürkütücü olaylara (*deimata*) dolambaçlı bir anıştırma vardır.

Bu metinlerin anıştırmacı nitelikleri düşlemleri uyarılmaktadır. Bu metinler kesin kanıt oluşturmakta yetersiz kalsalar, gizemlerin katılanlar için ne anlama geldiğini anlama olanağı vermeseler de, bir duygudaşlık çerçevesi sağlarlar. Bu deneyime örüntüsünü veren karşı savdır, yani korku ve mutluluk, karanlık ve aydınlık uçları arasındaki hareket. Bu çifte değerliliği doğrulayan ve aydınlatan başka metinler de vardır: Aelius Aristides diyor ki: “Eleusis, insanlar için

12 Platon, *Şölen*, 209e f; bakınız: Riedweg, 1987, 5 ve devamında.

13 Platon, *Phaidros*, 250bc, *myoumenoi kai epopteuontes* c4, *deimata* 251 a 4.

ilâhi olan her şeyin hem en korkuncu hem de en görkemlisidir".¹⁴ Eğer Eleusis tanrıları bir rüyada görünecek olurlarsa "erginlenmemişler için" bunun anlamı "öncelikle korku ve tehlikedir, ama buna rağmen iyi olana mükemmellik de kazandırır".¹⁵ Plutarkhos'a göre "gizem erginlemelerinde ilk arındırmalara ve ruhu sarsan, tedirgin eden olaylara sonuna dek dayanmalı ve o anki gerilim ve karışıklığın yerini tatlı ve parlak bir şeylerin alacağı umud edilmelidir"; hatta, erenlerin deneyimlerinde olduğu gibi, "zihin karışıklığı ve ruhsal çöküntüyle karışmış durumda olsa bile haz umuduyla dopdolu özel türde bir sevinç de vardır."¹⁶ *Makarismos*, yani gizemleri "görmüş" olanların kutlu durumlarına övgü, hepsinde ortak olarak bulunan, aslında gizemlerin ana özelliklerinden birini oluşturmaktadır.¹⁷ Bir talip, deneyimde ortaya çıkan aynı ani ruhsal değişikliklerden geçenlerin oluşturduğu koro tarafından kabul edildiğinde ve selâmlandığında, yaşadığı gevşeme duygusu ve sevinç doru-

-
- 14 Aristides, *Or.*, 22 (*Eleusinos*), 2, karşılaştırm 10: "Şu anki neşeli ruh hali (*euthymia*) ... daha önceki nahoş olaylardan kurtulmaktan ve serbest kalmaktan" ileri geliyor; *Or.*, 48.28, Bir benzetmede: gizemlerde "yılığıyla beraber iyi umut da yakındır"; *Or.*, 26.6 ve devamında, "arınmalar"dan ve "neşe"den söz edilmektedir. "Korku" ile "bu (?) gizemli *telos* arzusu"nu çok daha önce biraraya getiren Aiskhylos'un (*fr.*, 387, Radt) bağlamına ilişkin bir şey bilmiyoruz.
- 15 Artemidorus, 2.39'da "Demeter, Kore ve Iakkhos"un sözü edilmektedir; bunun yanında Artemidorus Sarapis'i, İsis'i, Anubis'i, Harpokrates'i ve onların, bir rüyada "zihin bulanıklığı, tehlike, korku ve kriz" ile "beklentilerden ve umutlardan kurtulma" anlamına gelen gizemlerini anmaktadır.
- 16 Plutarkhos, *De aud. poet.*, 47a (bir benzetmede, kişinin felsefe öğrenirken çekmek zorunda olduğu *elenchos* söz edilmektedir); *De., fac.*, 943c (ruhun bedeni terketmesinden söz edilmektedir, karşılaştırm: 11. dipnot); yine bakınız: Plutarkhos, *Prof., virt.*, 81d; Proclus, *Theol. Plat.*, 3.18, s. 151, Portus: "Gizemli görüntüler"den önceki *ekplexis*.
- 17 G. L. Dirichlet, *De veterum macarismis* (Giessen, 1914); Eleusis için bakınız: *Homeric Hymn to Demeter*, 480-482; Sophokles, *fr.*, 837, Radt; Dionysos için, Euripides, *Bakkhalar*, 73 ve devamında; Thuri'ye ait altın levha, A 4, bakınız: 2. not; Demosthenes 18. 260'daki parodi.

ğa çıkacaktır. Ancak metinler, gerçek kutluluk durumunun bu duygusal salınımda değil, tanrısal olanı “görme” ediminde yattığında ısrar ederler.¹⁸

Doyurucu bir manzara oluşturmamakla birlikte, yine de parçalılığın büyüsyyle imgelemi etkileyen gizem erginlemelerinin ayrıntıları hakkında elimizde sadece bölük pörçük bilgiler bulunmaktadır. Eleusis hakkında en azından beş çeşit kanıt dizisi vardır: Tapınağın topografyası;¹⁹ özellikle Homeros'un ilâhisinde anlatıldığı biçimiyle Demeter'in [Eleusis'e] gelişiyile ilgili söylen;²⁰ çeşitli nüshalardan bildiğimiz, üzerinde erginlenme törenlerinden sahnelerin yer aldığı kabartma bir fresk;²¹ İskenderiyeli Clement'in aktardığı biçimiyle, *synthema*, “parola”²² kapanış şenliğine ait olduğu açık, Naassene'ye ilişkin iki tanıklık (9. dipnota bakınız). Bu tanıklıklar tamamen yalıtılmış değildir: Daha eskiye ait pagan bir tanıklık –Hadrianus döneminin şairi

- 18 Platon, Phaidros, 250b: *makarian opsin te kai thean*; Aristophanes, *Kurbağalar* 745: yüce hazza ilişkin bir eğretileme olarak *epopteuein*. Kerényi (1967, 95-102), *visio beatificanda* söz etmektedir. Ep-optes'deki edatin kesin anlamından emin olmamız olanaksızdır (karşılaştırın: HN, 265, 1)
- 19 Bakınız: Mylonas, 1961. J. N. Travlos'un [bu söyleni] yeniden kurması önemliydi, *Ephem. arch.*, 89\90 (1950\51), 1-16; rahibin tahtı, Teles-terion'daki küçük merkez binanın (*anaktoron*) girişinin hemen yanındaydı; karşılaştırın: O. Rubensohn, *Jdl* 70 (1955), 1-49; Kerényi, 1967, 86 ve devamında; HN, 276, 8.
- 20 Karşılaştırın: Bölüm III, 35. dipnot.
- 21 “Lovatelli urn”, Torre Nova lâhidiyle Campana kabartmaları, bakınız: G. E. Rizzo, *Röm. Mitt.*, 25 (1910), 89-167; Deubner, 1932, 77 ve devamında, resim 7; E. Simon, W. Helbig'in yayına hazırladığı *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom* ⁴ III (Tübingen, 1969), 73-75, no. 2164 ve devamında; Kerényi, 1967, 52-59; HN, 267-269. Bakınız: 2-4. şekiller.
- 22 Clement, *Protr.*, 21.2 (Arnobius da Clement'i izlemektedir, 5.26). Porphyrios'da (*Abst.*, 2.6; karşılaştırın: HN, 269-273) Theophrastus'un tanıklığından yararlanan A. Delatte (*Le cycèon, breuvage rituel des mystères d'Eleusis*, Paris, 1955, 5-8) sayesinde yorumda belirgin bir ilerleme sağlanmıştır.

Mesomedes²³– bunları olumlamaktadır. “İsis ilâhisi”nde Mesomedes, şifreli anıştırmalarla “yer altı evliliği”nden ve “bitkilerin doğumu”ndan –ki Persephone’u anımsattığı açıktır– ve “Afrodit’in arzularından, küçük çocuğun doğumundan, yetkin olandan, söze dökülemeyen ateşten, Rhea’nın Kuretalarından, Kronos’un doğranmasından, sürücülerin kentlerinden söz eder, (bunların hepsi de İsis için *anaktora*’da dans ederler)”. Burada çocuğun doğumunu, büyük ateşi, hadım olayının arkaplanını oluşturan ekinlerin biçilmesini ve son olarak sürücü Triptolemus’tan söz edildiğini görüyoruz: Bu açıkca, hatta birbirinden kopuk göz gezdirmelerden ziyade kesin bir düzen sağlayan bir Eleusis senaryosudur. Yine de bu hızlı özet, deneyimin yerini alamaz.

Erginleme için yapılan hazırlıklar, yine bilinçli olarak şifrelenmiş *synthmada* özetlenmektedir: “Perhiz yaptım, *kykeon* içtim, kapaklı sepeti [*kiste*] çıkardım, işledim ve gerisin geri büyük sepete [*kalathos*], onu da başka bir sepete [*kiste*] yerleştirdim (22. dipnota bakınız). Bu “işleme”nin ne anlama geldiğini en iyi Theophrastous’un ekinin dibekte dövülmesiyle ilgili tesadüfen söylediği bir söz açıklamaktadır: Öyle görünmektedir ki eren, dibekte bir miktar ekin dövmek zorundadır; bu edimin simgesel anlamı bellidir, ancak olumlanmış değildir.

Erginlenmeyi anlatan bir freskde yer alan kabartmalarda (2-4. şekillere bakın) üç sahne resmedilmektedir: Ön kurban, arınma ve tanrıça Demeter ve Kore ile karşılaşma; sonuncusu, kabartmada yaklaşırken gösterilmektedir. *Kisteden* çıkan bir yılan, Demeter’in kucağına çöreklenmiştir ve bir tutam taze sürgünle belirtilen *mystes*in bu yılan korkusuzca –insani endişe duygusunu aşarak, tanrılık bir

23 Bakınız: Bölüm 11, 116. dipnot; Eleusis’e sahip çıkan İsis hakkında karşılaştırm: Bölüm 11, 68. dipnot 17. satırdaki “cities”i [kentler], *astea* olarak okuyun (*aistea*, Horna, *astra*, Wilamowitz, Heitsch), araba sürücüsü, “dünyayı dolaşan” Triptolemus’tur.

alandaki özgürce, rahat hareket ederek– dokunduğu görül-
mektedir. Talibin yüzü peçeyle örtülü halde bir koç postu-
nun üzerinde otururken görüldüğü arınma sahnesinin,
töreni gerçekçi bir ayrıntıyla yeniden ürettiği açıktır; oysa
son sahnede gizem düzeyine geçilmektedir, dolayısıyla
kutlamaların gizi saklı kalır.

Tapınağın topografyasında en akılda kalan ayrıntı,
Propylaea ile Telesterion arasında yer alan ve bir kaç ithaf
sayesinde tanımlanan Pluto’nun mağarasıdır. Hiç bir edebi
metinde adı geçmemektedir ve anlaşıldığı kadarıyla dışarda-
kiler tarafından bilinmeden kalmıştır. Onu, “hiç bir yere
çıkmayan, karanlık, korkutucu yollar”la ilişkilendirmek
mümkün olabilir (11. dipnota bakınız). Fakat, özellikle birey,
hazırlık erginlemesi ya da arınmayla büyük toplu şenliğe
katılmak arasındaki ilişkide bir çok konu kesinlik ve açıklık-
tan uzaktır.

Dionysos erginlenme törenlerine ilişkin olarak, Sezar
zamanından kalma Pompeii’deki Gizemler Sarayı’nın ünlü
freskiyle başlayan özgül ve merak uyandırıcı bir ikonografi
vardır;²⁴ Augustus zamanından kalma Roma’daki Farnese
Sarayı’nın kabartma sıvaları en az bu denli önemlidir;²⁵ erte-
si yüzyıllara ilişkin, mimari kabartmalar,²⁶ lâhit üzerine
çizilmiş sahneler²⁷ ve büyük olasılıkla süslenmiş bir tapı
odası olan Cezayir’deki Djemila-Cuicul’a ait bir mozaik²⁸

24 G. De Petra, *Not. Scav.*, 1910, 139-145; A. Maiuri, *La Villa dei Misteri* (Roma, 1931); Nilsson, 1957, 66-76; 123-126; Herbig, 1958; Simon, 1961; Zuntz, 1963b; Matz, 1963; Brendel, 1966. Le Corsu (1977, 163-171) sağlam bir temellendirme yapmadan Saray resimlerinin İsis gizemleriyle ilgili olduğunu ileri sürmektedir. Bakınız: 5. Şekil.

25 Matz, 1963, 10-16, 4-11. resimler. Bakınız: 6. şekil.

26 Matz, 1963, 8, 4-5. notlar, 12-13. resimler.

27 Matz, 1963, 9, notlar 12-14, 22-23. resimler; Geyer, 1977, 61 ve devamında, 2-3. resimler; F. Matz, *Die dionysischen Sarkophage*, Berlin, 1968-1975, no 210; 38; 163.

28 L. Leschi, *Mon. Piot* 35 (1935\36), 139-172, 8-9. resimler; Nilsson, 1957, 112-115; Matz, 1963, 9 no 16, resim 24; Horn, 1972, şekil 33; Geyer, 1977, resim 14. Bakınız: 7, şekil.

bulunmaktadır. Bu tasvirde en göze batan parça, ya Saray resminde olduğu gibi diz çökmüş bir kadın ya da yüzü örtülü bir şekilde ilerlemekte olan gencin önünde bulunan bir silenos tarafından açılan bezle üzeri örtülmüş bir sepetteki kalkık dev fallus heykelidir.²⁹ Bunun “kutsal bir nesnenin gösterilmesi” eylemi olduğu besbellidir; “hierophantik” bir sahnedir. Buna, kolayca belli bir “özgün” ergenlik töreni bağlamında tanrısal bir güç ya da salt cinsellikle karşı karşıya olunulduğuna ilişkin yorumlar eklenebilir. Ruh (*Psyche*) ile Sevgi (*Eros*) masalı, bu bağlamda kanıt olarak ileri sürülmüş³⁰ ve *psykhenin erosla tanışması* anlamında bir gizem dizisi sağlamıştır. Kritik sahne, *Psyche* eşini ilk kez lambasının ışığında peçesiz gördüğünde ortaya çıkar; bunu, mutlu sondan önce bir çalkantılar dönemi izler.

Saray freskini (5. şekile bakın), kadının soldan girmesiyle başlayan, daha sonra arınma ve satirik yaşamın geçici pastorelliğinden geçerek tanrının ana duvarda gizemli açınlanışına uzanan bir dizi olarak anlamak uygun olur. Tanrının her iki yanında yer alan Dionysos’a ait iki görünüm, dizinin ve ana kompozisyonun etkileşimini vurgulamaktadır: Satir kılığındaki delikanlılar, gümüş bir kaseyle bir maske taşıırken (şarap alemi, *catoptromancy*/e mi dönüşmektedir?),³¹ genç kızlar fallusun üzerindeki örtüyü açarlar.

29 Kadın ve *liknon*: Saray, Campana kabartması (Matz, 1963, resim 13), Djemila mozayigi; silenüs ve *liknon*: Campana kabartması (Matz, resim 12), Farnese Sarayı (Matz, resim 8; tahrip olmuş ve net değil: Resim 10), kabartmalardaki çelik başlık (Matz, resim 14), karşılaştıran: kayıp bir resmin çizimleri (Matz, 20-21. resimler).

30 H. Jeanmaire, “Le conte d’Amour et Psyché”, *Bulletin de l’Institut Français de Sociologie* 1 (1930), 29-48 = “Die Erzählung von Amor und Psyche”, G. Binder ve R. Merkelbach’ın yayıma hazırladıkları *Amor und Psyche* içinde (Darmstadt, 1968), 313-333; Merkelbach, 1962, 41-45.

31 Bu sahnenin yorumu son derece tartışmalıdır. Gerek şarap içilmesi gerekse araya sokulan ayna etkisi çekişme konusu olmuştur. Çocuğun, kendini yaşlı bir satire dönüşmüş gördüğü varsayımı çekiciliğini sürdürmektedir: Herbig, 1958, 42-44; Herbig, K. Kerényi’yi izlemektedir:

Bunlar, erginlenmeyenler için birer muamma olarak kalmaya devam eden iki açınlama biçimi olarak görünmektedirler. Dizi, daha sonra hem alçalmayı hem de sonul mutluluğu ifade eden kırbaçlama sahnesiyle³² ve çılgınca yapılan danslarla devam eder. Yoruma gerçekten anahtar olabilecek hiç bir metin bulunamamıştır. Bugüne kadar Saray'daki resimlerin doğrudan önceli olabilecek hiç bir şey gün ışığına çıkarılamamıştır;³³ öyle görünüyor ki bu resimler, İÖ 186'da Bacchanalia'nın bastırılmasıyla kovuldukları İtalya'ya yeniden geri dönen reform görmüş Dionysos gizemlerinin görece yakın zamanlardaki seyrine tanıklık etmektedirler. Falluslu *liknon*, herhangi bir özel "gizemli" yan anlamlar barındırmasa da, çok eskiden beri Bakkhacı bağlamda kendini göstermektedir. Apulia dönemi bir vazo resminde, bir Dionysos alayında taşınırken görülmektedir;³⁴ bir direk ya da sütun üzerine oturtulmuş olan fallus, Pompeii'deki – büyük olasılıkla Helenistik– duvar resimlerinde ve neoklâsik kabartmalarda kırsal bir peysajı karakterize etmektedir.³⁵ Genel olarak alındığında Dionysos tapısında her zaman fallus yürüyüş alayları olmuştur. Bu tarz bir fallus, ekin başağından daha büyük bir giz. değildi; gizem nesnede değildi.

Dionysos erginlemeleri hakkındaki daha eski bir tanıklık tabakasında, arınma, statünün değişmesi, hatta kimlik değişimi öne çıkmaktadır. Demosthenes'in Aeschines'e düzdüğü sövgüler sayesinde, geyik postu giyilmesini ve

Kerényi, *Eranos Jahrbuch* 16 (1948), 183-208, karşılaştıran: Kerényi, 1976, 285; *contra*, Zuntz, 1963b, 182-188; Simon, 1961, 152-159; Matz, 1963, 30-34.

32 Bakınız: 90-91. dipnotlar.

33 Simon (1961, 112; 160-169) Telephos freskiyle bağlantılar kurarak bu kompozisyonu Bergama'ya kadar götürmeye çalışmıştır.

