

Carolina López-Ruiz



TANRILAR DOĞDUKLARINDA

“López-Ruiz, mitlerin ve edebiyatın kültürler arasında dolaşımına dair kıskırtıcı bir kitap yazmış. Bu eser, Yunan-Yakındoğu ilişkilerini kavrayışımıza değerli bir katkıda bulunuyor.”

John Steele





Carolina López-Ruiz, Eski Akdeniz ve Yakınoğu halkları ve kùltürleri konusunda günümüzün önde gelen uzmanlarından biridir. Halen Ohio State Üniversitesi'nde görev yapmakta olan yazar, 11 dil bilmektedir.

Carolina Lop  z-Ruiz

Tanrılar Doğduklarında

Yunan Kozmogonileri ve Yakındoğu

Çeviren

Hamide Koyukan

Tanrılar Doğduklarında
Yunan Kozmogonileri ve Yakındoğu

Carolina López-Ruiz

Özgün adı: *When the Gods Were Born*

İthaki Yayınları - 809

Yayına Hazırlayan: *Selçuk Aylar*

Son Okuma: *Eylül Duru*

Kapak Tasarımı: *Şükrü Karakoç*

Sayfa Düzeni ve Baskıya Hazırlık: *Şükrü Karakoç*

1. Baskı, Ekim 2012, İstanbul

ISBN: 978-605-375-237-0

Sertifika No: 25001

© 2010 by the President and Fellows of Harvard College
Harvard University Press ile yapılan anlaşmayla yayınlanmıştır
© Türkçe Çeviri: Hamide Koyukan, 2012
© İthaki, 2012

Bu eserin tüm hakları Akçalı Telif Hakları Ajansı aracılığıyla satın alınmıştır.
Yayıncının yazılı izni olmaksızın alıntı yapılamaz.

İthaki™ Penguen Kitap-Kaset Bas. Yay. Paz. Tic. Ltd. Şti.'nin yan kuruluşudur.
Bahariye Cad. Dr. İhsan Ünlüer Sok. Ersoy Apt. A Blok No: 16/15 Kadıköy - İstanbul
Tel: (0216) 330 93 08 – 348 36 97 Faks: (0216) 449 98 34
ithaki@ithaki.com.tr – www.ithaki.com.tr – www.ilknokta.com

Kapak, İç Baskı: Deniz Ofset Matbaacılık
Gümüşsuyu Cad. Topkapı Center, Odin İş Merkezi No: 403/2 Topkapı-İstanbul
Tel: 0212 613 30 06 - Faks: 0212 613 51 97

İçindekiler

Teşekkür.....	9
Giriş	11
1. Yunanlar ve Fenikeliler	35
2. Bağlamı İçinde Hesiodos'un <i>Theogonia'sı</i>	63
3. Yunan ve Yakındoğu Soy Mitleri.....	103
4. Orpheusçu Teogoniler ve Fenike Teogonileri	153
5. Kozmogoniler, Şairler ve Kültürel Değişim	197
Ek: Doğu Akdeniz'den Yunanistan'a Kutsal Ağaç ve Kutsal Taş	231
Kısaltmalar	237
Alıntılanan Pasajların Dizini	239
Kaynakça.....	243

Anneme ve babama

Teşekkürler

Madrid ve Kudüs'ten Chicago ve Columbus'a yaptığım uzun yolculuğumda hem kişisel hem de profesyonel açılardan ziyadesiyle borçlandım. Christopher Faraone, Jonathan Hall ve Dennis Pardee, Chicago Üniversitesi'nde bu projenin ilk aşamalarında danışmanlık yaptılar. Disiplinlerarası eğitimimi onlara ve Chicago'daki teşvik edici akademik çevreye borçluyum. Dünyanın her yerinden meslektaşlarım kitabın metninin tamamını ya da bölümlerini farklı aşamalarda okudular ve değerli yorumları metni pek çok açıdan geliştirdi. Mary Bachvarova, Alberto Bernabé, Jan Bremmer, José Luis García Ramón, Sarah Johnston, Ian Moyer, Ricardo Olmos, Philip Schmitz, Araceli Striano ve Sofía Torallas Tovar'a teşekkürlerimi sunarım. Argümanlarımı ve metnimi daha anlaşılır hale getirmeme yardımcı olan Anthony Kaldellis'i ayrıca anmam lazım. Harvard'dan ismi gizli tutulan iki meslektaşım, kitabın argümantasyonuna bir şekil verip, bölümleri daha bütünlüklü hale getirmekte bana yardımcı oldu. Harvard University Press editörlerinden Sharmila Sen ve yardımcısı Ian Stevenson'a başlangıçta gösterdikleri heyecan, projeye duydukları inanç ve tamamlanana kadar yol göstedikleri için ayrıca minnettarım. Editör Barbara Goodhouse'a yayımlanma aşamasında gösterdiği sabır ve titiz çalışması için teşekkür ederim. Metnime dışarıdan faydalı eleştiriler getiren jüri üyelerine de teşekkür etmek isterim, bu görüşlerden bazılarını kitaba dahil ettim.

Akademik kariyerimi teşvik eden kurumlara ayrıca minnettarım. La "Caixa" of Barcelona, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki üniversite eğitimimin ilk yıllarını finanse etti. Chicago Üniversitesi Eski Akdeniz Dünyası Komitesi, Klasik Çalışmalar Bölümü ve Yakınoğu Dilleri ve Uygarlıkları Bölümü, bu projenin muhtelif düğümlerini çözmekte bana ideal bir çokdisiplinli ortam sağladı. Madrid'teki CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas) projenin ilk aşamalarında beni cömertçe ağırladı. 2005 yılından beri çalıştığım Ohio State Üniversitesi'ndeki Yunanca ve Latince Bölümü ve Beşeri Bilimler Enstitüsü, esnek ders saatleri ve seyahat desteği de dahil olmak üzere (sadece bunlarla da sınırlı kalmadı) araştırmama büyük destek verdi. Bölüm başkanım Fritz Graf'a ve böylesine verimli ve arkadaşça bir çalışma ortamı oluşturdukla-

rı için Wayne Lovely ve Erica Kallis'e özel teşekkürlerimi sunarım.

İyi ve kötü zamanlarımda, özellikle de bu proje üstünde yoğun olarak çalıştığım son yılda bana daima destek olan aileme ve arkadaşlarıma şükran borçluyum. Eşim ve oğlum bana sürekli cesaret ve sevgi verdiler, dile getirmekte güçlük çekeceğim birçok şekilde (hatta belki bir kısmından habersizimdir) hayatımı kolaylaştırdılar. Bir haftalık bir süre zarfında doğması beklenen kızım, doğumunu tuhaf bir şekilde metnin son teslim tarihiyle aynı zamana denk getirdi. Kitabı annemle babama ithaf ediyorum, onların desteği olmasaydı asla düşlerimin peşinden gidemezdim.

Soruyu Çerçeve İçine Alma

Arkaik Yunan kozmogonisi ve miti, artık Yakındoğulu muadillerinden yalıtılmış halde anlaşılamaz. Yunanları, tamamıyla yerli klasik bir kültürün yaratıcıları ya da hattâ kültürleri Doğu Akdeniz’den yalıtık olarak gelişen, kati surette ayrı bir Hint-Avrupa geleneğinin mirasçıları olarak görmek artık mümkün değildir. Yunanistan’ın Miken ve Minos uygarlıklarının ortaya çıkarılmasının üzerinden yüzyılı aşkın bir süre geçmiştir. Geçtiğimiz yüzyılın son çeyreğinde, Doğu Akdeniz ve Ege’ye ilişkin dil ve arkeoloji araştırmalarında muazzam ilerlemeler kaydedilmiş ve Akdeniz dünyası araştırmasına yaklaşımlar giderek daha disiplinlerarası ve kültürlerarası hale gelmiştir. Mısır ve Mezopotamya metnlerinin çözülmelerinin üstünden iki yüzyıl kadar geçtikten sonra, Yakındoğu kültürlerine dair bilğimiz, Hitit ve Ugarit araştırmaları gibi tamamıyla yeni disiplinler oluşturan yeni metinlerin eklenmesiyle artmaya devam etmekte. Bu nedenle, Yunan edebiyatı ve mitolojisini karşılaştırmalı olarak ele almanın bu büyüleyici kültürel sürekliliği anlamamızda bize neler sunabileceğini ancak şimdi tam manasıyla değerlendirebiliriz. Ne var ki, bunun semeresini almak için, kültürel özelliklerin doğal olarak çok gelişen kültürlerden az gelişenlere doğru hareket ettiğini varsayan, hem tarihsel hem de edebi bağlamda kültürel adaptasyon mekanizmalarını sorgulamayan ve karşılaştırmacı yaklaşımın öncülerinin çoğu tarafından paylaşılan “yayılmacı” modeli ardımızda bırakmaya istekli olmalıyız. Klasisizmin bu yeni evresi, yayılmacı yaklaşımın tuzaklarından sakınan ve tartışmayı farklı bir düzeye taşıyan, karşılaştırmalı analizin kültürel etkileşim dinamikleriyle daha yakından ilişki kurduğu yeni metodolojiler gerektirir.

Bu kitap, hem eski Yunan ve Latin hem de Yakındoğu dillerinde eğitim görmüş ve “Hint-Avrupa” ve “Sami” kültürleri arasındaki geleneksel bölünmeye (bu bölünmeye dair daha fazla bilgi aşağıda bulunabilir) köprü olmuş bir araştırmacılar kuşağınca birkaç on yıldır sürdürülen bu girişimin ön saf-

larında yer almakta ve özellikle Doğu Akdeniz gelenekleri arka planı ışığında Yunan kozmogonilerinin yeni bir yorumunu sunmaktadır. Hesiodos'un *Theogonia'sı* ve daha sonra gelen Orpheusçu kozmogoniler, Yunan dünyasına Yakındoğu geleneklerinin aktarılmasında Suriye-Fenikeliler halkların rolüne dair tarihsel araştırmalarla edebi analizleri birleştiren bir yaklaşım gözetilerek, Kenan (Bronz Çağı Suriye'sinde Ugaritçe), İbrani ve Fenike anlatılarıyla yan yana okunmaktadır. Bu araştırma, Geç Bronz Çağı ve Demir Çağı'nda Yunanlar ve "Doğulular" arasındaki kültürel değişimleri anlamada can alıcı önem taşımalarına rağmen, Ugarit ve Fenike kaynaklı materyallerin büyük oranda göz ardı edildiğini ortaya koymaktadır. "Denizci" Fenikelilerin rolünün, VII. ve VIII. yüzyıllarda Yunanistan'ın Doğululaştığı dönem olarak anılan bir süreç esnasında mit ve edebiyat geleneklerinin pekiştirilmesi sırasında özellikle önemli olduğu, bilhassa Hesiodos, ama ayrıca Homeros'tan da yola çıkılarak öne sürülmüştür. Aynı zamanda, bu araştırmada, ihtilaflı "Doğululaştırma" kavramı da daha incelikli bir şekilde ele alınmaktadır. Bu kavram şimdiye değin, farklı kültürler arasında gerekli ayrım yapılmaksızın ya da söz konusu fenomenin muhtemel açıklamaları ve kültürel karmaşıklıkları sunulmaksızın, Yakındoğu kültürlerinden belli belirsiz "etkilenmiş" görünen her şeyi kapsadı.

Araştırmacıların uzun zamandır belirttikleri gibi, *Theogonia'sın* proem'i ya da önsözü (bkz. 2. Bölüm), destanın tümünün yapısal omurgasıyla birlikte (yani Soylar Miti ve Zeus'un iktidara yükselişi [bkz. 3. Bölüm]), Doğu'ya özgü çarpıcı özellikler sergiler. Nitekim kozmogoniler; şarkı, ilahi (dramatik veya başka türlü) ve hatta Homeros destanları (daha az olmakla birlikte bunlarda da Doğu etkisi vardır) gibi şiir türlerine göre daha fazla Doğu etkisi gösteren bir profil sergiler. Bu araştırma, Yunan ve Yakındoğu benzerliklerini sıralamakla kalmayacak, kozmogonilerin edebi özelliklerinin yanı sıra toplumdaki ve dinsel imgelemdeki işlevlerini de göz önüne alarak, karşılaştırmalı kanıtların bu türün yorumlanmasına ve kültürel bir bağlama oturtulmasına nasıl bir ışık tutabileceğini de gösterecektir.

Soylar Miti'nin Yakındoğu kökenlerinin incelenmesi ve bunların Hesiodos versiyonuyla karşılaştırılmasında, benzer motiflerin görüldüğü diğer Yunanca kozmogonik metinleri de -yani Derveni Papirüsü'nde (bkz. 4. Bölüm) korunmuş olanlar da dahil olmak üzere diğer Orpheusçu metinler- mecburen dikkate almamız gerekir. Bu bahsettiğimiz diğer Yunan kozmogonileri de, Doğu'ya özgü özellikler sergilemektedir. Bunlar, varlığını sürdüren Yakındoğu modellerine bazen daha çok yaklaşmaktadır ve geleneksel olarak kendilerine modellik ettiği varsayılan Hesiodos'tan açıkça bağımsızdır ⁽¹⁾. Geçtiğimiz yıllar-

da Orpheusçu yeni materyallerin keşfedilmesi, özellikle Yunan dini alanında çalışanlar arasında büyük bir tartışmaya yol açmıştır ⁽²⁾. Daha önce de belirtildiği gibi, bu edebiyat türünün sergilediği Doğu'ya özgü özellikler, bunların ar-
dında yatan felsefi-dini hareketlerle birlikte, Walter Burkert'ten nakledeceğim
şu çıkarıma benzer sonuçlara varılmasına neden olmuştur: "Böylece, kozmo-
goni mitinin Doğu'dan Batı'ya aktarıldığı bir 'mecra', bu [yani "Orpheusçu"]
gezgin büyücülerle ve karizmatik şahsiyetlerle özdeşleştirilebilir." ⁽³⁾

"Mecra"ya ilişkin tarihsel soru, bildirilen en eski başyapıtları *Theogonia* ve
İşler ve Günler olan Hesiodos'un eserlerini, Orpheusçulukla ilgili materyalin
ve Yunanistan'da daha geniş bir bilgelik edebiyatının varoluşunun ışığında
edebi veya yorumbilgisel açıdan etraflıca düşünme işine koşturtur. Üstelik,
Hesiodos'un, eserlerinde en çarpıcı Doğulu tınılara sahip en eski Yunan yazar
oluşu gerçeği, daha "klasik" bir görünüm arzeden bilgelik şairiyle sözde "alter-
natif" bir kimlik sunan Orpheusçu gelenek arasındaki zıtlığı daha da merak
uyandırıcı bir hale getirmektedir. Bu iki faktörün -kozmogoni teması ve Doğu
etkisi- çakışması, Hesiodos'un *Theogonia*'sını Orpheusçu materyalle aynı hiza-
ya getirir ve Yunan kozmogoni geleneğini Yakındoğulu arka planıyla birlikte,
tek bir kapsamlı araştırmada etraflıca düşünmeyi mecbur kılar. Böyle bir araş-
tırma, bu geleneğin dahili evrimini ve Yunan edebiyatındaki yerini; Doğulu
arkaplanını ve Yunan şairlerce özgün, yaratıcı bir şekilde tekrar biçimlendiril-
mesini; ve son olarak, tarihsel bağlam ve Yakındoğu motiflerinin Yunan mito-
lojisi ve dinine aktarılışının kesin yolları meselesini kapsayacaktır. Yöntembil-
limsel olarak bu araştırma, Doğu ve Yunan dünyasına ait materyalin aktarılışı
konusunu daha kesin tarihsel parametreler içine yerleştirmekle, salt tematik
bir karşılaştırmanın ötesine geçer. Araştırmanın ana tezi, Yunan metinlerinde
karşımıza çıkan ve Doğu etkisi taşıdığı söylenen kozmogonik motiflerin ço-
ğunun Kuzeybatı Sami halklarıyla, özellikle de Geç Bronz Çağı'ndan itibaren,
Suriye-Filistin bölgesinden Kenanilerle yakın temasa dayandırılabilceğidir.
Dolayısıyla, önceden Hitit ya da Mezopotamya etkisi atfedilen Hesiodos'un
Theogonia'sındaki Soylar Miti gibi kimi ana temalar, edebi kanıtlara yakından
bakıldığında ortaya çıkacağı üzere, muhtemelen bu Kuzeybatı Sami halkla-
rınca aktarılmış gibi görünmektedir ⁽⁴⁾. Hesiodos'ta ve Orpheusçu şiirlerde
görülen diğer belirli kozmogonik motifler de aynı yönü işaret eder. Mesela
şimdiye değin önemsenmemiş figürlerden tanrı Kronos (*Theogonia*'da Zeus'un
babası), eşdeğeri Ugarit tanrısı El'in (İlu) ataerkil rolü ışığında çok daha iyi
anlaşılabilir; Orpheusçu metinlerde Kronos ve Khronos'un (Zaman)
birleştirilmesi de Ugarit ve Fenike'ye özgü kozmogoni kavramlarıyla açıklığa

kavuşturulmuştur; *Theogonia*'nın başındaki “meşe ve taş”la ilgili muğlak deyiş, Ugarit ve İbrani edebiyatlarında görülen benzer ifadelerle karşılaştırıldığında, kutsal kozmogonik bilgiye yönelik temel bir anırtırma olarak yorumlanabilir.

Tarihsel açıdan, kimi araştırmacılar Kuzeybatı Sami dünyasının Yunanistan üstündeki etkisine işaret etmiş ve hatta Suriye-Kilikya bölgesinin Yakındoğu kültürlerinin bulunduğu “kavşak”⁽⁵⁾ olduğunu kabul etmişlerse de, Yakındoğu kavramlarının ve teknolojisinin Yunanistan’a akışının “ne zaman, kim tarafından ve nasıl” gerçekleştiği meselesinde bu bölgenin önemini telaffuz etmekten çoğu kez imtina etmişlerdir⁽⁶⁾. Bu, argümanımı oluştururken karşılaştığım en büyük güçlüklerden birinden -yani Yunanistan’da Doğu etkisinin görüldüğü döneme ait (yıklş. 750-650) Suriye-Fenike edebi kayıtlarının neredeyse tamamen eksik oluşu- ve Hesiodos’la Homeros’un destanlarının pekiştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte, bu anahtar devrin *önce* ve *sonrasına* ait Kenan ve Fenike kanıtları sayesinde, belli derecede rekonstrüksiyonla, tarihsel ve arkeolojik kaynaklarla da kanıtlanan tarihi koşulları göz önüne alarak, Kuzeybatı Sami geleneklerinin Arkaik Yunanlarla daha uzaktaki Anadolu, Mısır, Mezopotamya kaynaklarına göre çok daha doğrudan bir ilişkisi olduğuna dair güçlü bir argüman oluşturabiliriz (daha fazlası için bkz. 1. Bölüm).

Doğu Akdenizliler ve Yunanlar arasında bu devirde gelişen uzun süreli ve yakın ilişki, kültürel değişimi en temel düzeyde (ikidillilik ve ırklararası evlilik dahil) ve her iki yönde besledi. Kanımca bu, asimilasyonun derecesini ve Yunan kozmogonik ve dinsel fikirlerine yansıyan diyalogu anlamak için anahtardır. Hâlâ çoğu klasikçi tarafından savunulan, katı *metinsel* aktarım modelinin (en azından bu devir için) değiştirilmesi gerekir. Yeni model, hikâyelerin ve inançların “yabancılar”dan “Yunanlar”a, “haber kaynağı”ndan “uyarlayan”a geçtiği bir model olmamalı; anneler ve oğullar, dadılar ve çocuklar, ticari girişimlerdeki taraflar, sanatçılar ve çıraklar, din uzmanları vb. arasında şifahen ve yakın ilişkiler dahilinde bir aktarımın esas alındığı bir model olmalı. Bu ilişki biçimi çok sayıda kültürel sınırın aşılmasını olanaklı kıldığı gibi, söz konusu gelenekleri de bir metinsel modelin izin vereceğinden daha esnek ve yumuşak hale getirdi. Durmadan değişen bir Akdeniz dünyasında, yabancılar genellikle öğretmen, komşu ve aile olurlar; Doğu etkisinin görüldüğü dönemdeki Yunan sanat ve edebiyatında *yabancı* unsuru kesip çıkarmaya çalışmak, Yunan kültürünü bir arada tutan yaratıcı kumaşı paramparça etmektir.

Kültürel etkileşimi tarihsel bağlama yerleştirmeye yönelik bu yaklaşım, anahtar metinlerin kadim yazarlarının saygıyla ele alınmasıyla tamamlanmıştır. Orpheuşçu metinlerin yazarları ve Hesiodos, Doğu motiflerini pasif bir

şekilde alan, kopyalayan ya da yayan kişiler değillerdi. Yaptıkları şey, Yakındoğu motiflerini “ödünç almak”tan ibaret de değildi. Bu araştırmada, bu metinlerin bütünlüğüne özgün edebi yaratımlar olarak ve yazarlarına da dağılık haldeki mevcut “ham madde” üstünde çalışmış, fakat bundan eşsiz ve özel bir şey ortaya çıkarmış etkin ustalar olarak saygıyla yaklaşıyorum. Bireysel olarak şairlerin kültürel ve etnik arka planları, hayat deneyimleri (seyahat, toplumsal konum vb.), yakın çevrelerine özgü tutum ve davranışlar -ki büyük kısmı bizler için sır olarak kalır- eserlerini biçimlendirmelerinde ve farklı kültürel unsurları kaynaştırmalarında esaslı bir rol oynamış olsa gerektir. Bu nedenle, “Helenik” dediğimiz unsurlarla “Doğu etkisi”nin gözlemlendiği unsurlar arasında kesin ayrımlara gitmek yanıltıcıdır ve nüansın iyi anlaşılması gerekir.

Bu Giriş’in kalan kısmında, Arkaik Yunan kültürü ve çağdaş kültürlerle ilişkisine dair tahayyülümüzü biçimlendiren temel yöntemsel ve kuramsal konular tartışılacak; Antik Çağ’da Akdeniz’deki kültürel değişim anlayışımıza ket vuran, Hint-Avrupa ile Yakındoğu “kültürler”i arasındaki ayrım ve edebi benzerliklere metne dayalı yaklaşım gibi kimi geleneksel kavramların doğruluğu tartışılacaktır. Burada, Yunan ve Yakındoğu anlatılarında görülen ortak mitsel, edebi ve sanatsal zemini daha iyi açıklayacak bir kültürel değişim görüşü sunmayı amaçlıyorum.

Birinci Bölüm Yunanlarla Kuzeybatı Sami halkları arasındaki ilişkinin tarihsel ve arkeolojik kanıtının bir özetini sunuyor. Bu bölüm, kitabın ana tezini meydana getiren ayrıntılı edebi incelemeler için bir çerçeve oluşturuyor.

İkinci Bölüm, Yunan ve Yakındoğu şiirinde tanrısal esine odaklanarak, Hesiodos’un *Theogoni*a’sının Giriş kısmının yakın okumasını sunuyor. Bu iki gelenek arasındaki farklardan biri, Yakındoğu’nun daha resmî karakterli teogoni derlemelerinin aksine, Yunan teogonilerinde görülen daha bireysel ve bağımsız yazarlıktır. Bu bölüm ayrıca, Giriş’teki kehanet ve bilgelik geleneklerinin merkezi konumuna örnek oluşturan “ağaç ve taş” deyişinin (*Theogoni*a’nın 35. dizesi) ayrıntılı ve yeni bir açıklamasını da sunuyor. İbranice ve Ugaritçe benzerlerinin gösterdiği gibi, önceleri muğlak bir atasözü gibi anlaşılan bu ifade, kozmik ve kutsal sırlara dair yasak bilginin aktarımıyla ilgilidir. (Yunanistan ve Yakındoğu’da kutsal ağaçlar ve taşlar üzerine bir Ek, edebi tartışmayı tamamlıyor).

Üçüncü Bölüm, Yunan ve Yakındoğu mitolojilerinde Soylar Miti denilen miti, yapıyı kuran asıl unsure olarak inceliyor ve ele alınan tanrıların konumu için önemine odaklanıyor. Son kral-tanrı mevcut düzeni kurana kadar tanrı kuşaklarının birbirini izlemesi motifinin, Anadolu (Hurri-Hitit) ve Babil kay-

naklarında görüldüğü çoktandır bilinmektedir. Bu bölümdeki tartışma, karşılaştırmanın yönünü, aracı konumdaki çok daha yakın Fenike ve Ugarit kaynaklarına çevirmektedir. Bunlar şimdiye kadar ya ihmal edilmiş ya da nadiren ve yüzeysel olarak ele alınmıştır. Ugaritçe *Baal Şiiri* ve Bybloslu Philon'daki Fenike kayıtlarıyla tamamlanmış Ugarit tanrı listeleri (yakın bir tarihte yayınlanmıştır), Kuzeybatı Sami panteonuyla Hesiodos'un panteonundaki tanrıların hiyerarşik düzeninin, daha önce saptandığından çok daha yakın olduğunu gösteriyor. Mesela Kronos'un Soylar Miti'ndeki rolünün izlerini *Theogonia*'da görebiliriz ki, Kenan geleneğindeki El figürüne paraleldir (Fırtına Tanrısı'nın babası, Kronos kimliğiyle Zeus'un babasıydı). Ancak, Yakınoğu mitlerindeki benzerleriyle karşılaştığımızda, Hesiodos'un düzenleme arayışında olduğunu ve kendi anlatısını biçimlendirmek adına motifleri seçme, bastırma ve tekrar düzenleme yoluna gittiğini de gözleriz.

Dördüncü Bölüm, Yakınoğu kozmogonilerinin, esas itibarıyla Orpheusçu metinler diye adlandırılan diğer Yunan kozmogonilerine nasıl girdiğini inceliyor ve varyasyonların, bu geleneklerin kökeni ve Yunanlarca alınıp dönüştürmesi konularında bize ne ifade ettiğini ele alıyor. Ayrıca Hesiodos'taki Soylar Miti ile Derveni Papirüsü'nde bulduğumuz Orpheusçu teogonideki içdiş etme motifleri arasındaki farkların yanı sıra, Kronos ve Khronos'un (Zaman) rolüne ve öteki Orpheusçu metinlerde bulunan Doğulu özelliklere odaklanılıyor. Bu tanrıların Orpheusçu kozmogonilerde oynadıkları rol, Yunan kozmogoni mitlerinin biçimlenmesinde Kuzeybatı Sami (Suriye-Fenike) geleneklerinin can alıcı rolünü bir kez daha teyit etmekte. Orpheusçu kozmogoniler, Üçüncü Bölüm'de Hesiodos'un Soylar Miti'yle ilgili varılan sonuçları -özellikle Yunan Kronos'uyla Ugarit-Fenike El'i arasındaki bağ konusunda- tamamlar ve pekiştirirler.

Beşinci Bölüm'de tartışma, kozmogoni mitlerinde yansıtılmış kültürel değişimin tarihsel arka planına geri dönüyor. Yakınoğu ve Yunan teogonilerinin böyle önemli özellikleri neden ve nasıl paylaştığını anlamamız için, Hesiodos'un eserini zamanının tarihsel-edebi bağlamına oturtmamız gerekir: Epik şiirin ilk 'kanon'unun ortaya çıkışı ve VIII. yüzyılın sonundan itibaren Yunanca konuşanlar arasındaki kültür birliğinin artan bilinciyle belirlenen bir dönemdir bu. Bu bölüm, Yunanistan'daki tartışmalı Panhelenik hareketi bir zemin olarak kabul edip, Yunan şairleri, dini metinler yaratan diğer Doğu Akdenizli şairlerle -özellikle de Geç Bronz Çağı'ndan Ugaritli yazar İlimilku ve İsrail ulusunun oluşum döneminde Suriye-Filistin'deki şairlerle- kıyaslar; Yunanistan'da Hesiodos ve Homeros'un şiirsel faaliyetleriyle aynı zamana denk

gelen bir süreçtir bu. Tartışma, Yunan ve Yakındoğu kozmogonilerinin paylaştığı bir diğer özelliğin, yani bunların ritüel boyutlarının izini sürer (Orpheusçu kozmogonilerde ve özel dini gruplar arasında). Bu bağlamda özellikle önemli olan, teogoni geleneklerinin yaratılmasında ve aktarılmasında dini konularda uzman olan kişilerin rolüdür ki ben bunu, mevcut kanıtlara dair kapsamlı olmasa da yararlı bir açıklama olarak ele alacağım.

Yunanistan ve Yakındoğu: Bir Öğreti ve Tedirgin Eden Yanları

“Yunanistan, Asya’nın parçasıdır; Yunan edebiyatı bir Yakındoğu edebiyatıdır.”⁽⁷⁾ Martin L. West’in, Hesiodos’un *Theogonia*’sı üstüne 1966’da yaptığı klasik yorumun girişinde yer alan bu meşhur cümle, klasik diller sahasında çalışanlar arasında artık çok fazla gürültü koparmıyor. Elbette, sonraki dönemlerde gelen Yunan başarısının eşsizliği konusunda ısrar edenler çıkabilir, fakat nihayetinde bu, etik ve entelektüel çağdaş değerler üstüne felsefi bir fikir çatışması halini alır.⁽⁸⁾ Yunanlar kültürel miraslarından her ne yapmış olurlarsa olsunlar, günümüz tarihçileri ve edebiyat eleştirmenleri köklerinin büyük ölçüde Yakındoğu’ya dayandığını artık inkâr edememektedirler. XX. yüzyılın başlarında ve ortalarında Eski Bronz Çağı metinlerinin, Ugarit, Hitit ve Miken dillerinde olanlar da dahil, çözülüp çevrilmesinden sonra, şimdi pek çok uzman Yunanistan’ı daha eski Yakındoğu uygarlıklarının geniş bağlamına entegre etme görevini üstlendi. Çoğunlukla milliyetçilik ve anti-Semitizm saikleriyle hareket etmiş Hint-Avrupa ekolünden uzmanların, XIX. yüzyılın sonundan ve özellikle de 1920’ler ve 1930’lardan 2. Dünya Savaşı’na varana kadar Avrupa klasik bilim sahnesine hâkim oldukları uzun bir dönemin sonunda, karşılaştırmalı araştırmalar tekrar ortaya çıktı.⁽⁹⁾

Yukarıda sözü geçen arkeolojik keşiflerle, ırka dayanan filolojinin çöküşüyle ve ziyadesiyle “Doğulu görünen” Miken uygarlığının aslında Yunanca konuşan bir uygarlık olduğunun fark edilmesiyle harekete geçen birkaç öncü araştırmacı, klasik filoloji ve Sami araştırmalarının disiplin ve ideoloji olarak ayrımıyla belirlenmiş savaş öncesi “atalet”ten sıyrılmayı becerdiler. Bunların çoğu, Michael Astour (*Hellenosemitica*)⁽¹⁰⁾ ve Cyrus Gordon (*Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations* [Yunan ve İbrani Uygarlıklarının Ortak Arka Planı])⁽¹¹⁾ gibi, disiplinlerarası eserler yayımlamış Sami dilleri uzmanlarıydı. Ne var ki, klasik filoloji araştırmacıları, Çin dili uzmanı Martin Bernal’in büyük tartışmalara yol açan *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization* (Kara Atena: Klasik Uygarlığın Afro-Asyatik Kökleri)⁽¹²⁾ başlıklı eseri yayımlanana kadar güçlü bir tepki ver-

mediler. Bernal, klasik filoloji sahasından gelmemesine rağmen, klasik diller üzerinde çalışanlar ve Yakınoğu araştırmacıları arasında, kendi kuramlarının hem lehine hem de daha sıklıkla aleyhine, gecikmiş ve gerekli bir tartışmanın alevlenmesine yol açtı. Bernal, Yakınoğulu komşulardan gelen her tür dış “etki”yi inkâr eden eski tarafgir yaklaşımı eleştirirken, Yunanistan’ın doğuya, özellikle de Mısır’a olan borcunu abartarak, Yunan kültüründeki Doğulu özelliklere yönelik arayışında fazla ileri gitmişti. Yerleşmiş bir önyargıyı yıkmaya çalışırken, uzmanların çoğunu soğutmakla kalmamış, bizzat kırmaya çalıştığı paradigmanın -bir kültürün diğerine borçlu ya da ondan üstün oluşu- tuzağına düşmüştü. ⁽¹³⁾ Kısacası Bernal, gayet şarkiyatçı bir nitelik arzeden Yakınoğu algısının tuzağından kaçmaya çalışırken, sözcüğün Edward Said tarafından etkin olarak kullanıma sokulan sömürgecilik sonrası anlamıyla (14), bir nevi “tersinden şarkiyatçılık”a düştü. Ne Bernal’in ırkçı olarak gördüğü klasik filologların hepsi ırkçıydı, ne de bizim “Yunan mucizesi”nin yerine “Mısır mucizesi” koymak gibi bir isteğimiz vardı.