34 *RV Ap*, 61 94; Simon, 1961, 171, şekil 37; Bérard, 1974, 2-3. resimler.

35 Münih, Viyana ve Kopenhag'daki kabartmalar için bakınız: Th. Schreiber, *Die hellenistischen Reliefbilder* (Leipzig, 1894), 80, 98, 69. resimler.

şarapla krater hazırlanmasını da içeren bir gece kutlamasının varlığını farkediyoruz. Talipler önce oturtulmakta sonra da üzerlerine çamur ve saman karışımından oluşan bir bula-maç sürülmektedir; karanlığın basmasıyla rahipler korkunç birer cin gibi ortaya çıkarlar; yeniden temizlenen talipler “kötüden kaçtım iyiyi buldum” diye ünlerler ve çevrede sıralananlar yüksek sesle haykırır, sanki ilâhi bir varlığın huzurundaymışlar gibi çığlık (*ololyge*) atarlar. Günün ağarmasıyla talipler, törene katılan gruba dahil olurlar ve *thiasos* sokaklardan geçer; halkın başına rezeneler ve kavaklar yaprakları takılır; bir yandan *kiste* ve *liknon* taşır, ellerindeki canlı yılanları sallarken dans edip, ritmik çığlıklar atarlar. Talipler, korkuya hükmeder hale gelirler.³⁶ Ayrıntılı bir eğretilenmede Platon, erginleme töreninin ruhta (*psyche*) yol açtığı değişikliğe anıştırmada bulunur; önce ruhtan bir zamanlar tutulduğu bütün bu kötü güçleri atan “büyük *tele*”, “arınma” anlamına gelmektedir; daha sonra başlarına çelenk takmış sevinçten coşan koro, bundan böyle hükmünü sürececek yeni iyi güçleri yaratır.³⁷ Platon, esasında ruhbilimsel süreçle ilgilendiğinden törenin ayrıntılarını vermez; fakat törene ilişkin sunduğu genel hatlar, Aeschines’in kayıtlarıyla uyum içindedir.

36 Demosthenes, 18.259, bakınız: Bölüm 1, 34. dipnot. “Empusa” ciniyle mücadelenin ayrıntıları, Idomeneus (*FGrHist*, 338 F 2) içindedir. Origenes (*Cels*, 4.10’da), Dion Chrysostom (*Or.*, 4.90) Hekate teletaisinde, Bakk-hos teletaisinde hayaletler ve görüntülerle (*phasmata kai deimata*) mücadeleden söz etmektedirler. İtalyan vazo resimlerinde, arınmayı imleyen bazı “oturma” sahneleri vardır: Pelike Taranto, 117503, *RVAp* 10/18 (bir sunakta duran ve elinde thyrsos tutan genç, sunağın kaidesi üzerinde meşale tutan kadın; bu sahne, Torre Nova lâhitlerinin ortasında yer alan sahneye benzemektedir, bakınız: not 21); scyphoid pyxis, Moskova, 510, *LCS*, s. 604, no. 105, resim 236,6 (yüzü örtülü, oturur durumdaki erginlenme adayı).

37 Platon, *Devlet*, 560de; “oligarşik” bir kişilikten “demokratik” bir kişiliğe” dönüşmekten söz edilmektedir.

İsis erginlemesi sadece tek bir metinde, Apuleius'un *Metamorphoses*'unda yer alan ünlü bir parçada betimlenmektedir. Bu, elimizdeki tek birinci şahıs ağzından anlatılan bir gizem deneyimidir. Alaycı bir romans havasında olmasına karşın, içeriği kurgudan ibaret değildir; belirgin biçimde betilidir ve anıştırmalı bir oyunculuğu vardır: "Aziz okur, ilerde söylenecek ve yapılacak şeyleri bilmeye can atıyor olmalısın. İzin olursa anlatacağım... Fakat seni belki de dinsel bir arzuyla sürüncemede bırakmayacağım gibi, kederli anları uzatıp sana işkence de etmeyeceğim." Bu, son derece sık alıntılanan şu cümlelerin girişidir: "Ölümün sınırına geldim, ayağımı Persephone'nin eşiğine koydum, bütün ögeleri gezdim ve geri döndüm; gece yarısı beyaz ışıyla parıldayan güneşi gördüm, yer altı ve yer üstündeki tanrılara yaklaştım, elimle adeta dokunabileceğim bir mesafeden onlara tapındım."³⁸ Bunlar geceleyin olur; ertesi sabah, üzerinde on iki katlı karmaşık bir giysi, başında güneşin ışıklarını simgeleyen bir taç bulunan ve elinde bir meşale tutan eren, tapınağın ortasındaki platformun üzerine, hayran nazarlarla kendisine bakan kalabalığın önüne çıkartılır.³⁹ Gece deneyimi için her türlü hayale yol açan fantastik aygıtlar ve gelişmiş düzenekler olduğu akla geliyorsa da, Eleusis için de bu tür düşünceler varken, Kazıbilimin Telesterion'un ortasında kiraç topraktan başka bir şey bulunmadığını, ne yeraltı geçitleri ne de aygıtlar için yer olmadığını ortaya çıkarmıştır.⁴⁰ Oysa basit törensel simgeselliğin gücünü düşünmek daha doğru olurdu; Servius'un işaret ettiği gibi su, hava ve ateş "ögeleri" ile yapılan bir

38 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.23.6-8.

39 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.24.1-4

40 S. I. Dakaris, hayaletler ve görüntüler aygıtını, Ephyra'nın Nekroman-teion'u için kabul etmektedir; bakınız: Dakaris, *Altertümer von Epirus: Das Todesorakel von Acheron. Ephyra-Pandosia-Kassope* (Atina, n.d.), 15-17, karşılaştırın: *Antike Kunst Beiheft* 1 (1963), 52.

“arındırma” söz konusudur.⁴¹ Havayla arındırma, kılıgısal yaşamda da hasadı samanlarından “temizleyen” *liknon*la yapılır. Ateşle arındırmada meşaleler kullanılır ve gece parılayan ışık, gizemler gecesinde Eleusis’in ocağında yanan büyük ateşin bir dengi olabilir. “Ölümün sınırı”na nasıl gelindiği bizim imgelememize kalmaktadır;⁴² ne yazınsal ne de ikonografik bakımdan daha fazla bir kanıt söz konusudur. Apuleius tam da amaçladığı gibi merakımızı boşa çıkar-mayı başarmıştır.

Ana Tanrıça gizemleriyle ilgili olarak elimizde Koribantlar hakkında daha eski bir kanıt tabakası mevcuttur; ötekiler etrafında çılgınca hora teperken, erginlenme adayları bir tahta oturtulur. Söylende de Dionysos ve Koribantlarla ilgili benzer bir sahne bulunmaktadır.⁴³ Elimizde ilkçağ sonlarından kalma, şu Eleusis duasını model aldığı besbelli bir *synthema* vardır: “Teften yedim, zilden içtim, bileşik kaseyi [*kernos*] taşıdım, cibinlik [*pastos*] altında uyudum” ya da başka bir yorumda “Attis’in *mystesi* oldum.”⁴⁴ *Tympana* [tef] ile *cymbala* [zil], Tanrıça tapısının her yerde rastlanan simgeleridir, ancak bu metinde ya garip bir kullanım tarzı söz konusudur ya da yanlış kullanılmaktadır; *pastos*, evliliğin

41 Servius, *Aen.*, 6.741; Servius, G., 2.389, *sacra Liberi*’ye açık göndermesiyle; “havayla arındırma”, *oscilla* asma adetiyle açıklanmaya çalışılmıştır; karşılaştırın: *mystica vannus Iacchi* hakkında Servius G. 1.166. Toprak=çamurla arınmayı ekleyebiliriz, bakınız: 36. dipnot. Bakınız: S. Eitrem, *Die vier Elemente in der Mysterienweihe*, *Symb. Oslo*. 4 (1926) 39-59; 5 (1927) 39-59.

42 Karşılaştırın: 56. dipnot. Ravenna lâhidi için bakınız: Bölüm 1, 78. dipnot.

43 Bakınız: Bölüm 1, 32-33. dipnotlar; bölüm III, 38. dipnot; karşılaştırın: Dion, 3. dipnotta. Koribantların etrafında dans ettiği tahttaki Dionysos, Perge Ti-yatrosu’ndaki bir kabartmada yer almaktadır ve Bologna’daki fildişi kutsal ekmek kutusu için bakınız: Kerényi, 1976, şekil 66.

44 Clement, *Protr.*, 15.3 *Schol. Plat. Gorg.*, 497c; Firmicus’daki (*Err.*, 18.1) alternatif yorum; karşılaştırın: Dieterich, 1923, 216 ve devamında; Hepding, 1903, 184-195. *Pastos* için karşılaştırın: Posidippus (?), *Suppl. Helenist.*, 961.8; Peek, *GV*, 1680, 1823; Clement, *Protr.*, 4.54.6; Lukianos, *Dial. mort.*, 23; Musalar, 280.

göstergesidir. Taurobolium'un yeri, Ulu Ana tapısında tamamen farklıdır. Hristiyan yazarların betimlediği gibi,⁴⁵ bir çukura çömelen aday, hemen üzerinde can çekişmekte olan boğadan akan litrelerce kanla yıkanır. Bunun unutulmaz bir deneyim olduğunu anlamak hiç zor değil; çukurdan çıkan erene, bir üst konuma yükselen biri olarak orada bulunanlar tarafından "tapınılmasa", bu deneyim hiç de kutlu bir durum gibi görünmeyebilirdi ve biraz önce yaşanan korkunç deneyimden ötürü, diğer her şeyi bastıracak kadar güçlü yeni bir yaşam ve özgürlük duygusu doğmuş olmalıdır. "Kötülükten kaçtım iyiyi buldum" burada da geçerlidir; ne ki bu örnek *teleten*in araçsal, hatta büyüsel niteliği ağır basmaktadır.⁴⁶

Mithras, burada da bir kez daha ayrı düşmektedir. Yedi eren derecesi (*korax/corvus*, kuzgun; *nymphus*, yitmiş usta;⁴⁷ *stratiotes/miles*, asker; *leo*, aslan; *Persa*, Persli; *heliodromus*, güneşin koşucusu; ve *pater*, baba) yaratacak kadar çoğaltıldıklarından, bu gizemlerde erginlenme törenleri diğerlerinden çok daha önemli bir yer tutmaktadırlar ve daha inceltilmişlerdir. Hazırlıkları, ruhsal çalkantıları ve bütünlmeleriyle her adımın kendine özgü bir ritüeli olmuş olmalı,⁴⁸ ancak gerek yazında gerekse ikonografide ayrıntılar

45. Prudentius, *Peristeph.*, 10.1006-1050; *Carmen contra paganos*, yayıma hazırlayan Th. Mommsen, *Hermes* 4 (1870), 350-363 = *Anthologia Latina*, yayıma hazırlayan Riese 1², no. 4; bakınız: Hepding, 1903, 61; 65 ve devamında; Duthoy, 1969, 54-56; karşılaştırın: Giriş, 24. dipnot. İlk kez *CIL* vı (407-504) içinde toplanan Roma'daki Phrygianum'a ait yazıtlar, şimdi *CCCA* iii, 225-245 içindedir. En eski temiz örnek, *CIL* x'dır 1596 (= Duthoy no. 50 = *CCCA* iv, 11); 134'de Puteoli'deki bir tauroboliumun (yani İ.S. 114'deki ilk tauroboliumun) kopyası bulunmaktadır.

46. Bakınız: Bölüm 1, 27-28. dipnotlar.

47. *Nymphus*un bu anlamı için bakınız: Merkelbach, 1984, 88-90. Yedi dereceyle ilgili başlıca yazınsal tanıklık için bakınız: Jerome, *Ep.*, 107.2. Bu sözcük, I. Hilberg'in, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*'undaki (55, 1912) standard baskısında bile, durum gereği çıkartılmıştır.

48. İfade şudur: *Tradere, hierocoracia, leontica, persica, patrica*, bakınız: *CIMRM*, 400-405 = *CIL* vı, 749-753 (Julianus çağı, İ.S. 357\8).

hakkında yok denecek kadar az bilgi vardır ve kimisi, Capua Vetere Mithras tapınağındaki freskler gibi iyi korunmamış;⁴⁹ bazısı, Hıristiyan yazarların erginlenme törenlerinde işkence sorununa yol açacak türden tartışmalı sözlerinden ibaret kalan⁵⁰) bu bilgilerin de söz konusu yedi dereceyle bağlaşılmı belirsizdir.

Genellikle bir erginlenme töreninin temel fikrinin, ölüm ve yeniden doğuş olduğu kabul edilir. Mircea Eliade'nin tanınmış bir kitabı, ya *Rites and Symbols of Initiation* [Erginleme Törenleri ve Simgeleri] ya da sadece *Birth and Rebirth* [Doğuş ve Yeniden Doğuş] adıyla ard arda baskı yapmıştır.⁵¹ Özünde erginleme törenleri olan ilkçağ gizemleri, bu kalıba uyarlar. Bu aynı zamanda neden bu törenlerin gerçek ölüm tehdidini savuşturduğuna inanıldığının en iyi açıklamasını sunar gibi görünmektedir.⁵² Ne ki buna karşılık gelen "ölen tanrı" söyleni⁵³ örneğinde olduğu gibi, kanıtlar genel hipotezin kaldıracabileceğinden daha değişken ve daha belirsizdir.

Anıştırmacı niteliğine karşın en açıklayıcı olanı Apuleius'un pasajıdır. İsis gizemleri, der rahip "gönüllü bir ölüm ve tanrının kayrasıyla çıkılan esenlik olarak" kabul edilecektir;⁵⁴ ilerdeki "Persephone'nin eşliğinden geçtim"

49 Vermaseren, 1971; CIMRM, 180-199; Merkelbach, 1984, şekiller: 28-32, ayrıntılı betimlemeleriyle birlikte. Bakınız: 12. Resim.

50 Bakınız: Aşağıdaki 77 ve devamındaki notlar. Yedi erginleme törenini yeniden kurma girişimi için bakınız: Schwertheim, 1979, 69-71.

51 M. Eliade, *Birth and Rebirth* (New York, 1958). "Erginleme Örüntüleri" konulu tebliğlere (Chicago, 1956) dayanan bu kitap, *Rites and Symbols of Initiation* olarak yeniden basıldı (New York, 1965). Yine bakınız: Kern, PW xvi, 1331-1333; Brelich, 1969, 33 ve devamında.

52 Karşılaştırm: Bölüm ı, 44. dipnot ve devamında.

53 Karşılaştırm: Bölüm ııı, 46. dipnot ve devamında.

54 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.21.6, *ad instar voluntaire mortis et precariae salutis*; karşılaştırm: 38. dipnot. D. Levi, *Antioch Mosaic Pavements*'de (Princeton, 1947), 163-166, resim xxxıa (karşılaştırm: Le Corsu, 1977, 238), birinin Hermes tarafından açık bir kapıdan geçirildiği sahneyi, İsis gizemlerinden bir sahne olarak yorumlamaktadır. Basel'deki bir Apu-

deyişi, buna karşılık geliyor gibi gözüküyor. Osiris söyleni tanrının ölümüne nasıl götürüldüğünü anlatmaktadır: “iş birlikçileri”yle birlikte Set, Osiris’i kandırarak bir tabuta yatmasını sağlar ve ansızın kapağı üzerine kapar.⁵⁵ Etkileyici bir törende bu olayı canlandırmak kolay olsa gerekti, ama bunu doğrulayacak bir kanıt yoktur.⁵⁶ Her durumda erginleme törenin yapıldığı gecenin ertesi sabahı, yeni bir doğum günü olarak kabul edilir;⁵⁷ İsis’te yazgıyı değiştirme ve yeni bir yaşam bağışlama gücü vardır.⁵⁸ Tanrıçanın bu vaadi, şu ya da bu biçim halinde erginlemede yaşanan deneyime dönüşecektir.

Benzer bir biçimde Santa Prisca’daki Roma Mithras tapınağındaki yazıtlar⁵⁹ ve bazı taurobolium yazıtları,⁶⁰ erginlenme törenin yapıldığı günün yeni bir doğum günü olduğunu göstermektedir; *mystes, natus et renatus*.

lian *lutrophoros*undaki sahnede olduğu gibi burada pekala gerçek ölüm de bir atıf söz konusu olabilir, M. Schmidt ve W. Batschelet-Massini; AK 27 (1984), 34-46 (yazıtla birlikte).

55 Plutarkhos, *İsis*, 13.356c.

56 Cyrene’deki İsis heykelciklerinin, mumya olarak yorumlanmış ağ-benzeri giysileri vardır: P. Romanelli, *La Cirenaica Romana* (Roma, 1943), şekil 27; Le Corsu, 1977, 243; R. Merkelbach, *The New Encyclopaedia Britannica* a¹⁵, 24 (1985), 707. Ama İsis’ten ziyade Osiris’in mumyalanmış olması gerekirdi.

57 Apuleius, *Metamorphoses*, 11.24.5, *natalem sacrorum*, karşılaştırm: Renatus, 11.16.2; 11.21.6.

58 Bakınız: Bölüm 1, 26. dipnot.

59 Vermaseren-Essen, 1965, 207-210 = CIMRM 498; *imaginem resurrectionis*, Tertullianus, *Praescr. haer.*, 40.

60 Duthoy, 1969, 78, 79, 124, 132. notlar, s. 106 ve devamında. Duthoy bu yorumu reddetmektedir; karşılaştırm: Cosi, 1982, 490 ve devamında. Sallustius 4, “sanki yeniden doğuyormuş gibi sütle yıkanmak”tan (*anagennomenon*) söz etmektedir. Firmicus’un metninde (Err., 18.1), (*ut in interioribus partibus homo moriturus possit admitti*; “ölmekte olan biri içeriye kabul edilebilsin diye”) Attis gizemlerinin şifresinin (44. dipnota bakınız) tapınakta ilân edildiğini söylemektedir; bu öylesine garip ve ayıkırsı bir durumdur ki metnin bozulmuş olması kuşkusunu doğurmaktadır (*oraturus* mu, Lobeck, 1829, 24; yoksa *moraturus* mu (“kalacak olanlar”). Hilaria için bakınız: Bölüm 1, not 73.