Yine de, son yirmi otuz yıldır, *in medio virtus*’ anlayışıyla, bazı klasikçiler daha ihtiyatlı bir biçimde, aşamalı olarak, klasik Yunanistan’ın şekillenmesinde Eski Yakınoğu uygarlıklarının önemli rolünü hesaba katan bir yaklaşımı benimser oldular. Martin L. West, kariyerinin başlarında, Hesiodos’un *Theogonia*’sı üstüne yaptığı yorumunda (1966) ve diğer eserlerinde, Yakınoğu materyalini hakkını vererek kullandı ⁽¹⁵⁾ ve zaman içerisinde Yunan ve Yakınoğu edebiyatlarını karşılaştırma konusunda -özellikle de en son eserlerinden biri olan *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth* ile (Helikon’un Doğu Yüzü: Yunan Şiiri ve Mitinde Batı Asya’ya Ait Unsurlar)- en önde gelen isimlerden biri haline geldi. Diğer taraftan, Yunan dini alanındaki derin bilgisiyle ve antropolojik bir bakış açısıyla Walter Burkert de bu sahadaki tüm karşılaştırmalı incelemeler için bir referans noktası olmuştur; özellikle *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur* (1984) adlı eseri, İngilizce’de *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (1992)” adıyla yayımlanmıştır ve bunun yanı sıra “Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels” (Doğu ve Yunan Mitolojisi: Benzerlerin Buluşması) (1987) gibi sayısız makalesi vardır. E. R. Dodds’un Yunanların düşünce biçimlerine dair yenilikçi bir yaklaşım getiren ve bir karşılaştırma yapmak üzere Yakınoğu’ya ait materyali sıkça hesaba katan *The Greeks and the Irrational*’ı (Yunanlar ve İr-

* Lat. Serbest bir biçimde “Erdem orta yolu bulmaktır” şeklinde çevrilebilecek bir söz.

** *Yunan Kültüründe Yakınoğu Etkileri*, Walter Burkert, çev. Mehmet Fatih Yavuz, İthaki Yayınları, 2012.

rasyonel) (1951) ve G.S. Kirk'un, Yunan kültüründe ve diğer kültürlerde miti karşılaştırmalı olarak ele alan ve Yakınoğu'ndan da materyal içeren *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures*'ı (Mit: Eski Kùltürlerde ve Diğer Kùltürlerde Anlamı ve İşlevleri) (1970) bu sahada çığır açmış daha eski eserlerdir.

Nüfuz edilebilir ve açık bir Yunan dünyası görüşünün savunucuları, klasik arkeologlar arasında da eksik değildir. Arkaik Yunanistan'a dair tanınmış eserler -Sarah Morris, Nicolas Coldstream, Anthony Snodgrass, Kopcke ve Tokumaru, Oswyn Murray, Robin Osborne, Jonathan Hall ve James Whitley'in kitapları gibi- Yunan kùltürünü Doğu Akdeniz bütünlüğünün bir parçası olarak araştırmanın önemini vurgularlar. ⁽¹⁶⁾ Bu eserler Yunanlar ile Doğu Akdenizli komşuları arasındaki yoğun temasın, sadece dışarıdaki yerleşim bölgelerinde değil (John Boardman'ın eserini takiben), ⁽¹⁷⁾ Yunanistan anakarasında da (Sarah Morris'in öne sürdüğü gibi) gerçekleştiğini hesaba katarlar. ⁽¹⁸⁾ Sonuç itibarıyla, klasik tarihçi ve arkeologların bu daha fark gözetken yaklaşımları, temelde Fernand Braudel'in öncü eseriyle açtığı patikaları takip eder; 1949 yılında yayınlanan *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1972 yılında İngilizce baskısı çıkana değin, İngilizce konuşulan dünyada pek ses getirmemişti. Braudel'in "özdeş sonuçlara varmasa da, özdeş problemler ve genel eğilimlerle, ortak ve ağır bir kaderi paylaşan" bir bütün olarak Akdeniz anlayışı⁽¹⁹⁾, Antikite'de Klasik dünya ve Yakınoğu arasındaki muhafazakâr ayrımı aşacak bir model sağlayarak, erken modern dönemin Akdeniz dünyasında Hristiyanlar ile Müslümanlar arasındaki sınırları bulanıklaştırdı. ⁽²⁰⁾ Bu gelenekten son çalışmalar, Horden ve Purcell'in *The Corrupting Sea: A Study of Mediterranean History* (Ayartıcı Deniz: Bir Akdeniz Tarihi Araştırması) isimli eserleri gibi, sadece Akdeniz "mikroekolojileri"ndeki farklılıkları ve çeşitliliği daha incelikle anlatmakla kalmayıp, araştırmalarını diğer devirlere, prehistorik dönemin sonlarından XIX. yüzyıla yayarak, Braudel'in modelini daha da geliştirdiler. ⁽²¹⁾ Horden ve Purcell'in modeli şu fikirlerde özetlenmiştir: "Akdeniz tarihinin ayırt edici özellikleri, (bize göre), deniz kıyısında ve adalarda alışılmadık biçimde parçalı, mikro bölgelerden oluşan bir topografyaıyla, iletişimin nispeten kolay olan deniz yoluyla gerçekleştirildiği bir ortamın, paradoksal bir biçimde bir arada varoluşunun sonucudur" ⁽²²⁾ ve "bölge sadece kabaca birleştirilmiştir; zamana, coğrafi yöne ve yere göre değışen derecelerde komşularından ayırt edilebilir. Sınırları bir harita üzerinde kolayca çizilebi-

* II. Felipe Döneminde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası, Fernand Braudel, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Imge Yayınları, 1994

lecek türden değildir. Akdeniz'in devamlılığı en iyi şekilde, içinde her şeyin değişken olduğu bir örüntü olarak kavranmıştır.”⁽²³⁾

Horden ve Purcell'in insanların dolaşımlarına ve küçük ölçekli temasa yaptıkları vurgu (*caboteurs* ve göçmenler, tüccarlar ve gezginler merkezileşmiş birimlere tâbi değildir), Akdeniz'de binlerce yıldır hikâyelerin, motiflerin ve inançların karşılıklı değişimi bu kişisel, mahrem düzeyde gerçekleştiğine göre, tezim açısından özellikle yararlıdır. Bu fikirlerin ve hikâyelerin aktarımında genelde kabul edildiğinden çok daha önemli bir rol oynadıklarını ileri sürdüğüm Fenikeliler ve diğer Kuzeybatı Samileri, kültürel rolleri maddi değişimin ötesine geçen bu küçük ölçekli tüccar, gezgin ve göçmenler arasında anahtar bir grup oluştururlar (bkz. 1. Bölüm). Bu nedenle, karşılaştırmalı edebiyat çalışırken, insani ilişkilerin karmaşık bir matrisiyle uğraştığımızı ve “bu birbirine geçmiş etnik kökenler dokumasının ilmeklerini kolaylıkla sökemeceğimizi” bilmemiz gerekir.⁽²⁴⁾

Bu bakış açısından, “yatay” (uzamsal ve kronolojik olarak) Doğu Akdeniz bölgesi birliği, Yunan dil ve kültürünün Akdeniz dışındaki Hint-Avrupa dil ailesinin diğer üyeleriyle “dikey” bağlarına oldukça ağır basar. Ayrıca, Yunanca konuşan herkesin tek bir kültürel blok oluşturduğu genel kanısı, Kostas Vlassopoulos'un yakın zamanlarda belirttiği gibi, “kültür ve toplumun, kapalı, homojen ve sınırlı ögeler” olduklarını farz eder; bundan dolayı, Yunan kültürü de bu şekilde anlaşılmış ve komşu kültürlerle basitçe *bitiştirilmiş* olsa gerektir.⁽²⁵⁾ Dolayısıyla, araştırmacılar Yunanlar ve diğer halklar arasındaki etkileşimi göz önünde bulundursalar dahi, çoğunluğu bunu yine de iki “kapalı, sınırlı öge” arasındaki bir etkileşim olarak anlama eğilimindedir. Problemin nedeni kısmen, Hint-Avrupa araştırmaları geliştiğinden bu yana dilsel akrabalığın etnik veya kültürel akrabalıkla sıklıkla bir tutulmuş oluşudur.⁽²⁶⁾ Sınıflandırmadaki bu temel karmaşa yüzünden, bir bütün olarak Yunan *kültürü* “Hint-Avrupalı” diye tasnif edilmiş ve başka belli unsurların (Yakındoğulu veya diğer unsurlar) araya girdiği gösterilmedikçe bu tasnif geçerliliğini korumuştur.⁽²⁷⁾ Bu nedenle, Hint-Avrupalı soyutlaması, “katıksız Yunan” olanı (bir diğer soyutlama) yalıtıma yönelik bir yöntem haline gelmiş ve dolayısıyla “Hint-Avrupalı olmayan” *öteki*, Sami, Doğu ile yapay, keskin bir ikilik dayatmıştır. Tarihsel dilbilimden çıkan saplantılı “köken arayışı”, “büyük bölünme”nin diğer ucundaki Sami dilleri uzmanları da dahil olmak üzere, etnik ve kültürel ayrımların ifade ediliş şeklini etkilemiştir. Edward Said'in eski Sami dilbilimcilerinin gayretlerine dair ifade ettiği gibi, bir ilkörnek ve ilkel dilsel tip (ayrıca kültürel, psikolojik, tarihsel tip), formüle etme çabasında, “insanın asli ola-

naklarını tanımlama girişimi” de vardı... Varsayılan şuydu: Eğer diller birbirlerinden dilbilimcinin dediği kadar farklıysa, dilleri kullananlar da -bunların zihinleri, kùltürleri, olanakları, hatta bedenleri de- aynı biçimde birbirlerinden farklı olmalıydılar. Bu ayrımlamalar, (arkalarındaki) ontolojik, ampirik hakikatin gücünden destek alıyorlardı ⁽²⁸⁾.*

Aynı şekilde Yunanların Hint-Avrupalı (hatta Ari) tipine ve böylelikle Batılı İnsan’a örnek oluşturmasıyla, Yunanlarla etkileşimde bulunmuş Fenikeliler ve diğer Doğu Akdenizliler, Doğulu ve özellikle de Semitik bir kategoriye girdiler ve “önceden mevcut bir ‘Sami’ özüne dayanarak ‘Sami’ davranışının her somut edimini öngörme iddiası taşıyan, zamanötesi, bireyötesi bir kategori” oluşturdular” ⁽²⁹⁾; bu yaklaşımda, “Hint-Avrupalı” ve “Sami” özlery (dilbilim arkeologları için insan eliyle yapılmış) elle tutulur nesnelermiş, uygun bir şekilde mühürlenebilir ve sonraki araştırmalar için ayrı ayrı çekmecelere konup saklanabilirlermiş gibi bir durum söz konusuydu

Bu denklemin sınırlarının ve bu nedenle de Akdeniz dünyasındaki dilsel, kùltürel ve etnik sınıflandırma karmaşasının çarpıcı bir örneği, ikinci ve birinci binyıldan Hititler ve diğer Anadolululardır. Bu halklar Hint-Avrupa dili konuşuyorlardı (Hititçe, Çiviyazısı ve Hiyeroglifik Luvi dili; bu sonuncunun Likya, Karya vb. dili olduğu kanıtlanmıştır), fakat coğrafı ve hattâ kùltürel olarak inkâr edilemez biçimde Eski Yakındoğu’nun büyük kùltürlerine ve imparatorluklarına aittiler. ⁽³⁰⁾ Hitit yazılarının ve dillerinin çözülmesi, Yunan edebiyatından bilinen pek çok mitolojik motifin bulunduğunu ortaya çıkardı. Fakat Hititler çözümleyici bir kategori olarak “Hint-Avrupa *kùltürel* profili”nin genel olarak tekrar gözden geçirilmesini başlatmadığı gibi, karşılaştırmacılara, temelde Yakındoğulu, ama yine de bir Hint-Avrupa kùltürü başlığı altında değerlendirilen bir malzemeyi tanıma olanağı sağladı. Başka bir deyişle, Yunan ve Hitit dillerinin ve kùltürlerinin karşılaştırılması daha soyut sınıflandırma ve ayrımlandırmaları olduğu gibi korudu. (Bu özellikle Hint-Avrupa ve geleneksel klasik dil uzmanları arasında geçerlidir, ⁽³¹⁾ diğerleri Hitit kùltürünü Yakındoğu bağlamına yerleştirir.) ⁽³²⁾ Sonu gelecek gibi görünmeyen ve yeni sonuçlar vermeye devam eden Hitit ve Yunan temaslarına dair önemli kanıtları inkâr etmek değildir bu. ⁽³³⁾ Bununla birlikte, araştırmacılar Hint-Avrupa dili konuşan Hititleri kùltürel olarak Yakındoğu’ya dahil etmekte bir beis görmezlerken, aynısını Yunanlar için de düşünmeye pek gönülsüzdürler. Bu, modern

* Edward W. Said, şarkiyatçılık, Metis, çev. Berna Ülner, s. 244-245.

Batı kimlikleri ve ideolojilerinin inşasında Yunanistan'ın rolüyle ilgilidir. (Hititler bu konuda bir rol oynayamayacak kadar geç keşfedilmişlerdi.)

Özetle, bu tek Anadolu kültürü, dilsel kategorilerin bulanık tekrarına karşı etnik ve kültürel kategorileri koyarak net bir argüman sağlar. Bir diğer argümanı bizzat Yunanlar sağlar. Fakat Hint-Avrupa ailesinden olan ve olmayan diller arasındaki ikilik -diğer kültürel özelliklere de suni bir şekilde yansıtılmıştır- diğer Akdenizli unsurları dışlayan bir “Yunan” kavramı yaratır ve bu aslında Yunanların algılarına yabancı bir yaklaşımdır. Ancak kuramsal önyargıları bir yana bırakmakla ve böyle kültürel değişimlerin, entegrasyon ve uyum süreçlerinin gerçekte vuku bulduğu insani ve tarihi alanlara bakarak, Yakındoğulunun ve Yunan'ın karşılıklı etkileşimi anlayışımızı yeni bir seviyede geliştirebiliriz.

Fakat hiç de şaşırtıcı olmayan bir şekilde, yukarıda sözü edilen tarihçilerin öncülüğünü yaptığı, Greko-Romen ve Yakındoğu dünyalarını dağınık, fakat inkâr edilemez bir sürekliliği olan bir bütün olarak kabul eden Akdeniz tarihçiliği, klasik dil uzmanları ve edebiyat kuramcılarının ziyade tarihçiler ve arkeologlar tarafından izlenmiştir. Bu nedenle, klasik dilbilimcilerin en cesur karşılaştırmalı eserlerinde dahi, bu tarihsel konunun çözümlenmesi biraz yüzeysel kalmıştır. West'in *Helikon'un Doğu Yüzü* ve Burkert'in *Yunan Kültüründe Yakın Doğu Etkileri* başlıklı eserleri salt bağlantıları çıkardıkları ve sonunda sorulması gereken “durum buysa, bu malzeme Yunan edebiyatını yorumlamamızı nasıl etkileyebilir?” sorusuyla ilgilenmedikleri için eleştirilmişlerdir. ⁽³⁴⁾ Araştırmalar, Johannes Haubold'un bir *aporia* (çıkamaz) olarak etiketlemekte tereddüt etmediği bir tuzağa düşmüş gibidir. ⁽³⁵⁾ Esas mesele, bu çıkmazdan kurtulmak istiyorsak, Yunan ve Yakındoğu “paralellikler”ine dair listeler haliindeki ansiklopedik bilgimizi kültürel yoruma nasıl çevireceğimiz ve mekanik karşılaştırmacılığın çıkmaz sokağına girmekten nasıl kurtulacağımızdır. Onyirmi yıllık bir süre için, yeni benzerlikler üzerine yapılan sunumlar yeterince yenilikçi bir nitelikteydi ve alana büyük bir katkı sağladı. Ian Morris ve Joseph Gilbert Manning'in belirttikleri gibi, “Burkert'e göre, Yakındoğu'dan (Yunanların) ödünçleme yaptıkları olgusu” çözümlemenin sonudur; West'e göre ise, Yunan şiirindeki Batı Asya etkilerinin 650 sayfalık bir incelemesinde gereken tek yöntembilimsel tartışma şudur, ‘gazın bütün halleri gibi, kültür de, en yoğun olduğu yerlerden daha az yoğun olduğu yan bölgelere yayılma eğilimindedir.’” ⁽³⁶⁾ Bu isimlerin eserleri, Yunan dünyası ve Yakındoğu araştırmacıları arasındaki bulanık sulara köprü kurmak gibi zor bir görevin üstesinden geldi ki, bu araştırmacılar, entelektüel ve kurumsal olarak, geleneklere bağlı ve katı

bir yapıya sahip Yunan dünyası ve Kutsal Kitap incelemelerinin güdümündeydiler. ⁽³⁷⁾ Dahası, standart müfredatın dışında kalan dilleri ve kültürleri de öğrenmeyi gerektiren bir görevdi bu. Şimdi temel eserler bu kadar bol kanıt ortaya çıkardığına (devamı da gelmekte) ve Yunan-Yakındoğu bağlantısı artık kuşku götürmediğine göre (en azından bir göz atmış ya da konuyla daha yakından ilgilenmiş olanlar için), bu çokcepheli temas şekillerinin daha kapsamlı bir incelemesine ve hatta temel metinlerin yorumlanmasında dahi yeni yöntemlere ihtiyaç vardır. ⁽³⁸⁾

Bu karşılaştırmalı sahada, bu isimlerin ve diğer önde gelen araştırmacıların eserleri, kimi temel yöntembilimsel tuzaklardan kaçınmamız gerektiği hususunda uyarırlar bizi. Mesela, yazarlar belli bir motif tipi için Mezopotamya dilinden Mısır dili, İbrani dili, Hitit dili örneklerine atarlarken, bu kadar farklı ve dağınık edebi metinlerden verilen örnekleri zihinlerinde neyle birleştirdikleri sorusuyla baş başa kalırız. Sık sık, kronolojik bakımdan uzak, kültürel olarak çeşitli ve farklı tarzlara ait metin parçaları konur önümüze; bunlar “Yakındoğu”ya ait materyalden oluşan masif bir blok meydana getiriyormuş ve bu anlamda yekpare olduğu varsayılan Yunan ortağının muteber bir karşılığı olabilirmiş gibi değerlendirilir. Bu benzerlikler, söz konusu kültürler arasında ne tür bir ilişki olduğunu ifade ederler ve Yunan edebiyatına dair fikirlerimizi ne şekilde etkilerler? Bu ilişkiden Yunan tarihi ve toplumuna dair ne öğrenebiliriz? West’in, “Suriye ana kavşaktır. Yunan, Hitit, Hurri, Mezopotamyalı ve Mısırlı unsurların hepsinin kavuştuğu, tüm yolların buluştuğu yer burasıdır,” ifadesinde olduğu gibi, bu araştırmacılar zaman zaman, Yakındoğu’ya ait kavramların aktarılmasında can alıcı önem taşıyan kavşaklara işaret ederler. ⁽³⁹⁾ Bununla birlikte, kıyaslamamızın iki ucunu *ne tür* bir ilişkinin bir araya getirdiğine dair kesin bir açıklama yoktur. Kutsal Kitap ve Yunan motifleri arasındaki paralelliklerin derlendiği West’in ansiklopedik *Helikon’un Doğu Yüzü* ve Brown’ın muazzam *İsrail ve Hellas*’ı, okuru aynı cevaplanmamış sorularla baş başa bırakır. ⁽⁴⁰⁾

Esasen bir dinler tarihçisi olmakla birlikte, Yunan ve Yakındoğu bağlantılarının araştırılmasında önde gelen isimlerden biri olan Walter Burkert’e göre, asıl kültürel bağların dinsel alanda aranması gerekir. Eserlerinden bazılarında tarihsel-arkeolojik kanıtları göz önünde tutmakta, teknolojik ve edebi yeniliklerin aktarımını ele almaktadır. ⁽⁴¹⁾ Ancak Yunan-Doğu karşılaştırmasının temelini oluşturan hipotez, kısmen din konusuna odaklanmayla sınırlanmıştır. Burkert, çeşitli eserlerinde, Yakındoğu motiflerinin ve dini uygulamalarla ilgili bazı tekniklerin Yunanistan’a aktarımında, “gezgin maguşlar” ya da karizma-

tik bireyler dediği kişilerin önemini vurgulamıştır. ⁽⁴²⁾ Kültürel değişimin bu yönünün kozmogonilerle ilgili olduğu kesin olmakla birlikte (bkz. 5. Bölüm), bu model, *belli* kanıt tiplerine ışık tutan tek bir kültürel temas kanalına imkân tanır: Orpheusçu şiirler ve daha genel olarak kozmogoniler. Ben burada, bu belirli “karizmatik” bireylerin çok katmanlı bir görüngü içinde yer alan çeşitli insan tipleri arasında sadece bir örnek teşkil ettikleri, dini çevrelerle sınırlanmayan, daha geniş bir model sunacağım.

Karşılaştırmalı Yunan-Yakındoğu çalışmalarına son yapılan katkılardan bir diğeri, Robin Lane Fox’un *Travelling Heroes: Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer* (Gezgin Kahramanlar: Homeros Destanları Çağında Yunanlar ve Mitleri) başlıklı eseridir. ⁽⁴³⁾ Bu kitap, Yakındoğu mitlerinin Yunanca’ya uyarlanması ve tekrar yorumlanmasının merkezine Euboialıları koyar. Bununla birlikte, Lane Fox’un iki taraf arasındaki bu karşılaşmalara yaklaşımı, her türden kültürel kaynaşmaya aşırı direnç gösterir. Tezi şudur: “Bu efsanevi figürler, [karşı tarafı] ziyaret eden Yunanların yanlış anlamaları ve [yeni anlamalar] çıkarsamaları nedeniyle yurtdışındaki yeni evlere yerleştirilmişlerdi.” ⁽⁴⁴⁾ Fox, kitap boyunca, Yunanların başka halkların dilini öğrenmeye karşı tereddütlerinin neticesi olan “esnek yanlış anlamalar” ve “yaratıcı hatalar” ⁽⁴⁵⁾ kavramında ısrar eder (bu yaklaşım, Momigliano’nun Helenistik-Roma devirlerine atıfta bulunarak ileri sürdüğü “Yunanların dilsel kusurları” görüşünden kaynaklanmaktadır). ⁽⁴⁶⁾ Sonuç itibarıyla, Lane Fox’un inancına göre “Yakındoğu hikâyeleri ve uygulamalarıyla bilinçli bir temas, Yunanların erişim alanlarının dışında gibi gözükmektedir.” ⁽⁴⁷⁾ Bunun yerine, Euboialı gezginler tarafından mitlerin yanlış yorumlanmasına odaklanır; Fox’a göre, efsanevi Yunan karakterlerinin (Mopsos, İo, Europa, Bellerophon, Perseus ve Pegasus gibi) ‘Doğu etkisi taşıyan’ özellikleri, “herhangi bir Yakındoğu miti veya kültürünün içerden bilgisine dayanmıyordu.” ⁽⁴⁸⁾

Bir insanın “yanlış anlama”sının, başka bir kişinin “yaratıcı uyarılma”sı olduğuna kuşku yoktur. Dahası, “yanlış anlama” teriminde ısrar etmek, sanki amaç bilimsel doğrulukmuş gibi, bir şeylerin yanlış gittiğini ima eder. Bu kitapta gösterdiğim gibi, çakışmayı yapılar ve motifler düzeyinde tartışmak, ayrıntılarda kusursuz bir uyuma aramaktan veya Doğu etkisi taşıyan Yunan temaları için *belirli* kaynaklar varsaymaktan çok daha önemlidir. Bu aşamada, Lane Fox mitlerin çevrilmeye çok yatkın olduğunu gözardı etmiş gibidir; hatta mitler, dilin özelliklerine çok fazla bağlı değildir. Lévi-Strauss’un dediği gibi: “Mit, dilin öyle bir parçasıdır ki, *traduttore, traditore* (çevirmen haindir) deyimi burada en düşük doğruluk değerine sahiptir.” ⁽⁴⁹⁾

Rakip Modeller

İşte bu noktada disiplinler arasındaki artan işbirliği, hikâyeler, iletişim ve fikir alışverişi, teknoloji ve benzeri konularda Doğu Akdeniz’de neler olup bittiğine dair anlayışımızı geliştirebilir. Nihayetinde, bu bütüncül anlayış ancak arkeolojik ve tarihi verilerin yanı sıra metinsel kanıtların da incelenmesiyle tamamlanabilir; bu, ayrı bir çalışmayı gerektirmekte ve bu kitabın kapsamını fazlasıyla aşmaktadır. ⁽⁵⁰⁾ Ben, yine de, Yunan ve Yakındoğu kozmogonisi analizimi daha geniş bir tarihsel bağlama oturtmak istiyorum. Böylece, incelediğimiz metinsel paralelliklerde ne türden kültürel değişim ve koşullar tasarladığım konusunda mümkün olduğunca açık olabilirim (bkz. 1. Bölüm). Öncelikle, bu “tarihsel bağlama

yerleştirme” yaklaşımına yöneltilen en önemli itirazları tartışmam gerekiyor.

Çoğu karşılaştırmalı araştırmanın tipik hatası, söz konusu farklı kültürlerle özgü olan unsurlar konusundaki belirsizliktir. Evvela, “Yunan”la neyi kastettiğimiz, “Yakındoğu”yla veya daha da belirsiz olan “Doğulu”yla ne demek istediğimiz her zaman açık değildir. Bütün bu terimler mevcut coğrafi ve (oldukça geniş açıdan) kültürel ayrımlamaları ifade etseler de, ya fazla gevşek (Yakındoğu sözkonusu olduğunda) ya da fazla kısıtlayıcı (Yunan kültürü sözkonusu olduğunda) biçimlerde kullanılırlar. Yakındoğu, Ege’nin doğusunda kalan her şeyin atıldığı bir torba gibi görülmekte ve Yakındoğu kültürleri toplu halde Batı karşısında “öteki” olarak sınıflandırılmaktayken, antik Yunan çalışmalarının Yunanistan’ı Doğu Akdeniz’in geri kalanından ayırmak için aşırı kollamacı bir endişe gütmesi, bu coğrafyanın karmaşık dokusuna bakışımızı kısıtlamaktadır. Karşılaştırmalı araştırmaların faydası, benzerlikleri toplama işinin ötesine geçecekse; karmaşık yapıları ve değişim mekanizmalarına dair anlayışımızı geliştireceksek, ilgili kültürleri daha bir hassasiyetle ve nüanslarını gözетerek ele almamız gerekir. Mesela Yunanca bir dizeyi ya da pasajı Mezopotamyalı muadiliyle (diyelim ki Babil’den bir örnekle) karşılaştırmak, Ugaritçe bir benzeriyle karşılaştırmakla aynı şey değildir. Zira bu iki Yakındoğu kültürünün Yunanistan’la ilişkisi oldukça farklıydı ve tarihi bağlantı açısından hiç de eşdeğer değildi.

Son zamanlarda, belirli bir örneğe odaklanan çalışmaların sayısında artış yaşandı; bunlar, boşlukları doldurabilir ve Akdeniz halklarının etkileşiminin hatlarını daha belirgin bir şekilde çizebilirler. Tek bir coğrafi bölgeye veya kaynaklar grubuna odaklanan çalışmalar, “yoğun Doğu etkisi” olgusuna yol açan kültürel değişimin olası işleyişlerine yeni bir ışık tutabilir. Sözgelimi, Charles

Penglase'in bir incelemesi, Homeros Tarzı İlahiler'de ve Hesiodos'ta Mezopotamya etkileri üstüne yoğunlaşır. ⁽⁵¹⁾ Bruce Louden'in, Homeros'un *İlyada'sı*ndaki şiirsel temalar üzerine son incelemesi, Ugarit ve Kutsal Kitap metinlerindeki tasviriyle savaş tanrıçası Anat'ın, Athena ile ayrıntılı bir karşılaştırmasına başlı başına bir bölüm ayırır. ⁽⁵²⁾ Mary Bachvarova'nın yakında çıkacak olan kitabında Anadolu (Hitit) ve Arkaik Yunan destan ve ibadet motifleri ayrıntısıyla ele alınıyor. ⁽⁵³⁾ Ian Moyer'in yine yakında çıkacak olan kitabında, Yunan edebiyatında Mısırlı din adamlarının temsil biçimleri ve geçerli olan etnik ve kültürel mekanizmalar konu ediliyor. ⁽⁵⁴⁾ Bunlar, Yakındoğu'yla ilgilenen ve en az bir Yakındoğu dilinde eğitim görmüş olan günümüz uzmanlarının izlediği araştırma yollarından örneklerdir.

Bu kitapta, çoğunlukla birden fazla karşılaştırmalı kanıt grubunu ele alırken, Yakındoğu kaynakları arasındaki farkı dikkatle ayırt etmeye, karşılıklı konumlarını sadece Yunan kaynaklarına değil, diğer Yakındoğu kaynaklarına göre de göz önünde tutmaya çalıştım. İkinci olarak, birbirinden farklı vakaları derinlemesine çalışmakla, sınırlı "envanter" yönteminden mümkün olduğunca uzak durmaya çalıştım; böylece salt kıyaslama olgusunun ötesinde meselelerin içyüzünü kavramaya yönelik sonuçlar çıkarılabildi. Üçüncü olarak, sıkça kötüye kullanılmış "bağlantı", "temas", "etki" gibi sözcüklerden kaçınmak uygulamada mümkün olmadığından, bu temasın gerçekleşmesini kafamda nasıl canlandırdığıma dair bir resim sunuyorum. Bu şekilde okur, daha kesin bir terim bulunamadığında, bu muğlak terimlerle ne kastedildiğini anlayabilir. Analiz ettiğim metinler sadece mitlerden değil, onları yaratan ve aktaran insanlardan ve bunu mümkün kılan kültürel şartlardan da söz edeceklerinden, bu suretle karşılaştırmalı analizleri kültür tarihi düzeyinde daha verimli hale getirmeyi umuyorum.

Daha genel planda, incelediğimiz her bir vakadaki değişim tarzının özgünlüğünü kavrayabilmek için, tipik olarak ne tür tarihsel bağlamların yoğun kültürel değişimler ürettiğini göz önüne almamız gerekir. Mesela, kültürler çok uzun bir zamandır temasta olduklarında, uzak fakat ortak bir soydan gelmelerinden dolayı benzerlik olduğunu düşünebiliriz ki bu da, özgün "prototip"i veya onun aktarım yönünü takip edemediğimiz anlamına gelir. Nihayetinde, kanımca en eski Yunan kaynaklarında (Homeros ve Hesiodos) ve Yakındoğu'da (yazılı formda çok daha erken ortaya çıkmış olabilirler) görülen, Yeraltı dünyasına yolculuk ve Fırtına Tanrısı'nın canavarlarla dövüşmesi gibi pek çok motife dair söyleyebileceğimiz şey bundan ibarettir. Ege'de, o çağa dair doğrudan edebi kaynaklarımız olmamasına rağmen, çoğu benzerliği çok eski bir

döneme (Orta-Geç Bronz Çağı) mal etme ihtiyacı duyabiliriz. Ege ve Doğu Akdeniz kıyıları arasında dolaşan eski eserler ve hikâyeler, daha sonrasında Yunan ve Yunan olmayan sanatçıların kendi tercihlerine ve o andaki ihtiyaçlarına göre istediklerini aldıkları bir “ortak havuz” yaratmıştır. Başka bir deyişle, bir dereceye kadar, Doğu Akdeniz’de çok yönlü ve karmaşık bir kültürel değişimle yaratılmış bir Bronz Çağı *koiné*’sinden söz edebiliriz. ⁽⁵⁵⁾ Bu uzun süren durumun akışkanlığını yakalama çabasıyla, araştırmacıların Yakındoğu ve Yunan kültürleri arasındaki bu yaygın benzerliklere göndermede bulunmak için yeni terimler aramayı sürdürmeleri, modası geçmiş yayılmacı yaklaşımın kısıtlamalarını bertaraf eder. Bazıları “bölgesel özellikler” linguistik terimine başvurmuştur; “aile benzerlikleri”, “karışımlar” ve “ortak sınıflandırmalar” da kabul görmüştür. Post-kolonyal araştırmalardan ödünçlenen “hibridite” (melezlik) terimi de, klasik dil uzmanları tarafından kullanılmaktadır. ⁽⁵⁶⁾

Bir diğer seçenek, kuşkusuz, bir kültürün diğerinden bir motifi *ödünç aldığı* modeldir ve çok eleştirilmiştir. Bu model bazen belli bir vakayı açıklamakta tek ya da en iyi yoldur; özellikle de alfabe, tütsü yakma, fildişi oymacılığı ve ince metal işçiliği gibi belli teknikler sözkonusu olduğunda. Ama fikirler ve edebi/mitsel örüntüler işin içine girdiğinde, böyle bir sürecin nasıl işlediğini o kadar kolay izleyemeyebiliriz. Her iki durumda da (maddi ve edebi), ödünç alma süreci anlaşılır olmaktan uzaktır ve taraflar arasında özel bir ilişkiyi gerektirir. Bundan ötürü, “ödünç alma”, ödünç alan tarafın edilgen olduğu varsayımından kurtarıldığı ve onun yerine iletişim, öğrenme, karşılıklı anlama ve müzakarenin temel bir evresine dayanan dinamik bir süreç olarak kavrandığı müddetçe, hâlâ yararlı bir kavram olabilir.