Gerçekten de doğum Ana Tanrıçaya yaraşır bir iş olsa gerektir. Platon'un söyleninde açık bir imge vardır: Yeniden doğmaya giderken Ana Tanrıça Ananke'nin "tahtından geçilir", fakat burada tapının gerçekliğinden söz edildiği çok açık değildir. Koribantik *telete* hakkında bildiklerimiz tamamen farklıdır. Tauroboliumda talip mağaradan giysileri kanlı bir şekilde çıktığından, bunun bir doğum edimi olduğu düşünülebilir,⁶¹ ne var ki açıkca doğrulanmış değildir.

Eleusis'le ilgili kanıtlar o kadar açıklayıcı değildir. Alfred Koerte, Thodoretus'un bir yorumuyla uyuşum halinde, *synthemanın* dolaylı ipuçlarında bir yeniden doğuş töreni keşfetmiştir.⁶² Kuramı belli ölçülerde başarılı olmuş, ancak Theophrastus'da başağın öğütülmesiyle ilgili gizleri anlatan bir bölümün bulunmasıyla, yıkılmıştır. Naassene'ye göre gizemlerde Tanrılık bir çocuğun doğuşu kutlanmaktadır;⁶³ Eleusis koyağında "çocuklara bakılması"yla ilgili çok daha eski bir kaynak vardır.⁶⁴ Fakat ölümden yaşam paradoksunu ifade eden buna benzer başka anıştırmalar ve imgeler de vardır: Persephone'nun kişileşmiş Ölüm tarafından götürülmesi ve geri dönerek tanrılara ve insanlara sevinç vermesi; tohum elde etmek için kesilen başak; ölümsüz olması için yakılan ateşteki çocuk. Bu imge bolluğunu, tek boyutlu bir hipoteze, dogmatik anlamı olan tek bir ritüele, "belli bir" tanrının ve erginlenme adayının ölüm ve yeniden doğumuna indirgemek hiç kolay değildir.

Khthonia (Yeraltı tanrısı) Dionysos ile ilgili söylen –

61 Bu öneri Nancy Evans tarafından getirilmiştir. Platon, *Devlet*, 620ef., karşılaştırm: Burkert, 1975, 98; yine bakınız: Bölüm III, 57-60. dipnotlar.

62 A. Koerte (ARW 18 (1915), 16-26), Theodoretus, *Gr. aff. cur.*, 7.11'den yararlanmakta, ancak 3.84'deki Thesmophoria'dan söz etmemektedir. O. Kern (PW xvi, 1239; karşılaştırm: 22, dipnot ve HN, 270, 21), Koerte'yi izlemiştir.

63 Bakınız: Yukardaki 9. not ve bölüm III, 44. dipnot.

64 Sophokles, *Oedipus Coloneus*, 1050: Eleusis tanrıçaları, *semna tithenountai teledir*; çocuk bakımı anlamına gelen bir deyiştir.

Dionysos'un Titanlar tarafından kandırılması, öldürülmesi, gövdesinin parçalanması, ve yeniden doğması; çevresi Koribantlarca sarılmış tahtta oturan çocuk⁶⁵– bir tür erginlenme senaryosudur. Tanrının yazgısını anımsatan (toplar, topaclar, aşık kemiği gibi) oyun gereçlerinin, erenler tarafından bu törenlerde kullanıldığına ve deneyimlerinin ve umutlarının simgesi olarak saklandığına dair elimizde kanıtlar mevcuttur.⁶⁶ Fakat bu söylenin tam olarak bu biçimiyle törende yeniden canlandırıldığına inanmak için neden yoktur. Diğer –örneğin Hades'te yetiştiği söylenen kavak ağacının yapraklarından taç takılması gibi⁶⁷– törensel işaretler, ölüm boyutunu göstermektedir; Dionysos cümbüşünün⁶⁸ yapıldığı yerler olarak adları sıkça geçen "mağaralar"ınsa, bir tür yer altı dünyası [öte dünya] olarak görülmüş ve yaşanmış olması mümkündür. Ama hiç biri Mithras tapınakları kadar geliştirilmiş, işlenmiş değildi. Bize söylendiğine göre Roma Bacchanalia'sında insanları yer altındaki mağaralara makinalar çekermiş; yani bununla, tanrılar tarafından götürüldükleri anlatılmak istenmektedir. Suçlamada dendiği gibi,⁶⁹ törendeki öldürme sahnesi edimsel olarak buydu. Bu ünü kötü olayların acayiplikleriyle ilgili tanıklıklar olmasına karşın yeniden doğuşa ilişkin tek söz yoktur.

Özetlersek; gece ve gündüz, karanlık ve aydınlık, aşağı ve yukarı karşıtlarıyla ilgili bütün gizemlerde dinamik bir ölüm ve yaşam paradoksu vardır, ancak Yeni Ahid'de (özellikle Aziz Paulus ile Yuhanna'nın İncilinde⁷⁰) İsa'nın ölümü-

65 Bakınız: 43. dipnot; bölüm III, 38. dipnot.

66 *Crepundia*, Apuleius, *Apologia*, 56, karşılaştırm: 55, *OF* 34, *Pap. Gurob* (bakınız: Bölüm III, 25. dipnot); *Mystis*, Nonnus 9.111-131'de Dionysos'un bakıcısıdır.

67 Harpocraton, Bérard sözcüğü altında, 1974.

68 Boyancé, 1961; Bérard, 1974.

69 Livius, 39.13.13, karşılaştırm: Bölüm II, 11. dipnot.

70 Bakınız: Bölüm III, 56. dipnot. Tinsel yeniden doğuş (*gennasthai*)

nün ve tinsel yeniden doğuşun anlatıldığı bölümlerdeki kadar apaçık ve ünlenmiş olanı yoktur. Bugüne dek bu bölümlerin doğrudan pagan gizemlerden türediklerine ilişkin felsefi-tarihsel bir kanıt bulunamadığı gibi, gizemlerin usul ve ideolojisini açabilecek tek anahtar olarak kullanılmaları da olanaksızdır.

Bu bağlamda, gerçi böyle bir şey sıkça iddia edilmektedir, ama pagan gizemlerde vaftizin varlığına ilişkin neredeyse hiç bir kanıtın bulunmadığını vurgulamak yerinde olur.⁷¹ Öteki hemen bütün tapılarda da olduğu gibi elbette su serpmeye ya da suyla yıkama şeklinde çeşitli arındırma biçimleri vardır. Ama bu işlemlerin gerçek vaftiz uygulamasıyla –yeni bir yaşama başlamanın simgesi olarak bir nehre ya da havuza daldırma– karıştırılmaması gerekir. Trakyalı tanrıça Kotyto’nun Baptaı’sinin İÖ beşinci yüzyılda Korinthos’da ne yaptığını belirlememizin hiçbir yolu yoktur.⁷² Eleusis’e ait bir adak kabartması parçası, burada vaftizin varlığı konusunda kanıt olarak kullanılmış ve tekrar tekrar çoğaltılmıştır,⁷³ ne ki ikonografik tipoloji şunu açıkça ortaya koymaktadır: Tanrıçanın arkasındaki küçük çıplak erkek çocuk, sadece tanrıçaya doğru ilerleyen bir tapınanlar alayının en öndeki kişisidir. Yine vaftiz uygulamasını düşündürten İsis tapınaklarındaki su kapları, Wild’in araştırmasının da gösterdiği gibi Nil taşkınlarını temsil amacıyla kullanılır.

Yuhanna 3’de yer yer ortaya çıkmaktadır (Nikodemus’ la konuşma); vaftiz, Titus 3.5’de “yeniden doğum banyosu” haline gelir, karşılaştırın: Justin Martyr, *Apol.*, 1.66.1. Yine bakınız: J. Dey, *Palingenesia* (Münster, 1937); RAC *Auferstehung* sözcüğü altında.

71 Bu, Tertullianus (*Bapt.*, 5.1) tarafından Mithras ve İsis için ileri sürülmektedir, karşılaştırın: *Praescr. haer.* 40, fakat bakınız: 74 ve 79. notlar.

72 Eupolis, *fr.*, 76-98, Kassel-Austin; GGR 1, 835.

73 Deubner, 1932, resim 6, 3; GGR 1, resim 45,2; Kerényi, 1967, şekil 14; Berner, 1972, 15. Alternatif açıklama için bakınız: E. Simon, *AM*, 69\70 (1954/5), 45-48. Törenselsel banyo Semadirek’te de uygulanmış olmalıdır, Cole, 1984, not 267; Halikarnasos’dan kalma bir yazıtta (metni onarılan) bir Dionysos “kutsal banyo”su için bakınız: *SEG* 28, not 841.

mışlardır.⁷⁴ Elimizde, İsis ve Mithras tapılarındaki *lavacrum* hakkında Tertullianus'un sözleri kalıyor. Bu, ilk Hristiyan vaftiz uygulamalarında, pagan gizem erginlemelerinden birini tartışmasız olarak andıran belli özelliklerin varolduğunu yadsımak anlamına gelmez: Sıklıkla *oknos* yüzünden bozulan istek üzerine kişisel tören; hazırlık ve yetke tarafından yönlendirme; tercihen büyük ortak bir şenliğin – Paskalya'nın– arefesinde gece kutlaması; süt ve bal kullanılması; ve "keçi postuna basmak" gibi garip ayrıntılar (Eleusis *mystesi* de, koç postu üzerine otururken gösterilir).⁷⁵ Bunlar, olasılıkla, sadece ortak erginleme kalıpları bağlamındaki koşutluklar değildir; daha çok bir ödünç alma sözkonusudur. Bunların, Vaftizci Yahya'nın Ürdün'de yaptıklarına eklemeler oldukları açıktır. Fakat bu tür bağlantılar ya da etkiler büyük ölçekli yeniden kurgulamaları haklı göstermez. Köklerini Yahudi geleneğinden alan bir başka törene de (yağlama) yine gizemlerde çok ender olarak rastlanır.⁷⁶

Gizler merak uyandırmak amacıyla kullanılmaktadır ve bir kez merak uyandırıldığında artık insanlar olumsuz yanıtlarla tatmin olmayacaklardır. Gizemler hakkında özellikle üç soru hâlâ sorulmaya devam etmektedir: İşkenceden ne haber? "Orgyler"deki cinsellikten ne haber? Uyuşturuculardan ne haber? Bir açıdan bunlar meşru sorulardır, ancak yanıtlar bir kez daha farklılaştırmalar yapılmasını gerektirir.

Aşağılayarak, acı vererek, hatta bedenlerinde ciddi yaralanmalara neden olarak çömezleri hırpalamak, Avustralya yerlilerinden –en azından son zamanlara değin– Amerikan üniversitelerine kadar erginlemelerin ortak uygu-

74 Bakınız: Wild, 1981.

75 Agustinus'un *Serm.* 216.10'u üzerine (resim 38, 1082) J. Z. Smith'e (1978, 13-16) bakınız. Süt ve bal için: H. Usener, *Kleine Schriften* iv (Leipzig, 1913), 404-413; genel olarak, P. Brown, *Augustine of Hippo* (Berkeley, 1967), 124 ve devamında.

76 Sadece Firmicus içinde, *Err.*, 22.1; bakınız: Bölüm III, 50. dipnot.

lamasıdır. Bu deneyimin, kişiliğin temellerini sarsarak yeni kimlikler edinmesine hazır hale gelmesini sağlamak gibi bir etkisi olmuştur. Bu konuda Mithras gizemleri bağlamında yeterince tanıklık mevcuttur. Bu tanıklıklardan bazıları Nyssalı Gregorios'un hakaretimiz sözlerinden,⁷⁷ bazıları yorumcusunun eklediği ayrıntılardan⁷⁸ ve sözde Agustinus'a ait "Ambrosiaster" denen⁷⁹ bir metinden oluşmaktadır. Mithralar üzerine incelemelerin kurucu babası olan Franz Cumont, bu yorumcunun verdiği bilgilere inanmayı kesin olarak reddetmektedir;⁸⁰ "elli gün perhiz, iki gün kamçılanma, yirmi gün karda bekletme" gerçekten de çok fazla görünüyor, üstelik Dura-Europos ya da Afrika'da kar nerede bulunacak? Himerius gibi zarif bir hatip, anlaşıldığı kadarıyla Julianus'u memnun etmek için bunca cefayı göze alıp Mithra erginlemesinden geçmişti⁸¹ Ancak Avesta dilinde dilinde yazılmış Mithras Yast'nda, bir Mithra kutlamasına hazırlık olarak günlerce sadece yıkanmak değil "kamçılanma"nın da gerekmesi gariptir.⁸² "Ambrosiaster" in anlattıkları daha canlıdır, dolayısıyla düşlem üretme-

-
- 77 Nyssalı Gregorios (*Or.*, 39.5 (PG, 36.340)), "bu gibi, salt erginlemeden geçen Mithralara uygulanan cezalandırmalar"ndan ve *Or.*, 4.70'de (PG, 35,592; yayına hazırlayan J. Bernardi, Paris, 1983) "sadece Mithraların tapınaklarında uygulanan gizemli işkencelerden ve dağlamak"tan söz etmektedir; yine "salt cezalandırma" biçiminde aynı cinasın yapıldığı üçüncü bir yer vardır; *age*, 89 (PG, 35,620; yayına hazırlayan E. Bernardi, s.225); bu pasajlar Cumont'da (1896, II, 15) bir araya getirilmiştir.
- 78 Nonnus Abbas adında biri, PG, 36,989; 1010; 1072 = Cumont, 1896, II, 26-30 ("Nonnus"a bağlanan sonraki metinlerle birlikte); S. Brock'da (*The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge, 1971, 169 ve devamında) yeniden basılmıştır.
- 79 Sözde Agustinus, *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti*, cxiv, 11 (resim 35,2343) = Cumont, 1896, II, 7 ve devamında; karşılaştırın: Cumont, 1923, 147 ve devamında.
- 80 Cumont, 1923, 148.
- 81 Himerius, *Or.*, 41.1., Colonna.
- 82 Yast, 10.122 (çevirisi W. W. Malandra'da (*An Introduction to Ancient Iranian Religion*, Minneapolis, 1983, 73); karşılaştırın: Merkelbach, 1984, 34,25) bulunmaktadır.

ye uygun değildir: Gözleri bağlı adaylar, kuzgunların ve aslanların seslerini duyarlar ve “bazıları”nın –olasılıkla belli bir derecede olanların– elleri tavuk bağırsaklarıyla bağlanır ve su dolu bir havuza daldırılırlar; sonra elinde bağları kesmek üzere bir kılıç bulunan ve kendisine “kurtarıcı” diyen bir adam gelir. Oldukça bakımsız olmakla birlikte Capua Vetere’deki fresklerde de⁸³ anlaşıldığı kadarıyla buna benzer sahneler yer almaktadır. Ateşle tehlikeli karşılaşmalar da yapılmış olmalı. Bazı aslan kafalı heykeller, taştaki bir delikten ateş üfleyecek biçimde yapılmıştır ve Santa Prisca’ya ait bir epigramda “tütsü yakan aslanlar”dan söz edilmektedir, “ki tütsüyle yanan biziz”.⁸⁴ Görüldüğü kadarıyla başka yapay ölüm biçimleri de vardı. Almanya’da Riegel Mithras tapınağında bulunan bir alet, göğsü mızrakla delinen birini temsil etmek için kullanılan bir tür teatral kılıç olarak yorumlanmıştır.⁸⁵ Commodus’un [Lucius Aelius Aurelius], bir Mithras tapısı bağlamında gerçek bir cinayet işlediği söylenir ve bulunan kafatasları insanların kurban edildiğine dair söylentileri yer yer desteklemektedir.⁸⁶ Olgular ne olursa olsun bir din tarihçisi şunu doyurucu

83 Bakınız: 49. dipnot; Merkelbach, 1984, şekil 30 = *CIMRM* 188 (bakınız: Şekil 12) ve Merkelbach, şekil 31 = *CIMRM* 193.

84 Bakınız: *CIMRM*, 78-79 ve 543; Merkelbach, 1984, 20 ve 65. şekil; karşılaştırın: *CIMRM* 383’deki kabartma; Merkelbach, şekil 51. Santa Prisca, Vermaseren ve van Essen, 1965, 224-232; yine karşılaştırın: Dura-Europos’a ait bir duvar resmi, *CIMRM* 68; Gordon, Hinnells (1975, 235 ve devamında) içinde; Beskow, Bianchi (1979, 496 ve devamında) içinde. Ateşle, daha sonra da balla “arındırma” üzerine bakınız: Porphyrios, *Antr.*, 15. Tertullianus (*Praescr. haer.* 40’da), *milese* uygulanan “alına mühür vurma” uygulamasından söz etmektedir; karşılaştırın: F. J. Dölger, *Sphragis* (Paderborn, 1911), 170; bunun bir dağlama olması zayıf bir ihtimaldir, karşılaştırın: Beskow, 1979.

85 Schwertheim, 1979, 72-74 (ve 38. ve devamındaki şekiller); farklı bir yorum için bakınız: W. Lentz ve W. Schlosser, *Hommages Vermaseren* (Leiden, 1978, 591 ve devamında) içinde.

86 *Hist. Aug. Commodus*, 9.6; Mithras tapınaklarında bulunan insan kafatasları için bakınız: Sokrates, *Hist. eccl.* 3.2 ve devamında = Cumont, 1896, 11, 44 ve devamında; Turcan, 1981a, 91 ve devamında.

biçimde söyleyebilir: Mithras gizemleri; genel, iyi bilinen erginlenme tören kalıplarına öteki ilkçağ gizemlerinden çok daha iyi uymaktadır. Mithras, bir kere daha deyim yerindeyse *dromenada* ilkel ve otantik bir yabancı olarak boy göstermektedir.

Bu tür aşagılıyıcı ya da acı verici deneyimlerin öteki gizemlerde bulunmadığı apaçıktır. Bunların yerini (örneğin çamura bulanmak gibi) utanç verici durumlarda bile zevahiri kurtaran euphemism [edeb-kelâm] işlevi görebilen arındırma almıştır. Ne ki ruhsal bir yıldırma da yok değildir; bir kez daha Plutarkhos'u kulak verelim: "Bütün o korkunç şeyler, ürpermeler, titremeler, ter".⁸⁷ Öyle anlaşılıyor ki kendini Ana Tanrıça'ya adanmış biri, bir rahip [Gallus] ya da başrahip, Prudentius'a göre gövdesinde, kızgın iğnelerle derisine kazınmış bir dövmeyi işaret olarak taşımak zorundaydı.⁸⁸ Benzeri bir uygulamaya, Ptolemaus IV. Philopator devrinde Dionysos'un Helenistik gizemlerinde rastlanmaktadır. Ama bu ayrıksı bir durum gibi gözüküyor.⁸⁹

Gizemler Sarayı'nda bir kırbaçlama sahnesi olduğuna hiç kuşku bulunmayan ilginç bir tasvir bulunmakadır (5. şekile bakın).⁹⁰ Dizleri üzerine çökmüş, gözleri bağlı bir kız, başını oturur durumdaki bir kadının kucağına koymuş;

87 Bakınız: 11. dipnot; karşılaştırın: 36. dipnot.

88 Prudentius, *Peristeph.*, 10.1076-1085: *sacrandus accipit sphragitidas*, 1076; *sphragis* üzerine bakınız: 84. dipnot. Karşılaştırın: Et. M. gallos; satirik "kamçılı ve kızgın demirli rahip" ifadesi için bakınız: *Lukianos, Peregr.*, 28.

89 Dövmeler, Plutarkhos'a göre (*De adul. et am.*, 56e) "zambak ve tef"; Et. M. gallos'a göre "sarmaşık yaprakları" biçimindedir; her ikisi de bizat krala atıfta bulunmaktadır. Oysa 3 Makkabiler 2.29'da gizemlere katılmayacak itaatsiz Yahudilere kızgın damga vurulurdu (karşılaştırın: Bölüm II, 117. dipnot).

90 Yazın için bakınız: 24. dipnot; özellikle Matz, 1963, 22-28. Cin, Nilsson'a (1957, 123-125) göre Dike; Matz'a göre (24 ve devamında) Nemesis; Brendel'e göreyse (1966, 233 -karşılaştırın: not 92-) Lyssa; Turcan'a (1969 -kaynakçayla birlikte-) göre Eriniler'dir. (Turcan, şeklin alegorik özelliğini öne çıkartır). Simon (1961, Boyancé, 1966) ise bunun gerçek bir kırbaçlama sahnesi olduğunu, *inter alios*, varsaymaktadır.

kadın kızı ellerinden tutuyor ve kızın sırtındaki giysiyi çıkartıyor; bu arada kötü bakışlı bir dişi mahluk da elindeki değneği kaldırmış. Bütün bunlar bir dövme eylemine ilişkin gerçekçi ayrıntılardır. Fakat elinde sopa bulunan tehditkâr figürün siyah kanatları var; yani bu dünyadan değil, alegorik bir kişilik. Bakkhos bağlamalarında kırbaçlamayla ilgili bazı anıştırmalar, Plautus'tan geç dönem lâhitlerine dek, bir araya getirilmiştir.⁹¹ Bu anıştırmalarda Pan ile satir çocukların bir oyunla disiplin alına alındıklarını görüyoruz, ancak durum ve ikonografi birbirinden tamamen farklıdır. Öte yandan delilik, daha Attik trajedisinde kırbaçlanma duyusuna benzetilir; "çılgin" bir kişilik olan Lyssa, bir vazo resminde elinde kırbaçla boy gösterir. Mania her durumda Dionysos'un uzmanlığına girer.⁹² Horatius'un söylediği gibi, Afrodite bile kibirli bir kızı buyruğu altına almak için *sublime flagelluma* burun kıvırmayacaktır.⁹³ Bu, kırbaçlama sahnesini yalın simgecilik olarak açıklayacaktır; kritik anda bir kırbaç darbesiyle tanrısal delilik talibi ele geçirecektir ve gerçek bir Bakkhos rahibesine dönüşen dizleri üstündeki kız ayağa kalkarak, bu sahnenin hemen yanında yer alan, dans eden diğer kız gibi çılginca raksetmeye başlayacaktır. Ne ki, simgecilik tören uygulamasını dışlamaz ve bir arınma biçimi olan katharsisin aslında kırbaçlama olabileceğine ilişkin öneri-

91 Plautus, *Aulularia*, 408f; karşılaştırm: W. Stockert, "Die Anspielungen auf die Bacchanalien in der Aulularia (406-414) und anderen Plautuskomödien", *Festschrift Walter Kraus* (Viyana, 1972), 398-407; karşılaştırm: Achilles Tatius, 5.23.6: Anlatıcı ansızın dövülür ve "tıpkı bir gizemde olduğu gibi" ne olup bittiğini "anlamadım". Lâhitteki kırbaçlama sahnelerine ilişkin olarak bakınız: M. C. Vermaseren, "Fragments de sarcophage de Sainte-Prisque. Pan enfant corrigé par un satyre", *Latomus* 18 (1859), 742-750; Matz, 1963, 68 ve devamında.

92 Brendel, 1966, 235, 18. şekil: "Lykurgos'un krateri", RVAp 16\5; karşılaştırm: 16\29, 18\7, 18\297; Aiskhylos, *Prometheus Bound*, 682; en betimleyici olanı Vergilius'un *Aeneas*'ıdır, 7.376 ve devamında (Brendel, 235,51): *dant animos plagae* (383)

93 Horatius, *Odes*, 3.26.11 ve devamında.

ler vardır.⁹⁴ Sanat, bir kez daha gizemlerde gerçekten neler olduğu hakkında kasıtlı olarak açık davranmamayı başarmıştır.

*Orgiadan*⁹⁵ gelen "orgy" sözcüğünün çağcıl kullanımı, püritenlerin gizli gece ayinleri konusunda besledikleri kuşkuların en fenasını yansıtmaktadır. Cinselliğin gizemlerde belirgin bir yer tuttuğuna kuşku yoktur. Gerçi Diodoros bunu "oyuncu ve komik bir biçimde" sunar, ama Priapos Ithyphallos'un hemen bütün gizemlerde bir rolü olduğunu yine ondan dinliyoruz⁹⁶ ancak bu gizemlerin odağında yer almaz. Dev bir fallus taşıyan Dionysos yürüyüş alayları, Dionysos onuruna yapılan şenliklerin en bilinen biçimleriydi.⁹⁷ Kuşkusuz gençlerin ergenlik törenlerinde cinsellikle karşılaşmaları olağan ve zorunluydu. Çocukluktan erginliğe, olgunluğa geçiş ve evlenme, statü değişikliğinin doğal ve arketipik modeliydi ve bu dizinin öğeleri de gizemlerde, özellikle Dionysos gizemlerinde pekala korunmuş olabilir. Bakirelerin değil yalnızca evli kadınların tam anlamıyla *bakkhai* olabileceklerine ilişkin göstergeler vardır.⁹⁸ Plutarkhos karısını teselli ederken, Dionysos gizemlerinde birlikte geçtikleri erginlenme töreninden söz eder.⁹⁹ Gizemler Sarayı'ndaki freskler de bir Roma Matronalia'sı [Romalı evli kadınların Evlilik Tanrıçası için yaptıkları şenlikler] ya da bir evlilik hazırlığı biçiminde yorumlanmıştır;¹⁰⁰ erginleme sahnelerinde önemli bir yere sahip örtüsü açılmış fallusla

94 Hesychius, *katharthenai: mastigothenai*; karşılaştırm: Theocritus, 5.119; HN, 27.

95 Bakınız: Giriş, 43. dipnot.

96 Diodoros, 4.6.4.

97 GGR, 590-594, resim 35, 2\3; HN, 69-71.

98 Diodoros, 4.3.3.; karşılaştırm: Euripides, *Phoenissae*, 655 ve devamında; fakat Euripides *Bakkhalar* 694'de (metin tartışmalı olmakla birlikte) *bakkhai* arasında bakirelerin de olduğu görülmektedir.

99 Plutarkhos, *Cons.ad.ux.*, 611d.

100 Evlilik: M. Bieber, *Jdl* 43 (1928), 298-330; Matronalia: Brendel, 1966, 258 ve devamında.

karşılaşma böyle bir yaklaşıma tamamen uymaktadır.¹⁰¹ Esas olarak gömütlerde kullanılmak üzere yapılmış, dolayısıyla Dionysos gizemleriyle ilişkili olması çok mümkün dördüncü yüzyıla ait Apulia vazolarında kadın ve erkeğin Bakkhalar ortamında karşılaşmaları konu edilir. Bu ikonografi türü "Elysium'da Eskatologya"ya¹⁰² (öte dünyada sonul mutluluğa) ilişkin bir umudun dile getirilişi olarak yorumlanmıştır; fakat Hades'e dair hiç bir belirti taşımayan bu resimler, erginleme törenlerini ya da erenlerin şenliği ölümünden sonra da sürdüğünden hem erginlenme törenlerini hem de öte yaşamı imliyor olabilirler.¹⁰³

Oysa Livius'un İÖ 186'daki Bacchanalia hakkındaki tanıklığı doğrudan ve kabadır: Augustus döneminin iffetçiliğinin izin verdiği oranda bir açıklıkla Livius, erenlerin eşcinsel tecavüze (*simillimi feminis mares*) uğradıklarını anlatır.¹⁰⁴ Bir ara bilginler bu tür iftiralara inanmamayı öğütlemişlerdi, fakat emin olmamız çok zor. Buna benzer örnekleri başka yerlerdeki erginlenme törenlerinde de bulmak zor değil.¹⁰⁵ İÖ 300'lere doğru, son dönem Apulia vazo işlemlerinde Eros'un erdişi biçiminde yapılan tasvirlerinin garip bir şekilde yaygınlaşmasıyla bağlantı kurmak gibi bir ayartıya da kapılmak mümkün. Ama bu tür eşcinsel pratikler İtalyan gizemlerinin kapalı ortamlarında ortaya çıkmışsa da, kalıcı olamayacakları da açıktır. Bacchanalia'nın başına gelen felâketin izini sürdüğümüzde kesinlikle bir simgecilikle karşılaşıyoruz: Kuşkusuz cinsel bir simgecilik, ama törene katılanların hiçbirinin bedensel bütünlüğünü; *liknondaki*

101 Bakınız: 24 ve devamındaki notlar.

102 G. Patroni, "Questioni vascolari", *Rend. Linc.*, III, 21 (1912), 545-600; H.R. W. Smith, 1971.

103 Karşılaştırım: Bölüm 1, 49 ve 56. dipnotlar.

104 Livius, 39.15.9; *stuprum*, 39.10.7, 13.10, 8.7. Karş.: Bölüm 11, 11. dipnot.

105 Karşılaştırım: G. Bleibtreu-Ehrenberg, *Mannbarkeitsriten: Zur institutionellen Päderastie bei Papuas und Melanesiern* (Frankfurt, 1980); H. Patzer, "Die griechische Knabenliebe", *Sitzungsber. Frankfurt*, 19, 1, 1982.

fallusa karşı belli bir duygusal karşılık söz konusu olsa bile düşlemlerinin bütünlüğünü de ihlâl etmeyen bir biçimde. Törenlerin daha kalıcı yapılarını “gerçek” orgyler değil, simgecilik biçimlemektedir.

Sabazius gizemleri bağlamında belirgin cinsel simgeciliği olan özel bir erginleme biçiminin bulunduğu söylenir: Metalden yapılmış bir yılan, talibin giysilerinin altından geçirilirdi. Bu, “Tanrının kucaktan geçmesi”ydi, *Theos dia kolpou*.¹⁰⁶ Bilginler bunun tanrıyla cinsel birleşmenin bir biçimi olduğu görüşündedirler; söylende Persephone yılan biçimine girmiş Zeus tarafından hamile bırakılır; söylence de, Dionysos *orgiasındaki* yılanları, İskender’in annesi Olympias’ın bir tanrı tarafından hamile bırakılmasıyla ilişkilendirilir.¹⁰⁷ Ama Sabazius töreninde bu, ikili bir simgeleştirmeyle (fallus yerine yılan ve yılan yerine yapay yılan) dönüşüme uğramaktadır. Törenin yeterince etkileyici olduğuna kuşku yoktur, ancak, talip meşalelerin titreşen ışıkları altında neyin gerçek neyin yapay olduğunu tam olarak bilemeyeceğinden, gerçek korku cinsel yakınlaşmalardan çok bir yılan dokunacak olmaktan gelir. Burada bile tek başına cinselliğin bir sır olması söz konusu değildir.

Eleusis gizemleri “arılık”ları¹⁰⁸ bakımından dikkat çekmekteydi, ancak burada bile cinsel karşılaşmalar ve teşhirler eksik olmazdı. Iakkhos, Dionysos’la eşitlenmişti. Fakat bildiğimiz kadarıyla fallik bir simgecilikten eser yoktu ve ayrıca gece kutlamaları bağlamında “dile getirilemeyen manipülasyonlar” vardıysa da, sır iyi korunmuştur.¹⁰⁹

106 Clement, *Protr.*, 2.16.2; Arnobius, 5.21; Firmicus, *Err.*, 10; *Pap., Gurob.* (bakınız: Bölüm III, 25. dipnot) I, 24; bakınız: Dieterich, 1923, 123 ve devamında.

107 Plutarkhos, *İskender* 2; Nektanebos’un öyküsü için bakınız: R. Merkelbach, *Die Quellen des griechischen Alexanderromans* 2 (Münih, 1977), 77-83.

108 Diodoros, 5.4.4.

Dahası Mithras gizemlerinde savaştan bir erkeklik, her türden cinsel yakınlaşmayı bastırmış görünmektedir; zaten Mithraların “kadınlardan nefret ettikleri” söylenmiştir.¹¹⁰ Hâlâ bir kraterde toplanan meninin, erbezlerini kapmış bir akrebin ve başağa dönüşen kuyruğun resmedildiği herkesçe bilinen kabartmalarda ölen boğanın üreme organlarına neden bunca ilgi gösterildiğini merak ediyor olabiliriz. Bunlar; aşılama, hadım ve mucizevi bir yoldan dölleme gibi izlekleri ima ediyor gibidir. Hadımlık, Ana Tanrıça gizemlerinde de büyüleyici bir ilgi merkezi olmayı sürdürür; cinsellik burada köktenci bir biçimde olumsuzlandığı için daha da fazla takıntı halini almıştır. Buna ek olarak Attis gizemlerinde “gelinlik perdesi”ne ilişkin bilmecemsi bir dokundurma vardır.

İsis tapısıysa garip bir manzara sunar. Açık hiçbir cinsel simge yoktur. Traşlı kafalar, keten giysiler, yürüyüş alayları, dualar, su, tütsü ve sistrumlar; hepsi de ciddi ve pürten bir görüntü çizmektedir. Eğer Nil’in kutsal suyu yeniden bulunan Osiris’in dölleme gücüyle özdeşse, o zaman bu cinsel simgeciliğin kesinlikle en sulandırılmış biçimi olsa gerektir. Ne ki İsis tapısının büyük çekiciliği ve hatırı sayılır etkisi, sadece *hetairai*yle sınırlı kalmadı; Roma’da soylu bir evli kadın olan Paulina bile, geceyi kendisini çağıran tanrı Anubis ile geçirmek üzere İsis tapınağına gitmiştir. Tabii

109 Eleusis’teki *arrheta* için bakınız: Graf, 1974, 194-199; HN, 280-287; “kutsal evlilik”le ilgili kanıtlar çok azdır, HN, 284; gizli söylenler için bakınız: Bölüm III, 44. dipnot. Dördüncü yüzyıl ikonografisi Afrodit’i Eleusis tanrılarının arasına katmaktadır ve Kore bir iki kez yarı çıplak biçimde resmedilmiştir (Metzger, 1965, resim 23); karşılaştırm: “Kore’yi görmenin” cinsel yan anlamları için bakınız: Cicero, *De nat. deorum*, 3.36 (GR, 284, 45). Psellos’un “Eleusis gizemleri”yle ilgili anlattıkları için bakınız: *De operatione damonum*, s. 36 ve devamında. Boisonade, Clement’in hodgepodgeidir, Protr., 15-23.

110 Sözde-Plutarkhos, *De fluw.*, 23 (karşılaştırm: Burkert, *Würzburger Jahrb.*, 5, 1979, 260). *Nymphus*un anlamı için bakınız: Yukarıdaki 47. dipnot; Attis gizemleri için bakınız: 44. dipnot.

Paulina'yı çağıran tanrı değil, çakal maskesi takarak yüzünü gizleyen Roma *equesi* Decius Mundus'du.¹¹¹ Ancak, imparator Tiberius'u bir kez daha İsis rahiplerinin Roma'ya girmesini yasaklamaya kadar götüren bu skandaldan fazla bir sonuç çıkartılamaz; buna benzer skandallar günümüze dek Hristiyan mezheplerinde de yaşanmış ve bırakın vahyi, Hristiyan tanrıbilimini bile hiç bir biçimde etkilememiştir. Öte yandan İsis kutlamalarının hazırlık evresinde cinsel perhizin sahip olduğu büyük önem,¹¹² dikkati üzeri örtülü bir merkeze çekmektedir. Geçenlerde yayınlanan bir epigramda Prusalı bir İsis rahibi, "dinsizler için dile getirilmez olan, keten kaplı bir yatak" hazırlamakla övülmektedir; yatak karşılığında kullanılan *demnion* sözcüğünün uzanarak yemek yenen sedirle hiç bir ilgisi yoktur.¹¹³ Sanki "dile getirilemeyen" kutsal evlilik töreni ortaya çıkmak üzeredir; Bunun İsis-Osiris söylenindeki karşılıkları iyi bilinmektedir.

Eros gizemlerinden söz etmek, esas olarak Platon'un Şölen'inin tesiriyle etkisi altında bir alışkanlık haline geldi. Daha geç tarihlere ait romanslardaki ve yazındaki aşıklar, eşlerine bu özel tanrının gizemlerine ermelerini önermek gibi bir eğilim içindedirler.¹¹⁴ Buna koşut olarak, gizemlerin dili kullanılarak müstehcen anıştırmalarda bulunma olanağı ortaya çıkmıştır;¹¹⁵ gece gizleri başka ne olabilirdi ki? Petronius, Quartilla'nın evindeki Priapus gizemlerinin, –

111 Josephus, *Jewish Antiquities*, 18.4 (73); bakınız: Merkelbach, 1962, 16-18.

112 Tibullus, 1.3.26; Propertius, 3.31.2; Fehrle, 1910, 135-137.

113 S. Şahin, *Hommages à*, M. J. Vermaseren (Leiden, 1978), 997 ve devamında; SEG 28, 1585; *demnion* için karşılaştırın: Callimachus, *Hymn*, 4.248.