Son olarak, Yakındoğu’nun Yunanistan üstündeki etkisiyle ilgili olmadığı düşünülen yorumlayıcı model, sömürgeleştirme ve doğrudan emperyal istilalarla getirilmiş kültürel değişimi konu alır. Sömürgeleştirme, Fenikelilerin Kıbrıs’tan Sardinya’ya, Kuzey Afrika’ya ve İspanya’ya kadar koloni kurdukları Akdeniz bölgeleri için geçerli bir modelken, bildiğimiz kadarıyla Yunanistan’da böyle koloniler kurulmamıştır. Ne var ki, resmî sömürgeleştirmenin olmayışı, Yunanistan’da başka şekillerde örgütlenmiş Doğu Akdenizli halkların bulunmadığı gibi hatalı bir anlayışa yol açmamalıdır. Yunan toplumları içindeki Yakındoğulu zanaatkâr, tüccar vs. topluluklarını (bkz. 1. Bölüm) ve aynı şekilde Yakındoğu toplumlarına entegre olmuş Yunan topluluklarını göz ardı edemeyiz. ⁽⁵⁷⁾

Buna karşın, mevcut kaynakların doğası, edebi ve arkeolojik kanıtları sentezleme aşamasında, (her iki kaynak grubu sadece ender olmakla kalmayıp

daima aynı zamana da ait olmadıklarından) karşılaştırma yapan araştırmacıların imkânlarına kesin sınırlamalar getirmektedir. Keza, kültürlerarası teması saptama ve yorumlama yöntemleri, çömlek tipleriyle değil de metinlerle uğraştığımızda çok farklıdır. Motifler, hikâyeler ve fikirler, maddi nesneler gibi “ithal” edilmez veya ödünç alınmazlar. Arkeologlar, belirli bir mevkide açık bir şekilde “yabancı” kaplar bulsalar dahi, basite indirgeyici yorumlardan kaçınmaktadırlar (çünkü bu “sıradan” malzemelerin belirli, yerel nedenlerle benimsenmiş olduğunu farz etmek zorundadırlar). Bizim karşılaştırdığımız metinlerde fiziksel bir yakınlık söz konusu değildi, fakat bunlar dinsel, edimsel ve edebi gelenekler bakımından derinlemesine kök salmışlardı. Bu durum onları, çoğu kez hayal edemeyeceğimiz şekillerde, karşılaştırma nesnesinden daha yakına veya daha uzağa koyabilir. Dahası, bu metinlerin aktarımları, arkeoloji sahasına ait her şeyden farklıydı. Aslında hikâyeler, çoğu elimizde olmayan ve sürekli değişen versiyonlar halinde, dinamik bir şekilde aktarılyordu. Biz sadece mevcut metinleri kullanabildiğimizden, bu sürece aldatıcı bir durağanlık atfediyoruz. Okurlar, belli *metinlerde* bulunan bazı motiflerin yan yana konulmasını, birinden diğerine doğrudan bir yayılmanın örtük ya da aleni iması olarak yorumlayabilir ki bu, gerçekçi olmaktan ve benim ifade etmek istediğim şeyden uzaktır.

Yunanca kanıtlarımız kesin olarak, Doğu Akdeniz tarafındaki yazılı kaynaklarda (yazınsal, mitsel) bir boşluğun olduğu -fakat bu halklar arasındaki yoğun temasın kültürel işaretlerinin yanı sıra bol miktarda arkeolojik kanıtın da bulunduğu- dönemde ortaya çıkar. Bu nedenle, benim kültürel değişim modelimin *doğrudan* edebi kaynaklarda yansıtılması mümkün değildir. Bu kaynaklar, Hesiodos’un eserlerinin ve Orpheusçu şiirlerin dönemine kesin olarak tarihlenemeyen Kuzeybatı Sami kozmogonik geleneklerini *dolaylı* olarak inşa etmemizi sağlarlar. Bu yüzden benim önerdiğim kültürel değişim modeliyle edebi kanıtın yakından okunması arasında geçici bir ayrıma gitmek kaçınılmazdır. Fakat, aşağıda tartıştığım gibi, Yunanca materyalle karşılaştırılması gereken, tam da bu “kayıp” Kuzeybatı Sami gelenekleridir. Bu nedenle, kaynaklardaki boşlukların ve bunların sınırlarının farkında olmak ve Birinci Bölüm’de çizeceğim kültürel değişimle ilgili kuramsal yaklaşımı dikkate almak önemlidir. Bu yaklaşım, İkinci ve Dördüncü bölümlerdeki örnek incelemelerde kullanılan karşılaştırma yöntemini çerçeveleyici ve tamamlayıcı mahiyettedir.

Yöntembilim konusunda da bir açıklama yapmak gerek. Karşılaştırmalı incelemelerde pek sık kullanılmış olan doğrudan yayılmacı modelden ve ben-

zerliklerin “envanter”inin çıkarılması yönteminden genellikle kaçınırsam da, örnekolay incelemelerimde ikisinden de tam manasıyla azade olduğumu söyleyemem. Kùltürler, nihayetinde temas halindedirler ve diğerlerinden öğrenme ve uyarlama yoluyla kendi fikirlerini ve teknolojilerini genişletirler. Benim kabul etmediğim şey, daha “gelişmiş” bir kùltürün, kendi modellerini, edilgen bir komşusuna dayattığı paradigmadır. Buna göre üstün taraf, adeta diğerinin boş tahtasına kendi yazısını yazmaktadır. Yunanistan ve Doğu Akdeniz sözkonusu olduğunda, yalnızca Yunanistan ve Yakındoğu arasında değil, Yakındoğu kùltürleri arasında da yaşanan (Yakındoğu, tek bir kùltür bloğu olarak görülmemelidir) daimi ve yaratıcı aktif bir uyarlama sürecini ele almaktayız. Benim yaratmak istediğim izlenim, dolaşımda olan fikir ve teknolojilerin çok katmanlı ve karmaşık ağında, Arkaik Yunanistan’ın da bir oyuncu olduğudur. Bundan dolayı, kùltürel özelliklerin yayılmasına yapılmış vurgunun, bu özelliklerin aktif bir şekilde benimsenmesine ve yaratıcı uyarlamasına yer bırakması gerekir. Bu değişimleri de tek yönlü değil (yayılma şemasının yarattığı bir tuzak), çok yönlü ve kapsayıcı karmaşık eğriler olarak düşünmeliyiz. Bu incelemenin Yunan uyarlamalarına özel olarak odaklanmasının yanı sıra, Yunanistan ve Yakındoğu’ya ilişkin kanıtlarımızın çoğunun doğası, Yunanistan’ın Yakındoğu’daki etkisi sorusunu şimdilik bir yana koymamı gerektiriyor; yine de 1. Bölüm’de bazı örnekleri ele alacağız.

“Envanter” yöntemine gelince, en azından belirli geleneklerden örneklerle odaklanabildiğim kadarıyla bundan kaçınabilmiş olmayı umuyorum. Zaman zaman Kuzeybatı Sami’yi diğer Yakındoğulu benzerlerin karşısına koydum, fakat bunu sadece, Kuzeybatı Sami motiflerinin onlardan nasıl farklılaştığını ya da nasıl tekrar benimsendiklerini ve sıklıkla Yunan temalarına daha yakın olduklarını göstermek adına yaptım. Her halükarda, kozmogonik motifler sunumumda paralellikleri, bu alandaki araştırmacıların nadiren yaptığı bir şekilde, yani özel değişim tarzlarının sonucu olarak açıklıyorum. Bundan dolayı, izleyen örnekolay incelemelerinde kùltürler, yazarlar ve metinler arasındaki bağlantı noktalarını nasıl eklemlediğime özel bir dikkat göstereceğim. Tek yönlü “etki”yi ima edecek her tür ifadeden kaçınacağım ve bunun yerine “ortak ata”, “kavşak”, “ortak sınıflandırma” ve benzeri kavramlara dair fikirlerimi aktaracak bir dil kullanacağım. Bu, bahsettiğimiz “orta alanlar”ın Yunan teogoni geleneklerinin biçimlenmesindeki önemini gösterecektir; doğrudan gösterilemeyen, fakat anlatıları birbiriyle ilişkilendiren bu bağları sürekli aklımızda tutmalıyız.

Karşılaştırmalı yaklaşımın sakıncası (yani envantere sapma eğilimi), Yu-

nan kaynakları, Yunanca materyallerle farklı ilişkileri göz önüne alınmaksızın *herhangi bir* antik Yakındoğu geleneğiyle belirsiz bir şekilde karşılaştırıldığında, tam olarak ortaya çıkar. Benim incelememde, Kuzeybatı Samileri, bu geleneklerin *kökemi* rolünü oynamaktan ziyade, kaynaklarımızda gördüğümüz “Yunan-Doğu ortak dünyasına ait” gelenekleri üreten kültürel karşılaşmalar da önemli araçlar olma rolünü oynarlar. Dolayısıyla benim bunlara odaklanmam, tarihsel temasla (arkeoloji aracılığıyla dahi açıklanabilir) karşılaştırmalı edebiyatın evliliğini mümkün kılar. Başka bir deyişle, Yunan ve Kuzeybatı Samilerine odaklanmakla, bağlantısız “benzerler” toplamından kaçınmış oldum ve karşılaştırmalı metin incelememi, mahrem kültürel değişim modelimin geçerli olduğu somut bir tarihsel âna demirledim; yani tam olarak, Doğu etkisinin görüldüğü dönemde Yunan kozmogonik mitlerinin birleşip pekiştiği âna.

Son olarak, Yakındoğu dillerinin transliterasyonuna dair bir not. Bu kitap, uzmanların yanı sıra, daha geniş, uzman olmayan okurlara ulaşmayı da hedeflediğinden ve kadim Yakındoğu dillerinin farklı yazılarının hepsinin kesin transliterasyonunun yapılmasıyla doğacak karmaşadan uzak durmak için, fonetik işaretleri olmayan basit bir transliterasyon sistemini yeğledim. *Alef* ve *ayın*’ı sadece Sami yazıtlardan transliterasyonu yapılan sözcüklerde, ünlü değişimi olmadığında kullandım (mesela İbranice *ez* ama Ugaritçe *z*).

Tüm tarihler milattan önceye aittir ve aksi belirtilmedikçe çeviriler bana aittir.

Notlar

1. Örneğin, West 1997a: 276: “Orpheusçu’ teogoni o zamanlarda [y. 500] oluşturuldu, sonradan oluşturulan diğerleri genellikle Hesiodos’u model almış gibi görünürler” (bununla birlikte West 1966: 12, farklı bir görüş ifade etmiştir). Ayrıca bkz. 4. Bölüm.

2. Bkz. Burkert 2002: 85-122 ve 2004: 71 vd.

3. Burkert 1988: 24. Bu “büyücüler ve karizmatikler” kategorisi tartışması için bkz. 4. ve 5. Bölümler. Pers bağlantısı ve Sokrates öncesi ve Orpheusçu düşüncenin oluşmasında “maguşlar”ın rolü üstüne, bkz. Burkert 2002: 123-157. Maguşlar üstüne daha fazlası için bkz. 4. ve 5. Bölümler.

4. Yakındoğu malzemesini göz önünde tutan ilk kapsamlı *Theogonia* yorumu West’indi, 1966. Hesiodos’un Doğulu paralelleri üstüne başka araştır-

malar, Ducheim,1995 ve Walcot, 1966, tarafından da yayımlandı. Yunan ve Yakınoğu mitsel düşüncesi üstüne ayrıca bkz. Mondı 1990. Yunan edebiyatındaki Yakınoğu özelliklerinin daha yeni bir açıklaması için bkz. West 1997a, Hesiodos üzerine s. 276-333. Hesiodos'ta Mezopotamya motifleri için bkz. Penglase 1994, özellikle 7-9. böl. Yakınoğu ve Yunan karşılaştırması ile ilgili diğer eserler izleyen bölümlerde alıntılanmıştır. Orpheuşçu metinler için bkz. 4. Bölüm.

5. Alıntı, West 1997a: 4.

6. Karşılaştırmalı Doğu-Yunan araştırmalarının otoriteleri (Walcot, Burkert ve West gibi), genellikle bu sorulardan kaçınırlar. Brown'ın 3 cildi bir istisna oluşturur (1995, 2000 ve 2001). Ne var ki Brown'ın yararlı eseri ansiklopedik türde yer alır ve bağlantılara katı bir edebi yaklaşım sergiler. West (1997a: 587-630) "aktarma sorunu"nu tartışır ve kimi motiflerin benimsenmesinde anahtar konumdaki merkezler olarak Suriye, Kilikya ve Kıbrıs'tan bahseder, fakat soruyu cevaplamaz (1997a:627).

7. West 1966: 31.

8. Örneğin, Hanson ve Heath 1998: 89-94.

9. Bernal 1987, klasik diller araştırmalarının yönünü ve bunların Yunanistan ile diğer kültürlere ilişkin görüşünü belirleyen siyasi ve ideolojik koşulların kusursuz bir tartışmasını içerir. Ayrıca bkz. Hall 2002: 1. böl.

10. Astour 1967. Ayrıca krş. Astour 1964,1973.

11. Gordon 1962; ayrıca krş.ör.,1963,1968.

12. Bernal 1978,1991.

13. Bkz. Hall 1990. Bernal, başlığındaki üslubun dahi ırk ve etnik ayrımcılık kavramlarına bağılı olduğuna işaret eder. Bernal'in eserine cevap olarak yayınlanan çalışmanın eleştirisi için bkz. Levine, 1998.

14. Said 1978.

15. Örneğin, West 1971.

16. Örneğin, S. P. Morris 1992,1997b, Coldstream 1998, 2000, Snodgrass 1980, Kopcke ve Tokumaru 1992, Murray 1993, Osborne 1996, Hall 2002, Whitley 2001. Bu yaklaşımdan yana aşırı kuramsal bir argüman için ayrıca bkz. Vlassopoulos 2007. Klasik Yunanistan ve Pers'in durumunda benzer bir yaklaşım için bkz. Miller 1997 ve Rollinger 2001 (ve Whiting 2001'deki diğer makaleler), Yunan ve Pers sanatı üstüne Rollinger 2006 ve Boardman 2000. Yunan ve Yakınoğu temaslarına genel bakış için ayrıca bkz. Renger 2008. Ann Gunter'in (2009) Yunan ve Doğu sanatı üstüne kitabı burada anılmayı hak ediyor, fakat bu kitabı hazırlarken çok geç farkına vardığımdan kapsamlı

olarak başvuramadım.

17. Boardman 1999.

18. En iyi olarak S. P. Morris'te, 1992. Geç Bronz Çağı'nda Doğu Akdeniz ile Yunanistan arasındaki etkileşim için bkz. Cline ve Harris-Cline 1998.

19. Braudel 1972: 14. Braudel'in sonuçlarının bir değerlendirmesi için bkz. Morris ve Manning 2005b: 15-19.

20. Akdeniz tarihine entelektüel yaklaşıma genel bir bakış için bkz. Morris ve Manning 2005b. Yazarlar, sosyal bilimlerde kadim tarihçilerin yöntemleri ve gelişimlerini daha iyi bilmenin, antik Akdeniz ekonomileri ve genel olarak kültürlerine dair çalışmalarda daha sağlam sonuçlar üreteceğini öne sürerler (ör. 2005b: 25).

21. Horden ve Purcell 2000.

22. A.g.e., 5.

23. A. g. e., 523. Akdeniz tarihinin son yönelimlerinde bu yaklaşımın bir değerlendirmesi için bkz. Morris ve Manning (2005b: 19-22). Diğer son araştırma Avrupa ve Asya sanayi öncesi ilerlemelerinin çok daha küresel bir değerlendirmesini öne sürer (2005b: 22-25).

24. Horden ve Purcell 2000: 400.

25. Vlassopoulos 2007: 101, 187. Ayrıca bkz. Dougherty ve Kurke'deki tartışma 2003b.

26. Bu fikrin, bol kaynaklı entelektüel ve bilimsel tarihi için bkz. Arvidsson 2006, özellikle 1-62. Bu ideolojinin mitoloji çalışmasındaki etkisi için ayrıca krş. Bryant 2001, özellikle 1-6. bölümler ve Lincoln 1999. Ayrıca bkz. Khan 1994.

27. Tarihi dilbilim paradigması -şecere modeli- giderek artan bir titizlikle ele alınmaktadır. Daha yeni modeller "kesintili denge" (Dixon 1997), "çokkökenlilik" (Lutz 1998) gibi yaklaşımları ve replika teorisini içerir (her dilbilim ögesinin, genele benzer, kendi tarihi vardır) (ör. Ritt 2004).

28. Said 1978: 232-233 (Alıntı içindeki alıntı Diamond'dandır 1974:119).

29. Said 1978: 231.

30. Bir diğer örnek İran'dır: "Etnik olarak" Ari kimlikteki İran dilbilimsel olarak Hint-Avrupalılara aitken, kültürel olarak "Doğu"nun simgesidir.

31. Yunan poeziğini Hint-Avrupa geleneğine bağlayan etkileyici eserler, örneğin, Watkins 1995 ve Nagy 1990'dır. Bkz. aynı şekilde West 2007, fakat West Yunan ve Yakındoğu karşılaştırmalarını başka bir yerde geliştirmiştir.

32. Örneğin, Bachvarova 2002, 2005 ve Collins, Bachvarova ve Rutherford 2008'deki araştırmalar. Yunan ve Kutsal Kitap motiflerini ve yerleri de

göz önüne alan bir Hitit edebiyatı araştırması için bkz. Haas 2006. Strauss 2006 da Hitit, Anadolu, Suriye ve Mezopotamya arasındaki kültürel değişimi inceler.

33. “Troialılar” ve Anadolulu komşuları üstüne, bkz. Bryce 2006. Yunan ve Anadolu ortak yüzeyi üstüne son çalışmalar Collins, Bachvarova ve Rutherford’un cildindedir (2008). Ayrıca bkz. Bryce 1989a ve 1989b.

34. Halliwell 1998:235, Haulbold’ta alıntılanmıştır 2002-2003: 2. Ayrıca bkz. Wasserman’ın, 2001, West 1997a eleştirisi, yazarın, “genelde kültürel etkiyle ilgili dağınık veya en azından açık olmayan ölçütlerine ve özelde Yunan kültüründeki Yakınoğu etkisinin aşırı derecede geniş tanımı”na işaret eder (66-67).

35. Haubold 2002-2003: 2.

36. Morris ve Manning’de (2005b: 18), Burkert (1992: 7) ve West’ten (1997a: 1) alıntı. Klasik diller uzmanlarının 1990’larda ve sonrasında Yunan-Yakınoğu sürekliliğini kuramlaştırma konusundaki eksiklikleri için ayrıca bkz. Morris 2000: 102-105.

37. Morris ve Manning’in belirttiği gibi, “insanlığın kalanıyla ilgili sapmalarına rağmen, XVIII. ve XIX. yüzyıl düşünce ve kurumsal düzenleme yapıları antik Akdeniz Araştırmaları’nda büyük ölçüde geçerli olmaya devam etti” (2005: 8, krş. 17).

38. Bkz. Haubold’ta 2002-2003’teki yontembilimsel kaygılar. Ayrıca bkz. Morris’in (1998) disiplinin karşılaştığı güçlüklerle dair tartışması. Ayrıca bkz. Averintsev 1999a ve 1999b.

39. West 1997a: 4.

40. Brown 1995, 2000, 2001.

41. Örneğin Burkert 1992 ve 2003c.

42. Burkert 1983, 1987, 2002 (İtalyanca 1999), 2004.

43. Lane Fox 2008.

44. A.g.e. 218.

45. A.g.e. ör. 216, 240.

46. A.g.e. 222.

47. A.g.e. 240.

48. A.g.e. 221.

49. Lévi-Strauss 1955: 430.

50. Akdeniz’deki Doğu Akdenizli varlığının arkeolojisi ve tarihi ile İspanya, İtalya ve Yunanistan’daki Doğu etkisi fenomeninin kuramsal bir yeniden incelenmesini konu edinen bir monografi hazırlanmaktadır.

51. Penglase 1994.
52. Louden 2006.
53. Bachvarova (2002 ve çıkacak olan).
54. Moyer (yayınlanacak).
55. Ege'deki Yunan öncesi katman ve onun muhtemel Anadolu bileşeni, Finkelberg 2005'tedir.
56. "Bölgesel özellikler" üstüne bkz. Watkins 1998; Watkins 2001; Bachvarova 2002; 5. Bağdaştırmacılığın "emekliliğinden"den sonra ortaya çıkan yeni terimlerin tartışması için bkz. Lincoln 2001. Antik Yunan kültüründe hibridite için, bkz. Antonaccio 2003. Yunan dini ve Yakındoğu'ya son yaklaşımlar üstüne bir sentez için bkz. Noegel 2007b.
57. Yunan kaynaklarında sömürgeleştirme ile göç arasındaki bulanıklık üstüne bkz. Hall (2002: 91) (ör. Thuk. 1.12.4). Yunanistan'da bir Fenike kolonisi fikri, Thuk. 1.8.1 ve Hdt. 1.105, 2.44, 6.47'ye dayanır, XVIII. yüzyılın başlarında doğal karşılanmıştır (bkz. Morris 1997b: 103), buna karşın modern bilimce katı bir şekilde yok sayılmıştır.

Yunanlar ve Fenikeliler

Derken, dediğim gibi, Fenikeliler Argos'a geldiler ve yüklerini yaydılar.

Herodotos 1.1

Fenikeliler Kimlerdir?

Bu kitabın ana bölümlerinin ayrıntılı çözümlemesine girmeden önce, Yunan kozmogoni geleneğince Doğulu unsurların alınmasının ardında yatan tarihsel ve kültürel değişime biraz değinmek gerekir. Bu değişimlere dair burada önerilen model, kilit noktalarda, tarihçilerin geleneksel olarak varsaydıklarından ayrılır. Giriş'te belirtildiği gibi, bu bölüm kitabın ana tezinin dayandığı karşılaştırmalı analizin örnekolay incelemelerinden birini oluşturmaz; amacı okura tarihsel bir çerçeve sunmak ve bu incelemede geçen "Doğu etkisi-Doğululaşma", "Kuzeybatı Sami" ve "kültürel değişim" gibi terimlerin anlamlarına dair daha açık bir fikir vermektir.

Giriş'te dile getirilen belirgin olma çağrısına istinaden, temel bir soruyu açıklığa kavuşturmadan ilerleyemeyiz: Fenikeliler kimlerdir ve Yunan-Yakındoğu meselesinde neden bu kadar önemlidirler? ⁽¹⁾ Daha önce de söylendiği gibi, çoğu araştırmacı Doğu Akdeniz'in kuzey Suriye, Fenike ve Kilikya eksenini bu kültürel değişim için anahtar bölge olarak tanımlamıştır, ⁽²⁾ yahut da etkileşim noktaları olarak Ege ile Doğu Akdeniz arasındaki mühim duraklar olan Kıbrıs ve Girit'e bakmışlardır. Böyle bir değişimin olabileceği başka bir alanı düşünmekten genellikle kaçınmışlardır: Yani tam olarak Yunan bölgesi, özellikle de Yunanistan anakarası. Bu gönülsüzlük, Yunan müteşebbislerin Yakındoğu nesnelerini (mücevher, fildişi vb.) ve tekniklerini (sanatsal üslup, alfabe vb.) ⁽³⁾ yurtlarına götürürken oynadıkları aktif role yapılan vurguyu yansıtır ve kültürel eserlerin Doğu'dan Batı'ya bu sürüklenişinde, Doğu Akdenizlilere daha pasif "kaynaklar" olma rolünü biçer. Biz yine de daha simetrik, dinamik ve karmaşık bir model düşünmeliyiz. Bu modele göre, bu eserlerin büyük bölümü, Yunanlar tarafından, en yakın ortakları Yakındoğulularla, yani

Fenikeliler ve Doğu Akdenizlilerle yakın etkileşim sırasında benimsenmiş ve dönüştürülmüştür. Ancak sadece yoğun Doğu etkisinin görüldüğü dönemde değil (yaklaşık 750-650), daha da öncesinde; ve sadece Doğu Akdeniz’de değil, Yunanistan ve Batı dahil Akdeniz’in diğer bölgelerinde de. ⁽⁴⁾

Bu her yerde hazır ve nazır olmakla birlikte ele avuca sığmaz gibi duran Kuzeybatı Sami halklarına dair, Yeni-Asur askeri kayıtlarından ve komşu kültürlerin (Yunan, Mısır ve İsrail) edebi tanıklıklarından biraz bilgi edinebiliriz. Teknik olarak, çağdaş araştırmacılar, hem köken hem de dil bakımından Kenan’a ait olan, Lübnan’ın kıyı şehirlerinde ve kuzey Filistin’de yaşayan Demir Çağı insanlarına “Fenikeliler” adını verirler; kabaca kuzeyde Arwad ve Akziv ve güneyde Karmel Dağı (bugünkü kuzey İsrail) arasında kalan, Byblos, Sidon, Tır ve diğer şehirleri içine alan sahil şeridinin bulunduğu alandır burası. ⁽⁵⁾ IX. ve VIII. yüzyıllarda, maddi kültür ve dilsel birlik açısından ve gevşek de olsa dinsel bir homojenlik olması bakımından görece uyumlu bir topluluk olarak ortaya çıkarlar; Batı’yla ticaret yapmakta ve orada sömürgeler kurmaktadırlar. ⁽⁶⁾ *Fenikeliler* terimini, kendi etnik kökenleri için daha özel isimler kullanan Fenikelilerin kendilerinden değil, eski Yunanlardan ödünç alıyoruz. Ancak *Fenikeliler* teriminin Yunan kaynaklarındaki kullanımı aldatıcıdır, zira Aram ve diğer Suriye-Filistin kökenli halkları da kapsayan daha geniş bir yelpazeyi içine alır. Sözcüğün etimolojisi açık değildir; belki de Yunanca “kırmızı” veya “erguvan boya” *phoinix* (φοῖνιξ, -ῖκος) isminden gelmekte olup, zamanla *phoinós* (φοινός -η -ον) “kırmızı” sıfatından türetilmiştir. ⁽⁷⁾

Arkaik dönemden Fenikelilere dair yazılı kaynak maalesef kıttır. Edward Lipiński, yakınlarda çıkan *Itineraria Phoenicia* adlı kitabında, yerinde olarak, Fenikelilerin “Ticaret İmparatorlukları”ndaki deniz ve karayollarını takip etmenin güçlüklerini hatırlatır bize. ⁽⁸⁾ Sahil şehirlerinin iklim koşullarının bir sonucu olarak, edebi geleneklerini ve idari belgelerini kaydetmiş olmaları gereken deri, papirüs ve parşömen tabakaları çürümüş ve sonsuza değin yitmiştir (Mısır’daki tersi iklim koşullarının organik malzemeyi binlerce yıl nasıl korumuş olduğunu hatırlayın). Fenikelilerden doğrudan gelen tek yazılı tanıklıklar, Akdeniz’deki başlıca Fenike ticaret merkezlerine dağılmış muazzam yazıtlardan çıkar; kısa mezar taşı veya adak yazıtları, çok az sayıda yazılı mühür ve sikke, küpler ve çanak çömlek parçaları üstünde birkaç karalama ve bundan daha da az papirüs parçası. ⁽⁹⁾

Yunanların Fenikeliler dediği Doğu Akdenizlilerin heterojen doğasını yalamak adına, bu kitapta çoğunlukla “Suriye Fenikelileri” terimini kullandım ve bölgeyi de Kuzeybatı Sami halkların ana yurdu olarak Suriye-Filistin

ve Kilikya diye adlandırdım. Kuzeybatı Samilerinin kökenleri çeşitliydi, fakat dil ve kültürleri yakın akrabaydı ve diğer pek çok Akdeniz halkının gelişimini (mesela Yunanlar; İtalya'daki ve İber Yarımadası'ndaki Etrüskler ve Tartessoslular gibi Roma öncesi topluluklar) Doğu etkisinin görüldüğü dönemde fazlasıyla etkilemişlerdi. Bu Doğu Akdenizli grupların, kendileri için, hepsini kapsayan tek bir etnonim kullandıklarının kanıtı yoktur. Öyle görünüyor ki, birincil siyasi veya ulusal kimliklerini tek tek şehirleri oluşturuyordu; fakat Yunan kayıtlarında belli bir grubu diğerinden ayırmak genellikle güçtür. Kuzeybatı Sami halklarının bu şekilde kavranması, Bronz Çağı'nda bu bölgenin Kenaniler diye bilinen yerleşik halklarını dikkate almak üzere Demir Çağı'nın kronolojik sınırlarını aştığımız zaman da yararlı olacaktır. ⁽¹⁰⁾ Nihayetinde, Geç Bronz Çağı'nın Doğu Akdeniz kültürleri (Kenaniler, Hititler ve diğerleri) ile Erken Demir Çağı'ndaki torunları arasında (Fenikeliler, İsraililer, Aramiler, Luviler vb.) bir devamlılık vardı ve bu, Bronz Çağı'ndan Demir Çağı'na dek Yunan kültüründe görülen devamlılık gibiydi. Bundan ötürü, bu araştırmada Arkaik Çağ'ın Doğu etkisindeki dönemine odaklanılırken, Kuzeybatı Sami ile Yunan kültürleri arasında daha önceki zamanlarda görülen pek çok temasa da değinilecektir.