114 *Telos* = *gamos*, eski bir özdeşlikmiş gibi görünüyor; karşılaştırın: Aiskholos, *Seven Against Thebes*, 367; Pollux, 3.38; H. Bölkestein, "*Telos ho gamos*", *Meded. Kon. Nederl. Ak. Wet.*, 76 (1933), 21-47. Eros gizemlerindeki oyuncu ayrıntılar için örneğin bakınız: Efesoslu Ksenophon, 2.9.2-13.8; 3.9.2-4.2.10; Akhilles Tatius, 1.2.2; 2.19.1.

115 *Mystike syndiagoge*; eşcinsel ilişki, bakınız: Diogenes Laertius, 10.6 (Epiküros'a karşı iftira); "ananın ve kızın rahibi", Andokides, 1.124; *arrhetopoio*, Lucian, *Lex.*, 10.

metnin parça parça olması bir yana- açıklık konusunda endişeye mahal bırakmayan bir parodisini sunar.¹¹⁶ Hasımları, gnostiklerin şehevi bilgiyi de içeren gizem kutlamaları yaptıklarına inanmaktaydı.¹¹⁷ Bu doğru bile olsa, kısa süreli bir deneyim olmuş olmalı. Elbette cinsel perhiz, diğer bazı tapılarda olduğu gibi bütün gizemlere kılğısal olarak katılmanın olağan bir öngereği idi.¹¹⁸ Bu, belli işaretlere karşı dikkatli olmayı sağlamakta ve beklentileri uyarı maktaydı. Cinsellik, kendinde bir amaç olmaktan çok, alışılmadık bazı deneyimlerden geçmenin bir yolu haline gelmiştir.

Uyuşturucu kullanılması, bu alışılmadık deneyimlere giden kolay yollardan birini oluşturur. Uyuşturucuların dinsel bağlamdaki yeri son yıllarda büyük bir şevkle araştırılmıştır; aslında gizemlerin uyuşturucusuz olabileceğine ikna olabilecek insan sayısı çok azdır. Bir zamanlar Kerényi, Eleusis'te içilen *kykeon*unun içindeki maddenin (*glechon*; yaban fesleğeni) sanrılara yol açan hafif bir uyuşturucu olduğunu düşünmüştü,¹¹⁹ ve başkaları da umulmadık yerlerde mantarlara rastlamışlardır.¹²⁰ Eleusis'te, ekin başakları üzerinde yetişen bir tür mantar olan çavdar mahmuzunun (horned rye; Almanca *Mutterkorn*) kullanıldı-

116 Petronius, *Satyricon*, 16-26.

117 Bakınız: Giriş, 12. dipnot.

118 Bakınız: Fehrle, 1910; *HN*, 60 ve devamında. *Schol. Nik. Alex.*, 410'da, "erginlenenler" in *tout court* cinselliği bastırıldığına inanılan *peganon* (sedefotu) kullanıldığı belirtilmektedir. Eleusis rahipleri geçici kimyasal bir iğdiş sağlaması için baldıranotu kullanırlardı, bakınız: *HN*, 284. Dionysos gizemlerindeki perhiz için bakınız: Livius, 39.9.4, 10.1; Ovidius, *Fasti*, 2.313 ve devamında; Ana Tanrıça tapısı için bakınız: Marinus, *Vit. Procl.*, 19; İsis için bakınız: 112. dipnot.

119 Kerényi, 1967, 96; 179 ve devamında; 1976, 36-38; karşılaştırın: W. Schmidbauer, "Halluzionege in Eleusis?", *Antaios* 10 (1968\69), 18-37.

120 Vedacı somanın kökenine ilişkin *fly agaric* hipotezi ciddiye alınabilir; bakınız: R. G. Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality* (New York, 1968); eleştirisi için bakınız: J. Brough, *Bull. School of Or. And Afr. Studies*, 34 (1971), 331-362.

ğına ilişkin daha ayrıntılı tahminler de vardır. Suda çözünen bileşiğinde ergonovine ve bazen de LSD benzeri maddeler olduğu söylenmektedir.¹²¹ Wasson ve savunucularının düşündüğü gibi bu müsibet Eleusis'teki bütün Rharian ovasına bulaşmış olsa bile, katılan binlerce insana mutlu görüntüler verecek miktarda uyuşturucunun nereden bulunduğunu haklı olarak sorabiliriz; bunun yanında çavdarmahmuzunun zehrinin etkisi, normal olarak nahoş ve gayrı öforik olarak tarif edilmektedir. Başak tanelerinin yanısıra haşhaş da Demeter'in değişmez niteliklerinden olduğu için Eleusis'te afyon kullanılmış olması mümkündür. Haşhaşla süslenmiş Girit'te alt-Minos Gazi tanrıçasının, gerçek bir afyon tanrıçası olduğu ortaya çıkartılmıştır¹²² ve hemen hemen aynı döneme ait Kıbrıs'taki Kition tapınağında bir afyon çubuğu bulunduğu belirtilmiştir.¹²³ Ovidius, Demeter'i, Eleusisli bir çocuk olan Triptolemus'u afyon suyuyla uyuturken resmeder.¹²⁴ Bütün bu ögeler varolmakla birlikte, binlerce erene yetecek afyonun nasıl bulunabildiği hâlâ bir soru olarak durmaktadır. Bu konuda Hint-İran Soma tapısından Mithras gizemlerine dek spekülasyon yapmayı sağlayacak bazı izler varsa da, kanıt bulunmamaktadır.¹²⁵

Belki de daha önemlisi, uyuşturucuların kullanılmasının gerçek bir topluluk ruhu yaratmaktan çok bir yalıtılma durumuna yol açmasıdır. Sahicilik düzeyi ne olursa olsun,

121 Wasson, 1978.

122 KANıt, heykelin afyon kapsülleri üzerinde boyayla belirginleştirilmiş kesiklerinde bulunmaktadır; P.G. Kritikos, *Bulletin on Narcotics* 19 (1967) 23; Kerényi 1976, 35-39.

123 V. Karageorghis, *CRAI* 1976, 234 ve devamında; *BCH* 100 (1976) 881, şekil 78.

124 Ovidius, *Fasti* 4.531-534, 547 ve devamında.

125 R.A. Bowman, *Aramaic Ritual Texts from Persepolis* (Chicago 1970), beşinci yüzyıla ait taş vazolarda Haoma kutlamalarına ilişkin kanıtlar bulmuştur; yazıtların farklı bir yorumu için bakınız: W. Hinz, *Acta Iranica* 4; *Monumentum H.S. Nyberg*, 1975, 371-385.

Carlos Castaneda'nın gizemlerde uyuşturucu kullanımıyla bazı açıklamalarda bulunmuşsa da¹²⁶ en belirli özelliği, benzersiz bir efendinin, Don Juan'ın 'öğrettikleri'nin yönetimi altında uzun ve zor bir çıraklık dönemi olmasıdır. Tipolojik düzeyde bu, birkaç gün boyunca isteyenlere açık ilkçağ gizemlerinin komünal deneyimine değil, bir dizi büyücünün ya da karizmatik 'usta'nın deneyimine karşılık gelmektedir. Eleusis'te yeterli süre bir hafta, Semadirek'te daha azdır. R. G. Wasson'un Meksika'da tecrübe ettiğini iddia ettiği, kendisi uyku tulumunda uzanmış yatarken, Şaman'ın durmadan şarkı söylediği türden bir kutlama için¹²⁷ Telesterion'un basamakları hiç de uygun olmazdı. Eleusis gecelerinde *hetairas*ına iyilik yapmak isteyen bir kral ona bir uyku tulumu değil, rahibin yanında bir yer ayırdı.¹²⁸ Demek ki ilkçağ gizemlerinin anlaşılmasında uyuşturucu hipotezinin, bir analogi aracılığıyla değil, bir karşıtlık aracılığıyla yardımı doğunmaktadır.

Bütün ilkçağ gizemlerinde, toplum mutluluğunun daha gerçekçi, makul bir biçiminin varolduğunu vurgulamak için şöyle bir neden vardır: zengin bir ziyafet sofrasını paylaşmak. Bu da yine, sanki din lâik arzuların bir bahanesiymiş gibi, püriten gözlemcilerin kuşkularına konu olmaktadır. Nilsson, 'ilkçağın sonlarına ait sözde-gizemleri' ifşa etmiştir.¹²⁹ Hiç kuşku yok içinde şarap bulunan kraterin, Bakkhacı *orgi*aların çoğunda merkezi bir yeri vardı¹³⁰ ve kızarmış et de eksik değildi. Fakat öyle görünüyor ki Eleusis

126 C. Castaneda, *The Teachings of Don Juan* (Berkeley 1968). Bu çok satan kitabın yarattığı tartışmayı belgelere dayandırmanın yeri burası değil.

127 Wasson 1978, 17, 20-22; 'uyku tulumu', 21.

128 Athenaeus 167 ve devamında Hegesandros, Demetrios Poliorketes.

129 Nilsson 1950.

130 Fakat şarap ve sarhoşluk, Platon'un *Yasalar* 672b'deki garip pasajında belirtildiği gibi aynı zamanda tanrıların intikamı olarak da görülebilir. Bu bağlamda 'kurtuluş', 'delilik'in, Dionysos Lysius, Dionysos Bakcheios'un zıttıdır; Pausanias 2. 26.

gizemlerinde bile görüntüler gecesinin ardından, boğalar kurban edilirdi; gençler, daha sonra mutlu kalabalık tarafından tüketilecek olan 'boğaları [öldürülmek üzere] havaya kaldırarak' güçlerini kanıtlarlardı.¹³¹ Ana Tanrıçanın hizmetkârı *galloinin* tahlil yemesine izin verilme de insanları sunmaya zorladıkları kurbanların etleriyle memnuniyetle geçinirlerdi;¹³² onlar için *kribolion*, hatta daha fazlasıyla *taurobolion* bile mutlu bir olay olmuş olmalı. Ana Tanrıça tapısı Roma'ya geldiğinde Tanrıçaya tapanlar hemen ortak ziyafetler için gruplar oluşturmuşlardır.¹³³ İsis ile Sarapis'e gelince, *deipna* en yerleşik olgular arasında yer almaktaydı: Tapının taraftarları, *oikos* halinde törensel yeme, içme işi için özel olarak hazırlanmış divanlara, *klinai*, kurulurlardı.¹³⁴ Kazısı yapılan bir Mithras tapınağında bulunan farklı türden hayvan kemikleri, divanların, Cumont'un sandığı gibi dua amacıyla diz üstü çökmek için değil, zengin yiyecekleri tüketmek üzere yapıldıklarını göstermektedir.¹³⁵ Mithras ikonografisinde Mithras ile Helios, üzerinde öldürülen boğanın postu bulunan bir masada ziyafet yaparlar –hiç kuşkusuz onlar eti tüketirken Kuzgun'dan Aslan'a kadar daha alt kademelikler onlara hizmet ederler.¹³⁶ Bütün bu örneklerde, oldukça cimri olan günlük yaşamın tersine bol bol yiyeceğin bulunduğu gerçekçi, zevkli şenliklerdir. Bunun,

131 HN292, 85.

132 Juvenalis 2.111-116, 6.511-521; Julian *Or.* 5, 173c; *S&H* 119. Kurbanlık ziyafet hakkında Misya'daki bir taş anıt, Foucart 1873, 2387-240, *GGR* 11, resim 14, 4; *cubiculum* CCCA 111, 471; yine bakınız: CCCA 114, 2; 125.

133 Karşılaştırm: Bölüm 11, 34. dipnot.

134 *Deipna*, *SIRIS* 44; karşılaştırm 120; s. 54 ve devamında. CE 99; *kline*, s. 64 CE 20; karşılaştırm: no 111; 270; *oikos*, *SIRIS* 109, yine karşılaştırm: 149, 262, 291. H.C. Youtie, "Sarapis'in Kline'ı", *HThR* 41 (1948) 9-29= *Scriptiunculae* 1 (1973) 487-509.

135 Turcan, 1981b, 346 ve devamında; 1981a, 78-80; Kane 1975; Cumont'a karşı 1923, 150: "knieten im Gebet", karşılaştırm: 153.

136 Özellikle bakınız: Konjić'den (Dalmaçya) reproduksiyonu çok sık yapılan bir kabartma, *CIMRM* 1896; Merkelbach 1984, şekil 47.

Hıristiyan komünyonunda olduğu gibi tamamen simgesel bir düzeye indirgenmesi söz konusu değildir. Hıristiyan komünyonun sadece basitliği, bir kitle dinini olanaklı kılmıştır; oysa gizemler, sınırlı sayıda üyeye sahip maliyeti yüksek klüplerdi; herkes için olamayacak kadar pahalıydılar.

Ne ki Hıristiyan bakış açısı, pagan gizemlerde bir komünyon ya da ayin türü olan Aşai Rabbani'ye karşılık gelen uygulamaların varolup olmadığı sorusunu ortaya çıkarmaktadır. Iustinus, Hıristiyan uygulamasına öykünülecek, Mithras gizemlerinde de ekmeğin ve bir kap suyun bulundurulduğunu anlatmaktadır;¹³⁷ [Mithracılıktaki] yedi katlı erginlenmeden ve yeniden birleşmeden oluşan bu yapı içersinde söz konusu ayrıntının konumu ya da işlevi hakkında bir şey bilmiyoruz: Bir tür arpa çorbası olan *kykeon*un içilmesi, Eleusis gizemlerinde önemli bir olaydı; perhizin sona erdiğini göstermekte¹³⁸ ve 'insan eti yeme' uygulamasının sona ermesiyle birlikte ortaya çıkan yerlilerin bir tahıl perhizi biçimini temsil etmekteydi. Yine bu edimin de kutlamalar içersinde tuttuğu yer hakkında hiç bir bilgimiz yoktur. Tıpkı 'Sağlık'ın, *Hygieia*,¹³⁹ Asclepius'un tapısında yenebilir bir şey olması gibi, Bakkhacı gizemlerde de 'mutluluk', *makaria*, erginlenene bir çörek biçiminde sunulurdu.¹⁴⁰ Hıristiyan gözlemcileri özellikle büyüleyen 'tanrının yenmesi' öрге-

137 Aziz Iustinus *Apol.* 1.66.4.

138 *Homeric Hymn to Demeter* 208-210; Eleusis *synthemasi*, bakınız: 22. dipnot; Kerényi 1967, 177-185; Richardson 1974, 244-248.

139 Demosthenes'e atfen Harpocratio *neelata*, 18.259, karşılaştırın: 36. dipnot. Daha tinselleşmiş dinde bile cennet çoğunlukla ziyafet biçiminde temsil edilir, bakınız: F. Cumont, *After Life in Roman Paganism* (New Haven 1922), 204-206; A.D. Nock, *Early Gentile Christianity and Its Hellenistic Background* (Londra 1964), 72-76; yine karşılaştırın: *Phaedros* 247a.

140 Herondas, 4.94 ve devamında; Athenaeus 115a; Hesychius, *hygieia* sözcüğü altında; *Anecd. Bekk.* 313.13; R. Wünsch, *ARW* 7 (1904) 115 ve devamında.

si¹⁴¹, sadece, insanın atası Titanların, öldürdükleri, pişirdikleri ve kızarttıkları tanrı-kurbanlarının tadına baktıkları Dionysos söyleninin bir tek ve ünlü yorumunda açıkca yer almaktadır.¹⁴² İskenderiyeli Clement'de yer alan bir notta bu, daha sık anlatılan Dionysosçu 'çiğ et yeme' töreniyle, *omophagia*, ilişkilendirilmektedir, ancak çiğ karşı pişirilmişin bağdaşmazlığına Lèvi-Strauss'dan bile önce işaret edilmişti.¹⁴³ Törende şarap içilmesinin, ölüm ve Tanrının gövdesinin parçalanması söylenleriyle benzerliği, Attik Anthesteria töreninden çıkartılabilir, ancak bunlar halk ayinleridir, gizem değil.¹⁴⁴ Gizli, 'ağza alınmaz' törenler çevresinde oluşan dedikoduların yaygın bir örgesi, hiç de tekin olmayan katılımcıları biraraya getiren en korkunç suç ortaklığının 'yamyamlık' olduğu kuşkusudur. Bu kuşku, daha sonra Yahudilere ve Hıristiyanlara çevrilmiştir; Ma Bellona ve Mithras tapınaklarını da bu izlenimi vermiştir;¹⁴⁵ ve Lollianus romansında yer alan bir sahnede ustalıklı ortaya konmuştur.¹⁴⁶ Bu tür sahneler düşlemden daha fazla bir şey olsalar da, iş 'tanrıyı yemeye' varmaz.

Daha genel bir arkaplan için, bu gerçek, simgesel ve masalsı toplu ziyafet biçimlerine bakmak herhalde daha yerinde olur. Öldürmenin ve yemenin kaçınılmaz çatışmasını

141 Bu fikir, kısmen J. G. Frazer tarafından, *The Golden Bough*, VIII³ (Londra 1966), 48-108'de, kısmen W. Robertson Smith'in Kurban Kuramı (*Lectures on the Religion of the Semites*² (Cambridge 1884) izlenerek yaygınlaştırılmıştır.

142 Bakınız: Bölüm ın, 38. dipnot.

143 *Schol. Clem. Protr.* s. 318, 5 Stählin; maenadlıkla parçalanma söyleni arasındaki ayrım için bakınız: W.F. Otto, *Dionysos*⁴ (Frankfurt 1980; birinci baskı 1933), 120 (*Dionysos: Myth and Cult*, Bloomington 1965, s. 131 ve devamında). Aynı zamanda bakınız: M. Detienne, *Dionysos mis à mort* (Paris 1977; İngilizce çevirisi: *Dionysus Slain*, Baltimore 1979).

144 *HN*, 218-226.