Bütün arkeolojik ve tarihi bulgulara göre bu Fenikeliler, Demir Çağı ve Arkaik Çağ Yunanlarının en yakın Yakındoğulu komşuları olmalarına rağmen, yapılan araştırmalarda, Yunan kültürü üstündeki etkileri, Mezopotamya ve Mısır başta olmak üzere Yakındoğu'nun "Büyük Kültürleri"nin gölgesinde kalmıştır. Ancak bu iki kültüre dair muazzam büyüklükteki (hem fiziksel hem de kolektif anlamında) kanıt sebebiyle, araştırmacıların yanlış yönlendirilmiş ve aşırı etki altında kalmış olmaları da mümkündür. Dahası, sözkonusu devirde Yunanların en yakın bağlantı noktasını gösterecek tarihsel bir akıl yürütmeyi takip etmek yerine, yazılı kaynaklara ulaşılabilen kültürlerle bağlantı kurma eğiliminde olmuş olabilirler. Son yirmi otuz yıldır arkeologlarca toplanan kanıtlar, yazılı kayıtlar ile arkeolojik olarak yansıtılan kültürel temaslar arasında talihsiz bir uyumsuzluğa işaret etmektedir. Bir başka deyişle, kültürlerini temsil eden etkileyici bir edebi külliyatın eksikliğinden dolayı, Suriye Fenikelilerine daha küçük bir rol biçilmiştir (bu eksiklik, Babil ve Mısır'la kıyaslandığında her bakımdan hissedilir; Hitit kaynaklarıyla karşılaştırıldığında ise nispeten). Bunun bir diğer nedeni de eski Yunanca ve Latince kaynaklara dayanan bilimsel geleneğimizdir; bu gelenek, klasik kaynaklarda ve Kutsal Kitap'taki metinlerde Fenikeliler ve "dünyevi" ticaret faaliyetleriyle ilgili zaten aşıkâr olan önyargıları ve klişeleri bize dayatmış, onların "daha yüksek" Yunan

kültürüne bir model olma ihtimallerini üstü kapalı bir şekilde peşinen ortadan kaldırmıştır. ⁽¹¹⁾

Yunan Kaynaklarında Fenikeliler

Kadim metinlerin ve geleneklerin elyazmalarıyla aktarılması sürecinde -Hristiyan yazarların merak duygusuyla ya da polemik amacıyla korudukları fragmanlar veya Orpheuşçu metinlerle ilgilenen sonraki filozofların aktardıkları nadir parçalar dışında- Fenikelilere bir ayrıcalık tanınmamıştır. Fenikeliler kendi tarihleri, tanrıları ve kültürlerine dair hatırı sayılır bir edebiyat vücuda getirmişseler de, bu metinler Greko-Latin külliyat içinde yer almadı ve dolayısıyla Orta Çağ'a ve modern zamanlara aktarılmadı. Benzer bir durum, son yüz elli yıldır ortaya çıkarılan ve çözülen Mezopotamya metinleri için görülür. Bundan önce, Babil ve Asur dünyalarını sadece klasik yazarların ve kutsal kitapların gözüyle biliyorduk. Bununla birlikte, ana fark, Fenikelilerin kil tablet gibi uzun süre dayanabilen materyaller değil de (yazıtlar istisna olmak üzere), muhtemelen papirüs, balmumundan tablet ve parşömen kullanmış olmalarıdır. Dolayısıyla, ne yazık ki arşivleri bir tümseğin altında, bir gün ortaya çıkarılmayı beklemiyor. Bu, kanıt yokluğundan hareket eden bir argüman gibi görünebilir, fakat Fenikeli yazarlara ve arşivlere kadim kaynaklarda yapılan göndermeler çok zengindir. Mesela Numidya krallarına miras kalan Kartaca kütüphanesi, kapsamlı bir edebiyat olduğu fikrini verir. Tır arşivlerine ise, Josephus'un kimi kaynaklarınca hâlâ başvurulmaktaydı. ⁽¹²⁾ Günümüze kalan metinler (Yunanca çevirileriyle) birer istisnadır: mesela Hanno'nun *Periplus*'u veya Bybloslu Philon'un *Fenike Tarihi*'nden kapsamlı bölümler (bu konuda bkz. 3. Bölüm). Bunun ötesinde, elimizde bulunan bütün malzeme, Fenike-Arami yazıtlarının daraltılmış bir derlemesi ve klasik kaynaklardaki dağınık göndermelerdir. Bunlara, İbranilerin kutsal kitabı *Tanah*'taki İsrail edebiyatına “yan kollar”dan girmiş olan Suriye-Filistin geleneğinin kalıntıları eklenebilir.

Yunan edebiyatında Fenikelilerin tipik biçimde tüccarlar olarak temsil edildikleri malumdur. Fenike kültürünün, Bronz Çağı'ndan sonra, diğer Kenan ve Arami topluluklarından çeşitli biçimlerde ayrıldığı arkeoloji ve epigrafi aracılığıyla izlenebilir. Ne var ki, *Yunanlar için* Fenikeli terimi, belirli faaliyetlerle ilişkilendirilmiş, oldukça müphem etnik bir gönderme gibidir. Daha önce söylendiği gibi, Fenikeliler en eski Yunan edebiyatında -Homeros'un orta ve geç VIII. yüzyıla tarihlenen *İlyada* ve *Odyseia*'sında- görülürler. ⁽¹³⁾ Homeros onlara eşanlamlı olarak “Fenikeliler” (*Phoínikes*) ve “Sidonlular” (*Sidônes*) der. *Odyseia*'da, Odysseus'tan farkı olmayan meşhur denizciler (*nausiklutoi*, *Od.*

15.415) ve dolandırıcılar (*Od.* 14.288; 15.419) olarak tanımlanırlar. Daha olumsuz beylik bir tanımlamada, açgözlü (*tróktai*, *Od.* 14.289; 15.416) ve adam kaçırmaya meyyal olarak sunulurlar (Eumaios'un çocukken Fenikeli bir uşak tarafından kaçırılması hikâyesi, *Od.* 15.415-484; Odysseus'un, Fenikeli bir tüccarın kendisini kandırdığı yolundaki iddiası, *Od.* 14.288-298). Yine de Homeros'un eserlerinin başka yerlerinde, imajları o kadar da olumsuz değildir⁽¹⁴⁾. Mesela Odysseus bizzat uydurduğu hikâyelerden birinde, Athena'ya, Fenikelilerin kendisini (soyup soğana çevirmeden) İthaka kıyısına çıkardığını anlatır, bundan dolayı "şanlı/soylu" ünvanını kazanırlar (*Od.* 13.327-286); Sison'da verdiği molada Menelaos'a konukseverce davranırlar (*Od.* 4.615-619; krş.4.81-85) ve başka yerlerde sanatsal yetenekleriyle övülürler (*İl.* 6.289-292; 23.740-745, *Od.* 4.615-619). Klasik Yunan yazarları, Fenikelilerin ticari becerilerini ve açgözlülüklerini olumsuz biçimde karikatürize etmekle birlikte (Platon, Herodotos),⁽¹⁵⁾ daha sonraki metinlerde, "barbarlar"a yönelik düşmanca yaklaşıma benzer bir şey görülmez. Bu tablo, Arkaik dönemde -kimi bölgelerde özellikle yoğun olarak yaşanan- Fenikeliler ve Yunanlar arasındaki barışçıl ve üretken temasa da uyar. Mesela, güney Anadolu'da Fenikeliler ve Yunanlar dahil diğer yerel nüfuslarla da durum böyle görünmektedir. Fenikelilerin İber Yarımadası'nda yerli halklarla (ve komşu Yunan sömürgelerinde yaşayanlarla) bir arada ve etkileşim içinde bulunmasında da hiçbir çatışma izi görünmez; metinlerin eksikliği nedeniyle muhtemel olumsuz tavırlardan bihaber de olabiliriz.⁽¹⁶⁾ Her halükarda, tam da yakın etkileşim durumlarında, komşular veya rakipler arasında haset ve güvensizlik hislerinin ortaya çıkması beklenir. Fenikelilerle Yunanlar belki de *fazla yakınlardı*.

Geç Bronz Çağı'ndan Arkaik Çağ'a kadar kanıtlar, hem Yunan hem de Aram-Fenike kökenli halkların Akdeniz'in pek çok bölgesinde karşılaştığını öne sürer. Peki ama, Argos'taki Fenikeliler, Herodotos'un ifade ettiği gibi "denklerini yaymak"tan başka ne yaparlardı? (*Hdt.* 1.1) Ticaretin daha ileri insani etkileşimler için geniş bir potansiyel oluşturduğunu biliyoruz. Herodotos'taki sahnede, mesela, ticaretin peşinden kadınları "kaçırma" gelir; bu da ya evlenmeye ya da ev hizmetlerinde kullanmaya yol açar (Eumaios gibi). Yunanlar ve Fenikelilerin, her iki topluluğun da muhtemelen azınlık olduğu (Yunanların Suriye'de El Mina'da ve Fenikelilerin Girit'te oldukları gibi) ticaret sömürgeleri ve mahallelerde birlikte yaşadıklarını arkeolojik kanıtlardan biliyoruz.⁽¹⁷⁾ Ayrıca her iki topluluğa yabancı olan ülkelerin sınırları dahilinde veya civarında da bir arada yaşadılar (mesela, aşağıda daha ayrıntılı olarak işlenen güney İtalya'da Pithekoussai ve Sinaï'de Migdol). Geç Bronz Çağı'ndan

beri yük gemilerinde birlikte yolculuk etmişler (Uluburun'da bulunan gibi, aşağıda bu konuya tekrar döneceğim) ve Yunanistan anakarasında dahi, Doğu Akdeniz kökenli atölyelerde birlikte çalışmışlardı (mesela Sparta'nın Ortheia mabedinde ve Perakhora'da bulunan materyal böyle açıklanabilir) ⁽¹⁸⁾. Ek olarak, Girit'teki Kommos gibi yerlerde, Sami ve Yunan göçmenler, M.Ö. XI. yüzyıldan M.S. 200 yılına kadar etkin olan bir kült alanını paylaşmış gibidirler. ⁽¹⁹⁾ Lefkandi'de (Euboia) Doğu Akdeniz'e özgü değerli objeler bulunmuştur; Tir ve hatta Suriye-Filistin'in Tel Rehov gibi iç kısımlarında ise protogeometrik ve sub-protogeometrik Euboia çömlekleri (X-IX. yüzyıllardan) bulunmuştur (muhtemelen Fenike üzerinden oraya götürülmüşlerdir). Bu materyaller Karanlık Çağ denilen devirde Euboia ile Fenike arasında güçlü bir bağ olduğunu gösterir; buna, Nicolas Coldstream'in öne sürdüğü gibi, Tir ve Lefkandili elitler arasındaki evlilikleri içeren muhtemel kişisel bağlar da dahildir. ⁽²⁰⁾ Sarah Morris'in de savunduğuna göre "Girit, Euboia ve İtalya'daki arkeolojik bulgular, Yunan, İtalyan ve Sami kökenli karışık ailelerde göçmen zanaatkârlar ve tüccarlar bulunduğu fikrini verir." ⁽²¹⁾ Paralı askerler, Doğu Akdeniz'le yakın temas içinde yaşamış bir diğer grubu oluştururlar. Yakın zamanlarda Boardman da, Yunanlar ve Fenikelilerin genelde iyi olan ilişkilerine, "birbirlerinin yerleşimlerinde bulunmaları"na işaret etmiş ve denizcilerin ulusal engellerin (biz buna dil engelini de ekleyebiliriz) üstüne çıkan yoldaşlığına vurgu yapmıştır. ⁽²²⁾

Zanaatkârların varlıkları özellikle cazip ve hoş karşılanan bir durum olsa gerektir. Solon'un göçmen zanaatkârları "*téchne* (beceri) dolayısıyla" Atina'ya çağırması ⁽²³⁾ ve Korinthos tiranlarının, daha sonra Atina'da Themistokles'in de yaptığı gibi, vergi muafiyeti sözüyle zanaatkârları (*technítai*) çekmenin yollarını aramaları boşuna değildi. ⁽²⁴⁾ Yunanistan'da VI. yüzyıl çömlek nakkaşlarından bazılarının isimleri (Amasis, Lydos ve Byrgos gibi) yabancı kökenli olduklarını (Mısırlı, Lidyalı, Frigyalı) doğrular. ⁽²⁵⁾ Klasik ve daha sonraki çağlardan kalma kanıtlar elbette daha yoğundur. Atina tarihi boyunca Yunan vatandaşı olmayan binlercesi gibi savaşta ölen (tahminen Peloponnesos savaşında) bir Frigyalı oduncunun V. yüzyıldan kalma mezartaşı yazıtı, mesleğiyle ve Atina'ya sadakatiyle gurur duyduğunu gösterir. ⁽²⁶⁾ Atina'da IV-III. yüzyıllardan kalma bir dikilitaş, denizde ölmüş bir Fenikelinin anısına dikilmiştir. Ölünün hem Fenike hem de Yunan dillerindeki isimleriyle (*Antípatros/Shem-*) zikredildiği iki dilli kitabe, estetik olarak Yunan, fakat simgesel olarak Fenikeli tasvirlerin yanında, tam bir (dilsel ve kültürel) ikidilliliği yansıtır ve iki kültürlü bir kitleye hitap etmektedir. ⁽²⁷⁾ Pire'deki III. yüzyıldan kalma çokdilli (Yunan/

Fenike/Kartaca) bir dikilitaş, Sidonlu bir topluluk tarafından çıkarılmış iki hükmü içermekte ve Attika'da geniş bir Doğu Akdeniz toplumunun ne derece uyum sağladığını göstermektedir. ⁽²⁸⁾ Bunlar bizim devrimizden çok sonrasını gösterebilir de, Arkaik Çağ'dan kanıtlar, Yunanistan'da daha eski devirlerde de oldukça fazla Doğu Akdeniz yerleşmesi olduğuna işaret eder.

I. binyılın Fenikelileri, kısmen düşman imparatorlukların baskıları sonucu (VIII-VII. yüzyıllarda Asurlar gibi) Akdeniz'in karşı tarafına göç etmişlerdi. Ticaret ve zanaatkarlık gibi, kuşaktan kuşağa aktardıkları ve muhtemelen loncalar ve atölyeler etrafında gruplaştıkları, "taşınabilir" meslekler yapıyorlardı. Bazen Gadir (İspanya) ve Kartaca'da olduğu gibi "koloniler" halinde, fakat diğer zamanlarda yerel nüfusa uyum sağlamış ve onlara bağımlı olarak, muhtemelen ayrı semtler veya mahallelerde pek çok yere yerleşmişlerdi. Yunanların durumunda olduğu gibi, paralı askerler, bağımsız tüccarlar, zanaatkarlar, diğer birtakım uzmanlar (tabipler, bilgeler), sürgünler vs'nin dolaşımını incelemek için, kapalı bir sömürgeleştirme modelini bir yana koymamız gerekir. ⁽²⁹⁾

Çoğu Orta Çağ ve çağdaş diaspora topluluğundan farklı olarak Fenikelilerin tutunacakları bir "ulusal" kimlikleri yoktu; siyasi örgütlenmelerinin temel biçimi olan tek tek şehir devletlerine sahiptiler ve asla tek başlarına bir merkezi otorite altında toplanmamışlardı. Fakat bu, ortak bir etnik kimlikten yoksun oldukları anlamına gelmez (Yunanların kendileri de, Makedonyalılara ve daha sonra Romalıları katılana değin, şehir-devletler ve kabileler halinde örgütlenmişlerdi; fakat ortak "Helen" kimliklerini yine de korudular). Görünen o ki, Fenikelilerin uyum sağlama konusunda büyük bir becerileri vardı, fakat aynı zamanda kültürlerini koruma ve aktarmaya da yatkındılar. Kolektif kimlik algıları, Yunanlarda da olduğu gibi, dil (sadece diyalekt farklarıyla), din (mesela Melkart/ Herakles miti Fenikeliler batıya doğru yayıldıkça bağlayıcı bir unsur olarak işlev gördü) ve farklı âdetler (mesela Yunanların *syssitia* ve *thiasos*'una benzeyen *marzeah*, toplu şölen) dahil, ortak kültürel özelliklerle pekiştirilmişti.

Fenike Mirası

Fenikelilerin sözünü ettiğimiz çağda ne tür metinler ortaya çıkarmış ve nasıl malzemeler kullanmış olabileceklerine dair, sadece bilgiye dayalı tahmin yürütebiliriz. Ne var ki, kişisel algılarının ve hatta toplum geleneklerinin çoğu, büyük ölçüde sözlü yolla aktarılmış olsa gerektir. Dışarıdaki Fenike yerleşimlerinin yapısı, temas kurdukları halklara kendi hikâyelerini ağırlıklı olarak söyletme aktarmalarına katkıda bulunmuş olabilir. Tüccar sınıflarca yönetilen ve ço-

ğunlukla diğer (belki yerel) otoritelerin idaresi altında olan pek çok Fenikeli topluluk, özellikle de yurtlarından uzakta olanlar (Kartaca gibi kimi istisnalarla), merkezi otoritelerin (dini veya siyasi) desteğinden, hatta belki de belgeleri uygun bir şekilde toplayıp, koruma gereksiniminden mahrum kalmış olabilirler. Kimi toplulukların ise, korunacak bir kanona temel teşkil edebilecek ve edebi bir külliyat üretmeye yetecek sayıda entelektüel elitten yoksun olmuş olması mümkündür. Romalılar zamanında, bu solup giden kimlikleri kırtarmak gayretiyle (mesela Josephus, Bybloslu Philon ve Yeni Platoncularda) söz konusu edebiyatın sadece kırıntıları toplanabildi.

Yunan-Fenike temaslarının, hazır ürünlerin veya ham maddelerin takasını içeren ticari ortaklıkların çok ötesine geçtiğine kuşku yoktur. Yeni *tekniklerin* öğrenilmesi ve öğretilmesiyle bu açıkça ifade edilmiştir. Mesela değerli taş oymacılığı, tunç ve değerli madenlerin işlenmesi, 700'lerden sonra Gortyn ve Korinthos'ta bulunanlara benzeyen kilden figürlerin yapılması, fildişi oymacılığı (krş. Artemis Orthia tapınağındaki, Sparta'da yapılmış fildişleri ve kilden maskeler) ve başka bu gibi Doğu etkisi taşıyan Yunan sanatı örneklerinin hepsi, atölyelerdeki yakın ilişkilerin belirtileridir. ⁽³⁰⁾ Çıraklar ve ustalar, ürünlerini yayıp sergilemek için, Herodotos'un tahayyülündeki dar bir sahil şeridinden çok daha fazlasını paylaşmış olsa gerektir.

Yunanların Fenikelilerden öğrendiği en mühim tekniklerden biri alfabeydi. Yunanca konuşanlar sessiz harflerden oluşan Fenike alfabesini muhtemelen VIII. yüzyılın başında veya ortasında öğrenip, Yunan dilinin fonetiğine uyarladılar ve Akdeniz'in Yunanca konuşulan bölgelerine yaydılar. ⁽³¹⁾ Bazı Fenike yazısı uzmanları, bu olay için, klasik dil uzmanlarının kesin olarak Yunanca yazılmış en eski yazıtların tarihlemesini göz önünde bulundurarak kabul etmeye hazır olduklarından daha önceki bir tarihi öne sürmüşlerdir. ⁽³²⁾ Bu tartışmadan bağımsız olarak, dilsel bir temas ve belli bir derecede ikidilliliğin söz konusu olduğu, tek başına bu olgudan bile bellidir. Özelde Fenike-Yunan ikidilliliği, IV. yüzyıla (çoğunlukla ithaflar ve mezar taşı yazıtları olarak) ve Yunan dünyasındaki Fenike diasporasının başlangıcına kadar geniş ölçüde kanıtlanmamış olsa da, ⁽³³⁾ ikidillilik olgusu daha eski zamanlarda epey yaygın olmuş olsa gerektir. Bu olguyu, ikinci dille iletişim kurma seviyesine bağlı olarak, iki dilde farklı oranlarda yeterliliğe sahip olma şeklinde anlamalıyız. Bu seviyeler, temel ifadelerin bilinmesinden tutun, göçmen veya seyyar işçilerin yerli muhataplarıyla veya elit tabakayla, pragmatik veya işle ilgili iletişimlerinde gerek duydukları dil becerilerine ve kusursuz ikidillilik vakalarına kadar (karma çiftler veya yerli ya da yabancı bakıcılarca büyütülen çocukların duru-

munda olduğu gibi) geniş bir yelpazeye yayılır. Antik Çağ'da ikidilliliğin tam bir spektrumu nadiren belgelenmiştir: (Mısır'da olduğu gibi) doğal koşulların, resmî nitelik taşımayan yazıların (özel belgeler ve mektuplar gibi) korunmasına imkân verdiği durumlarda. ⁽³⁴⁾ Yine Mısır'da, VII. yüzyılda, Yunanların farklı bir dilsel ve kültürel bölgeye uyum sağladıklarını görürüz ki bu örnek sömürge modelinin dışında kalmaktadır. VII. yüzyılda (Aiolis, İonya ve Doria gibi farklı kökenlerden) Yunan tüccarlar Naukratis'e yerleşmiş ve Mısırlılarla yakın temas içinde yaşamışlardır. ⁽³⁵⁾ Dahası, I. Psammetikhos tarafından toplanan Yunan ve Karyalı paralı askerler, yerel âdetlere ve dile çabucak uyum sağlamışlar ve sonunda VI. yüzyılda, Helenomemphites ve Karomemphites diye adlandırıldıkları Memphis'e yerleşmişlerdi. ⁽³⁶⁾ Yunanistan'a gelince, konumuz olan eski dönemler için tek tük epigrafik kanıta ve eski Yunanların çokdilliliğe karşı tutumlarına dair ipucu veren daha sonraki tarihi veya edebi kaynaklara başvurmak zorundayız. Her şeye rağmen, Yunanların dilsel farklılık bilinçleri iyi belgelenmiştir. ⁽³⁷⁾ Çeşitli Yunan kaynaklarında, en sık olarak Herodotos'ta, tercümanlardan da bahsedilmiştir; Herodotos'un çokdilliliğe yaklaşımı, dili diğer kültürel sınırlara kıyasla daha hafif bir engel saydığını göstermektedir. ⁽³⁸⁾

Yazılı kaynakların daha kıt olduğu daha eski devirlere bakıldığında, arkeolojik ve epigrafik kanıtlar, bu yönü işaret eden daha fazla ipucu sunarlar. Doğu Akdenizliler ile Yunanların temasları, alfabenin uyarlanması da dahil, farklı derecelerde çokdilliliğe izin verebilecek böyle çokkültürlü bağlamların belirtirleridir. Mesela son olarak, Phillip Schmitz'in eseri, Demir Çağı Kilikya'sında Yunan dilinin kullanımına dair çığır açıcı epigrafik kanıtlar sunmuştur (bu konuya aşağıda tekrar döneceğim). Eski Yunan yayılmasının batıdaki öncülerine bakarsak, Yunanlarla Suriye Fenikelilerinin birlikte yaşamına dair çürütülemez kanıtlar buluruz. İtalya'da Napoli körfezindeki küçük İskhia adasında (eski kaynaklarda Pithekoussai), yaklaşık 770'te, Eretria ve Khalkis'ten (Euboi'a'da) gelen Yunanların iskânı, kayda geçmiş en eski Yunan yerleşimlerinden biridir. Kuruluşu Yunanca kaynaklarda kaydedilmiştir (Strabon 5.4.9.). Yerleşimin farklı bölgelerinde bulunmuş bol miktarda Euboi'a ve Korinthos tarzı çanak çömleğin yanı sıra, pek çok Fenike işi kırmızı boyalı kap ortaya çıkarıldı. Kültürlerarası temasın yakınlığını ve karma iskân yerlerini göstermesi açısından önemli bir keşif de mezarlıkta yapıldı: Bebek gömmekte kullanılan Doğu Akdeniz amforaları, Aramice kitabeler ve Yunan tarzı (gerçekten Yunan ya da yerli taklitler) vazolara işlenmiş bir tanrıça Tanit sembolü. Sami yazıtları, belgelenmiş en eski Yunan yazıtlarının bazı örnekleriyle, gerçekten gelişigüzel bir şekilde karışmıştı. Lir çalan bir figürün görüldüğü özel bir mühür tipi,

Pithekoussai halkı arasında popüler hale gelmiş gibidir ve adada Doğu Akdenizlilerin varlığına işaret eder. Iskhiâ'daki çoğu Yunan mezarında görülen Mısır taklidi skarablar ve Rodos işi meşhur şişelerde de aynı durum söz konusudur. ⁽³⁹⁾ Bölgedeki ana ticaret rotalarına yayılmış diğer noktalar, Yunanlar ve Doğu Akdenizliler için buluşma noktaları olma işlevini de üstlenmiş olsa gerektir. Mesela arkeologlar Calabria'da, Macchiabate nekropolünde (Franca-villa Marittima), Pithekoussai yerleşimine çağdaş, VIII. yüzyıldan kalma bir Kuzeybatı Sami yazıtıyla, kimi Doğu kökenli materyaller buldular (Calabria esasen Yunan sömürgesiydi, kalıcı bir Fenike veya Kartaca yerleşimi olduğunu varsaymak için bir neden yoktur). ⁽⁴⁰⁾

Özetle, kimi klasik dil uzmanlarınca, alfabenin ilmî bir çalışmanın ürünü sayılması ve Yunanca konuşan bir kişinin -bu bilgiyi aktaran birinin (bir haber kaynağı) yardımıyla- alfabeyi kendi diline uyarladığının farz edilmesi, Yunanca ve Sami dillerini konuşanlar arasında düzenli, daha tesadüfi ve belki de yerel bir ilişkiye dayanan diğer ihtimalleri safdışı bırakır. ⁽⁴¹⁾ Sömürgeci bir tonlama taşıyan “haber kaynağı” kavramı, sadece bu aracı kişi üzerinden asimetrik bir ilişki kuran iki grup arasındaki engelle vurgu yapar. “Bilgi alan” kişinin (tahminen bir Yunan) ve “haber kaynağı”nın (tahminen bir Sami) tek ve aynı kişi olduğu -bir dilin mevcut yazısını, diğerini yazmak için kullanan, ikidilli ve muhtemelen çiftkültürlü bir konuşmacı- veyahut da, söz konusu takasın, kolonyal modelin ima ettiğinden çok daha fazla ortak noktası olan insanlar arasında gerçekleştiği niçin varsayılmasın? ⁽⁴²⁾

Alfabenin uyarlanması, şiir ve mitoloji alanlarındaki başka pek çok kültürel özelliğin paylaşılmasını mümkün kılan gündelik etkileşim türüne örnek oluşturur. Dilsel farklılıklar, yabancı birtakım âdetleri (mesela dinsel âdetler), farklı bir dil kullanılmasından daha hayret verici bulabilecek halklar arasında aşılma engeller yaratmışa benzemiyor. En azından bu konuları tartışan ilk kaynak olan Herodotos'un verdiği izlenim budur. Herodotos, dilsel farklılıklara duyarlı olmasını sağlamış çokdilli bir çevrede büyüdüğünden, farklı halklar arasındaki iletişim güçlüklerinden ziyade âdet ve inançlarla yaratılan engelleri dikkate almıştır. Bir başka deyişle, onun dünya görüşünde *nomos*, dilden çok daha fazla fark yaratan bir etmendi. ⁽⁴³⁾ Tercümanlara ve dil ve kültür konusunda anlaşmayı kolaylaştıran başka bazı kişilere atıfta bulunmasının yanı sıra, Herodotos ikidillilik durumlarından dahi söz eder. Ayrıca, alfabeyi Yunanistan'a ithal etmiş olan Fenikelilerin, sadece harflerin şekillerini değil, *kendi dillerini* de Yunanca'ya dönüştürdüklerini ifade eder; belki de tam bir uyum sağlanmasından önce, her iki dilin de kullanıldığı bir evreyi kastetmek-

tedir. ⁽⁴⁴⁾ Daha eski bir dönemde görece dilsel akıcılığın olduğu varsayılırsa, diğer kültürel buluntuların ve bunların edebi/mitsel tezahürlerinin, Yunanlar ve Doğu Akdenizliler gibi bu kadar fazla ortak sınıflandırmayı paylaşmış halklar arasında kolayca aktarıldığı düşünülebilir.

Dilsel temasa geri dönersek, ikidilliliğin olduğu yerde çoğu kez karma bir aile olduğunu hatırdan çıkarmamalıyız. Yunanlar, Yunan olmayanlarla ilişkilerinde istikrar sağlamak adına, hem diplomatik/aristokratik düzeyde, hem de halk düzeyinde, ırklararası evliliğe başvuruyorlardı. ırklararası evlilik kanıtlarının çoğu, kaynaklarımızın yapısıyla ilgili nedenlerle, klasik devirlerden ve sonrasında çıkar: Yani Yunanlarla, Sicilya, Küçük Asya'nın Yunan şehirleri, Mısır (Naukratis çevresi) ve Etrüsk'teki yerli halklar arasındaki evlilikler. ⁽⁴⁵⁾ Bundan önceki dönemlere dair, burada anılmayı hakeden Yunan mitsel soykütüğüne girmiş birkaç örnek dışında, elimizde bu türden yazılı kanıtlar bulunmamakta. Avrupa'nın ağabeyi ya da dayısı ve Harmonia'nın kocası olan Tirli Kadmos ⁽⁴⁶⁾, Teb şehrinin efsanevi kurucusudur ve Yunanistan'da, *Phoinikêia* ya da *Kadmeia grámmata* denilen Fenike alfabesinin tanıtılmasıyla ilişkilendirilir (Hdt. 5.58-61). *Odysseia*'daki (muhtemelen Fenikeli) Prenses Tyro da anılmalıdır. Tyro, kahramanlarla evlenmiş meşhur kadınlar arasında yer alır. Odysseus ona Yeraltı dünyasına yaptığı yolculuk sırasında rastlar (*Odysseia* 11.235 vd.). Tyro'nun, Salmoneus adlı birinin (açık bir şekilde, Sami *Shlomo* adından gelir) kızı olduğu, Kretheos'la evlendiği ve Poseidon tarafından hamile bırakılınca Neleos ve Pelias'ı doğurduğu anlatılır. ⁽⁴⁷⁾ İlgilendiğimiz dönemde ırklararası evliliğe dair hiçbir tarihsel kanıtımız olmamasına rağmen, Yunanca konuşulan bölgelerdeki Doğu Akdenizli varlığının arkeolojik kanıtları, Yunanlar ve Doğu Akdenizli diğer komşular arasında -en azından bir dereceye kadar- ırklararası evliliklerin yapıldığını gösterir. En belirgin örnekler, bu bölümde daha önce kısaca ele alınan, Pithekoussai (güney İtalya), Kommos (Girit) ve Lefkandi (Euboia) bölgelerinden gelir.