145 Karşılaştırın: 86. dipnot; Ma Bellona: Dio Cassius 42.26.2.

146 Henrichs 1972, özellikle 28-36; karşılaştırın: A. Henrichs, "Pagan Törenler ve İlk Hıristiyanlara Atfedilen Suçlar", *Kyriakon, Festschrift, J. Quasten* (Münster 1970), 18-35.

taşıyan –ölümü varsayan ve onun tamamlayıcısından doğan yaşam– bu yerli hayvan kurban etme kurumu, feragat ve gerçekleştirme, yas ve sevinç, arama ve bulma, perhiz ve ziyafet karşı savlarını oynayarak canlandırılır.¹⁴⁷ Gizemler, açıktır ki bu daha genel ritm içersinde yer alırlar. Roma'da Santa Prisca'da bulunan Mithracı tapınağında bulunan yazıtlar arasında yeterince korunamamış bir koşuk son derece fikir vericidir ve ünlenmiştir: “Kan dökerek ... bizi kurtardın” (*et nos servasti ... sanguine fuso*).¹⁴⁸ Ortadaki sözcük tam olarak okunamıyor; ebediyen, *eternali*, diye okunmuş ama itirazla karşılaşmıştır. Fakat öyle de olsa esenliğin öldürmekle sağlandığı fikriyle karşı karşıyayız; burada kuşkusuz boğayı öldüren tanrıdan söz edilmektedir ve bunun çeşitli düzeylerde anlamı vardır. Değişen bir çevrede büyük hayvanlar avlamak insan ırkı için bir ‘kurtuluş’tu; boğanın kuyruğunun başağa dönüşmesinde temsil edildiği gibi, daha sonraki evrede avlanmanın yerini tahıl tarımının alması ‘kurtuluş’tu. Şu halde, tanrının edimi, bugün için bu tapıyla bütünleşmiş bireylerin gelecekle ilgili umutlarını önceden canlandıran temel bir esenlik/kurtuluş imgesidir. Bu düşünce, ilkel olduğu kadar temeldir de; tinselleşmenin bunun yerini alması kolay değildir.

Ancak gizemlerden genel kurban örüntüsünün ötesinde daha özel bir deneyim tarzının beklendiği de doğrudur. Esrime halindeyken bilinçte ortaya çıkan gerçek bir değişme, gizemlerin iki büyük tanrılığında da, Dionysos ile Ana Tanrıça'da tipik bir olgudur; bu bakımdan çoğu zaman birlikte görünürler.¹⁴⁹ ‘Delilik’, *bakcheianın* tam anlamıyla

147 Bakınız: HN, çeşitli yerlerde.

148 Vermaseren ve van Essen 1965, 217 ve devamında; H.D. Betz, *Novum Testamentum* 19 (1968) 7 ve devamında; Hinnells 1975, 304-312, Kane 1975, 314-321; yazıtın bugünkü durumu için bakınız: E. Paparatti, Bianchi 1979 içinde 911-913; ek 11, resim 23, ve *age* s. 127'den önceki 12-13. şekillerle birlikte.

149 Pindaros *fr.* 70b = *Dith.* 2, karşılaştırın: Euripides *Bakkhalar* 118 ve devamında.

ayırddedici bir niteliğidir¹⁵⁰ ve kendilerini Frigyalı Ana'ya adanmış olanlar *entheoi* ya da *theophoretoi* olurlar, yani özellikle belli bir müzik türünün etkisi altında 'tanrı tarafından ele geçirilirler'.¹⁵¹ Ancak bu genelde gizem töreniyle özdeş değildir. İyi bilinen "pek çoğu narteks taşır ama pek azı *bakchoi*" dir¹⁵² deyişi, sadece bu olguyu; "tanrı tarafından ele geçirilme"nin¹⁵³ önceden bilinmeyen bir yoldan ve biçimde gerçekleşecek ve muhtemelen ancak bir kaç özel kişinin başına gelecek bir olay olduğunu belirtmektedir. Medyumluk ihsanı yığınların gücünün ötesindedir. Sık sık Dionysos ile özdeşleştirilen en ortak uyuşturucu olan şarap bile gerçek *bakcheia* olmaya yetmez: Herkes içebilir, ama herkes *bakchoi* olamaz.

Elbette burada bile deneyimi denetleyen belli teknikler vardır. "Bakhacı ya da Koribantçı esrikler gibi" diye yazıyor Philon, "onlar da [Therapeutae], arzularının nesnelerini görünceye kadar bu cinnet, delilik halini sürdürürler."¹⁵⁴ Burada, ister yanılısma ister gerçek olsun, bir görüntü arayışı betimlenmektedir ve Bakkhalarla Koribantların da başına buna benzer bir şeyler geldiğini ima etmektedir. Plutarkhos kendini, hayaletlerin, *daimones*, gizem kutlamalarında yer aldıklarına kani biri olarak tarif etmektedir.¹⁵⁵ Bir doktorun göreceği gibi, Ana Tanrıça tapısındaki esrimeye ilişkin klinik bir betimlemeye de sahibiz: *Galloi*, flüdün sesi ve kalbin sevinciyle [*thymedie*] ya da sarhoşlukla ya da bütün bunların kışkırtmasıyla mutluluğa erer"; icraacıların ve seyircilerin karşılıklı bağımlılıklarının ilgi çekici bir gözlemi. "Bu delilik, tanrısal bir cinnettir. Delilik halini sona erdirdiklerinde,

150 Bakınız: S.G. Cole, *GRBS* 21 (1980) 226-231; *GR* 292.

151 Bakınız: Bölüm I, 32-33. dipnotlar.

152 Platon, *Phaedon* 69c; *OF* 235.

153 Bu ifade, Herodotos 4.79.4'de yer almaktadır.

154 Philo, *Vit. cont.* 12; karşılaştırın: 85: "Bakhacı esriklikte saf... tanrı sevgisini içlerine doldururlar."

155 Plutarkhos, *Def. or.*, 417a, c.

sanki tanrıya ermekle kutsanmış gibi dertlerden kurtulmuş, huzur bulmuşlardır”.¹⁵⁶ Müzikolog Aristides *Quintilianus*’unun, Bakkhacı erginlemenin insanlara kazandırdıkları konusunda çok daha basit bir anlatımı vardır; belli ölçülerde Aristo’nun *katharsis* kavramını izler: “Bakkhacı erginlemenin amacı budur; yaşam durumlarının ya da bazı talihsizliklerin az eğitilmiş kimselerde yol açtığı ruhsal çöküntüyü ve korkuyu, neşeli ve oyuncu bir tarzda yapılan törenin şarkıları ve danslarıyla gidermek.” Yani bu, günümüzün en son bilimsel eğilimleriyle bile uyuşan bir ruhsağaltım biçimidir. Küçümser bir edayla ‘eğitimsizler’ denmesi, açıkça pek sık görülmeyen bir toplumsal boyuta işaret eder.¹⁵⁷ Livius’un, Bacchanalia’da yaşanan mucizeleri ve esrimeyi anlatırken yaptığı açıklamalar, çok daha küçümseyici ve anlamlı ölçüde gerçekçidir: İnsanları serseme çeviren, basitçe uykusuzluk, bütün gece süren şarap, müzik ve çılgınlardı.¹⁵⁸ Bu, her ussalcının onaylayacağı gibi bir uyarıcı koleksiyonudur. Fakat bu yorum gizi ortaya çıkarmaktan çok gizini kapılarını kapatır. Eleusis’te tam anlamıyla bir esrimeden söz edilemez;¹⁵⁹ İsis ya da Mithras tapısındaysa esrime ögesi bundan bile daha az bulunur. Gerçek anlamda bir gizemciliğin varlığını düşünmek, uyuşturucu hipotezini kabul etmek kadar yanıltıcı olabilir. Elimizde, İS beşinci yüzyılda Akademi’nin başında bulunan Proklus’tan dikkate değer bir pasaj bulunmaktadır. Proklus doğmadan onbeş yıl kadar önce Eleusis

156 Aretaeus, 3.6.11, karşılaştırm: Caelius Aurel. 152; bu bağlamda *apomai-nesthai* coşkusallığın sonu anlamına gelmektedir, *pace LSJ*, karşılaştırm: R. Renahan, *Greek Lexicographical Notes* (Göttingen 1975), 37.

157 Aristides Quintilianus 3.25, s. 129, 12-15 Winnigton-Ingram; *ptoisies* için karşılaştırm: Euripides, *Bakkhalar* 214, Platon *Phaedon* 108b, Plutarkhos *De fac.* 943c. *Katharsis* için bakınız: Bölüm I, 32, dipnot, toplumsal önyargı için: bölüm II, 7. dipnot.

158 Livius 39.15.9 (karşılaştırm: 8.8, 10.7): *vigiliis vino strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti*.

159 Fakat bakınız: Graf 1974, 136.

yıkılmış ve Proklus'un zamanında pagan kurban törenleri yasalarca yasaklanmıştı; yine de Proklus, Eleusis rahibi Nestorios'un kızını tanıyordu ve ona karşı en kutsal geleneklerin bekçisi olarak hayranlık besliyordu.¹⁶⁰ Dolayısıyla gizemler hakkında yazdıklarının, özgün geleneği içermesi bakımından ciddiye alınması gerekir. *Teletai*yle ilgili olarak şunları yazmaktadır:¹⁶¹ "Törenler [*dromena*], bizlerin anlayamayacağı biçimde ruhlarda bir yakınlaşmaya neden olmakta ve içleri tanrısal huşuyla dolan taliplerden bazıları paniğe kapılmaktadır, diğerleri, benliklerini bırakarak kutsal simgeler içinde kendilerini yitirmekte, tanrılarla hemhal olmakta, tanrısal bir delilik yaşamaktadırlar." Burada anlatılan tepkilerin tam da tek biçimli olmayıp şaşkınlık ve yücelme arasında gidip gelmesi, bunun postulaya dayanan serbest bir kurgulama değil, gerçekten gözlemlere dayalı bir betimleme olduğunu göstermektedir: Ruhların *sympatheiası* ve törenler, her durumda olmayan, ama bir kere ortaya çıktıklarında da gerçekliğin yapılarını derinden sarsan hatta parçalayan bir etkileşime girme biçimidir. Tören hakkında bir şey bilmeyen ve onu yeniden üretmekten aciz olan bizlerin bu deneyimi yeniden yaratması olanaksız olsa da, gerçekliğini kabul edebiliriz. "Herkesin, *thiasosa* ruhuyla katılma", *thiasseuesthai psychan*, şansı vardı; mutluluk bu demektir.¹⁶²

Gizemler, bir tür 'din' olarak varlıklarını sürdüremeyecek kadar kırılındılar. Paganlığının oluşturduğu o çokluk içersinde her biri birer seçenek oluşturmaktaydı ve onunla

160 Bakınız: Clinton 1974, 43.

161 *In Remp.* II 108,17-30

αἱ τελεταὶ . . . συμπαθείας εἶσιν αἵτιαι ταῖς ψυχαῖς περὶ τὰ δρώμενα τρόπον ἄγνωστον ἡμῖν καὶ θεῖον· ὥς τοῖς μὲν τῶν τελοῦμένων καταπλήττεσθαι δειμάτων θείων πλήρεις γιγνομένους, τοὺς δὲ συνδιατίθεσθαι τοῖς ἱεροῖς συμβάλοις καὶ ἐαυτῶν ἐκστάτας ὅλους ἐνιδρῦσθαι τοῖς θεοῖς καὶ ἐνθεάζειν.

162 Euripides, *Bakkhalar*, 75.

birlikte silinip gittiler. Geriye, onları anımsatan yazı parçalarına ve kestirimlere göz ucuyla bakıldığında bile duyumsanacak garip bir büyü kaldı: Karanlık ve aydınlık, elem ve esrime, şarap, başak tanesi. *Logoi*, geçicilikten kurtulamadı; bir sistem ya da akide düzeyine varmadı. Gizin içtenlikle onu arayanlara açılacak kapılar olduğunu bilmek yeterliydi. Bu, öngörülebilir varoluşun çevrili, yavan ve boş yollarından bir kaçma şansı olması demektir. Bu yoldaki umutlar; bayağı, sıkıcı ve çoğunlukla saçmalıklardan kurtulamayan bir dünyada, bireysel ruhun tınılarının şaşırtıcı bir *sympatheia*-nın doğuşu sayesinde bütünleşebileceği büyük bir ritm deneyimi [yaşantısı] sağlayarak bir anlam bağlamı yaratma gayreti demektir.

Yunanca Terimler

adelfos (kardeş)
anaktoron (saray; Eleusis'te bir yapı)
ananke (zorunluluk)
aparkai (ilk mahsulün armağanı)
apomeneste (deliliğe son vermek)
aporrheton (yasaklanan, gizli)
apostates (din değiştiren, mürtet)
arkigallos (baş rahip, *galloi*'lerin başı)
arkhon (baş yönetici, kral)
aretai (erdemler, büyük işler)
arrheton (konuşulmayan)

bakkheia (Dionysos'un esinlediği çılgınlık)
bakkhos [dişil: bakche] (Dionysos ereni)
basileus (kral; Atina'da yönetici)
bebakkheumenos (Dionysos çılgınlığına kapılmış olanlar)
bouklopos (inek hırsız)

cannofori: *kannophoros*'a bakınız
cista mystica: *kisteye* bakınız.

dadukhos (meşale taşıyan)
daimon (demon, cin)
deimata (türkütücü olaylar)
deipnon (yemek)
demiurgos (yaratıcı)
dendroforos (ağaç taşıyan)
didaskalia (yönlendirme)

dromena (yapılan işler, ayinler)
 eide (biçimler)
 ekklesia (meclis, kilise)
 ekpleksis (korku, donup kalma)
 elenkhos (yanlışlama)
 entheos (tanrının egemenlik kurduğu, sahip olduğu)
 epistates (danışman)
 epopteia (seyretmek; Eleusis'te *epoptes*in deneyimi)
 epoptes (seyreden: Eleusis gizemlerinde en yüksek derece)
 epopteuein (seyretmek: Eleusis'te *epoptes* olmak)
 euhai, euhoi (Dionysos şenliğinde tören çılgılığı)

fallos (penis)
 fasma (görüntü)
 froura (koğuş)

gallos (Ana Tanrıçanın hadım rahibi)
 gennetes (tanrıların akrabası)

hetaira (fahişe)
 hieraphoros (kutsal şeyler taşıyıcısı)
 hierokeryks (kutsalın habercisi)
 hierofantes (kutsal şeyleri gösteren)
 hieros (kutsal)
 hieros logos (kutsal öykü)
 hileos (neşeli, mutlu)
 hygieia (sağlık)
 hyle dektike (alınlanmaya uygun madde)

iakkhagogos (Eleusis tanrılığı Iakchos'a rehberlik eden)
 iatreia (sağaltım için alınan ücret)
 Isiakoi (İsis'e tapanlar)

kalathos (açık sepet)
 kannoforos (saz taşıyan)
 katharmos (arındırma)
 katharsis (arınma)
 katokhe (tapınakta alıkonma, tutulma)
 kernos (bileşik kase)
 kiste (kapaklı sepet)
 kline (divan)

koinon (ortak topluluk, klüp)
 krater (su ile şarabı karıştırmakta kullanılan geniş ağızlı, büyük boyutlu kap)
 kriobolion (koç vurmak, kurban)
 kykeon (arpa çorbası)
 kymbala (ziller)

liknon (harman sepeti)
 logos (konuşma, masal, anlatım)

makaria (mutluluk)
 makarismos (dile getirilmiş mutluluk)
 mania (çılgınlık, delilik)
 mataioponia (boşuna çaba, emek)
 mathein (öğrenmek)
 melanoforos (siyah giyinen)
 menima (belanın, gazabın nedeni)
 metragyrtes (Ana Tanrıça'nın dilencisi)
 mnemosyne (bellek)
 myeın (erginlenmek)
 myesis (erginlenme)
 myrionymos (sayılamayacak kadar adı olan)
 mysteria (gizemler)
 mystes [çoğul: *mystai*] (eren, çoğul: erenler)
 mystikos (gizemli)
 mystipolos (gizemleri kutlamak)

nartheks (değnek, baston; Dionysos'un simgesi)
 nomos (yasa)

oikos (hane)
 oknos (ikircimlik)
 ololyge (çığlık)
 omofagia (çiğ et yemek)
 orgia (tören, ayin)
 orfeotelestes (Orpheus'un erginleme rahibi)

paradosis (aktarma, gelenek)
 paredros (tanrının eşi)
 pastoforos (mahfazayı taşıyan)
 pastos (cibinlik)

pathos [çoğul: *pathea, pathe*] (çile çekmek)
 physiologountes (doğa alegoricileri)
 physis (doğa)
 pistis (iman)
 pithos (çömlek)
 ploiaphesia (gemi yüzdürmek; bir şenlik)
 ploutodotes (bereketi veren)
 ploutos (bereket)
 polis (kent-devlet)
 politeia (yurttaşlık, uygar etkinlik)
 pompe (tören alayı)
 proerosia (tohum atılmadan önce yapılan şenlik)
 psyche (ruh)
 ptoiesis (çöküntü yaratan heyecan)

sindonoforos (keten giyen)
 soteria (esenlik)
 symbolon (belirti, işaret)
 symmystes (yoldaş eren)
 sympathia (kendiliğinden doğan yakınlık duygusu)
 syndeksioi (sağ ellerin tutulması -tokalaşmak)
 syngeneia (akrabalık)
 synthema (şifre)

telein (kutlamak, erginlenmek)
 telesterion (erginleme evi)
 telestes (erginleme rahibi)
 telete (kutlama, erginlenme)
 telos (mükemmellik, tamamlık)
 teloumenoi (erginlenenler)
 theologia (tanrılar hakkında konuşmak)
 theoforetos, theoforumenos (tanrının ele geçirdiği; içine tanrı giren)
 theos dia kolpou (tanrının kucaktan geçmesi)
 therapeutes (tapınanlar)
 thiasos (dini birlik, topluluk)
 thronismos (taç giyme töreni)
 thyrsos (sarmaşık sarılı asa; Dionisos'a tapanların işareti)
 time (onur)
 tympanon (tef)

Kısaltmalar

Notlarda adı geçen yaygın süreli yayınlar için standard kısaltmalar kullanılmıştır. Notlarda kısaltılmış biçimiyle anılan klâsik eserlerin tam künyesi için *Oxford Classical Dictionary*'e bakınız.