Başka bir deyişle, Yunan ve Yakındoğu kültürlerindeki benzer özellikleri en iyi şekilde, geniş bir spektruma sahip bir takas açıklayabilir. Bu fikir, Doğu Akdeniz halkları arasında, değişik şekillere bürünen ve uzun bir geçmişe sahip bir iletişimi içeren, (arkeolojik verilerle desteklenmiş) bir senaryoyla güçlendirilmiştir. En azından II. binyıla uzanan bu temaslar, tek bir modelin açıklayabileceğinden çok daha karmaşıktı. Kültürel "etki", değişim, ödünç alma, uyarlama vs., çok farklı biçimlerde vuku bulmuş ve farklı seviyeleri etkilemiş olabilir. Gezgin din uzmanları ve bilgelerce harekete geçirilmiş olmaları mümkündür (Burkert modeli). Ya da Yunan ve Yakındoğulu grupların ticari,

hatta dini nedenlerle (çoğunlukla birbirinden ayırt edilemez) etkileşimlerinin sonucu olabilirler; örneğin Samos ve Perakhora'daki Hera tapınaklarında, Pithekoussai ve El Mina'daki ticari sömürgelerde olduğu gibi. Yunan topraklarında kalıcı hale gelmiş ve ev sahibi toplulukça tamamıyla özümsemiş yabancı tüccar, sanatçı ve zanaatkârların varlığını bazen ortaya çıkarabiliriz. Böyle bir senaryoda tapınakların ne kadar vurgulansa azdır. Pedley'in ifade ettiği gibi, "muazzam miktarda kılıç, kalkan, miğfer, baldır zırhına ev sahipliği yapan ve sayısız heykel ve heykeltıraş grubuna platform sağlayan tapınaklar, silah ve sanat müzeleri haline gelmişti. Tapınaklar, Yunan dünyasının her köşesinden sanatçıları ve zanaatkârları çektiler ve onlara atölye sağladılar. Sanat ya da siyaset konusunda fikir alışverişinde bulunmak kolaylaştı, öyle ki bu tapınaklar, hem siyasi tartışmaların hem de üslup ve teknik bakımından yeniliklerin Yunan dünyasına yayılmasında odak noktaları haline geldiler. Üstüne üstlük, Yakındoğu krallıklarından gelen fikirlerin Yunanlara aktarılmasını kolaylaştırdılar".⁽⁴⁸⁾

Son olarak, kültürel değişim, ikidilli veya ikikültürlü bir aile içinde ya da yakın sosyal çevrelerde bir köle, sütanne, öğretmen, arkadaş olarak "yabancı" bir unsurun bulunması bağlamında meydana gelebilir. Edebi veya tarihi kaynaklarda böyle durumların kaydedilmesi çok uzak bir ihtimal gibi görünse de, bazı örneklerle sahibiz. Örneğin, Hall'ün belirttiği gibi, ikidilliliğin yazılı en eski kanıtı, *Aphrodite'ye Homeros Tarzı İlahi'de* (113-116) bulunabilir.⁽⁴⁹⁾ Burada tam olarak böyle bir duruma işaret edilmektedir. Aphrodite, Frigyalı bir kadın kılığında, baştan çıkarma niyetiyle Troialı kahraman Ankhises'e yanaştığında, yabancı dil bilgisini dadısına dayandırır:

İyi bilirim senin dilini ve kendi dilimi,
evimde beni büyüten Troialı bir dadıydı çünkü.
Daha küçük bir çocukken anneciğimden aldı beni ve yetiştirdi.
Yani senin dilini de gayet iyi bilirim doğrusu.⁽⁵⁰⁾

Mitlerin ve geleneklerin aktarıcıları olarak, yabancı olsun olmasın, ev halkı üyelerinin önemi, Euripides'te, kadın kahraman Melanippe'nin kozmogonik bir hikâyeyi ezbere okuduğu pasajda tasvir edilmiştir (frg. 484): "Gök ve yer bir zamanlar tekmiş, fakat ikiye ayrıldıklarında, her şeyi doğurmuş, gün ışığına çıkarmışlar: Ağaçları, kanatlı yaratıkları, tuzlu denizlerce beslenen hayvanları –ve insan ırkını." Bu yarı-Orpheuşçu kozmogonik anlatıdan daha da ilginç, kahramanın şu ifadesidir "Bu hikâye benim değil; annemden aldım

onu.”⁽⁵¹⁾ Dokuma tezgahının etrafında kadınlarca hikâye anlatılması, mitlerin öğretilmesi konusunda mühim bir bağlamdı. Euripides’in *Ion*’unda, hizmetçi kızlar korosu, Delphoi’deki Apollon tapınağının ön cephesinde görülen mitsel sahneleri yorumlar ve Herakles ve Iolaos figürleri üstüne konuşur: “Görüyorum onu. Ve hemen yanında biri yanan meşaleyi kaldırıyor! Tezgahımda dokurken duyduğum onun hikâyesiydi, kalkan taşıyan Iolaos’un,” (*Ion* 194 vd.); daha sonra, tanrıların peydahladığı çocukların kaderiyle ilgili olarak: “Ne tezgahımdaki hikayede ne de şarkıda, tanrılardan olma çocukların ölümlüler için kutsal bir pay anlamına geldiğini duydum.” (*Ion* 506)⁽⁵²⁾ Platon, *Devlet*’te, ihtiyar kadın ve erkeklerin (2. 378c, 1. 350e) ve “dadılar ve anneler”in (2. 377c) anlattığı mitlerden açıkça söz eder ve bunların çocukların eğitimindeki can alıcı rolünden bahseder (ona göre, uygun bir şey değildir bu), zira bu mitlerde yanlış dersler verilmektedir. (Bunlar, geleneksel mitlerdir, açık bir şekilde “Hesiodos, Homeros ve diğer şairler” tarafından söylenenler; 2.337d; krş. 2.378a, burada *Theogonia* da örnek olarak kullanılmıştır.) Bu mitler, Sokrates’in fikrinde, işlemelerde dahi tasvir edilmemeliydi (2.378c). Bu toplumsal ve ev içi dinamiklerin, “yabancı” bir ögenin de işin içine girmesiyle -gerçi “ehlileştirilmiş” bir yabancı öğedir bu- işlevlerini nasıl yerine getireceklerini zihnimizde canlandırmayı denemeliyiz. Sonuç, Yunan kültür tarihinde Doğu etkisinin yarattığı devrimden anladığımız şeye çok benzeyecektir.

Bununla birlikte, kültürel sınırları tehdit etmeksizin değişimi açıkladığından, ticaretin, klasik çağ tarihçileri tarafından en sıcak karşılanan değişim tarzı olması tesadüf değildir. Hakikaten, sanki ticari mallar “yüzeysel temas”ın kursesiz bir modelini oluşturarak kendi başına seyahat ediyormuş gibi, ticaretten sırf ekonomik terimlerle konuşulabilir. Fakat bu tür bir temasın sonuçları bile çok daha ileri gider. Farklı etnik kökenlerden halkları kapsayan yoğun ticari faaliyet, ancak dil ve diğer kültürel engellerin aşılmasıyla mümkün olan bir anlayışlar ve ortak sınıflandırmalar dizisini gerektirir. Öyleyse, maddi değişim, daha az elle tutulur diğer değişim tiplerinin bir göstergesidir. Yakın ilişkilere, ortaklıklara, birbirinin dilinden anlamaya (değişen derecelerde) ve bazen de bir yaşam alanının paylaşımına yol açar. Tapınakların içinde ve çevresinde yaşanan karşılıklı etkileşimde olduğu gibi, ticaret faaliyeti bir dereceye kadar kültürel yakınlığa ihtiyaç duyar. Çünkü ticaret, anlaşmalar yapılmasını, anlaşmalar da bir güven duygusu ve karşılıklı olarak kabul edilebilen tanrılara yemin etmeyi gerektirir. Yunanlar ve diğer Akdenizli halkların farklı tanrıları olduğu ve farklı halklar arasında ticari anlaşmalar yapıldığı halde, Yunanlar, tıpkı Fenikeliler gibi, kültürel sistemlerini bildikleri bir halkla anlaşma yapın-

ca kendilerini daha rahat hissediyor olabilirlerdi (eski çağlarda her anlaşma/ yemin dinsel ve ritüelleşmiş bir edimdi). Dinle ticaret arasındaki bu kesişme, *Tanah*'ta Yunus Kitabı'nda gayet iyi betimlenmiştir. Yunus, mürettebatı etnik bakımdan karışık (İsrailli olmayan) bir gemiye biner, fakat denizde bir fırtına kopup da hayatlarının tehlikede olduğunu görünce, "Gemiciler korkuya kapıldı, her biri kendi ilahına yalvarmaya başladı" (Yunus 1.5.). Yunus'un, tanrısı Yehova'ya itaatsizlik etmesi sebebiyle başlarına bu fırtınanın geldiğini anlayınca, dualarını bu İsrail tanrısına yöneltirler ve sonunda çareyi, kendi isteğiyle onu denize atmakta bulurlar. Bu türden durumlara (genellikle bu kadar korkunç olmayan koşullar altında), her iki tarafın tanrısı hakkında teolojik bir bilgi değişiminin eşlik edeceğini hayal etmek hiç de güç değildir. ⁽⁵³⁾ Farklı arka planları olan ama yine de gündelik işleri ve deneyimleri paylaştan halklar arasında karşılıklı anlayış ve işbirliğinin (Yunus bir balığın karnını boy-lamış olsa da) bir örneğidir bu.

Ex Oriente Lux?

Bin yıldan fazla süren yakın etkileşim, tek yönlü bir süreç olamaz. Çoğu araştırmada vurgulanmış olmasına rağmen, bu kitap da dahil, Yunan ve Yakındoğu kültürleri arasındaki bütün benzerlikler Doğu'dan Batı'ya bir akışın sonucu değildi. Batı'dan Doğu'ya akış da aynı şekilde bereketli olmuş olsa gerektir. Belki de bu doğrusal eksen hepten bir yana bırakarak, bölgede her yöne deveran eden insanlar ve fikirler bağlamında düşünmeliyiz. İyi ama, Yunan kültürünün Doğu'daki etkisinin ne kadarını bilebiliriz? Kabul etmek gerekir ki, Doğu'daki Yunan kültürel varlığının izlerini klasik çağdan ileriye doğru ve en ezici biçimde de Helen ve Roma devirlerinde sürmek çok daha kolaydır. Daha önceki devirlere bakacak olursak kaynaklar çok daha kıt ama hiç yoktur da denemez ve muhtemelen sadece buzdağının görünen kısmıdır. Mesela bir grup Egeli halk, Bronz Çağı Mısır'ında (Deniz Kavimleri arasında) tanınıyordu ve Minoslu zanaatkarlar Tel-el-Daba'nın süslemelerinde çalışmışlardı. ⁽⁵⁴⁾ Miken lüks eşyaları ve çömleklerinin Ugarit'te bulunması belki de oradaki bir Miken topluluğunun varlığına işaret etse de, bu konu hâlâ tartışmalıdır. ⁽⁵⁵⁾ Daha sonraları, bu bölümün sonunda kısaca değineceğim sömürgelerin, gezginlerin, uzmanların ve tüccarların varlığını belgeleyen maddi ürünler ve tarihi kaynaklarla, VIII. yüzyıldan bu yana Doğu'daki Yunan varlığı daha iyi kanıtlanmıştır. Bundan dolayı, daha eski devirlerde Yunan kültüründe Yakındoğu etkisini baskın olarak algılasak dahi, Doğu Akdeniz'deki ilişkiler akışkandı; Mikenler döneminden beri bu kültürel koiné'nin oluşumuna çok

yönlü bir çapraz döllenme katkıda bulunmuş olmalıdır.

Miken kültürü M.S. XIX. yüzyılın sonlarında keşfedildiği zaman, tarihöncesi buluntuların azametinin tek mümkün açıklamasının Doğu etkisi olduğu düşünülmüştü. Geç Helen kültürü, Minos uygarlığının gölgesi altında bir ön-Yunan kültürü olarak görülmüştü (Girit, Doğu ve Yunanistan arasında bir köprü sayılıyordu). Ama artık Miken yazısı çözüldüğünden, tarihöncesi Yunan toplumunun, hem Yunan dünyasının *hem de* Geç Bronz Çağı'nın görkemli Yakındoğu kültürünün parçası olduğunu biliyoruz.⁽⁵⁶⁾ Bu devirden sınırlı edebi kanıt göz önüne alındığında, dilsel ve arkeolojik kaynaklar bu bulanık formülü açıklığa kavuşturacak çok önemli kanıtlar sunarlar. Son keşifler sayesinde Mikenlerin Doğu'daki ticari faaliyetleri daha iyi belgelenmiştir. Mesela Türkiye'nin güney kıyılarındaki Uluburun gemi enkazı, Kenan ve Ege menşeli karma bir yük ve mürettebat taşımaktaydı ve demin bahsedildiği gibi, Ugarit'te de, Miken fildişi ürünleri, çömlekleri ve araçları bulundu.⁽⁵⁷⁾ Özellikle Miken merkezlerinin çökmesinden sonar, bunu izleyen göç hareketleriyle, Bronz Çağı'nda Yakındoğu'nun kimi bölgelerinde Yunanca konuşanların mevcudiyeti biliniyordu. Akhalar, örneğin, Hitit kaynaklarında *Abhiyawa* olarak geçerler.⁽⁵⁸⁾ Bu Ahhiyawa kaçınılmaz biçimde Yunanların Homeros destanlarında geçen ismi, yani Akhaları hatırlatırken, Yakındoğu kaynaklarında bahsedilen *Danuniyim*, bir diğer Homeros destanındaki Yunan grubunun etnik adı olan Danaolara tekabül eder gibi görünür.⁽⁵⁹⁾ Bu iki etnik grup, Demir Çağı Kilikya yazıtlarında ortaya çıkmadan önce, XII. yüzyılda Medinet Habu kraliyet yazıtlarında, Deniz Kavimleri denilen halklar arasında sayılırlar.⁽⁶⁰⁾ İlave-ten, Danaolar muhtemelen başka Mısır epigrafik kaynaklarında da geçer. III. Amenhotep (Amenophis) (1390-1352), kendisinin (yahut da elçisinin) ziyaret ettiği bölgeler arasında *Keftiu* (Girit) ve *Tanaja/Danaja*'dan (Danaoların ülkesi?) söz eder. Ek olarak, 1437'den kalma bir yazıt (III. Tuthmosis döneminde), Minos zanaatkarlığına işaret eden "Kafta-işi" bir içki takımını armağan olarak göndermiş, vergi ödeyen *Danaja*'dan bahseder.⁽⁶¹⁾ Aleksandros (*Alaksandus*)⁽⁶²⁾ ve Eteokles (*Tawakalawas*, Miken dilinde **Etewoklewas?*)⁽⁶³⁾ gibi Yunan isimlerine, Hitit metinlerinde de rastlanmıştır. Geç Bronz Çağı'ndan bu tanıklıklar, daha fazla arkeolojik ve epigrafik kanıt bulundukça yavaş yavaş ortaya çıkacak olan buzdağının görünen kısmıdır sadece. Bu nedenle, prehistorik/protohistorik Yunan kültürünü, daha kapsamlı Bronz Çağı *koiné*'sindeki bir katılımcı olarak görmektense, ezici bir şekilde Yakındoğu'ya borçlu sayan "tersine şarkı-yatçılık"tan sakınmamız gerekir.

Miken dünyasının çöküşünden sonra, Ege'den Doğu Akdeniz'e bir göç baş

gösterdi. Yunanların, Demir Çağı'nda hâlâ Akhalar (*Abhiyawa*) diye bilinen ⁽⁶⁴⁾ bir grubunun güney Anadolu'ya yerleştiğine inanabiliriz; belki de Herodotos'un Hypakhaioi dediği Kilikya Yunanlılarıyla aynıdır. ⁽⁶⁵⁾ Antik Filistinliler vakası da, Doğu'ya doğru bu Miken sonrası göçler tablosuna uyar. Bu örnekte neredeyse tamamıyla, Bronz Çağı'nın sonunda, Filistin'deki bu yerleşimcilerin Egeli bileşenini açıkça gösteren maddi kültüre dayanırız. ⁽⁶⁶⁾ Eğer Finkelberg, Ekron'daki tartışmalı kraliyet ithaf yazıtındaki *PTNYH*'nin (Yunanca πότνια, "hanım") okunuşunda yanılmıyorsa, yetersiz epigrafik kanıtlarda dahi (konuşukları Yunan ağız yerel dil ve yazıya çabucak yenilmiş de olsa) ortak din ve dil geçmişlerinin izlerine rastlanabiliyor demektir. ⁽⁶⁷⁾ Bu bağlamda tanrıçalardan söz ederken değinmek gerekir ki, tarihsel devirlerde belgelenmiş olan Suriye-Filistin tanrıçası Derketo-Atargatis ("Suriye tanrıçası") kültürün temelini oluşturan mit, Yunan Ino-Leukothea figürüyle ortak özellikler taşır. ⁽⁶⁸⁾ Ekron Kralı Ahazy'a'nın adının da (Asur kayıtlarında *İkasu*) -Akhayus, yani "Akhali" gibi bir formula- Akhaların gayet yaygın olan Yunanca adını yansıttığı tartışılmıştır. ⁽⁶⁹⁾

Son zamanlarda kâhin Mopsos figürü de dikkatleri üzerine toplamıştır. Mopsos, Anadolu'da, özellikle de Yunan, Kuzeybatı Sami ve Anadolu kültürlerinin bulunduğu can alıcı Kilikya bölgesinde ismi tarihsel olarak doğrulanmış olan pek az Yunan figüründen biridir. Mopsos hakkındaki kanıtların kısa bir özeti şöyledir ⁽⁷⁰⁾: Efsanevi kâhin, eski Yunan kaynaklarında Kalkhas'ın (Akhalarla Troia'ya giden kâhin) rakibi ve onu mağlup eden kişi olarak ortaya çıkar. Teiresias'ın soyundandı. Teiresias'ın kızı Manto'nun son durağı, Küçük Asya'da Kolophon'un güneyindeki Klaros olmuştu. Mopsos daha sonra burada kehanet merkezini kurdu. Mopsos'la Kalkhas burada yarıştılar (bu yarışma Kalkhas'ın ölümüyle sonuçlandı). ⁽⁷¹⁾ Daha sonraki kaynaklardan toparlanan rivayetler, Mopsos'un yolculuğunu güneydoğu Kilikya'ya doğru sürdürdüğünü bildirirler. Bu suretle Strabon der ki: "Adamlarından bazıları Pamphyliá'da kalırken, diğerleri Kilikya ve Suriye'ye hatta Fenike'ye kadar dağıldılar." ⁽⁷²⁾

Bu efsanevi kâhinin faaliyetlerini kesin olarak İonya ve Kilikya'ya yerleştirme konusunda Yunan mitleri yalnız değildir; Demir Çağı'na tarihlenen Luv-Fenike yazıtları da bölgede hanedanlık kurmuş bir Mopsos'tan söz eder. Nitekim, ikidilli Karatepe yazıtında (yaklaşık VIII. yüzyıl), ⁽⁷³⁾ Fenike metninde "Danuniyim Kralı", Luvce metinde ise "Adana şehrinin kralı" denilen Awarikus'un, "Muksas hanedanı"na ait olduğu söylenmiştir (bu isim, Fenike dilinde *MPSH* olarak yazılmıştır, yani Mopsos). "Mopsos'un soyağacı" (*shph mpsb*), aynı bölgedeki Çineköy'den çıkan bir başka ikidilli yazıtta da (Luvce-Fenike-

ce) belgelenmiştir ve yine bu isim ile Kilikya'da hüküm süren bir hanedan arasında bağ söz konusudur. Yazıtta şöyle denir: “[Ben] ...’ın oğlu, [Muka]sas’ın soyundan, Hiyawa kralı Warikas.”⁽⁷⁴⁾ Bu isim Lidya dilinde *Moksos*⁽⁷⁵⁾ olarak da tespit edilmiştir. Geç Bronz Çağı’nda, yine Ahhiyawa bölgesiyle ilgili gibi görünen, Madduwattas’a yazılmış Hititçe bir mektupta (yık. 1400), *Muksu* adlı bir adamdan bahsedilir.⁽⁷⁶⁾ Bu özel ismin Ege’nin her iki yanında da ne kadar eski olduğu, Geç Bronz Çağı Yunanistan’ından iki Linear B tipi metinde geçmesiyle de gösterilmiştir; fakat şahsın kökeni veya konumu bu metinlerden çıkarılamamaktadır.⁽⁷⁷⁾ Son olarak, Mopsos adı, arkaik mitlerde ve daha sonra Yunan tarihçilerinin ve mit yazarlarının metinlerinde karşımıza çıkan kuruluş efsanelerinde (şehirler veya kehanetler) anılmıştır.⁽⁷⁸⁾

Mopsos meselesi ve buna dair dağınık kanıt parçalarıyla karmaşık rivayetler ağı, bu ismin ve bu adı taşıyan(lar?)ın rotasını tam olarak izlemeyi zorlaştırırsa da,⁽⁷⁹⁾ dilsel kanıtlar ismin Yunan kökenli olduğuna işaret eder gibidir. Fenike dilindeki *MPSH*, bu adın Kilikya’daki Yunanca konuşan topluluklar tarafından söyleniş şeklini izler gibidir. (Elbette, Miken dilindeki *Mok[w] so’da görülen dudaksız artdamaksızın, geç Yunanca’da, dudaksız /p/ olarak ortaya çıkışıyla. Bunun aksine, Hititçe ve Luvice versiyonlarda, damaksız /k/ ile *Moks* şeklinde görülür.)⁽⁸⁰⁾

Her halükarda, Mopsos figürü Yunan ve Doğu Akdeniz gelenekleri arasındaki bağlantıların çok yönlü doğasına dikkat çekici bir örnek oluşturur (burada, *yerel kaynaklarda* faaliyetleri doğrulanan, Kilikya’da yerleşmiş bir Yunan söz konusudur; daha sonra *Yunan kaynaklarının* aynı yerel Kilikya geleneklerini yansımasıyla “çember tamamlanır”). 5. Bölüm’de daha ayrıntılı ele alınacağı üzere, seyyar/gezgin kâhinler veya din uzmanları, diğer uzmanların yanı sıra (mesela hekimler), bu türden bir hareketli kültürel muhitin özünü oluştururlar ve hem Yunan hem de Doğu Akdeniz geleneklerinde kök salmışlardır.⁽⁸¹⁾ Araştırmacılar bu Kilikya yazıtlarının “ilk kez bir efsanevi Yunan figürünü, yani Mopsos’u, inkâr edilemez bir tarihsel kişiliğe dönüştürmekle, görülmemiş derecede bir tarihsel katkı yaptıklarını” kabul etmişlerdir⁽⁸²⁾ (Yunan Kadmos’u işaret eden, KDM adlı bir Tir hükümdarından bahseden bir Fenike yazıtı bulmuş olsaydık, ancak bu kadar önemli olurdu). Finkelberg’e göre, “Mopsos-Muksas benzerliğini saptamanın önemi, her şeyden önce, Yunan kahramanların göçleriyle ilgili diğer rivayetlerin de tarihi bir özü olabileceğini varsaymamız için bize bir gerekçe sunmasında yatar.”⁽⁸³⁾

Yunan motiflerinin, isimlerinin, kelimelerinin Doğu Akdeniz metinlerinde görülme olasılığı tamamıyla araştırılmaya muhtaçtır ve farklı Yakındoğu

dillerindeki epigrafik kaynakların sınırlı oluşu ve yapıları gereği bunun güç bir iş olduğu malumdur. En önemli dillerin bazıları için kaynaklar hâlâ yetersizdir ve uzmanlar okuma çalışmalarını hâlâ sürdürmektedirler. Yine de, bu ihtimalin farkında olmak, hem arkeolojik hem de dilsel keşifler bakımından son araştırmalarda ilginç bazı sonuçlar çıkmasını sağlamıştır. ⁽⁸⁴⁾ Mesela, bölgedeki epigrafik kaynakların yeni okumaları, taşıdığı tüm kültürel içerimlerle Yunan dilinin kullanımına kanıt sağlar. Philip Schmitz'in Kilikya epigrafik külliyatı üzerindeki son araştırması, Karatepe'de bulunan Fenike diliyle yazılmış "müstakil yazıtlar"da (yani yukarıda yorumlanan büyük yazıtın dışındaki parçalarda) geçen ve şimdiye değin doyurucu bir açıklaması yapılamayan kelimelerin ardında, Mopsos'un yanı sıra -yerel bir ilahınki de dahil- başka Yunan adlarının yattığını ortaya çıkarır. Bu suretle Mopsos, yerel Fenike dili ve resmî belgeler dahil, bölgede Yunanca konuşanların etkisinin en iyi belgelendiği vaka haline gelmiştir. ⁽⁸⁵⁾

El Mina, Tel Sukas, Tarsus, Ras el-Bassit ve Tır gibi Doğu Akdeniz merkezlerinde bol miktarda geometrik desenli Yunan çömleğinin bulunuşu -bu buluntuların işaret ettiği toplulukların boyutları konusunda yorumlar farklılık arz etse de- Yunanların Kilikya ve Suriye-Filistin'deki etkin rolünü pekiştirir. ⁽⁸⁶⁾ Son olarak, Demir Çağı'nda ve Arkaik devirde Yunanların Yakınoğu'da istihdam edildiklerinin de kanıtı vardır: Asur, Babil ve Pers kaynaklarında, Yunanlardan, farklı alanlarda uzmanlar (mesela mühendislik/inşaat) ve askerler olarak bahsedilir. ⁽⁸⁷⁾ Ayrıca, Yunan paralı askerlerin Mısır ve Libya kolonilerinde yerleştiklerini biliyoruz. ⁽⁸⁸⁾

Doğu Etkisi Paradigmasını Tekrar Düşünmek

Daha önce de belirtildiği üzere, Karanlık Çağlar diye anılan dönemin sonuna doğru, özellikle de VIII-VII. yüzyıllarda, kültürel dönüşüm ırmağının daha da güçlü bir şekilde Doğu Akdeniz'den Batı'ya aktığı aşıkardır. ⁽⁸⁹⁾ Bunun nedenlerinin, kültürel "üstünlük" ya da bir kültürün diğerine genel olarak borçlu olması varsayımlarından kaçınarak, belli tarihsel olumsuzluklar yoluyla açıklanması gerekir. Bu aktarımın, tarihin sadece bir noktasında, Yunanistan'da sanat ve teknolojinin açıkça Doğu etkisiyle damgalandığı bir dönemde gerçekleştiği de sanılmamalıdır. Nitekim Yunanistan ve Ege'de, IX. yüzyılda ve VIII. yüzyılın başlarında, VIII. yüzyılın sonuna ve VII. yüzyıla oranla Fenikelilerin ticari faaliyetlerine dair daha fazla iz bulunduğu, arkeolojik görüş açısından kesin olarak kanıtlanmıştır. Belki bunu, asimilasyonun daha derin bir belirtisi ve önceden sırf egzotik nesnelerin ticaretinin yapılmasına karşılık,

daha sonraki dönemde Doğulu unsurların benimsenmesi olarak açıklayabiliriz.⁽⁹⁰⁾

Araştırmacılar tarafından başta estetik ve sanatsal bir akım diye tanımlanan bir fenomen, şimdi Arkaik edebiyat, mit ve din kadar önemli sayılmaktadır. Doğu Akdeniz-Yunan etkileşiminin bu yoğun anı, çokyönlü bir takas faaliyetinin uzun tarihinde bir durak olarak düşünülmelidir. Peki bu çakışmanın şiddetinin git gide artmasını tetikleyen şey nedir? Asur ve Babil imparatorluklarının Suriye-Filistin kıyılarındaki halklara, özellikle de Yeni-Hitit dünyasından Fenikelilere ve Aramilere baskısının, (hepsi de zaten çok başarılı uzmanlaşmış tüccarlar olan) bu halkları, tam olarak VIII-VII. yüzyıllarda Batı'ya doğru göçe kışkırttığı düşünülmektedir; bu süreç tüm Akdeniz'deki varlıklarını pekiştirerek, ticaret sömürgelerine yerleşmelerine ve pek çok koloni kurmalarına yol açmıştır (en ünlülerinden bahsetmek gerekirse, Kartaca, Gadir kolonileri).

⁽⁹¹⁾ Sömürgeleştirme modelinin yanında, bu durumdaki insanların -iş bulabilecekleri ve er geç asimile olacakları- zaten gelişmiş ve iskân edilmiş yerlere gelişigüzel yerleştiklerine inanmak mantıklıdır. Bu ilişki tarzı, izlenmesi ve kanıtlanması en zor olan tarzdır. Ne var ki, Yunanlar, Fenikeliler ve diğer Doğu Akdenizlilerin durumunda, Yunanistan için elimizde olan kanıt tipini tam olarak üretebilecek, muhtemel ve ilginç bir senaryodur bu: Yani sömürgeleştirme veya muazzam bir nüfus söz konusu olmaksızın, belli modellerin uzmanlarca kopyalanmasının ötesine geçen bir Doğu etkisi. Bu çalışmanın devamında üzerinde duracağımız mit ve şiir türünde bu özellikle doğrudur, zira bizim “Yunan” ve “Yakındogulu” olarak tespit ettiğimiz motifler öyle sıkı sıkıya ve karmaşık bir halde birbirine geçmiştir ki, aslen uzun ve “doğal” bir entegrasyonun ürünü olduklarına kuşku yoktur.

Sürekli devinimle birbirine bağlanan bu Doğu Akdeniz dünyasında, ikili bir yapı arzeden kültürleriyle uzlaşmaya çalışan ve karışık bir arka plandan gelen pek çok birey olacaktır. Bilerek veya kendiliğinden, her iki taraftan farklı hikâyeler ve mitler arasında denklikler kurmaya yol açan şey, kısmen bu süreç olsa gerektir. Doğu Akdeniz kültürleri arasında önceki dönemlere ait ve hâlâ da devam etmekte olan temaslarla paylaşılan yeter sayıda kategori olduğunda, böyle bir mekanizma özellikle iş başında olacaktır. Demir Çağı ve Arkaik dönemde başlayan Suriye-Fenike hareketi, Doğu Akdeniz kültürü ile Ege arasındaki bu “özel ilişki”yi güçlendirdi ve önceden varolan bu ortak zemin sayesinde yoğun bir bağ kuruldu. Irad Malkin'in belirttiği gibi, “altmışlarda Fenikelilerin modası geçmişti; şimdi tam anlamıyla geri döndüler ve kanımca araştırmacılar, mevcudiyetlerinin çeşitli biçimlerini tanımaya daha da hevesli

olacaklardır".⁽⁹²⁾ Yunan arkeolojisi üstüne yazdığı kitabında James Whitley şöyle der: "(Doğu etkisinin görüldüğü dönemde) tüm Doğu Akdeniz halkları içinde Fenikeliler açık farkla en önemlisiydi, en azından Yunanlar söz konusu olduklarında".⁽⁹³⁾ 1980'lerden bu yana Fenikelilerin kültürel rolleri yeniden değerlendirilmekte ve onlara tekrar kıymet biçilmektedir. Sabatino Moscati ve Sergio Ribichini gibi İtalyan araştırmacılar, "sansasyonel-ahlaksız Fenikelilerden, eğitilmiş-medeni Fenikelilere" yönelmekle, Fenikeliler imgesinde çok gerekli olan *ridimensionamento* ("yeniden değerlendirme" veya "boyutlarını küçültme") yolunu açmışlardır.⁽⁹⁴⁾ Brien Garnand'ın belirttiği gibi, şimdi risk, onları idealleştirmek ve tüm medeniyet anlayışlarının içine nüfuz etmiş olması gereken, çocuk kurban etmek gibi "medenileşmemiş" yanlarını (kanıtlara rağmen) yok saymak veya inkâr etmek olacaktır.⁽⁹⁵⁾ Öyle de olsa, Fenikeliler kuşkusuz, Demir Çağı ve Arkaik devirde antik Akdeniz'deki en medeni güçlerden biriydi. Arkeologlar ve tarihçiler Fenikelilerin bu süreçteki öncü rolünü kabul etme noktasına geldiler; şimdi sıra Yunan edebiyatı kanonunun metinleriyle çalışan klasik dil uzmanlarının, mevcut karşılaştırmalı kaynakları dikkate alarak aynı şeyi yapmasında.

Bu düşünceleri nihai sonuçlarına kadar takip edersek, belli motifleri "yabancı" ya da "Yunan olmayan" şeklinde sınıflandırmakla hata yapıldığı kanıtlanabilir, zira yabancı bir mecazın hangi noktada "birinin kendi mirası" ya da ana kültürün parçası haline geldiğini kolaylıkla değerlendiremeyiz. Karma arkaplanı olan bir ailenin topluma tamamiyle entegre olması ve kendini tam olarak "Yunan" (ya da daha doğrusu, Thebesli, Lesboslu, Atinalı, Spartalı) görmesi için kaç kuşağın geçmesi gerektiğini de kestiremeyiz. *İlyada* ve *Odysseia*'daki veya Hesiodos'taki ve Orpheusçu metinlerdeki motiflerden bazıları, çoğu araştırmacının kabul etmiş olduğu gibi, kuramsal olarak, bir Yunanın Yakındoğulu bir komşudan "yapay" bir şekilde ödünç almasının bir sonucu olabilir. Fakat benim burada savunduğum modele göre, bu metinlerde gözlemlediğimiz şey, bu motiflerin tekrar işlenmesi geleneğinin ürünüdür; her aşamada, kültürel olarak karışık bir konumda başlayan bir gelenektir bu. Başka bir deyişle, "bahsettiğimiz kişi", Doğu Akdeniz'de doğmuş, fakat Yunanlarla temas halinde büyümüş biridir; ya da onun Yunan-Sami bir çiftten doğmuş oğludur; veya Sami âdetlerini miras almış, ama dilsel ve kültürel olarak iyi entegre olmuş, Yunan topraklarındaki üçüncü kuşak göçmenler arasında yetişmiş olan torunudur. Böyle biri, anne-babasının yazı sistemini, ikinci dili olan Yunanca'ya uyarlayabilirdi. Doğu Akdenizli ataları arasında nesilden nesile aktarılmış masalları ve inançları, Yunan arkadaşlarından, öğretmenlerin-

den, dadılarından, eşinden ya da “Helenleşmiş” kızı ya da oğlundan öğrendiği Yunan mitleri, hikâyeleri ve inançlarıyla birleştirmeye yatkın olurdu.

O halde, Hesiodos’un “ham madde”siyle ve kullandığı mitlerle ilişkisini kafamızda nasıl canlandırabiliriz? Hesiodos’un bahsettiği Typhon, tanrısallık kavramı ve içiştirme motifi nereden gelmektedir? Bu hikâyelerden bazılarını kendi yerel geleneğinden aldığına kuşku yoktur ki, bu da zaten, bizim yapay biçimde “Yunan” ve “Doğulu” diye ayırdığımız şeyin bileşimidir; Hesiodos için bu, farklılaşmamış bir mirastı. Küçük Asya’nın güneyindeki Kyme’yle aile bağlantılarını (babası yoluyla); “Karanlık Çağlar” boyunca Doğu Akdeniz’le temasın en eski noktalarından biri olan Euboia’yla yakınlığını; ya da memleketi Boiotia’yı düşünürsek (Boiotia’nın en büyük kenti Thebes’in Fenikelilerle ilgisi, Kadmos efsanesinde kabaca resmedilmiştir) Hesiodos’un (veya şair kimliğinin) mirasının belli bileşenleri, böyle karma bir arkaplana işaret etmektedir.⁽⁹⁶⁾ Hesiodos bildiği mitlerdeki “ithal” öğelerle yerli olanları dengede tutmak gibi bir endişeden muhtemelen habersizdi ve bizim araştırmacı gözlerimizin (binlerce yıl sonra) kimi motifleri diğerlerinden “daha az Yunan” bulacağını hayal bile edemezdi. Bildiği hikâyelerle çalışan şair, özgün anlatısını oluşturdu. Bu anlatının az çok yerel, az çok Yunan-Asyalı, az çok “uluslararası” bir karakter taşıdığını kendisi de kavrayabilirdi; ancak bu, yabancı bir kültürden aktarma yapmak değildi. O halde en zor soru şudur: Bu unsurlar yerel geleneğe ne zaman ve nereden girmişlerdir? Bu noktada hepten şaşırıyoruz, çünkü zaten belirtildiği gibi, bu işlem, farklı seviyelerde, zamanlarda ve biçimlerde gerçekleşmiş olabilir. Sadece belli bir motifin üstünde özel olarak çalışmak ve benzer Doğulu motiflerle yapılacak bir karşılaştırma bizi daha kesin cevaplara götürebilir. Bununla birlikte, kültürel özelliklerin (mitler, mecazlar vb.) artzamanlı tarihi ve şeceresi üstüne yaptığımız ilginç araştırmanın tamamıyla bilimsel bir iş olduğunun ve şairlerin ve dinleyicilerin bu şiirleri ve mitleri nasıl algıladığıyla pek ilgisi bulunmadığının bilincinde olmamız gerekir. Ne var ki, cevaplar Arkaik Yunan şiir ve kültürünün dokusuna ışık tutacak ve Yunanların Doğu’ya “borçları” sorusunu tekrar şekillendirmemize yardımcı olacaktır.

Notlar

1. Kapsamlı bir giriş için bkz. Salles (1995). Araştırmanın temel çizgisi Moscati'dir (ör. 1963, 1984, 1988, 1993). Ayrıca bkz. Harden 1962, Garbini 1980 ve 1999, Pisano 1999.

2. Doğu Kilikya ile Suriye arasındaki ekonomik ve kültürel birlik için krş. Astour 1967: 36. (Anadolu'ya göre daha fazladır.)

3. Örneğin, Boardman 1990, 1999 ve diğer eserler.

4. Fenikelilerin önemli rolü Morris tarafından savunulmuştur (1992 ve diğer eserleri).

5. Bkz. DCPD, "Phénicie" maddesi. Fenikelilerin daha eski faaliyetleri ve onlara dair çeşitli kaynaklar için bkz. Handy 1997b. Fenike dini üstüne bir inceleme için bkz. Clifford 1990. Genel olarak, bkz. Krings 1995a.

6. Batı'da sömürgeleştirme için bkz. Aubert 1993, Dietler ve López-Ruiz 2009.

7. Saç veya deri renklerinden erguvan boya üretimine kadar, değişik öneriler söz konusudur (bkz. Chantraine 1984-1990: 1217-1219). Bu Yunan adı için bir Sami etimolojisi de muhtemel görünmektedir. Yunanların bunu, Mısırlıların kullandığı addan, *Fenkhū*, almış olmaları da imkânsız değildir (Tsirkin 2001: 275 vd. ve referanslar). *Phoinix* adı için ayrıca bkz. Vandersleyen 1987. Kenan'ın etimolojisini *kinabhu*'dan, "kırmızı-mor" (aslında bir Hurri sözcüğü) çıkarmaya yönelik bir başka girişim için bkz. Speiser 1936; bununla ilgili olarak bkz. Scmitz 1992.

8. Lipiński 2004.

9. Lipiński 2004: XIII. Kayıp edebi kültürlerinin kalıntıları daha sonraki yazarlarda parçalar halinde korunmuştur, bu kitapta önemli bir yer tutan Bybloslu Philon gibi. Fenike ve Kartaca edebiyatı üstüne bkz. Krings 1995b.

10. Kenanlılar ve Fenike ve İsrail kültürlerinde varlığını sürdüren mirasları için bkz. Tsirkin 2001; Parker 1995. Kenan ve İsrail üstüne bkz. Golden 2009.

11. Bkz. Garnand 2006; antik dünyada Fenikeliler hakkındaki klişeleri ve bu anlatıların, merkeze bebek kurbanı meselesi yerleştirilerek modern bilimde yaygın biçimde yeniden üretilmelerini araştırmıştır.

12. Örneğin Dios, Philostratos ve Menander (*FGrH* 785, 789, 783, ayrıca krş. 794; bkz. *BNJ*'de bu parçalar için yorumlar). Fenike dili ve yazısının geç Antik Çağ'a değin hâlâ canlı olduğunun diğer kanıtı için bkz. Baslez (2007: 911-912) ve referanslar. Ayrıca bkz. Krings 1995b.

13. Homeros'un eserleri için daha geç tarihler önerilmiştir ve bu konuda bilimsel olarak kesin bir görüş birliğine varılmamıştır. "Minimalist" ve "mak-

simalist” konumların bir tartışması için, bkz. Yamauchi 2004.

14. Homeros’ta Fenikelilerin tarihsel ve etnografik bir tartışması için bkz. Winter 1995. Ayrıca krş. Wathelot 1983 ve Doumas 1998: 131-132, ikisi de Miken dilindeki *phoinix* kelimesini tartışır (muhtemelen phoneix kuşuna ve kırmızı renge atfen). Homeros’ta Fenikeliler için bkz. Muhly 1970; daha eski temasların anısını kabul etmekle birlikte, onları IX-VIII. yüzyıllara yerleştirir. Dougherty’ye göre (2001:102-121), Fenikeliler ve Phaeakialılar *Odysseia*’da, sırasıyla, deniz tacirlerinin en kötü ve en iyi niteliklerini temsil ederler. Yunan sözlü geleneğinde varlığını devam ettirmiş Bronz Çağı unsurları üstüne bkz. Hood 1995. Ayrıca bkz. Bennet 1997. Homeros ve Yakınoğlu üstüne bkz. S. P. Morris 1997b. Homeros’un Demir Çağı bağlamı için bkz. I. Morris 1997a.

15. Mesela, Platon *Devlet* 4. 436a, Hdt. 1. Herodotos’ta Fenikeliler ve yazarın Doğu Akdeniz kıyısı tanımlaması için, bkz. Rainey 2001.

16. Anadolu üstüne bkz. Lipinski 2004: 141. İber Yarımadası’nda Fenike kolonizasyonu için, bkz. Aubet 2001, Dietler ve López-Ruiz 2009.

17. Yunan ticaret merkezleri ve sömürgeleri üstüne -özellikle Doğu Akdeniz’de- bkz. Morris 1992, Boardman 1999 ve Tsetsekhladze ve Snodgrass 2002.

18. Krş. Carter 1985, 1987, Sparta üstüne Morris 1992. Perakhora üstüne bkz. Hall 2002: 95 ve referanslar.

19. Burkert 1992: 20-21, Lipinski 2004: 180, Shaw 1989, Shaw ve Shaw 2000, Hoffman 1997.

20. Coldstream 1998: 356-357. krş. Coldstream 2000, 2008. Tel Rehov’daki Eubolia çömlekçiliği ve içerimleri üstüne bkz. Coldstream ve Mazar 2003. Bronz Çağı ve Demir Çağı Fenike’sinin Akdeniz bağlantıları üstüne bkz. Doumet-Serhal 2008.

21. S. P. Morris 1997a: 67

22. Boardman 2001: 33, 37.

23. Plut. *Sol.* 24.4. Krş. Burkert 1983: 23. Yunanistan’daki zanaatkarlar için bkz. Coarelli 1980 ve Neesen 1989.

24. Korinthos üstüne, bkz. Hd. 2.167.2; Atina üstüne, bkz. Diod. 11.43.3. Krş. Burkert 1983: 23.

25. Burkert 1983: 23-24 ve 46. nottaki referanslar.

26. IG I(3): 1361. Bkz. Vlassopoulos 2007: 237 ve referanslar.

27. Bkz. Stager 2005.

28. IG II(2) 2946. Fenike metni için bkz. KAI 60, Gibson 1982: n. 41 ve daha fazla referansla Ameling 1990. Sidonia kralını *proxenos* olarak onurlan-

dıran bir dördüncü yüzyıl Atina yazıtı için bkz. Osborne ve Rhodes 2003: n. 21. Yorumlar için bkz. Vlassopoulos 2007: 236.

29. Bkz. Vlassopoulos 2007: 177. Arkaik dönemde tüccarlar, paralı askerler ve maceracıların dolaşımı için, bkz. Giangiulio 1996.

30. Bkz. Burkert 1983: 22 ve oradaki referanslar.

31. Fenike alfabesinin Yunanistan'a aktarımı için bkz. Guarducci 1987, Jeffery 1990, Powell 1991, Voutiras 2007, Brixhe 2007 ve alıntılanan kaynaklar. Yunan okuryazarlığı için bkz. Powell ve Thomas 1989 ve 1992. Sami *ebced* -sadece sessiz harfleri gösterir- ile *alfabe* -sesli ve sessiz harfleri temsil eder- arasındaki terminolojik ayırım standart hale gelmiştir (bkz. Daniels 1996). Diğer yandan, Fenike yazısının sessiz harflerden oluştuğunu açıklamak yeterlidir. Bunu hece yazısı olarak sınıflandırma çabaları yanıltıcıdır ve ilk gerçek alfabe olarak Yunan sistemini vurgulamayı amaçlar. (Powell 1991: ör. 71, 245).

32. Alfabenin Sami arka planı için, bkz. Naveh 1982 ve Sass 1991 ve 2005; Sass aktarım zamanı olarak VIII. yüzyıl ortasına sıcak bakar ve Yunan ve Fenike alfabelerinin (ve Aram ve İbrani) y. 1100'e tarihlenen ortak bir Kenan atası teorisini -Naveh 1973, 1991, Puech 1983- çürütür.

33. Bkz. Baslez 2007.

34. Bkz. Torallas Tovar (yakında çıkacak eseri) ve oradaki referanslar.

35. Naukratis hakkında, bkz. Möller 2000.

36. Hdt. 2.153-4,163; krş. Diod.1.66,12. Daha fazla ayrıntı için bkz. Torallas Tovar (yakında çıkacak eseri).

37. Girit'teki diller hakkında örneğin bkz. Hom. *Od.* 19.175 vd. Atinalıların farklı dilleri kullanma kapasiteleri üstüne bkz. (Ksen. *Atlı.* 2.8) Başka dilden alınan sözcükler üstüne bkz. Platon *Kra.* 409e. Yunanların kendilerini tanımlamalarında dilsel etmen -*bárbaros/barbarophónoi* terimi dahil- ve antik Yunanistan'daki ikidillilik kanıtları için, bkz. Hall 2002: 111-117 ve Janse 2002: 332-338 (ör. Plut. *Them.* 6, Hdt. 2.125, 154, Ksen. *An.* 1.2.17, 5.4.4). Daha eski Yunan ve Sami dilsel temasları üstüne, bkz. Masson 2007.

38. Herodotos'un tercümanlar hakkındaki görüşü için bkz. Vignolo Munson 2005: 73-77.

39. Bkz. Ridgway 1992 ve 1994, Markoe 1992, Buchner ve Ridgway 1993, Coldstream 1994. Ayrıca bkz. Morel 1984. Bu yerleşim tipi üstüne -bir koloni (apoikía) veya bir ticaret merkezi (emporion)- bkz. D'Agostino 1994 ve Wilson 1997. Ayrıca bkz. Boardman 2001, Hall 2002: 94, Lipinski 2004: 188. İtalya'nın güneyindeki eski Sami yazıtları üstüne, bkz. Garbini 1978, Amadasi Guzzo 1987a ve 1987b. Nielsen 1984, Etruria'da bir Doğu Akdeniz

fildişi atölyesinin varolduğunu öne sürmüştür. VIII-VII. yüzyıllarda Euboiya-Fenike ortaklığı üstüne bkz. Docter ve Niemeyer 1995. Ayrıca Yunanistan'da Yakınoğu költürünün yayılmasında Euboiyaluların oynadığı merkezi rol üstüne bkz. Lane Fox 2008.

40. Hannibal döneminde Kalabria'nın işgalinin arkeolojik izleri de mevcuttur (215-203'de). Bkz. Visona 1995: 178 ve Niemeyer 1995: 256. Yazıt için bkz. Amadasi Guzzo 1987a: 21-22.

41. Powell 1991:ör. 24-27,66-67.

42. Alfabenin aktarımı için gerekli bir koşul olarak Yunan ve Fenike ikidilliliği için bkz. Whitley 2001: 131.

43. Herodotos'un yabancı dilleri ele alış biçimi için, bkz. Vignolo Munson 2005; *nomos* ve költürel çeviri için bkz. 76-77.

44. Hdt. 5. 58. Bkz. Vignolo Munson 2005: 50. Herodotos, Dodona'daki Zeus kehanet merkezinin kuruluşunu dilsel olarak da açıklar: Daha sonra sunağı kuracak olan Mısırlı rahibe Dodona'ya vardığı sırada "barbarca" konuştuğundan, kuş gibi ses çıkarıyordu, o nedenle "kumru" denildi ona, ama sonra Yunanca öğrendi (Hdt.2.57). Bkz. Vignolo Munson 2005: 67-69.

45. Bkz. Hall 2002: 100-103. Karma evlilikler ve barbar kadınları hakkındaki fikirler için, bkz. Pomeroy 2006. Klasik zamanlarda Yunan toplumunda yabancıların daha iyi kanıtlanmış rolü için bkz. Fisher 2006.

46. Kadmos'un (ismi büyük bir ihtimalle, Sami dilinde "Doğulu" veya "ezeli" gibi bir anlama gelen KDM kökünden türetilmiştir) kökeni olarak Tyr'den ilk önce Herodotos'ta bahsedilmiş (2.49) ve Yunan-Roma geleneğinde geniş yankı bulmuştur. Homeros'ta bahsedilmemekle birlikte (bkz. DCPB, "Kadmos" maddesi), *İl.* 14.321'de, Avrupa'ya Phonix'in kızı olarak anıştırma yapılmasında bir ima olabilir. Kadmos figürü üzerine ayrıca bkz. Astour 1967: böl. 2, Edwards 1979.

47. Kamptz (1982: 377-378), Homeros'taki özel isimler üstüne eserinde, ismin muhtemel kaynağının Hint-Avrupa *teu-,*teuo-, "kabaran" kökünden (Yunanca *tyrós* "peynir" buradan türemiştir) geldiğini tartışır ve İliyya özel isimleriyle karşılaştırır; ismin Sami kökenini dikkate almaz, halbuki açıkça Sami adı olan Salmoneus, daha doğrudan bir çözüm gibi görünmektedir. Öte yandan, Tyro figürünün muhtemel Fenike kökenlerinin içerimleri, bu kitabın sınırlarını aşar.

48. Pedley 2005: 41 (krş. 185, Astarte'nin Yakınoğuulu modellerini hatırlatan pişmiş topraktan dişi heykelciklerin adak olarak sunulması). Yunan tapınakları üzerine ayrıca bkz. Marinatos ve Hägg 1993, Pedley 2005. VIII.

yüzyılda dönüşümleri üzerine bkz. Morgan 1990.

49. Hall 2002: 114. Bkz. ikidillilik üstüne daha önceki tartışma.

50. Çeviren: Shelmerdine (Loeb).

51. Fr 484 Nauck (2. b., çev. C. Collard vd.). Bkz. Bremmer 2004a: 83,2005b: 125. Anlatısının Orpheuşçu içeriği için ayrıca bkz. Bernabé 2002b:216vd.

52. Çeviren: D. Kovacks (Loeb). Aynı tema Euripides'te bulunur (*Iphigenia Auliste*, 786-787). Ev içi bağlamında kadınların mit anlatmasının daha fazla örneği için bkz. Bremmer 2005b: 123-26.

53. Yehova burada bir Fırtına Tanrısı gibi davranır (krş. Mez. 107:23-30). Önce kendi koruyucu tanrılarına seslenen tayfa, sonradan Yehova'ya şükran sunar. Kenanlı ve Fenikeli denizcilerin özel dini uygulamaları için, bkz. Brody 1998: 82.

54. Orada bulunan Minos freskoları için, bkz. Bietak 1992 ve Dietrich ve Niemeier 1998. 1600-1200 arasında, sadece Mısır ile Girit arasında değil, Miken merkezleriyle de ticari ve diplomatik ilişkiler söz konusuydu. Genel olarak, bkz. Lambrou-Phillipson 1990'daki tartışmalar. Minos dönemi uluslararası temasları için bkz. Hägg ve Marinatos 1984.

55. Miken lüks eşyaları ve MIIIC tipi çömlekçilik, vasıtalı ticari değişimin (orta nokta Kıbrıs'tır) ve "Deniz Kavimleri"nin hareketinin sonucu olarak açıklanır. Bkz. Singer 1999: 675-676 ve referansları. Ugarit prosopografisinde, diğer etnik gruplardan (Sami, Hurri, Anadolu, Hint-Aryan ve Mısırlı) adların yaygın bir şekilde görülmesine karşın, Yunan adlarının bulunmayışı, bu yönü işaret eder gibidir (bkz. Hess 1999). Ugarit'teki yabancı nüfus varlığı ve Ugaritlilerin yurtdışına yolculukları için bkz. Vita 1999: 457-459 ve referansları.

56. Miken uygarlığının Helen öncesi katmanı muhtemelen Anadolu menseliydi. Bkz. Finkelberg 2005.

57. Uluburun gemi enkazı için bkz. Pulak 2001. Ugarit için, bkz. Yon 2006. Bronz Çağı'ndan beri Yunan ve Yakındoğu yapımı fildişi ürünlerinin dolaşımı için bkz. Fitton 1992.

58. Örneğin, Madduwattas'a yazılan mektupta (y. 1400) muhtemelen Yunan anakarasındaki bir bölgeye atıfta bulunuluyordu. Bkz. Öttinger 2008: 64-65.

59. Bkz. Öttinger 2008 ve Astour 1967: böl. 1 Danaalar-Danaolar üzerine. Akhiyawalar ve Akhalar üzerine, bkz. Niemeier 2005 ve kaynakları.

60. Deniz kavimleri üzerine, bkz. Finkelberg 2005: 152 ve referanslar.

61. Bkz. Latacz 2004: 130 vd. ve referanslar. Bu Mısır kaynağına göre, Danaja'nın bir kralın otoritesi altında olduğuna dikkat edin.
62. Öttinger 2008: 64.
63. Niemeier 2005: 18 ve referanslar.
64. Bkz. Niemeier 2005: 16-20'de tartışma ve referanslar. Krş. Öttinger 2008:65, Finkelberg 2005: böl. 7.
65. Hdt. 7.91. Bkz. Öttinger 2008: 66, n. 9. Krş. Astour 1967: 67-69'daki tartışma. Pamphilialı Akhalar, Kolkhisli Heniokhi, Kolkhisli Akhaioi ve Pontus'un da ilgili olması mümkündür. Bkz. Finkelberg 2005: 152 ve n. 36.
66. Filistinlilerin Ege kökeni üzerine, bkz. Finkelberg 2005: 154-159.
67. Bkz. Finkelberg 2006'daki tartışma; Bronz Çağı'nın sonunda Ege'den Doğu Akdeniz'e göç bağlamında Mopsos'u ve Filistinlileri de tartışmıştır.
68. Finkelberg 2006: 109-111.
69. Ayrıntılar için bkz. Finkelberg 2005: 157.
70. Mopsos'un daha ayrıntılı tartışması için bkz. Bremmer 2008: böl. 8 ve 2009c. Ayrıca bkz. Lane Fox 2008: 212-226.
71. Hes. fr. 278 (*Melampodia*) Strabon tarafından yapılan alıntı 14.1.27 (Merkelbach ve West 1967).
72. Str.14.4:3, İskender'in tarihçisi Kallisthenes'ten alıntı, (IV. yüzyıl) (bir palimpsestin okunuşunda olduğu gibi arkaik dönem şairi Kallinos değil; bkz. Aly 1956 ve 1957; krş. düzeltmeyi kabul eden Radt tarafından yapılan Strabon'un yeni baskısı). Pamphylia'da Mopsos'la ilgili gelenekler için -kimi tarihçilerce "Mopsopia" adı verilmiştir- bkz. Lane Fox 2008: 220. Krş. Hdt. 7. 91, Hypakhaealılar hakkında. Bkz. yukarıda bahsedilen olası Akhiyawa bağlantısı.
73. Karatepe yazıtı 1946-1947'de gün yüzüne çıkarılmıştır. Önerilen tarihler dokuzuncu yüzyıldan yedinci yüzyıla uzanır. Bkz. KAI 26'daki baskılar ve Gibson 1982: 41-64; Bron 1997; Çambel 1999-2000, c. 2'deki yeni edisyon. Yeni-Hitit devletleri döneminde Kilikya'ya dair, bu uzun yazıttan çıkarılanlar dışında çok az şey bilinmektedir (yazıt, ayrıca Luvica'nın çözülmesini sağlamıştır).
74. Öttinger'i takiben, 2008: 65. Bkz. Tekoglou ve Lemaire 2000: özellikle 968, 970, 990. Yazıt 1997'de keşfedilmiştir ve emin bir şekilde VIII. yüzyıla tarihlenmiştir. Bkz. Tekoglou ve Lemaire'deki tarihi yorumlar: 1003 vd. Ayrıca krş. Lipinski (2004)'deki tartışma: 127-128.
75. Lidyalı tarihçi Ksanthos'a göre, "Moksos" Aşkelon kadar güneye yolculuk etmiştir. FGrH 765F 17. Daha fazla tartışma için bkz. Astour 1967: 55-56 ve Finkelberg 2005: 151-152. Ayrıca krş. Vanschoonwinkel 1990, Bremmer

2008: 142.

76. Krş. yukarıda 58. not.

77. KN X 1497 (*mo-ko-so*) ve PY Sa 774 (Gen.: *mo-ko-so-jo*). Ventris ve Chadwick 1956: 99.

78. Mopsos adı Kilikya yer adlarında verimliydi, ör. Mopsuestia ("Mopsos'un fırını") ve Mopsukrene ("Mopsos'un kaynağı") şehirleri, ilk kez IV. yüzyılda kayda geçmiştir. Mopsuestia ve Mopsukrene için bkz. Astour 1967: 54-57, Finkelberg 2005: 151, Lane Fox 2008: 236-237, Bremmer 2008: 141. Kilikya'daki Kolophon ve Mallos'un kuruluşu da ona atfedilir; Str. 14.5.16, bu dövuş hakkında Sophokles'in tanıklığından bahseder.

79. Astour (1967: 61) "Mopsos, yerel bir Anadolu karakteridir" sonucunu çıkarır; Bremmer (2008: 143), Yunanların ismi Kilikya'daki Fenikelilerden uyardıklarını belirtir; Öttinger (2008, özellikle 5 ve 6) ve Finkelberg (2005: 152, n. 36) ismin Yunan kökenli olduğu fikrine meylederler.

80. Bkz. Öttinger 2008: 65, özellikle 5-6. Krş. Finkelberg 2005: 152, n. 36.

81. Bkz. Bremmer (2008: böl. 8).

82. Barnett 1975: 365, Finkelberg alıntı 2005: 152.

83. Finkelberg 2005: 152.

84. Örneğin, Bronz Çağı'nda yazı üstüne bkz. Finkelberg 1998 ve Filistinliler arasında rastlanan Yunan tanrı adları üstüne bkz. Finkelberg 2006.

85. Bkz. Schmitz 2008. Tarsus'tan bir Akadca metninde bulunmuş Yunan sözcüklerinin benzer bir okunuşu için bkz. Schmitz 2009, Anadolu'da Fenike dilinin yeri de şimdi daha iyi bilinmektedir; bkz. Lebrun 2008.

86. Bkz. ör. Boardman 1990. Çömleklerin bulunmasına rağmen Yunan varlığına pek ihtimal vermeyen daha kuşkucu yaklaşım Waldbaum'dadır (1994 ve 1997).

87. Bkz. Rollinger 2001 ve 2006.

88. Küçük Asya ve Mısır'daki Yunan tüccarlar ve göçmenlerin varlığı için bkz. Hall 2002: 101-102 ve referanslar. Ayrıca bkz. Niemeyer 2001, Giangiu-lio 1996; özellikle 513-518.

89. Bu görüngünün iyi bir genel açıklaması için, bkz. Whitley 2001: böl. 6.

90. Whitley 2001: 113.

91. Batı Akdeniz'deki Fenike kolonizasyonu için bkz. Aubet 1993 ve Dietler ve López-Ruiz'de araştırmalar 2009. Eski temaslar için (resmi kolonizasyondan önce) bkz. Niemeyer 1993.

92. Malkin 1998: 77.

93. Whitley 2001: 110. Whitley (2001: 105-106) Yunan kültürü üstündeki Yakınoğu konusunda S. P. Morris'in yaklaşımını izler ve hâlâ açıklanmayı bekleyen önemli sorular ortaya atar.

94. Garnand 2006: 5. Başlıca eserler: Moscati 1987 ve Ribichini 1987.

95. *Ridimensionamento* için bkz. Garnand (2006: özellikle 4-5) ve referanslar. Garnand (2002), Fenike kimliğinin modern Avrupa ideolojisi ve Arap dünyasında nasıl rol oynadıklarını tartışır.

96. Kadmos üzerine bkz. bu bölümdeki 46. not. Tarihsel kaynaklar Boiotia'daki Fenike yerleşiminden bahseder, fakat Thebes arkeolojisi henüz bunu doğrulamamıştır. Başlıca kaynaklar Hdt. 2.49., ayrıca krş. Hdt. 5.57.; Paus. 9.25,6; Strabon 9.2,3, krş. 10.1, 8 ve diğerleri. Thukydides (1.12.3) de Boiotia'nın eski adı olarak *Kadméis*ten bahseder. Geç Bronz Çağı'ndan Linear B tipi tabletler ve Yakınoğu objeleri, o dönemin uluslararası sahnesinde Thebes'in önemine işaret eder, fakat Demir Çağı'ndan benzer materyallere sahip değiliz. Thebes'teki Fenikelilere dair rivayetler ve bunların tarihi-arkeolojik bağlam içinde tartışmaları üzerine bkz. Bunnens 1979, Edwards 1979, Brillante 1980, Auffarth 1991: böl. 4, Morris 1992: böl. 5, Doumas 1998: 134 ve Aravantinos 1996.

Bağlamı İçinde Hesiodos'un *Theogonia'sı*

Helikon Musalar'ını övmekle başlayalım,
Ulu ve kutsal Helikon dağının konuklarını.

Hesiodos Th. 1-2*

Neden Musalar?

Gelecek iki bölümde araştırmamın ana konusunu, türünün korunmuş en eski Yunanca örneği ve Yunan edebiyatının başyapıtlarından biri olan, Hesiodos'un *Theogonia'sı* oluşturuyor. Tıpkı Homeros gibi, *Theogonia'nın* sözlü gelenek ve en eski yazılı Yunan şiirleri arasındaki muğlak durumu, kesin tarih, koşullar ve meydana geliş tarzı bakımından -Hesiodos'a ve Homeros'a atfedilen diğer eserlerle (*Kadınlar Katoloğu, İşler ve Günler, Herakles'in Kalkanı* ve başka parça parça eserler) kronolojik ilişkisi de dahil olmak üzere- tereddüt uyandırmaktadır. Bu noktada, *Theogonia'nın* yazılışında en fazla kabul gören tarihin, 700'lerden yirmi otuz yıl kadar önce ya da sonra olduğunu söylemek kâfidir. ⁽¹⁾ *Theogonia'nın* Yakındoğlu unsurları en fazla sergileyen Yunan şiiri oluşu, kimi araştırmacıları, Hesiodos'u Homeros'tan önce görmeye yöneltmiştir. ⁽²⁾ Bununla birlikte, bu sav, Yakındoğu etkisinin, zamanla daha saf bir Yunan karakteri sergileyecek olan daha eski bir Yunan şiirinin varlığına işaret ettiği varsayımına dayanır. Fakat Yakındoğu motiflerinin uyarlanması, farklı anlarda ve yerlerde yoğun bir şekilde gerçekleşmiş gibidir. Dahası, söz konusu olgu en fazla VIII. ve VII. yüzyılın sonundaki sanatsal gelişimlerde fark edildiğine göre, tam tersi bir şekilde, Doğu etkisinin *daha sonraki* eserlerde daha güçlü olduğu ileri sürülebilir. Bu tezlerin ikisi de tam değildir; Yakındoğu ve Yunan kozmogonilerinin/teogonilerinin paylaştıkları özellikler, türün belli

* Hesiodos ve Homeros'tan yapılan alıntılarının hepsi, aksi belirtilmedikçe, şu kaynaklardan yapılmıştır: *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, TTK, 1977, çev. Sabahattin Eyüboğlu, Azra Erhat. *Odyseia, İlyada*, Sander Yayınları, 1981, çev. Azra Erhat, A. Kadir. (ç.n.)

nitelikleri göz önüne alınarak, kronolojik sorundan bağımsız olarak tartışılırsa daha iyi olur.

Yaklaşık bin dize tutan, Yunan destan şairlerinin en sık kullandığı ölçüyle (Homeros'un da kullandığı daktylik heksametre) yazılmış bu şiir, Musa'lara yakarma ve ilahiyle açılır; yüz dizeyi bulan bu bölüm (bkz. aşağıda verilen kısım çeviri)⁽³⁾, esas hikâye olan evrenin başlangıcından ve tanrıların şeceresinden önce gelir.

Hesiodos gibi, biz de Musa'larla başlayalım. İzleyen tartışma, bir konuyu tam manasıyla ele almaktan ziyade (ki bu ayrı bir araştırmayı gerektirir), Yunan ve Yakındoğulu yazarların eserlerine nasıl başladıkları ve tanrısal konulardan söz etme yetkisini aldıkları merciler bağlamında bir karşılaştırmayla çerçevelenmiştir. *Theogonia* gibi bir şiirde ve aynı kozmogonik meselelerle ilgilenen diğer edebi eserlerde, özel olarak üzerinde durmaya değer bir konudur bu. Diğer destanlarda aslanan, meşhur adamların kahramanlıklarıdır. *İlyada*, *Odyseia* ve *Gılgamış Destanı*'nda tanrılar ve insanlar etkileşim halindedir; fakat kahramanlara, ahlaki karakterler, modeller ve halihazırda mevcut grupların ya da bireylerin ataları olmaları hasebiyle özel bir vurgu yapılmaktadır. Şiirler, bu ataların zaferlerini yüceltirken, torunların statüsünü ve akrabalık bağlarını da meşrulaştırmaktadır. Buna karşın Hesiodos, hepten farklı bir şey olan bir "teogoni" yazmıştı. Başka şairler de Musa'lara başvurmuş olsalar da, Hesiodos'un durumunda tanrısal meselelere ilişkin benzersiz bir bilgi söz konusudur ve şairin bu türden bir malzemeyi işlemek için özel yetkiye ihtiyacı vardır.