- ANRW *Aufstieg und Niedergang der römischen welt*, yayıma hazırlayan: H. Temporini ve W. Haase (Berlin 1972–)
- CCCA M. J. Vermaseren, *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* (Leiden; II, 1982; III, 1977; IV, 1978; V, 1986; VII, 1977 = EPRO 50)
- CE P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du IIIe au Ier siècle av. J.-C.* (Paris-Nancy 1916)
- CIMRM M. J. Vermaseren, *Corpus inscriptionum et monumentorum religionis Mithriacae*, iki cilt. (Lahey, 1956-60)
- CLE *Carmina Latina Epigraphica*
- CMG *Corpus Medicorum Graecorum*
- DK H. Diels ve W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 6 iki cilt. (Berlin 1951\52)
- EPRO *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain*, yayıma hazırlayan M. J. Vermaseren (Leiden 1961-)
- GGR M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* (Münih; ³, 1967; II², 1961)
- GR W. Burkert, *Greek Religion* (Cambridge, Mass., ve Oxford 1985; Almanca baskı Stuttgart 1977)
- Hansen P.A. Hansen, *A List of Greek Verse Inscriptions Down to 400 B.C.* (Kopenhag 1975)

- HN W. Burkert, *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacrificial Ritual and Myth* (Berkeley 1983; Almanca baskı Berlin ve New York 1972)
- IG *Inscriptiones Graecae*
- IGBulg *Inscriptiones Graecae in Bulgaria repertae*, yayıma hazırlayan G. Mihailov (Sofya 1956-; 1 : 1956. ²1970; 2: 1958; 3: 1961. 1964; 4: 1966)
- IGRom R. Cagnat, *Inscriptiones Graecae ad res Romanas pertinentes*, 1-IV (Paris 1901-27)
- ILS H. Dessau, *Inscriptiones Latinae Selectae*, 1-III (Paris 1901-27)
- JDAI *Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts*
- Kaibel G. Kaibel, *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta* (Berlin 1878)
- LS W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (Cambridge, Mass. 1972; Almanca baskı 1962)
- LSAM F. Sokolowski, *Lois sacrées de l'Asie Mineure* (Paris 1955)
- LSCG F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques* (Paris 1969)
- LSS F. Sokolowski, *Lois sacrées des cités grecques*, Supplément (Paris 1962)
- OE W. Burkert, *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, Sitzungsber. (Heidelberg 1984, 1)
- OF O. Kern, *Orphicorum Fragmenta* (Berlin 1922)
- OGI *Orientis Graeci Inscriptiones Selectae*, yayıma hazırlayan W. Dittenberger (Leipzig 1903-05)
- Peek, W. Peek, *Attische Grabinschriften*, iki cilt. (Berlin 1954/58)
- PG J. P. Migne, *Patrologia Graeca* (Paris 1857-1936)
- PGM *Papyri Graecae Magicae*, yayıma hazırlayan ve çeviren K. Preisendanz, iki cilt. (Leipzig 1928-1941; ikinci baskıyı düzelterek yayıma hazırlayan A. Henrichs, Stuttgart 1973/74)
- PL J. P. Migne, *Patrologia Latina* (Paris 1844-1900; Suppl. 1958-1974)
- PW *Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, yayıma hazırlayan G. Wissowa ve diğerleri.
- RGVV *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*
- RML W. H. Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* (Leipzig 1884-1937)
- RVAp A. D. Trendall ve A. Cambitoglou, *The Red-Figured Va-*

- ses of Apulia*, iki cilt. (Oxford 1978\82)
- Sammelb** *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Aegypten*, 1/11 yayıma hazırlayan F. Preisigke (Strassburg, Berlin, Leipzig 1913-22); 111/14/v, yayıma hazırlayan F. Bilabel (Heidelberg 1931-34)
- SEG** *Supplementum Epigraphicum Graecum*
- SH** W. Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley 1979)
- SIG** *Sylloge Inscriptionum Graecarum*³, yayıma hazırlayan W. Dittenberger, dört cilt. (Leipzig 1915-24)
- SIRIS** *Sylloge Inscriptionum religionis Isiacae et Sarapiacae*, yayıma hazırlayan L. Vidman (Berlin 1969)
- SVF** *Stoicorum Veterum Fragmenta*, yayıma hazırlayan H. von Arnim, üç cilt. (Leipzig 1903-21)



Bibliyografya

- Alföldi, A. 1979. "Redeunt Saturnia regna vii: Frugifer-Triptolemos im ptolemäischen Herrscherkult," *Chiron* 9, 553-606.
- Altmann, W. 1905. *Die römischen Grabaltäre der Kaiserzeit*, Berlin.
- Alviella, G.d'. 1981. *The Mysteries of Eleusis: The Secret Rites and Rituals of the Classical Greek Mystery Tradition*, Wellingborough.
- Anrich, G. 1894. *Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen.
- Assmann, J. 1979. "Isis und die ägyptischen Mysterien," W. Westendorf, ed., *Aspekte der spätägyptischen Religion*, Wiesbaden, 93-115 içinde.
- Baratte, F. 1974. "Le sarcophage de Triptolème au musée du Louvre," *Rev. Arch.*, 271-290.
- Baslez, M.F. 1977. *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos*, Paris.
- Bastet, F.L. 1974. "Fabularum dispositas explicationes," *BABesch* 49, 207-240.
- Beck, R. 1984. "Mithraism since Franz Cumont," *ANRW* 11, 17 (4), 2002-2115.
- Bérard, C. 1974. "Silène porte-van," *Bull. Assoc. pro Aventico* 22, 5-16.
- Berner, W.D. 1972. "Initiationsriten in Mysterienreligionen, im Gnostizismus und im antiken Judentum," diss. Göttingen.
- Beskow, P. 1979. "Branding in the Mysteries of Mithras?" *Bianchi* 1979, 487-501 içinde.
- Bianchi, U. 1975. "Mithraism and Gnosticism," *Hinnels* 1975, 457-465 içinde.
- 1976. *The Greek Mysteries*, Leiden (Iconography of

Religions xvii, 3).

——— ed. 1979. *Mysteria Mithrae*, Leiden (EPRO 80).

——— 1980. "Iside dea misterica. Quando?" in *Perennitas: Studi A. Brelich*, Rome, 9-36.

——— ve M.J. Vermaseren, ed. 1982. *La soteriologia dei culti orientali nell' Impero Romano*, Leiden (EPRO 92).

——— 1984. "La tipologia storica dei misteri di Mithra," *ANRW* ii, 17 (4), 2116-2134.

Bidez, J., ve F. Cumont. 1938. *Les mages hellénisés: Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, 2 Cilt, Paris.

Bleeker, C.J. ed. 1965. *Initiation*, Leiden (Numen Suppl. 10).

Bösing, L. 1968. "Zur Bedeutung von 'renasci' in der Antike," *MH* 25, 145-178.

Bouyer, L. 1953. "Le salut dans les religions à mystères," *RSR* 27, 1-16.

Boyancé, P. 1960/61. "L'autre dans les mystères de Dionysos," *RPAA* 33, 107-217.

——— 1966. "Dionysiaca," *REA* 68, 33-60.

Brelich, A. 1963. "Politeismo e soteriologia," S.G.F. Brandon, ed., *The Saviour God: Comparative Studies in the Concept of Salvation, Presented to E. O. James*, Manchester, 37-50 içinde.

——— 1969. *Paides e Parthenoi*, Roma.

Bremmer, J. N. 1984. "Greek Maenadism Reconsidered," *ZPE* 55, 267-286.

Brendel, O. J. 1966. "Der grosse Fries in der Villa dei Misteri," *JDAI* 81, 206-260.

Bruhl, A. 1953. *Liber Pater: Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain*, Paris.

Bultmann, R. 1963. *Das Urchristentum im Rahmen der antiken Religionen* 3, Zurih (1. ed. 1949)

Burg, N.M.H. van den, 1939. "Aporreta Dromena Orgia," diss. Utrecht.

Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Cambridge, Mass. (German ed. 1962).

——— 1975. "Le laminette auree: da Orfeo a Lampone," *Orfismo Magna Grecia. Atti del XIV Convegno di studi sulla Magna Grecia*, Naples, 81-104 içinde.

——— 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*, Berkeley.

——— 1982. "Craft versus Sect: the Problem of Orphics and Pythagoreans," Meyer-Sanders 1982, 1-22 içinde.

- . 1983. *Homo Necans: The Anthropology of Ancient Greek Sacri~cial Ritual and Myth*, Berkeley (German ed. 1972).
- . 1985. *Greek Religion*, Cambridge, Mass., ve Oxford (German ed. 1977).
- Casadio, G. 1982/83. "Per un'indagine storico-religiosa sui culti di Dioniso in relazione alla fenomenologia dei misteri," I: SSR 6 (1982) 209-234, 11: SMSR 7 (1983) 123-149.
- Clemen, C. 1913. *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das alteste Christentum*, Giessen (RGVV 13, I).
- . 1924. *Religionsgeschichtliche Erklarung des Neuen Testaments*², Giessen (1. ed. 1909).
- Clinton, K. 1974. *The Sacred Officials of the Eleusinian Mysteries*, Philadelphia.
- Coche de la Ferte, E. 1980. "Pentheos et Dionysos: Nouvel essai d'interpretation des 'Bacchantes' d'Euripide," R. Bloch, ed., *Recherches sur les religions de l'antiquite classique*, Geneva, 105-257 içinde.
- Cole, S. G. 1980. "New Evidence for the Mysteries of Dionysos," GRBS 21, 223-238.
- . 1984. *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods of Samothrace*, Leiden (EPRO 96).
- Colpe, C. 1961. *Die religionsgeschichtliche Schule: Darstellung und Kritik ihres Bildes vom gnostischen Erlösungsmythos*, Göttingen.
- . 1969. "Zur mythologischen Struktur der Adonis, Attis- und Osirisüberlieferungen," *liḡân mithurti: Festschrift W. von Soden*, Neukirchen-Vluyn, 23-44 içinde.
- . 1975. "Mithra-Verehrung, Mithras-Kult und die Existenz iranischer Mysterien," Hinnells 1975, 378-405 içinde.
- Cosi, D. M. 1976. "Salvatore e salvezza nei misteri di Attis," *Aevum* 5°, 42-71.
- . 1979. "Attis e Mithra," Bianchi 1979, 625-638 içinde.
- . 1982. "Aspetti mistici e misterici del culto di Attis," Bianchi 1982, 482-502 içinde.
- Cumont, F. 1896/99. *Textes et monuments figurés aux mystères de Mithra*, 2 Cilt, Brüksel.
- . 1923. *Die Mysterien des Mithra*³, Leipzig (Fransızca ed. 1900).
- . 1931. *Die orientalischen Religionen im römischen Heidentum*⁴, Stuttgart (repr. 1981⁸), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 19294 (1. ed. 1907); İngilizce çev., *Oriental Religions in Roman Paganism*, Chicago 1911.

- 1933. "Un fragment de rituel d'initiation aux mystères," *HThR* 26, 153-160.
- 1975. "The Dura Mithraeum," ed. E. D. Francis, Hinnells 1975, 151-214 içinde.
- Daniels, C. M. 1975. "The role of the Roman army in the spread and practice of Mithraism," Hinnells 1975, 249-274 içinde.
- Deubner, L. 1932. *Attische Feste*, Berlin.
- Devereux, G. 1974. "Trance and Orgasm in Euripides: Bakchai," A. Angoff ve K. D. Barth, *Parapsychology and Anthropology*, New York, 36-58 içinde.
- Diakonoff, I. M. 1977. "On Cybele and Attis in Phrygia and Lydia," *AAnthung* 25, 333-340.
- Dibelius, M. 1917. "Die Isisweihe bei Apuleius und verwandte Initiations-Riten," *Sitzungsber. Heidelberg* 1917, 4.
- Dieterich, A. 1891. *Abraxas, Studien zur Religionsgeschichte des späten Altertums*, Leipzig.
- 1923. *Eine Mithrasliturgie*³, Leipzig (1. ed. 1903).
- Diez, E. 1968/71. "'Horusknaben' in Noricum," *OeJh* 49, 114-120.
- Dihle, A. 1980. "Zur spätantiken Kultfrommigkeit," *Pietas, Festschrift B. Kotting*, Münster, Westfalen, 39-54 içinde.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
- Dowden, K. 1980. "Grades in the Eleusinian Mysteries," *RHR* 197, 409-427.
- Duchesne-Guillemin, J., ed. 1978. *Etudes mithriaques. Actes du 2^e congrès international*, Tahrân (Acta Iranica 17).
- Dunand, F. 1973. *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, 3 vols. (I: *Le culte d'Isis et les Ptole'mé'es*; II: *Le culte d'Isis en Grèce*; In: *Le culte d'Isis en Asie Mineure: Clergé et rituel des sanctuaires isiaques*), Leiden (EPRO 26).
- Duthoy, R. 1969. *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology*, Leiden (EPRO 10).
- Egger, R., ve H. Vetters. 1950. *Dacia Ripensis. Der Grabstein von Cekancevo*, Vienna (Schriften der Balkankommission, Antiquar. Abt. II).
- 1951. "Zwei oberitalienische Mystensarkophage," *MDAI* 4, 35-64
- Eisler, R. 1925. *Orphisch-Dionysische Mysteriengedanken in der christlichen Antike*, Leipzig.
- Eliade, M. (1958/65): *Birth and Rebirth*, New York 1958; yeni yayımı *Rites and Symbols of Initiation*, New York 1965.
- Engelmann, H. 1975. *The Delian Aretalogy of Sarapis*, Leiden (EPRO

44).

Farnell, L. R. 1896-1909. *The Cults of The Greek States I-V*, Oxford.Fauth, W. 1984. "Plato Mithriacus oder Mithras Platonicus? Art und Umfang platonischer Einflüsse auf die Mithras-Mysterien," *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 236, 31-50.Fehrle, E. Iglo. *Die kultische Keuschheit im Altertum*, Giessen (RGVV 6).Ferguson, J. 1970. *The Religions of the Roman Empire*, Londra.Festugière, A. J. 1954. *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley (Sather Classical Lectures 26).——— 1972. *Etudes de religion grecque et hellénistique*, Paris.

Ibid. 13-63: "Les mystères de Dionysos" (orig. 1935).

Ibid. 89-113: "Ce que Tite-Live nous apprend sur les mystères de Dionysos" (orig. 1954).

Foucart, P. 1873. *Des associations religieuses chez les Grecs*, Paris.——— 1914. *Les mystères d'Eleusis*, Paris.Foucher, L. 1964. *La maison de la procession dionysiaque à 'El Jem*, Paris.——— 1981. "Le culte de Bacchus sous l'empire Romain," *ANRW* 11, 17(2), 684-702.Francis, E. D. 1975. "Mithraic Graffiti from Dura-Europos," *Hinnells* 1975, 424-445 içinde.Fraser, P. M. 1972. *Ptolemaic Alexandria*, 3 cilt, Oxford.Frickel, J. 1984. *Hellenistische Erlösung in christlicher Deutung. Die gnostische Naassenerschrift*, Leiden (Nag Hammadi Studies 1g).Gennep, A. van. I gog. *Les rites de passage*, Paris (*The Rites of Passage*, Chicago 1960).Geyer, A. 1977. *Das Problem des Realitätsbezuges in der dionysischen Bildkunst der Kaiserzeit*, Würzburg.Giversen, S. 1975. "Der Gnostizismus und die Mysterienreligionen," J. P. Asmussen and J. Laessle, eds., *Handbuch der Religionsgeschichte*, Göttingen, 255-299 içinde.Gonzenbach, V. von. 1957. *Untersuchungen zu den Knabenweihen im Isiskult der römischen Kaiserzeit*, Bonn.Goodwin, J. 1981. *Mystery Religions in the Ancient World*, Londra.Gordon, R. L. 1972. "Mithraism and Roman Society: Social Factors in the Explanation of Religious Change in the Roman Empire," *Religion* 2, 92—121.——— 1975. "Franz Cumont and the Doctrines of Mithraism," *Hinnells* 1975, 215-248 içinde.

——— 1976. "The Sacred Geography of a Mithraeum: The

Example of Sette'Sfere," JMS 1, 119-165.

——— 1980. "Reality, Evocation and Boundary in the Mysteries of Mithras," JMS 3, 19-99.

Graf, F. 1974. *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in vorhellenistischer Zeit*, Berlin (RCVV 33).

——— 1985. *Nordionische Kulte. Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*, Roma (Bibliotheca Helvetica Romana 21).

Graillot, H. 1912. *Le culte de Cybèle, mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris.

Grandjean, Y. 1975. *Une nouvelle aréologie d'Isis à Maronée*, Leiden (EPRO 49)

Gressmann, H. 1923/24. "Die Umwandlung der orientalischen Religionen unter dem Einfluss hellenischen Geistes," *Vortr. d. Bibl. Warburg* III, 5 (1926) 170-195.

Griffiths, J. G. 1976. *Apuleius, The Isis-Book (Metamorphoses, Book xi)* with intro., trans., and comm., Leiden (EPRO 39).

Guarducci, M. 1983. *Scritti scelti sulla religione greca e romana e sul cristianesimo*, Leiden (EPRO 98).

Hamilton, J. D. B. 1977. "The Church and the Language of Mystery: The First Four Centuries," *Ephem. Theol. Lovan.* 53, 479-494.

Harder, R. 1943. *Karpohrates von Chalkis und die memphitische Isispropaganda*, Abh. Berlin 14.

Heilmann, W. 1985. "Coniuratio impia. Die Unterdrückung der Bacchanalia als Beispiel für römische Religionspolitik," *Altsprachl. Unterricht* 28(2), 22—37.

Henrichs, A. 1972. *Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn.

——— 1978. "Greek Maenadism from Olympias to Messalina," *HSCP* 82, 1 21—160.

——— 1982. "Changing Dionysiac Identities," *Meyer-Sanders* 82, 137-160 içinde.

——— 1984a. "Male Intruders among the Maenads: The So-called Male Celebrant," H. D. Evjen, ed., *Mnemei: Classical Studies in Memory of K. K. Hulley*, Chicago, 69-91 içinde.

——— 1984b. "Loss of Self, Suffering, Violence: The Modern View of Dionysus from Nietzsche to Girard," *HSCP* 88, 205-240.