Theogonia'nın başlangıcından, şairin gayesini açıkladığı ve Musalar aracılığıyla ilahi esinlenme iddiasında bulunduğu iki ana pasaj için yaptığım çeviri şöyle:

Helikon Musa'larını övmekle başlayalım,
Ulu ve kutsal Helikon dağının konuklarını,
Narin ayaklarıyla oynar durur onlar
Suları menekşe rengi kaynağın başında
Ve güçlü Kronosoğlu'nun sunağı çevresinde,
Çok kez de yıkayıp nazik tenlerini
Permessos, Hippokrene ya da Olmeios sularında
Güzelim korolar kurarlar halka halka
Adımlarının uçuştugu Helikon tepelerinde,
Sonra sarınıp yoğun bulutlara
Yürür giderler gecenin karanlığında

Övgüler okuyarak hep bir ağızdan

Kalkanlı Zeus'la altın sandallı Hera'ya,
Zeus'un çakır gözlü kızı Athene'ye,
Işıl ıslık Apollon'a, yaylı oklu Artemis'e,
Toprağı kuşatan, yeri sarsan Poseidon'a,
Saygın Themis'e, gözleri fırıl fırıl Aphrodite'ye
Altın çelenkli Hebe'ye, güzel Dione'ye,
Leto'ya, İapetos'a, kurnaz Kronos'a,
Eos'a, koca Helios'a, ışık saçan Selene'ye,
Gaia'ya, engin Okeanos'a ve kara Gece'ye
Ve bütün ölümsüz tanrılar soyuna.
Bir güzel ezgiyi onlardan öğrendi Hesiodos bir gün
Ulu Helikon'un yamaçlarında koyun güderken,
İlkin şu sözleri söylediler bana
Kalkanlı Zeus'un kızları, Olympos tanrıçaları:
"Siz ey kırlarda yatıp kalkan çobanlar,
Dünyanın yüz karası zavallı yaratıklar!
Sizler ki hep birer karınsınız sadece,
Biz yalan söylemesini biliriz gerçeğe benzer,
Ama istersek dile getiririz gerçekleri de."
Böyle konuştu ulu Zeus'un kızları
Ve çiçek açan bir defneden koparıp
Güzel bir dal verdiler bana asa diye,
Sonra tanrısal sesler üflediler içime
Olaçakları ve olmuşları yüceltmek için,
Ölümsüz mutlular soyunu kutlamak için
Ve hele övmek için kendilerini
Her söylediğim destanın başında ve sonunda.
Ama neye yarar meşeden ve kayadan söz etmek?
Kısa kesip Musa'lardan başlayalım
Onlar ki ferahlatırlar koca yüreğini
Olympos'taki babaları Zeus tanrının
Olanı, olacağı, olmuşu dile getirerek...
(...)
Selam size, Zeus'un kızları,
Verin bana o büyümlü sesinizi,

Kutlayın benim dilimden ölümsüzler soyunu,
Onlar ki doğdular Toprak Ana ve yıldızlı Gök'ten,
Karanlık Gece'den, suları acı Deniz'den.
Söyleyin nasıl doğdu tanrılardan önce
Toprak, ırmaklar, şişkin dalgalarıyla engin Deniz,
Pırıl pırıl yıldızlar ve üstümüzdeki sonsuz gökler.
Sonra nasıl doğdu onlardan,
Her varlığı borçlu olduğumuz tanrılar,
Nasıl paylaştılar şanlıları, şerefleri,
Ve nasıl yerleştiler kıvrım kıvrım Olympos'a,
Anlatın bütün bunları, ey Musa'lar,
Ta başından başlayıp anlatın,
Ne vardı hepsinden önce anlatın.
Khaos'tu hepsinden önce var olan,
Sonra geniş göğüslü Gaia, Ana Toprak,
Sürekli, sağlam tabanı bütün ölümsüzlerin,
Onlar ki tepelerinde otururlar karlı Olympos'un
Ve yol yol toprağın dibindeki karanlık Tartaros'ta,
Ve sonra Eros, en güzeli ölümsüz tanrılarının.
(...)
Khaos'tan Erebos ve kara Gece doğdu
Erebos'la sevişip birleşmesinden.
Bir varlık yarattı kendine eşit:
Dört bir yanını saran Uranos, yıldızlı Gök'ü.

Kimdir Musa'lar? Hepsinden önce, şairleri eserlerini yazabilme yeteneğiyle donatan tanrıçalardır; sonrasında diğer sanatçı ve aydınlarla yayacakları bir işlevdir bu. ⁽⁴⁾ Erken dönem Yunan şairinin, bir şiire başlarken fazla seçeneği yoktu. Her daim iki alternatiften birini seçerdi: (1) Musa'lara ya da (hepsini temsilen) bir Musa'ya seslenmek, veya (2) birinci tekil şahısta, şarkı söylemek fiilini (ἀείδω) veya eşdeğerini (ὕμνέω, "övmek", μνησκόμαί, "hatırlamak, anımsamak") kullanmak: "Şarkı söyleyeceğim", "Şarkı söyleyeyim" (ya bildirme ya da dilek kipinde). ⁽⁵⁾ İşte bazı örnekler:

Homeros, *İlyada* 1.1: Söyle tanrıça, Peleusoğlu Akhilleus'un öfkesini söyle
Homeros, *Odysseia* 1.1: Anlat bana, tanrıça, bin bir düzenli yaman adamı...
Aphrodite'ye Homeros Tarzı İlahi 1: Musa, anlat bana tepeden tırnağa altın-

dan Aphrodite'in işlerini...

Demeter'e Homeros Tarzı İlahi 1: Güzel saçlı Demeter'in, saygın tanrıçanın, şarkısına başlıyorum...

Apollon'a Homeros Tarzı İlahi 1: [Okunu] Uzağa atan Apollon'u hatırlamalı ve unutmamalıyım

Homeros, *İlyada* 2.484-93: Söyleyin bakayım şimdi bana, Musalar... Ama bütün gemileri, komutanları sayacağım gene de.

Mevcut metinlere bakarak söyleyebileceğimiz kadarıyla, Musa'lar ve dolayısıyla bir şiirin açılışında bu şekilde yakarma, Yunan kültürüne hastı. Eski Yunan şiirlerinin ikinci başlama şekliyse, genel olarak Yakındoğu, Babil, Hitit, Ugarit veya İbrani geleneklerinde geçerli kurallara yakındır. Örneğin ⁽⁶⁾: "Erra'nın şarkısını söyleyeyim, kuvvetini göklere çıkarayım ⁽⁷⁾"; "Kumarbi'nin, [tanrıların] hepsinin [babasının] şarkısını (söyleyeceğim) ⁽⁸⁾"; "Nikkal-İb (ve) Sümer Kralı Hirhib'in şarkısını söyleyeyim (*ashr*)" ⁽⁹⁾; "Efendiye şarkı söyleyeyim (aşera)" ve Kitab-ı Mukaddes'te bunlara benzer ilahiler. ⁽¹⁰⁾

Theogonia iki şemanın arasında bir yerde duran, karmaşık bir örnek sergiler. Hesiodos, tanrıçalara her zamanki gibi seslenmek yerine ("Anlatın bana, Musalar," gibi) "Helikon Musa'larını övmekle başlayalım..." dediğinde, şiire ikinci biçimde başlamış olur; bu noktada Musalar şiirinin *konusu* olurlar. Bunu, Musalar'ın ve niteliklerinin uzun uzadıya betimlenmesi (şairle karşılaşmalarının hikâyesi de dahil) izler ve ancak girişin sonundaki "alışılalgeldik sesleniş" teogonik konuyu başlatır: "Selam size, Zeus'un kızları.

Verin bana o büyüğü sesinizi." ⁽¹¹⁾ Buradan hareketle kimi araştırmacılar, *Theogonia*'nın 1. dizeden 963. dizeye kadarki kısmını (şiirin büyük bir kısmıdır bu), kadın ve erkek kahramanlar listesinden önce gelen, özgün bir "Musalar'a İlahi" olarak çözümlemiştir. ⁽¹²⁾ *Theogonia*'nın genel yapısındaki sorunlara girmeksizin, Musalar'a merkezi bir rol verildiği söylenebilir. Onlar sadece resmî ilham vericiler değil, şairin "Zeus'a ve Olympos tanrılarına heybetli bir ilahi" söylemesini olanaklı kılan ana karakterlerdir. Musalar'a yakarı, Zeus'a ve onun destanına yönelik bir ilahi *olur* sanki. ⁽¹³⁾ Aynı zamanda, otorite doğrudan Zeus'tan Musalar'a ve onlardan Hesiodos'a geçer. Şaire verilen asa, Nagy'nin belirttiği gibi, bu otoriteyi temsil eder ve Zeus'la yakınlığı sürekli olarak vurgulanır (krş. 81, 96 vd. dizeler). ⁽¹⁴⁾ Bruce Heiden'in şu dizeyi okuyuşunda gösterdiği gibi, Musalar'ın Hesiodos'un anlatısına bahsettikleri otorite, şairin anlattığı hikâyelerin kesinliğinin ya da mutlak doğruluklarının

ötesine geçer: “Biz yalan söylemesini biliriz gerçeğe benzer” (*Th.* 27). Asılsız hikâyeler (ψεύδεα) ve andırdıkları hakikatler (ἐτύμοισιν ὁμίᾳ), geleneksel olarak anlaşıldığı gibi, doğru/yanlış karşıtlığı oluşturmazlar (bundan dolayı Musalar oyunbazdılar). Aksine, onlar tarafından söylenmiş “kurgusal hikâyeler”le (ψεύδεα) getirdikleri haberin doğruluğu (ἐτύμοισιν) arasında nitelik ve değer açısından bir denklik söz konusudur (bu benzerliği veya denkliği ὁμοία kelimesi açıklar).⁽¹⁵⁾ Benzer bir niteliksel fark, sonraki dizede (“Ama istersek dile getiririz gerçekleri de”, *Th.* 28) “hakikat” karşılığı olarak kullanılan ἐτύμα (*Th.* 28) ve ἀληθέα sözcükleri arasında da söz konusu olabilir. Belki de, Stoddart’ın belirttiği gibi, ilki, (kurgusal destanda bulunan?) maddi dünyanın “fani, ölümlü” gerçeklikleriyle ilintilendirilmişken, ikincisi Musalarca bilinen “unutulmaz”, “ebedi” doğrulara göndermede bulunmaktadır.⁽¹⁶⁾

Mistik deneyimler ya da rüyalar aracılığıyla esinlenme motifi, hem Yunan hem de Kutsal Kitap geleneklerinde ortaktır. West’in *Theogonia* üstüne kaleme aldığı yorumda işaret etmiş olduğu gibi, bu kanıt türünde çeşitli özellikler nükseder:

1. Bir şair, peygamber veya kanun koyucu bir tanrıdan talimatlar alır.
2. Karşılaşma yeri çoğunlukla tanrının oturduğu bir dağdır (Hesiodos’un Helikon dağındaki deneyimini, Musa’nın Sina dağındaki [Çıkış 34] ya da Musa ve Yeşaya’nın Tanrı dağı Horev’deki deneyimleriyle [1 Krallar 19:8 vd.] karşılaştırın).
3. Karşılaşmayı deneyimleyen bir çobandır (Hesiodos, *Th.* 23: “Ulu Helikon’un yamaçlarında koyun güderken”); Amos, Musa, Paris, Ankhises’le karşılaştırın.
4. Tanrılar, huzurlarındaki insanlara oldukça aşağılayıcı bir tonla hitap ederler (krş. *Th.* 26: “Siz ey kırlarda yatıp kalkan çobanlar. Dünyanın yüz karası zavallı yaratıklar! Sizler ki hep birer karınsınız sadecal!”; *Yeşaya* 6:9: “Duyacak duyacak, ama anlamayacaksınız. Bakacak bakacak, ama görmeyeceksiniz.” vd.).
5. Tanrı, insana, ziyaretinin bir işaretini verir (Hesiodos’a bir asa, Arkhi-lokhos’a bir lir, Hezekiel’e bir kitap, *Hez.* 2:9 ve 3:3).
6. Kişi, daha önce kendisinde olmayan bir belagata kavuşur (Hesiodos *Th.* 31-32: “Sonra tanrısal sesler üflediler içime, olacakları ve olmuşları yüceltmek için”; *Yeremya* 1:6-9: “Sonra Rab elini uzatıp ağzıma dokundu, işte sözlerimi ağzına koydum dedi”; Çıkış 4:10-12’deki Musa ile ve *Yeşaya* 6:6-7 ile karşılaştırın).⁽¹⁷⁾

Kimi araştırmacılar, Hesiodos'un Musalar hikâyesini yalnızca edebi bir araç saysalar da, ⁽¹⁸⁾ diğerleri şunu savunmuşlardır: "Arkaik devirde Yunanistan'da, hikâyenin ve mecazi öğelerin uzlaşım sal karakteri, mutlaka sahih bir şekilde deneyimlenmediği anlamına gelmez. ⁽¹⁹⁾ Başka bir deyişle, o devrin bir şairi, uzlaşma ürünü mekanizmalar ve alışılmış figürler aracılığıyla, pekala gerçek bir deneyim ya da inanç olabilecek şeyi ifade edebilirdi. Yine de, Hesiodos'un Musalar'la özel bağlantısının daha varoluşsal bir okumasını koyutlamakla, sözcüğün modern anlamında "mistik" olduğu düşünülebilecek bir deneyim türünü hayal etmemize gerek yoktur. Ne de şairin tüm ayrıntılarıyla gerçekten başına gelmiş gerçek bir deneyimi (çobandır ve gece dağlarda Musalar'la karşılaşmıştır vb.) anlatmış gibi yaptığından emin olabiliriz. Eğer şiiri, Hesiodos'un vermeye çalıştığı dinsel ve şiirsel otoriteden soyunduracak olursak, onun hedefinden ve bir teogoni şairi olarak yaratıcı rolünden daha da uzaklaşmış oluruz. Hesiodos'un kendini sunuşunun deneysel yapısını değerlendirmektense (ki bunu asla bilemeyiz), bir anlatıcı olarak, hikâyesini ciddiye almaları için dinleyenlerini hazırlarken kendinden nasıl bahsettiğine dikkat etmeli ve bu işlemin, hikayenin içeriğini olağanüstü bir vahiy düzeyine yükselttiğini fark etmeliyiz. ⁽²⁰⁾ Bunu Yakınoğ u'daki aynı türden eserlerle karşılaştırsak, Hesiodos'un özel bir görev üstlendiğini görürüz: Türün gerektirdiği üzre Musalar'a dair kalıplaşmış ifadeyi dile getirmekle kalmaz, ilahi bir esin imgesini aktarır ve kadim Yunanlarca (Yakınoğulu karşılıkları gibi) saygı görecekle ve dikkate alınacak bir otoriteden gelen bir bilgiyi saklama iddiasında bulunur.

Bilgeliğin bir vahiy aracılığıyla bildirilmesine dair fikirler Doğu Akdeniz'de paylaşılmış olsa dahi, sözkonusu kültürlerde bu gibi hikayelerin dile getirilişi önemli farklar arz ediyordu. Yunanistan ve Doğu Akdeniz'de (diğer kaynaklar eksik olduğundan, özellikle İsrail'de) yaratılmış, şiirsel tarzda, peygamberleri ya da kehanetleri konu alan edebiyat ürünlerini karşılaştırdığımızda, mesela Hesiodos'un tanrılar ve insanlarla ilgili olayların tarihine yoğunlaştığını görürüz. (Beş İnsan Irkı mitinin sonunda kehanet kabilinden bir açılım olarak yer alan ve Demir nesli, yani bizzat şairi etkileyecek olan ceza bir istisnadır). ⁽²¹⁾ Buna karşın, Kutsal Kitap'taki vahiyler genelde geleceğe odaklanır (gerçi İbrani dilinde, fiillerde zaman yerine yapılan işin bitip bitmemesi esas alındığından, *Tanah*'ta geçmiş, şimdi ve geleceğe yapılan göndermeler birbirinin içinde kaybolur).

Theogonia 22'de yazarın kimliğinden alenen söz edilmesine ne diyeceğiz? Hayali bir isimle mi yoksa *Theogonia*'nın yazarının esas ismiyle mi karşı karşıyayız? Ve bunun bir önemi var mı? ⁽²²⁾ Yazara dair *herhangi* bir kimlik sunul-

ması Yunan destanına has bir özelliktir; anonim veya daha çok kolektif mirasın bir parçası olarak aktarılmış ve korunmuş antik Yakınoğu kozmogonik şiir veya destanlarında bulunmaz (diğer kompozisyon türlerinde, yani Doğu bilgelik edebiyatına ait olanlarda durum farklıdır). Bu kuralın istisnalarını Ugarit destan yazarı Ilimilku; Erra (Sümerlerin salgın ve bulaşıcı hastalıklar tanrısı) mitinin anlatıcısı olan ve şiirin kendisine bir gecede vahiy olarak indiğini iddia eden Kabt -ilani-Marduk (765-763'e tarihlenir) ⁽²³⁾; ve (metinde olmasa bile kaynaklarda) *Gılgamış Destanı*'nın "standart versiyonu"nun yazarı olarak geçen Sin Lekke Unninni oluşturlar. ⁽²⁴⁾

Yakınoğulu muadilleri gibi, eski Yunan şiirleri de sözel ve yazılı gelenek arasında yer almışlardır. ⁽²⁵⁾ Ne var ki, günümüze kalmış en eski yazılı şiirlerden itibaren -ilk kez Hesiodos'un kendini yazar ilan etmesiyle- yazarlık başlıca özellik olarak ortaya çıkar ve yazarlığın hiç lafının geçmediği (*Ilyada*, *Odysseia* ve *Homeros Tarzu İlahiler*) öteki eski şiirler, geleneksel olarak Homeros'a atfedilir. Diğer erken dönem şairleri (lirik şairler, manzume halinde yazan Sokrates öncesi düşünürler) daha da bilinçli bir kişisel yazarlık duyusuna sahiplerdir.

Bu farklılıklar ve benzerliklere dayanarak pek çok soru ortaya atılabilir; bu kitabın devamında, özellikle 5. Bölüm'de, yer yer konuya geri döneceğiz. Mesela kitapta ele alınan Yakınoğu edebi eserlerinin çoğu, güçlü bir şekilde devlet dini, monarşi ve rahipler sınıfıyla alakalı bağlamlara aittirler. ⁽²⁶⁾ Hesiodos'un kozmogonisi daha bireyselleşmiştir ve Yakınoğulu muadilleri kadar devlet güdümlü değildir, peki bundan emin olabilir miyiz? Bu daha "bağımsız" şiirde yer alan Musalar'a sesleniş, diğer kültürlerde meşruiyetini resmî dini kontrol eden devletten alan otoritenin işlevsel bir "ikame"si midir? ⁽²⁷⁾

Hesiodos'un *Theogonia*'sının girişi, en başından itibaren Yakınoğu teogoni/kozmogoni geleneklerini aksettirir. Bu bağlamda giriş, Yunanistan ve Kuzeybatı Sami kaynaklarında paylaşılan kehanet, vahiy ve kozmik bilginin aktarımındaki ayrıcalık gibi kavramlar arasına yerleştirilebilir. 35. dizede yer alan ve bu geleneklerin ortak arkaplanının derinliğini özetleyen, biraz esrarlı bir hava taşıyan "ağaç ve taş" göndermesi özellikle dikkat çekmektedir.

Hesiodos'ta ve Doğu Akdeniz'de "Ağaç ve Taş" Muamması

Theogonia 35 ve Diğer İlgili Yunanca Pasajlar

Musalar'a seslenişten ve şaire sanatını nasıl öğrettiklerinin ve asayı nasıl verdiklerinin betimlenmesinden sonra, Hesiodos aniden sorar:

Th. 35: Ama neye yarar meşeden ve kayadan söz etmek?

ἀλλά τί ἡ μοι ταῦτα περὶ ὄρν ἢ περὶ πέτρῃν; ⁽²⁸⁾

Bu pasajdaki sorunun maksadı ve işlevi yeterince açıktır. Hesiodos konudan sapmıştır ve şimdi toparlamaktadır. Önce kozmos ve tanrıların kökeni hakkında şarkı söylemesine yardım etmeleri için Musalar'a seslenmiştir, fakat Musalar ve tanrısal âlemle olan ayrıcalıklı bağlantılarına dikkat çekmek için, teogoniden sapmıştır. Hesiodos, hemen sonraki dizenin pişmanlık yüklü tınısına yansiyacak şekilde, sanki yaptığından utanmışçasına, durur: "Sen (τὸνῃ)! Kısa kesip Musalar'dan başlayalım"; bir şairin doğrudan kendine seslenişinin nadir bir örneği. ⁽²⁹⁾ Böylece Hesiodos, şiirin en başında yer alan ve ihmal edilen tavsiyeyi hatırlar: "Helikon Musalar'ından başlayalım!"; tekrar en baştan başlamak için, şimdi Musalar'ın kökenine, isimlerine ve niteliklerine daha bilindik şekilde hürmet gösterir (*Th.* 36-103).

Ağaç ve taş yapılan bu gönderme, mutad bir deyim olarak düşünülmüş ve "ilk" anlamını açıklama gayretlerinde çok derine inilmemiştir. Örneğin Martin West bunu, içinde "meşe ve taşın çift olarak" geçtiği çeşitli atasözü ve deyimlerin bir örneği sayar. ⁽³⁰⁾ Her şeyden önce, atasözleri ve değişmeyen deyimlerin her dilde çetrefilli sorunlar çıkardığını akıldan çıkarmamalıyız. Belli bir deyim, içinde geçtiği metinden bağımsız olarak bilinen bir anlamı veya önemi olabilir. Veyahut da, çevreleyen metnin dinamiğiyle ilgili bir işlev görebilir; 35. dize de genelde böyle okunmuştur, yani, şiir içinde bir geçişi işaret eder, fakat tek başına anlamlı bir katkıda bulunmaz. Bundan ötürü West deyim, aşağıdaki muhtemel anlamlarını önerir: (1) Neden konu dışına çıkıyorum? (2) Neden dönüp dolaşp aynı noktaya geliyorum? (Esas meseleye, Musalar'a dönmeliyim?) (3) Neden böbürleniyorum? (4) Neden daha önemli şeylerden bahsedecek yerde, önemsiz şeylerden bahsediyorum? (5) Neden kimsenin inanmayacağı bir şeyden bahsediyorum? ⁽³¹⁾ Lamberton da aynı fikirdedir. "Şair," der, "maskesinden, çoban halinden, soyunur," ki bu "bir teogoni şairinin maskesi değildir ve 35. dizede bir yana bırakılır, bir daha da asla takılmaz". ⁽³²⁾ Gerçi pasajın çağdaş okurca en kolay şekilde, "Neden bahsetmeye niyet ettiğim şeylerle (yani Musalar) ilişkisi olmayan başka şeylerden bahsediyorum?" anlamında bir "geçiş" ifadesi gibi anlaşıldığı doğruysa da, Hesiodos ve onun dinleyicileri için daha özel bir anlamı olsa gerektir; "eski masallar" ya da belki de "fuzuli şeyler", "dünyevi şeyler", "özel/kişisel şeyler" gibi. Hesiodos'un bu "ağaç ve taş"la ne demek istediğini kesin olarak bilebilmemiz mümkün görünmemektedir. Yine de, Arkaik destanları ve Doğu

Akdeniz'den benzer ifadeleri daha yakından incelemek, bu ele avuca sığmaz ifadenin daha derin çağrışımlarını ve pasajdaki daha özel anlamını anlamamıza yardımcı olacaktır. Üstelik birden araya giren, bağlantısız bir cümle olmadığı gibi, Hesiodos'un *Theogonia'sının* amacıyla ve geleneksel arkaplanıyla nasıl derinden bağlantısı olduğunu da açığa çıkacaktır.

Hesiodos'un aşağı yukarı çağdaşı olan edebi eserlerde, özellikle Homeros'un *İlyada* ve *Odyssei'a'sında*, aynı ifadenin geçtiğini görürüz. *İlyada'nın* sonlarına doğru, Hektor, Akhilleus'tan aman dilese mi diye düşünmektedir, fakat şunu fark etmesiyle bu fikri anında kafasından çıkarır (İl. 22.126-128):

Sırası mı bir kızla delikanlı gibi fıskos etmenin,
(ἀπὸ δρῦός οὐδ' ἀπὸ πέτρῆς) (bir meşeden ya da kayadan)
bir kızla delikanlı gibi tatlı tatlı konuşmanın sırası mı?

Deyimin konuşma eylemiyle bağlantısına -gençler arasında *fıskos etme ve çene çalma* (ὀαπίζω) fiili kullanılmıştır- dikkat edin. Deyimin Homeros şiirlerinde tekrar ortaya çıkışı *Odyssei'a'da*, Penelope ve dilenci kılığına girmiş Odysseus arasındaki konuşma bağlamındadır. Penelope, esrarlı konuşunun kökeni ve kimliğini ortaya çıkarmaya çalışırken, şöyle der (*Od.* 19.162-163):

Neyse, hadi şimdi söyle bakalım bana soyunu,
elbet değilsin masallardaki gibi, meşeden ya da kayadan doğma.
(οὐ γὰρ ἀπὸ δρῦός ἐσσι παλαιφάτου οὐδ' ἀπὸ πέτρῆς)

Daha sonraki yazarlarda geçen pasajlar sadece Homeros pasajlarının yansımaları olduğundan, tartışmamızla alakaları yoktur. ⁽³³⁾ Fakat daha da ilginç olanı, Eustathios'un ve *Odyssei'a* scholiasının, bu deyimi ormanda bulunan çocuklarla ve buradan hareketle bunların ağaçlardan ve taşlardan doğduklarına dair rivayetlerle, hatta tüm insanlığın böyle bir kökeni olduğuna dair antik mitle ilişkilendiren yorumlar yapmasıdır. West'in belirttiği gibi, insanların kayalardan ya da ağaçlardan doğduklarına dair başka hikâyeler vardı (Deukalion, Pyrrha ve insanların bunların arkalarına attıkları taşlardan doğduklarına dair mit de buna uyar). ⁽³⁴⁾ Hesiodos'un ve *İlyada'nın* şarihleri, insanların aslında ağaçlardan ve kayalardan türediklerini ya da kısaca vahşi doğada doğduklarını öne sürerek, benzeri açıklamalar getirmişlerdir. Yunan edebiyatında kaya ve ağacın eşleştirildiği ve farklı fikirler ve doğal fenomenlerle ilişkilendirildiği zamanlar elbette olmuştur, fakat bu örnekler bu tartışmanın temelini oluşturu-

ran referanslar ağıyla ilgisiz görünmektedir (yani katılık ve duygusuzluğun bir paradigması, ve ayrıca, daha az sembolik bir şekilde, devlerin silahı ve arılmanın yuvası olarak).⁽³⁵⁾ Aslında, bu kadim yorumlarla kimi modern yorumlar arasında çok büyük bir fark yoktur; bunlara göre *İlyada*'daki pasaj "ağaçların ve kayaların altında âşıklar gibi çene çalmak" anlamına gelebileceği gibi, Hesiodos'un örneğinde, kır hayatına bir gönderme de olabilir; yani şair kişisel (ve önemsiz) hayatını veya insanlardan uzakta olmuş bir şeyi ya da kendi soyunu ve bu nedenle, yine özel meseleleri kastetmiş olabilir.⁽³⁶⁾ Öte yandan, Ahl ve Roisman, *Odysseia* ve *İlyada*'daki ifadeler arasında daha fazla tutarlılık görürler. Hektor'un sözlerini, "Onunla (Akhilleus) kavgaya tutuşamam, sanki bir meşe ağacından ya da kayadan doğmuşum gibi" anlamına gelecek şekilde okursak, efsanevi kökenlere yapılan bu anıştırmanın, kahramanların dramatik konumlarının (Akhilleus'la çarpışma; Odysseus'un kimliğinin ortaya çıkışı ve sarayındaki dramatik durumla yüzleşme) gerçekliğiyle yüzleşmeye bir çağrı olduğunu öne sürerler.⁽³⁷⁾

İki pasaj daha burada anılmayı hak etmekte; zira Hesiodos ve Homeros geleneğinden bağımsız görünürler ve bir kez daha ağaç ve taş çiftini söylem ve kehanete bağlarlar: İlk pasaj Platon'un *Phaidros*'undadır (275); ağaçlar ve kayalar yoluyla özellikle kehanete gönderme yapılır ve Dodona kehanet merkezinden söz edilir: "O zamanın, siz genç halklar kadar bilge olmayan insanları, *bir meşeyi veya bir kayayı dinlemekten* hoşnuttular" (δρυός καὶ πέτρα ἄκούειν). İkincisi, 14. yüzyıl Bizans atasözü ve deyimler yazarı Makarios Khrysokephalos'tan gelir; «ağaç ve taştan bahseden sözlerin» (δρυός καὶ πέτρας λόγῳ), "gevezelerin ve palavracıların akıl almaz ifadeleri"ni nitelediğini yazmıştır. Ağaç-taş çiftinde yine aynı sıra olduğuna dikkat edin, ileride buna tekrar döneceğiz.⁽³⁸⁾

Theogonia üstüne yaptığı yorumda Martin West, dizenin esas anlamının "kadim zamanlarda kaybolduğunu" kabul ederek, kendi açıklamasını özenle sınırlar.⁽³⁹⁾ Daha önce söylediği gibi, genel anlamı dağılan konuyu toparlamak gibi özetlenebilse de, bu tartışmanın amacı, "ağaç ve taşın"ın tesadüfen değil, fakat bir "deyim" veya atasözü oluşturmak için eşleştirilmiş gibi göründüklerini göstermektir. Mesele bu deymi özel olarak *Theogonia*'nın girişi, genel olarak da kozmogoni türü bağlamında açıklayıp açıklayamayacağımızdır.⁽⁴⁰⁾ Kuzeybatı Sami dillerindeki benzer ifadelerle karşılaştırmak, bu soruyu aydınlatmada can alıcı rol oynayacaktır.

Kuzeybatı Sami Metinlerinde “Ağaç ve Taş”

Yakındoğu tarafından elimizde, bu noktada sadece kısa bir giriş yapılacak olan Kutsal Kitap, Ugarit ve Süryanice Hristiyan metinleri var:

Yeremya 2:26-27:

Hırsız yakalandığında nasıl utanırsa, İsrail’in halkı, kralları, önderleri, kâhinleri, peygamberleri de öyle utanacak. *Onlar ağaca, ‘Babamsın’, Taşa, ‘Bizi sen doğurdun’ derler.*

VII. yüzyıl İsrail peygamberinin bu sözleri, puta taptuklarından dolayı halka (“İsrail’in halkı”) ve onların siyasi ve dini önderlerine bir serzeniş gibi gelir. ⁽⁴¹⁾ Burada ağaç ve taş, *aşera* (“kutsal ağaç veya direk”) ve *mazzebah* (“sütun”, “dikili taş”) ⁽⁴²⁾ biçimlerinde yaygın olarak tapınılan bereket tanrılarını simgeler. İsrailoğulları bunları “her yüksek tepenin üstüne ve bol yapraklı her ağacın altına” (1 Krallar 14:23) dikmekteydi ve popüler inançlarda insanoğlunun varoluşuyla ilişkilendirilmekteydiler. Bir özel isim olarak *aşera* ayrıca Kenanlıların doğurganlık tanrıçası Aşera’yı (Aştarte ya da İştâr’ın karşılığı) ve onun simgesi kutsal ağaç veya direği belirtir. *Tānah*’ta bir tanrıça olarak bahsi nadiren geçse de, ⁽⁴³⁾ çoğunlukla “yüksek yer” ya da açık hava sunağı veyahut da Baal sunaklarıyla ilgili olarak, ağaçtan yapılan sembollerinden sıkça söz edilir. ⁽⁴⁴⁾ Putperestlik bağlamında kutsal ağaçlar ve taşlardan söz edilmesi ve bunun yasaklanması, bu olgunun İsrailoğulları arasında ne kadar yaygın olduğunu gösterir.