Hepding, H. 1903. *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen (RGVV 1, repr. Berlin 1967).

Herbig, R. 1958. *Neue Beobachtungen am Fries der Mysterien-Villa in*

Pompeji, Baden-Baden (Deutsche Beiträge zur Altertumswissenschaft 10).

Hinnells, J. R., ed. 1975. *Mithraic Studies: Proceedings of the First International Congress of Mithraic Studies*, I-II, Manchester.

———. 1976. "The Iconography of Cautes and Cautopates, I: The Data," *Journal of Mithraic Studies* 1, 36-67.

Hölbl, G. 1979. *Beziehungen der ägyptischen Kultur zu Altitalien*, Leiden (EPRO 62).

Hommel, H. 1983. "Antike Bussformulare. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der ovidischen Midas-Erzählung," *Sebasmata* I, Tübingen, 351-370 içinde.

Horn, H. G. 1972. *Mysteriensymbolik auf dem Kölner Dionysosmosaik*, Bonn.

Hornbostel, W. 1973. *Sarapis. Studien zur Ueberlieferungsgeschichte, den Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes*, Leiden (EPRO 32).

Janko, R. 1984. "Forgetfulness in the Golden Tablets of Memory," *CQ* 34, 89-100.

Jeanmaire, H. 1939. *Couroi et Couretes*, Lille.

———. 1951. *Dionysos: Histoire du culte de Bacchus*, Paris.

Johnson, S. E. 1984. "The Present State of Sabazios Research," *ANRW* II, 17 (3), 1583—1613.

Kane, J. P. 1975. "The Mithraic Cult Meal in Its Greek and Roman Environment," Hinnells 1975, 313-351 içinde.

Karageorghis, V. 1984. "Dionysiaca and Erotica from Cyprus," *RDAC*, 214-220.

Kater-Sibbes, G. J. F. 1973. *Preliminary Catalogue of Sarapis Monuments*, Leiden (EPPO 36).

Kerényi, K. 1967. *Eleusis: Archetypal Image of Mother and Daughter*, Londra.

———. 1976. *Dionysos, Urbild des unzerstörbaren Lebens*, Munich (*Dionysos, Archetypal Image of Indestructible Life*, Princeton 1976).

Keuls, E. C. 1974. *The Water Carriers in Hades*, Amsterdam.

Klimkeit, H. J., ed. 1978. *Tod und Jenseits im Glauben der Völker*, Wiesbaden.

Köster, H. 1980. *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin (*Introduction to the New Testament*, 2 vols, Philadelphia, New York, Berlin 1982).

Kraemer, R. S. 1979. "Ecstasy and Possession: The Attraction of Women to the Cult of Dionysus," *HTHR* 72, 55-80.

- . 1981. "Euoi, Saboi in Demosthenes' *De Corona*: In Which Honor Were the Women's Rites?" *Seminar Papers Soc. Bibl. Lit.*, 229-236.
- Lambrechts, P. 1957. "L'importance de l'enfant dans les religions à mystères," in *Hommages W. Deonna*, Brüksel, 322-333.
- Laum, B. 1914. *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike* 1-11, Berlin.
- Leclant, J. 1984. "Aegyptiaca et milieux isiaques: Recherches sur la diffusion du matériel et des idées égyptiennes," *ANRW* II, 17(3), 1692-1709 içinde.
- Leclant, J., and G. Clerc. 1972/7485. *Inventaire bibliographique des Isiaca (IBIS)* 1-III, Leiden (EPRO 18).
- Le Corsu, F. 1977. *Isis: Mythe et Mystères*, Paris.
- Leipoldt, J. 1923. *Sterbende und auferstehende Gotter*, Leipzig.
- . 1961. *Von den Mysterien zur Kirche. Gesammelte Aufsätze*, Leipzig.
- Lentz, W. 1975. "Some Peculiarities not Hitherto Fully Understood of 'Roman' Mithraic Sanctuaries and Representations," *Hinnells* 1975, 358-377 içinde.
- Lévêque, P. 1982. "Structures imaginaires et fonctionnement des mystères grecs," *SSR* 6, 185-208.
- Linforth, I. M. 1946a. "The Corybantic Rites in Plato," *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol.* 13, 121-162.
- . 1946b. "Telestic Madness in Plato, Phaedrus 244 DE," *Univ. of Calif. Publ. in Class. Philol.* 13, 163-172.
- Lobeck, C. A. 1829. *Aglaophamus sive de theologiae mysticae Graecorum causis* 1-11, Königsberg.
- Lohse, E. 1974. *Umwelt des Neuen Testaments*, Göttingen.
- Loisy, A. 1930. *Les mystères païens et le mystère chrétien*², Paris (1. ed. 1919).
- MacMullen, R. 1981. *Paganism in the Roman Empire*, New Haven.
- . 1984. *Christianizing the Roman Empire (AD 100-400)*, New Haven.
- Malaise, M. 1972. *Les conditions de pénétration et de diffusion des cultes égyptiens en Italie*, Leiden (EPRO 22).
- . 1984. "La diffusion des cultes égyptiens dans les provinces européennes de l'empire romain," *ANRW* II, 17(3), 1615-1691 içinde.
- Matz, F. 1963. "Dionysiake Telete. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit," *Abhandlungen der Akademie Mainz*, 1963 no. 15.

- Merkelbach, R. 1962. *Roman und Mysterium in der Antike*, Munich.
- 1965. "Die Kosmogonie der Mithrasmysterien," *Eranos Jb.* 34, 219-257
- 1968. "Der Eid der Isismysten," *ZPE* 1, 55-73.
- 1974. "Mystery Religions," in *Encyclopaedia Britannica*¹⁵, Londra 1974, 778-785.
- 1982. *Weihegrade und Seelenlehre der Mithrasmysterien*, Opladen (Rhein.-Westfal. Ak. d. Wiss., Geisteswiss., Vorträge G 257).
- 1984. Mithras, Meisenheim.
- Metzger, B. M. 1955. "Considerations of Methodology in the Study of the Mystery Religions and Early Christianity," *HThR* 47, 1-20.
- 1984. "A Classified Bibliography of the Graeco-Roman Mystery Religions 1924-73 with a Supplement 1974-77," in *ANRW* II, 17(3), 1259-1423 içinde.
- Metzger, H. (1944/45): "Dionysos chthonien d'après les monuments figures de la période classique," *BCH* 6819, 296-339.
- 1965. *Recherches sur l'imagerie athénienne*, Paris.
- Meyer, B. F., and E. P. Sanders, eds. 1982. *Self-Definition in the Graeco-Roman World*, Londra (cf. Sanders 1980-82).
- Mylonas, G. E. 1961. *Eleusis and the Eleusinian Mysteries*, Princeton.
- Naumann, F. 1984. *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und griechischen Kunst*, Tübingen.
- Nilsson, M. P. 1950. "Kleinasiatische Pseudo-Mysterien," *Ephem. Inst. Arch. Bulgarici* 16, 17-20.
- 1952. *Opuscula selecta* II, Lund.
- 1957. *The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age*, Lund.
- 1961/67. *Geschichte der griechischen Religion*, Münih.
- Nock, A. D. 1933. *Conversion. The Old and the New in Religion from Alexander the Great to Augustine of Hippo*, Oxford.
- 1937. "The Genius of Mithraism," *JRS* 27, 108-113 (= Nock 1972, 452-458).
- 1952. "Hellenistic Mysteries and Christian Sacraments," *Mnemosyne* 4,5, 177-214 (= Nock 1972, 791-820).
- 1972. *Essays on Religion and the Ancient World*, ed. Z. Stewart, 2 cilt, Oxford.
- Ohlemutz, E. 1940. *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*, Wdrzburg.
- Oppermann, H. 1924. *Zeus Panamaros*, Giessen (RGVV 19,3).
- Otto, W. 1905/08. *Priester und Tempel im hellenistischen Ägypten*, 2

vols., Leipzig.

- 1949. "Beiträge zur Hierodulie im hellenistischen Aegypten," *Abh. München, Phil. hist. Kl.* 29.
- Pailler, J.-M. 1982. "La spirale de l'interprétation: les Bachanales," *Annales ESC* 37, 929—952.
- Perdelwitz, R. 1911. *Die Mysterienreligion und das Problem des 1. Petrusbriefes*, Giessen (RGVV x1, 3).
- Pettazzoni, R. 1954. "Les mystères grecs et les religions à mystères de l'antiquité. Recherches récentes et problèmes nouveaux," *Cahiers d'Histoire Mondiale* 11(2), 303-312, 661-667.
- Phythian-Adams, W. J. 1912. "The Problem of the Mithraic Grades," *JRS* 2, 53—64.
- Piccaluga, G. 1982. "Salvarsi ma non troppo. Il rischio di un valore assoluto nella religione romana," *Bianchi* 1982, 403-426 içinde.
- Poland, F. 1909. *Geschichte des griechischen Vereinswesens*, Leipzig.
- Pringsheim, H. G. 1905. "Archäologische Beiträge zur Geschichte des Eleusinischen Kultes," *Münch.* (diss. Bonn).
- Prümm, K. 1937. "'Mysterion' von Paulus bis Origenes," *Zeitschr. f. Kath. Theol.* 61, 391-425.
- 1943. *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umuwelt*, Freiburg i. Br.
- 1960. "Mystères," *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 6, Paris, 10-173 içinde.
- Quandt, W. 1912. "De Baccho ab Alexandri aetate in Asia minore culto," diss. Halle.
- Rahner, H. 1945. "Das christliche Mysterium und die heidnischen Mysterien," in *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zürich, 2 1-123.
- Reitzenstein, R. 1927. *Die hellenistischen Mysterienreligionen nach ihren Grundgedanken und Wirkungen*³, Leipzig (1st ed. 1910); English trans., *Hellenistic Mystery Religions: Their Basic Ideas and Significance*, Londra 1978.
- Richardson, N. J. 1974. *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford.
- Riedweg, Chr. 1987. *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin.
- Ries, J. 1979. *Le culte de Mithra en Orient et en Occident*, Louvain-la-Neuve.
- 1980. *Osirisme et monde hellénistique*, Louvain-la-Neuve.
- Rohde, E. 1898. *Psyche*², 2 cilt., Tübingen (1. ed. 1893).
- Rouse, W. H. D. 1902. *Greek Votive Offerings: An Essay in the History of Greek Religion*, Cambridge.

- Rousselle, R. J. 1982. "The Roman Persecution of the Bacchic Cult, 186-180 B.C.," diss. Ann Arbor.
- Rusajeva, A. S. 1978. "Orfizmi i kult Dionisa b Olbii" [Orphism and the Dionsysos Cult in Olbia], *Vestnik Dnestriks Istorii* 143, 87-104.
- Rutter, J. B. 1968. "The Three Phases of the Taurobolium," *Phoenix* 22, 226-249.
- Sabbatucci, D. 1979. *Saggio sul misticismo greco*², Rome (1st ed. 1965).
- Sanders, E. P., ed. 1980-82. *Jewish and Christian Self-Definition*, 1: *The Shaping of Christianity in the Second and Third Centuries*, London 1980; 11: *Aspects of Judaism in the Greco-Roman Period*, Philadelphia 1981. For III see Meyer and Sanders 1982.
- San Nicolo, M. 1913/15. *Aegyptisches Vereinswesen zur Zeit der Ptolemäer und Römer*, I (1972²), II, Münih.
- Schmidt, M., A. D. Trendall, and A. Cambitoglou. 1976. *Eine Gruppe apulischer Grabvasen in Basel*, Basel.
- Schneider, C. 1939. "Die griechischen Grundlagen der hellenistischen Religionsgeschichte," *ARW* 36, 300-347.
- 1954. *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Münih.
- 1979. *Die antiken Mysterien in ihrer Einheit und Vielfalt. Wesen und Wirkung der Einweihung*, Hamburg.
- Schneider-Hermann, G. 1977/78. "Unterschiedliche Interpretationen süd-italischer Vasenbilder des 4. Jh. v. Chr.," *BaBesch* 5213, 253-257.
- Schwertheim, E. 1975. *Die Denkmäler orientalischer Gottheiten im römischen Deutschland*, Leiden (EPRO 40).
- 1979. "Mithras. Seine Denkmäler und sein Kult," *AW Sondernr.* VII, Feldmeilen.
- Seaford, R. 1981. "Dionysiac Drama and the Dionysiac Mysteries," *CQ* 31, 252-275.
- Seyrig, H. 1974. "Pseudo-Attideia," *Bagd. Mitt.* 7, 197-203.
- Sfameni Gasparro, G. 1971. "Le religioni orientali sul mondo ellenistico-romano," G. Castellani, ed., *Storia della religione*⁶, Torino 1971, cilt III, 423-564 içinde.
- 1978. "Connotazioni metroache di Demetra nel coro dell' 'Elena' (w. 1301-1365)," in M. B. de Boer and T. A. Edridge, eds., *Hommages à M. J. Vermaseren*, 3 cilt, Leiden (EPRO 68), 1148-87.
- 1979a. "Il Mitraismo nell' ambito della fenomenologia misterica," Bianchi 1979, 299-348 içinde.
- 1979b. "Il mitraismo; una struttura religiosa fra tradizione e invenzione," Bianchi 1979, 349-384 içinde.
- 1979c. "Reflessioni ulteriori su Mithra dio mistico,"

Bianchi 1979, 397-408 içinde.

——— 1981. "Interpretazioni Gnostiche e misteriosofiche dei miti di Attis," R. van den Broek and M. J. Vermaseren, eds., *Studies G. Quispel*, Leiden, 376-411 içinde.

——— 1985. *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*, Leiden (EPRO 103).

Sharpe, E. J., ve J. R. Hinnells, eds. 1973. *Man and His Salvation*, Manchester.

Siber, P. 1971. *Mit Christus leben. Eine Studie zur paulinischen Auferstehungshoffnung*, Zürich.

Simon, E. 1961. "Zum Fries der Mysterienvilla bei Pompeji," *JDAI* 76, 111-172.

Smith, H. R. W. 1972. *Funerary Symbolism in Apulian Vase-Painting*, Berkeley.

Smith, J. Z. 1978. *Map Is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden.

Smith, M. 1973. *Clement of Alexandria and a Secret Gospel of Mark*, Cambridge.

Soden, H. von. Igl I. "Mysterion und sacramentum in den ersten zwei Jahrhunderten der Kirche," *Zeitschr. f. NT Wiss.* 12, 188-227.

Solmsen, F. 1979. *Isis among the Greeks and Romans*, Cambridge, Mass.

Speyer, W. 1981. *Büchervernichtung und Zensur des Geistes bei Heiden, Juden und Christen*, Stuttgart.

Stewart, Z. 1977. "La religione," in R. Bianchi Bandinelli, ed., *Storia e civiltà dei Greci*, cilt IV, Bari, 501-616.

Straten, F. T. van. 1981. "Gifts for the Gods," in H. S. Versnel, ed., *Faith, Hope and Worship*, Leiden, 65-151.

Teixidor, J. 1977. *The Pagan God. Popular Religion in the Greco-Roman Near East*, Princeton.

Thomas, G. 1984. "Magna Mater and Attis," *ANRW* II, 17(3), 1500-1535 içinde.

Totti, M. 1985. *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim.

Tran Tam Tinh, V. 1964. *Essai sur le culte d'Isis à Pompéi*, Paris.

——— 1984. "Etat des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et Sunnaoi Theoi," *ANRW* II, 17(3), 1710-1738 içinde.

Turcan, R. 1965. "Du nouveau sur l'initiation dionysiaque," *Latomus* 24, 101-119.

——— 1969. "La démons ailee de la Villa Itern," in *Hommages à*

- M. Renard *iii*, Brüksel, 586-609.
- 1975. *Mithras Platonicus*, Leiden (EPRO 47).
- 1981a. *Mithra et le mithriacisme*, Paris.
- 1981b. "Le sacrifice mithriaque: innovations de sens et de modalités," *Le sacrifice dans l'antiquité*, Entretiens sur l'antiquité classique 27, Vandoeuvres/Geneva, 341-373 içinde.
- Vermaseren, M. J. 1963. *Mithras, The Secret God*, Londra.
- 1966. *The Legend of Attis in Greek and Roman Art*, Leiden (EPRO g)
- 1971. *Mithriaca I: The Mithraeum at St. Maria Capua Vetere*, Leiden (EPRO 16).
- 1974. *Der Kult des Mithras im römischen Germanien*, Stuttgart.
- 1977. *Cybele and Attis: The Myth and the Cult*, Londra.
- eds. 1981. *Die orientalischen Religionen im Römerreich*, Leiden (EPRO 93).
- Vermaseren, M. J., and C. C. van Essen, 1965. *The Excavations in the Mithraeum of the Church of Santa Prisca in Rome*, Leiden.
- Vidman, L. 1970. *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin.
- Wagner, G. 1962. *Das religionsgeschichtliche Problem von Römer 6, 1-11*, Zurich (English ed., *Pauline Baptism and the Pagan Mysteries*, Edinburgh 1967).
- Wasson, G. R., A. Hofman, ve C. A. P. Ruck. 1978. *The Road to Eleusis: Unveiling the Secret of the Mysteries*, New York.
- Wedderburn, A. J. M. 1982. "Paul and the Hellenistic Mystery Cults: On Posing the Right Questions," Bianchi 1982, 817-833 içinde.
- West, M. L. 1983. *The Orphic Poems*, Oxford.
- Widengren, G. 1980. "Reflections on the Origin of the Mithraic Mysteries," *Perennitas, Studi in onore di Angelo Brelich*, Rome, 645-668 içinde.
- Wiens, D. H. 1980. "Mystery Concepts in Primitive Christianity and in Its Environment," *ANRW* II, 23(2), 1248-84 içinde.
- Wilamowitz-Moellendorff, U. von. 1931/32. *Der Glaube der Hellenen*, 2 cilt, Berlin.
- Wild, R. A. 1981. *Water in the Cultic Worship of Isis and Sarapis*, Leiden (EPRO 87).
- 1984. "The Known Isis-Sarapis-Sanctuaries from the Roman Period," in *ANRW* II, 17(4), 1739-1851.
- Wilson, R. McL. 1981. "Gnosis and the Mysteriës," R. van den Broek and M. J. Vermaseren, eds., *Studies G. Quispel*, Leiden, 451-457