Ugarit Baal Şiiri

1400-1350 arasına tarihlenen kil tabletlere çiviyazısıyla yazılmış *Baal Şiiri* ⁽⁴⁵⁾, Ugarit şehir devletinden kalma anlatı veya destan parçalarının başlıcalarından biridir. Ugarit, gün ışığına çıkarıldığı 1929’dan günümüze, Kutsal Kitap araştırmalarını, İbrani edebiyatıyla karşılaştırma konusu olabilecek yeni ve büyüleyici bir kaynakla donatmıştır. Ugarit edebiyatı ve dili, tüm I. binyıl Kuzeybatı Sami dillerinin günümüze kalan tek selefidir: İbrani, Aram ve Fenike dillerinin daha eski bir akrabasıdır. Ayrıca, Kutsal Kitap dışında, Roma döneminden önceki Suriye-Filistin bölgesinden günümüze kalan tek şiir örneğini Ugarit metinleri sağlar. ⁽⁴⁶⁾ Aşağıdaki pasaj şiirde üç kez tekrarlanır ve bir tanrıdan diğerine ulaklarla gönderilmiş bir haber biçiminde, tanrısal bir konuşma içerir (iki vesileyle Baal’dan kızkardeşi Anat’a ve bir kez de El’den Kothar-wa-Hasis’e):

Çünkü sana bir diyeceğim var,
anlatacağım bir mesele:
Ağaçlara dair sözler, kayalara dair
fısıltılar (rgm 'z.w.lhsbt.abn),
gökle yerin,
derinliklerle yıldızların sohbetleri gibi;
ben şimşekten anlarım
göklerin dahi bilmediği,
insanların bilmediği bir mesele,
yerdeki kalabalıkların anlamadığı.
Gel, gel de açıklayayım sana
dağında, Kutsal Sapan'da,
kutsal yerde, benim egemenliğim altındaki dağında,
bu güzelim yerde, galibiyetimin doruğunda. ⁽⁴⁷⁾

Tomas İncili'nden Logia

Son olarak, Suriye-Filistin geleneğinin kronolojik bakımdan diğer ucunda, *Tomas İncili* olarak bilinen, İsa'nın sözlerinin apokrif bir koleksiyonunda çok benzer bir ifade su yüzüne çıkar. Bu metin büyük ihtimalle M.S. I. yüzyılın sonlarında Antakya'daki Yahudi-Hıristiyan cemaatinden çıkmış ⁽⁴⁸⁾ ve Hesiodos'un dizesiyle benzerlikler tartışması bağlamında araştırmacıların gözünden şimdiye kadar kaçmıştır. İşte ilgili kısımlar:

Oxyrhynchus papirüsü 1, 27-30. dizeler (=Koptça *logion* 77):

Taşı kaldırın (λύθον), beni orada bulursunuz, ağacı yarın (ξύλον), ben oradayım ⁽⁴⁹⁾.

Koptça *logion* 19:

O kişi kutsanmıştır ki, var idi var olmadan önce. Eğer benim havarilerim olursanız, eğer benim sözlerimi dinlerseniz, *bu taşlar size hizmet edecektir*. Çünkü cennette sizler için *beş ağaç* var, hiç değişmezler, ne yazda ne kışta, ve yaprakları dökülmez. Onları tanıyan kimse ölümü tatmayacaktır. ⁽⁵⁰⁾

Çözümleme: Dini Edebiyatta Ağaç ve Taş

"Ağaç ve taş" motifi, özellikle Arkaik Yunan ve Kuzeybatı Sami (Ugaritçe, İbranice metinler ve Gnostik Süryani kaynakları) edebiyatlarına has üretken bir ifade ya da klişe olmuş gibi görünmektedir. Bununla birlikte, bu pasajlar karşılaştırmalı olarak ikna edici bir şekilde çözümlenmemiştir.

Theogonia'nın dizelerini yorumlayan araştırmacılar olmuşsa da, bunu oldukça farklı bir açıdan yapmışlardır. Gregory Nagy ve Calvert Watkins, Hint-Avrupa perspektifinden ağaç ve taş deyişinin bir analizini yapmayı denemiştir. Nagy, insanoğlunun kaya veya ağaçlardan doğmasıyla ilgili Hint-Avrupa geleneklerinin izini sürer. Ona göre, netice itibarıyla bu geleneklerin, gök gürlemesi ve ağaç temalarıyla ve ismi bazı dillerde belki de meşeyle [oak] aynı kökten (*per(kw)u-) türeyen Hint-Avrupa gök gürültüsü tanrısının yaratıcı eylemiyle ilgisi vardır.⁽⁵¹⁾ Nitekim Nagy, Hesiodos ve Homeros pasajlarındaki iki unsuru, temanın ikelliğinden dolayı anlaşılabilirliğine işaret ederek, kültürel ve maddi bağlamda uzaklığa bağlar. Ona göre, Hektor'un deyimi kullanışı, "Akhilleus'la en başından başlamanın faydası yok" gibi bir anlama gelir.⁽⁵²⁾ Keza Watkins de, tanrıların diyarı ve hakikatle ilgili şiirsel bir bağlamda geçen İran deyimi ile ("ağaç ve kayada" [droaca pauraunca]) ilginç bir benzetimi ortaya çıkarmıştır.⁽⁵³⁾ Watkins ayrıca, Homeros'taki "kütükler ve taşlar"ı (Φιτρός ve λάα, *Il.* 12.26-27 ve 21.314) "ağaç ve taş" çiftinin erken bir örneği olarak yorumlamıştır, fakat orada dönüştürülmüş veya işlenmiş hammadde kastedilmektedir; yani, bizim *drús* ve *pétra* doğaya, *phitrós* ve *lâas* ise kültür dünyasına ait olacaktır.⁽⁵⁴⁾ Ne var ki, Nagy ve Watkins, Yakındoğlu benzerleri yok sayarlar, halbuki bunlar, ileride göreceğimiz gibi, Hesiodos'taki kullanıma, "Hint-Avrupa" bağlarıyla çelişmeksizin ya da onları dışlamaksızın, daha fazla ısk tutarlar.

Yakındoğlu benzerlerle karşılaştırmaya gelince, şimdiye değin sorunun tam bir çözümlemesini Shawn O'Bryhim yayımlamıştır.⁽⁵⁵⁾ Ugarit ve İbrani dillerindeki "ağaç ve taş"la ilgili pasajları ve Yakındoğlu'daki dinsel ve arkeolojik bağlamlarda bu fiziksel öğelerin rolünü göz önüne alarak, Hesiodos'un ifadesinin, bu nesnelerin kehanet amacıyla kullanımına doğrudan bir anırtıma olduğunu öne sürer. (Meşhur örnekler, Delphoi'deki *ómphalos* ve daha önce Platon'un pasajı vesilesiyle bahsedilen Dodona'daki meşe ağacıdır. Bkz. Ek'teki tartışma). Çıkardığı sonuçlara büyük ölçüde katılmama rağmen, ben burada daha ziyade deyişin *Theogonia*'daki edebi bağlamıyla ve bunun üzerinden, teogoni-kozmogoni türü içinde etraflıca anlaşılmasıyla ilgileniyorum. Ancak dahili ve bunun ardından metinlerarası bir çözümleme, bu esrarlı dizeye ikna edici bir açıklama getirebilir. O'Bryhim'in araştırmasından sonra dahi, konuyla ilgili genel görüş, Walter Burkert'in itirazıyla temsil edilmektedir:

Doğu ile Batı arasındaki ayrıntılı bağlantıların kimi, çarpıcı olmakla birlikte, bir sır olarak kalmıştır. Ugaritçe'de ve Yereya'da, Homeros ve Hesiodos'ta

geçen “Ağaç ve Taş” sözü için de geçerlidir bu. Deyim, *Tanah* ve *Odysseia*’da, insanın kökeniyle ilgili bir mitte bağlantılı gibi görünmektedir, fakat Ugaritçe metinde, *İlyada* ve Hesiodos’ta olduğu gibi daha eski ve basmakalıp bir söz gibi kullanılmıştır. ⁽⁵⁶⁾

Bu deyişleri ve ortak arka planlarını daha derinlemesine kavrayabilmek için, önce her bir kaynağı kendi bağlamı ve geleneği içinde ayrı ayrı analiz etmek ve bu paralel kanıtların yüzyıllar boyunca paylaştıkları ortak faktörleri “yalıtmak” gerekir. Ondan sonra, özellikle Yunan geleneğini daha iyi anlayabilmek için, zaman içinde her bir gelenekte “ağaç ve taş”ın hangi veçhelerinin seçilmiş ve “şekillenmiş” olduğunu sorabiliriz. Aşağıdaki incelemenin ardındaki önerme, Burkert’inkinden daha iyimser olacaktır. Ağaç ve taş çifti şunlarla bir bağı yansıtır:

1. İnsanoğlunun kökeniyle (dolayısıyla doğurganlıkla) ilgili ilksel öğeler.
2. Gizli, tanrısal bir kökene sahip bilginin aktarımı ve bundan hareketle:
3. Çetin koşullarda konuşma (özel bilginin açığa vurulması?).

Yakından bakarsak, bu sayılanların, alıntılanan tüm pasajların ve de özellikle *İlyada*, Ugarit destanı ve Hesiodos’un -bir başka deyişle, Burkert’in en muğlak diye sınıflandırdıklarının- temelini oluşturduğunu göreceğiz.

Odysseia’daki pasaj, bir yandan, açıkça insanoğlunun ataları ve kökeniyle (şerhlerde ve sonraki geleneklerde yorumlandığı gibi) ve dolaylı olarak da konuşmayla ve atasözleriyle ilgilidir: “Hadi şimdi söyle bakalım bana soyunu... elbet değilsin masallardaki (παλαιφάτος) gibi, meşeden ya da kayadan doğma.” Nagy’nin belirttiği gibi, Homeros’taki *palaiaphatos* sıfatı *thèsphata*’yı, yani bir *mántis* veya kâhinin sözlerini nitelemek için kullanılmıştır. ⁽⁵⁷⁾ Öte yandan, Nagy’nin başka bir açıdan önerdiğine göre, *İlyada*’da “ağaç ve taş” çifti, konuşmayla, özellikle *fısıltıyla*, muhtemelen de neseple ve “insanoğlunun ya da evrenin başlangıcından itibaren her şeyi konuşma” anlamıyla ilgilidir. Daha önce belirtildiği gibi, dize bu anlamda, kahramana mitsel fanteziden çıkıp mevcut gerçekle yüzleşmesi çağrısında bulunur. ⁽⁵⁸⁾ Dört dize önce Hektor kendine sorar, “Ama yüreğim ne diye *oyalanır böyle şeylerle?*” (ἀλλὰ τίς μοι ταῦτα διελέξατο θυμός; İl. 22. 122). ⁽⁵⁹⁾ Bu, Hesiodos’unkine benzer, kendini suçlayan ifadede, şahsi düşünce konuşmayla eşleşmiştir. Bu suretle iki *Odysseia* pasajı, yukarıda altı çizilen ikinci ve üçüncü yönleri, yani konuşma ve özel bilginin açığa vurulmasını yansıtır.

Bu adeta birbirine kenetlenmiş öğelerin daha açıkça saptanabileceği yer, kısmen ait oldukları metinlerle daha doğrudan bağlantılı görüldüğünden, elimizdeki en eski örnek olan Ugarit pasajıdır. Sözle, kadim ve gizli şeyler hakkında konuşmayla (ve fısıldamayla) bağlantı, Hesiodos ve Homeros'ta da açık bir şekilde görülüyordu ve tüm diğer kaynaklarda bir şekilde bulunmaktadır. Ugarit dilindeki pasaj yalnızca konuşmayla ilgili fiiller ve isimlerle dolu olmakla kalmaz ("de", "anlat", "kelimeler", "fısıltı", "sohbet", "açıklama"), şiirde bütün olarak, harfi harfine aktarılan tanrısal bir haber olma işlevi görür.⁽⁶⁰⁾ Bu pasaj şiirde üç kez ortaya çıkar: İlk olarak, El, Deniz tanrısı (Yam) için bir saray yapmakta yardım etsin diye, zanaatkâr tanrı Kothar-wa-Hasis'i çağırdığında;⁽⁶¹⁾ ikinci olarak, Fırtına Tanrısı Baal'in, Anat'a gönderdiği ulaklara yaptığı konuşmada ve üçüncü olarak da hemen ardından ulakların Anat'a sözcüğü sözcüğüne tekrarlarında⁽⁶²⁾ (Epik geleneğe ait olan bu tekrarlar Homeros'ta da çok yaygındır). Her durumda, bu kalıplaşmış ifade, tanrıların birbirlerini davet ettiklerindeki konuşma tarzlarına uygundur (bu davetin sebebi ayrı meseledir). Tanrılar arasındaki özel ve yegane iletişimi tarif eden bir konuşmadır bu. Dolayısıyla, insanların erişiminden ve anlayışından çok uzak olarak betimlenmiştir. Tanrısal bilgi bariz bir şekilde vurgulanmıştır ve pasajları bir sır halesi çevrelemektedir.

Bu anlamda, O'Bryhim'in Ugarit ve Yunan kanıtları için önerdiği, ağaç ve taşın kehanet merkezleriyle bağlantısı ilginçtir: "Bu kayalardan ve meşelerden çıktığı düşünülen sesler, Baal'in çağrısında sözünü ettiği 'taşın fısıltısı' ve 'ağaçların sözü' nü açıklayabilir. Eğer durum buysa Baal, Anat ve Kothar-wa-Hasis'e yolladığı özel haberin sadece kendisi tarafından bilindiğini söylemiştir; onlar bir çeşit kehanete başvurmadıkça."⁽⁶³⁾ Benzer şekilde, Nicolas Wyatt, kehanetle ilgili diğer Ugarit ve Kutsal Kitap gelenekleriyle bağlarını sağlamlaştırarak, pasajın, Gök ile Yer arasındaki iletişim mekanizmalarını tanımladığı kanaatine varmıştır.⁽⁶⁴⁾

Ugarit ve Yunan pasajlarında ağaç ve taşla yapılan göndermelerde, belli bir seviyede kehanetle bağlantı ima edilmiş olsa da, bu ifade, kehanetin maddi tarafının ve belirli bir nesneye anıştırmada bulunmanın çok ötesine gider ve genel olarak evrenin kozmik sırlarıyla ve şeylerin kökeniyle ilgili gibi görünür. Meselenin bu boyutu, ağaç ve taşın, Gök ve Yer'le, derinlik ve yıldızlarla paralel olarak, "insanın haberdar olmadığı" bilgiyi temsil ettiği Ugarit şiirinde açıkça gösterilmiştir. Bu görüşü Mark Smith'in *Baal Şiiri* ve özellikle bu pasaj üzerine yaptığı inceleme destekler; Smith, Baal'in konuşmasında (ve tekrarında), insanlık için bir bilinmez olarak kalan doğanın dili aracılığıyla bu gerçe-

ğin kabul edildiğini öne sürer. “Evrenin gizli dili imgesi, henüz bilinmedik sevinçlere yönelik beklentiyi harekete geçirir”.⁽⁶⁵⁾

Ugarit şiirinde “ağaç ve taş”ın geçtiği üç yerden ikisinde, hem babaları hem de panteonun başı olan ve konumuna yaraşır bir saray isteyen El’in huzurunda kendisine aracılık etmesi için, kız kardeşi ve eşlikçisi Anat’ı çağıran Baal’dan haber gelir. *Theogonia*’yla benzerlik sebebiyle, Baal’in, büyük ölçüde Yunan dünyasındaki Zeus’un karşılığı olduğu vurgulanmalıdır. Baal hakikaten Fırtına tanrısıdır ve Kenan panteonunda iktidarı kazanan sonuncu tanrıdır. İşte bu şiir, onun verdiği mücadeleye ve zaferine adanmıştır. Benzer şekilde, Hesiodos’un *Theogonia*’sının, muzaffer Zeus ve onun kozmik ve insani alanlarda düzen kurması onuruna bir ilahi olduğu düşünülmüştür. Yehova kültünün Kenan temeli, 29. Mezmur gibi şiirlerde özellikle açıktır. Burada, Baal’le ve onun deniz tanrısı Yam’a karşı kazandığı zaferle benzerlikler ortadadır: “Rabbin sesi sulara hükmediyor, Yüce Tanrı gürlüyor, Rab engin sulara hükmediyor,” vb.

Zeus’un tahta çıkması, Baal’in dağın tepesindeki sarayı gibi, bu iki şiirin de odağıdır. Tanah’ta, Yehova’nın kutsal dağının sıkça övülmesi de önemlidir.⁽⁶⁶⁾ Bu anlamda, *Baal Şiiri*’nde Ugarit tanrısının Zaphon dağından haber göndermesi ilginçtir; tanrının sarayı bu dağdadır ve şimşeklerini yeryüzüne buradan göndermektedir. Tıpkı Zeus’un Olympos dağından habercilerini ve yıldırımlarını salması gibi. Smith bu pasajda dağa yapılan vurgunun, Baal’in Anat’a yaptığı konuşmayı çerçevelediğine ve yücelttiğine dikkat çeker. Zira tanrının sarayının inşa edileceği dağ tam da kozmik sırların ifşa edileceği yerdir, yani evrenin merkezidir⁽⁶⁷⁾. Eski Yunan şiirine gelince, tanrıların meskeni olarak Olympos Dağı imgesi, bu temaya gayet iyi uyar. *Odysseia*’daki en dikkat çekici Olympos betimlemesi şudur (6.42-46):

Gök gözlü Athene böyle dedi, çıktı Olympos’a.
Tanrıların temelli yurdu derler oraya,
dokunmaz Olympos’a rüzgar falan,
ne kar düşer, ne yağmur yağar,
bulutsuz gökyüzü yayılır masmavi,
ak ışınlar dolanır çepeçevre.
Orada geçirir tanrılar mutlu günlerini.⁽⁶⁸⁾

Kuzeydeki kutsal dağ motifi, Kuzeybatı Sami ve Yunan kültürlerinde ortaktır. Hesiodos’un durumundaysa, Zeus’un kızları Musalar, Helikon Dağı’nın yücelerinden gelmiştir. Burada yerel bir dağ kutsal mekân rolünü oynar.

Ancak Hesiodos çok geçmeden Helikon Dağı'ndan Olympos Dağı'na geçiş yapar (*Th.* 25 “Olymposlu Musalar...”); belki de, 5. Bölüm'de tartışacağımız “Panhelenik” stratejinin bir parçasıdır bu.⁽⁶⁹⁾

Yunan ve Ugarit pasajları arasındaki bir diğer bağ, kozmik bilgiyle bağlantılı olarak Yer ve Gök'ten (yine bir nevi çift) bahsedilmesidir. *Baal Şiiri*'nde Yer ve Gök'ün (*arz w shmm*) görülmesi çarpıcıdır,⁽⁷⁰⁾ zira “ağaç ve taş” aynı pasajda teolojik simgeler ve kozmik unsurlarla ilişkilendirilmiştir. Bu ve diğer Kuzeybatı Sami metinlerinde doğal öğelerin konuşması, Smith'e göre eski bir geleneği yansıtır olabilir.⁽⁷¹⁾ *Theogonia*'da da, fakat yine bu deyişi çevreleyen giriş içinde, esas kozmogoniyle ilgili hikâyesine başlamadan önce Musalar'a son seslenişinde aynı öğelere bir kez daha dönen Hesiodos şöyle der:

Kutlayın benim dilimden ölümsüzler soyunu,
onlar ki doğdular *Toprak Ana ve yıldızlı Gök'ten*,
Karanlık Geceden, suları acı Deniz'den...
(*Th.* 105-107)

Ugarit destanı ve *Theogonia*'da yer alan ağaç ve taş göndermelerindeki bağlam benzerliği, tesadüf olasılığını ortadan kaldırır ve her iki metnin altında yatan dinsel kavramlar arasındaki yakınlığa işaret eder. Burada Musalar'a, “Toprak Ana ve yıldızlı Gök'ten doğan” (*Th.* 106) tanrıları yüceltmek için (ikinci kez) seslenilmekle yetinilmez. Daha ileride (*Th.* 463), Kronos'un, oğlu tarafından devrileceğini Toprak Ana ve yıldızlı Gök'ten *öğrenmiş* olduğunun söylenmesi, açıkça kehanet tonu taşımaktadır. Bu deyim, Orpheusçu geleneğe ait Altın Tabletler'de de, öteki dünyaya yolculuğunun nasıl başarıyla gerçekleştirileceğini anlatan bir ifade haline gelmiştir. Girit'ten bir Altın Tablet'te şöyle yazar:⁽⁷²⁾

Susuzluktan yandım, kavruldum.
Sağda, *selvilerin yanındaki* her daim akan kaynaktan
Sun da içeyim.
“Kimsin sen? Nereden gelirsin?”
Toprak Ana'nın
Ve yıldızlı Gök'ün oğluyum ben.

Ölünün kendisini “Toprak Ana'nın ve yıldızlı Gök'ün oğlu” olarak tanımladığı bu ifade, diğer tabletlerde de görülür.⁽⁷³⁾ İlginç bir şekilde, bu tablet-

lerde kutsal alan, sonsuz bir su kaynağı ve “servi ağacı”yla ya da “parıldayan bir servi”yle betimlenmiştir. Ölüler diyarındaki bu kutsal ağaç, bir ölçüde, Koptça *logion*’da geçen cennetteki beş ağacı çağrıştırır. Bunlar da uzun ömürlü ağaçlardır ve Orpheuşçu gelenekteki her daim akan kaynak ve ağaç gibi, ebediyetle bağlantılıdır. Ağaçlar ve taşların Ölüler diyarı bağlamıyla bir diğer tuhaf ilişkisi, Valerius Flaccus’un *Argonautica*’sında (3.397-468) görülür; burada kâhin ve Argonaut Mopsos, Orpheus’un selefi olarak sunulur ve Orpheus gibi bir *katábasis* yapar. Bu yolculukta, ölülerin gölgelerini yatıştırmak için, “meşe ağacından yapılmış Argonaut modelleri” yerleştirerek ritüeller düzenler ve kâhinlere özgü gücü ve arınma ritüelleriyle bir yenilenme sağlar. Neticede, “ormanlar ve doruklar” ve gökyüzü tekrar ışıldar ve kahramanlar tekrar cesaretlenir (*fulsere repente et nemora et scopuli nitidusque reducitur aether, sic animi rediere viris*, 3.466-467). Bizzat Orpheus’un ağaçlarla taşlara hayat verebilmesi ve onları büyülemesi motifi (hayvanlara yaptığı gibi), vahiy ve kehanetle bu temel doğal öğelerin ortaklığına dahildir.⁽⁷⁴⁾

Kısacası, Ugarit *Baal Şiiri*’nde olduğu gibi, kimi Yunan dinsel metinlerinde de, Gök ve Yer, ağaçlar ve taşlar, sıradan fanilerin erişemeyeceği tanrısal bilgiye bağlanan dini bir senaryonun parçası olarak, birlikte görünürler.

Şimdi Yeremya’daki ağaçlar ve taşlarla ilgili pasaja daha yakından bakalım (Yer. 2:26-27). Burada da bu iki özelliğin rol oynadığını görebiliriz. Birincisi, Kenan-İsrail halk inanışında doğurganlık ve neseple ağaç ve taş bağlantısı malumdur. *Tanah*’ın başka pek çok yerinde olduğu gibi, putperestliğin simgeleri olarak kınanmışlardır.⁽⁷⁵⁾ Ancak bunun, İsrailoğulları arasında kutsal ağaca (*aşera*) ve kutsal taşla (*mazzebah*) tapınmanın lanetlendiği örneklerden biri olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Kutsal Kitap’taki göndermelerin tümü olumsuz değildir ve bu muğlaklık, bu kült öğelerinin İsrail dininde derinlemesine kök saldıklarını ve aslında Babil sürgününden dönüş ve İkinci Tapınak Dönemi’nde merkezi bir İsrail dini oluşturulmasına değin kaybolmadıklarını gösterir.⁽⁷⁶⁾ *Tanah*’ta kutsal taşla yapılan en dikkat çekici “olumlu” göndermelerden bazıları, Yakup’un Beytel’in eteğine diktiği *mazzebah*’la ilgilidir; Yakup uyurken bunu yastık niyetine kullanmış ve rüyasında Gök’e çıkan bir merdiven gördükten sonra, “Tanrı’nın evi” (beth-elohim, Yar. 28:22) adını vermiştir; Musa’nın Sina Dağı eteklerine diktiği on iki taş hatırlanmalıdır (Çık. 24:4-8); Yeşu’nun Şekem’de “kutsal bölgedeki meşenin altına” diktiği “büyük taş” (*eben gdolah*), kutsal bir ağaçla ilgili olduğu gibi, Yeşu tarafından anlama yetisiyle de donatılmıştır: “İşte bu taş bize tanık olsun çünkü Rabb’in bize söylediği bütün sözleri işitti” (Yeş. 24:26-27).⁽⁷⁷⁾

Mazzebah ve *aşera*'ların yanı sıra, "ağaç/lar" veya "odun" (*ez*), "taş/lar" (*eben*) veya "sütun" (*amud*) gibi aynı kült öğelerine ilişkin pek çok anıştırma vardır. ⁽⁷⁸⁾ Hesiodos'la karşılaştırmak için genellikle seçilen terminoloji tipi kesin olarak budur. *Tanah*'ta muhtelif noktalarda "hayat ağacı"nın (*ez habay-jim*) bir bilgelik metaforu olarak görülmesi de bununla alakalıdır. ⁽⁷⁹⁾ Bu yan anlamların hepsi, sırayla, Yunan ve Ugarit göndermelerinde mevcuttur. Hesiodos'un, doğrudan doğruya kehanete veya bu öğelerin kültürle ilgili özelliklerine değil de, temsil ettikleri din ve hikmet mefhumlarına atıfta bulunmuş olması kuvvetle muhtemeldir. Benzer şekilde, Ugarit *Baal Şiiri*'nde kesinlikle bu tür bir anıştırma yansıtılmıştır; ilgili pasajda, kısa ve herkesçe bilinen bir deyim yerine, açıkça kozmik bilgiyle ilgili olan "odun ve taş" ifadesini görürüz.

Bu çiftin geçtiği tüm Yunan ve Kuzeybatı Sami kaynaklarında (*Thomas İncili* hariç), sıra aynıdır: Ağaç-taş. Bunun tek istisnası, çoğul isimler kullanıldığında ortaya çıkar (örn. Yer. 3:9) ve bu "çift" kaybolur. Hem Yunan hem de Kuzeybatı Sami örneklerinde bu iki öğenin eşleştirilmesi, hem semantik hem de fonolojik düzlemde dillerarası bir fenomen olan "eşleme" kurallarını takip eder. Semantik, sınıflandırmayı ve öğelerin "eşleştirilmesi"ni belirler; fakat eşleşme, meydana geldiği dilin fonolojik kurallarına uyar. ⁽⁸⁰⁾ "Ağaç ve taş" çiftine uyurabilecek semantik ilkeler şunlardır: Canlı cansızdan önce gelir; etken unsur önce anılır (yine de bu varsayımlara uyulmadığı olur). Hem Ugarit hem de Yunan çiftlerinde, fonolojik örüntüler de işe karışır: Her ikisinde de kısa kelime uzundan önce gelir (Ug. *ez-abn*; Yun. *Δρὺν-πέτρην*); Yunanca çiftte kısa ünlü(ler) uzun(lar)dan önce gelir ve Ugarit dilinde (*ez-abn*) daha yüksek biçimlendirici öge önce gelir); bir ünsüz harf öbeği tek bir ünsüzden önce gelir (Yun. *dr-p*); duraklamalı ünsüzlerden daha şiddetli olanı önce gelir (Ug. *-n'*den önce *-z*; Yun. *n=n*). ⁽⁸¹⁾ Bu çözümleme, bu ifadelerin somut nesneleri anlatmak üzere kurulmuş rastgele bir eşleştirilmenin sonucu olmadığı ve geleneksel olarak daha geniş bir yan anlamlar grubuyla kullanıldığı görüşünü pekiştirir.

Yeremya ve Hesiodos'ta kehanetle ilgili pasajlar arasındaki bir diğer bağ, konuşmayla, daha somut olarak vahiyle olan ilişkidir. ⁽⁸²⁾ Ağaç ve taşın, vahiyle ya da kutsal bilgi aktarımıyla *doğrudan* ilgisi olmasa dahi, Yeremya'nın vahiy kadar güçlü sözlerinin bağlamı bu ilişkiyi gösterir. Bir fani olarak, Tanrı'dan bilgi almıştır. Hesiodos gibi, özel bir armağanla -geçmişi ve geleceği görme ve anlama- yetkili kılınmıştır. Bu sebeple, Yunanistan'daki teogoni türüyle Yakın doğudaki kehanet edebiyatı arasındaki benzerlikler düşünebileceğimizden daha güçlüdür:

Rab bana şöyle seslendi:

Ana rahminde sana biçim vermeden önce tanıdım seni. Doğmadan önce seni ayırdım; ...Sonra Rab elini uzatıp ağzıma dokundu, "İşte sözlerimi ağzına koydum" dedi. (Yer.1:5, 9)

Son olarak, *Thomas İncil'i* nde, doğurganlık ve neseple bağlantılı dişil ve eril ilahların simgeleri olarak ağaç ve taşın kutsal karakteri, yüzyıllar geçmesine ve yeni dini fikirler benimsenmesine rağmen devam etmiştir. Gnostik metinlerde yansıyan mistik fikirlerin içine bu öğelerin katılması belki böyle açıklanabilir. Eski Hristiyan edebiyatında Sami dini kavramlarının ve simgelerinin iz bırakması bizi şaşırtmamalıdır. John Pairman Brown'ın *İsrail ve Hellas* adlı kitabında belirttiği gibi, İncil, netice itibariyle, "bir Yahudi ruhani hareketinin Yunanca versiyonu" dur. ⁽⁸³⁾ Ne olursa olsun, Koptça *logion* 19'da taşlar, konuşma edimiyle ve bilginin vahyedilmesiyle ilişkilendirilmiştir ("Eğer benim havarilerim olursanız, eğer benim sözlerimi dinlerseniz, bu taşlar size hizmet edecektir"). Hem *logion* 19'da hem de *Oxyrhynchus* papirüsünde (=Koptça *logion* 77, "Taşı kaldırın, beni orada bulursunuz, ağacı yarın, ben oradayım"), "eski" doğal ilahların ardında tek gerçek ilahın ve tek gerçek bilginin yattığı kastedilir. ⁽⁸⁴⁾

Tanrı kelamı ve vahiyle ağaç ve taşın süregiden simgesel ilişkisinin kanıtını daha sonra Sami dünyasında, sadece Yahudi-Hristiyan âleminde değil, İslam'da da bulabiliriz. Muhammed Peygamber'in en geç M.S. 773'te İbn İshak tarafından kaleme alınmış kadim biyografisine bakarsak, tam olarak ağaçlar ve taşlar vasıtasıyla, Cebrail'den bir mesaj aldığı dikkat çekici bir bölüm vardır:

Allah, resulünün zuhurunu kararlaştırdığı esnada, Muhammed bir işini görmek üzere yola koyulmuş ve o kadar uzaklaşmıştı ki, bütün evleri ardında bırakmış ve derin vadilere gelmişti. Yolda giderken önünden *geçtiği her taş ve ağaç* kendisine: "Esselamü aleyke ya Resûlallah!" derdi. Peygamber sağına, soluna, arkasına dönüp bakar, *taş ve ağaçlardan* başka bir şey görmezdi. Bir süre böyle bakarak ve dinleyerek devam etti, ta ki Cebrail Allah'ın inayetinin ona ihsan edildiği vahiyle gelene kadar. ⁽⁸⁵⁾

Kur'an'da da ağaçlar ve taşlardan bahsedilmesine -çift halinde olmasalar da- sıkça rastlanır. Ağaçlar Tanrı'yla ittifak yapılacak bir yer olarak görünürler (48: 18-19); iyi ve kötüyü simgelerler (53: 11-18) ve iyi ve kötü sözlerle ilişkilendirilirler ("Güzel söz güzel bir ağaç gibidir... fakat habis söz çürümüş bir

ağaç gibidir” 14: 24,26). Son olarak, öbür dünyaya yolculuğu temsil eden iyi ve kötü ağaçlar -Orpheuşçu literatürdeki Altın Tabletler’i hatırlatan bir ölümler diyarı manzarasında- *Kur’an*’da da su kaynaklarıyla ilişkilendirilmiştir.

“Sağdakiler, ne mutlu o sağdakilere! Onlar dikensiz sedir ağaçları, salkımları sarkmış muz ağaçları, uzamış gölgeler altında, çağlayarak akan suların kenarlarında, bol meyveler arasında, yüksek döşekler üzerindedirler... Soldakiler; ne yazık o soldakilere! İçlerine işleyen bir ateş ve kaynar su içinde, kapkara dumandan bir gölge altındadırlar, serin ve hoş olmayan... sonra siz ey sapıklar, yalancılar! Elbette bir ağaçtan, zakkum ağacından yiyeceksiniz.”⁽⁸⁶⁾

Bu kitapta sunulan karşılaştırmalı malzemenin çoğunda geçerli olduğu gibi, bu benzerliklerden ortaya çıkan resim, doğrudan bir ilişkiyi veya bağlılığı göstermez. Daha ziyade, Akdeniz edebiyatları ve mitolojilerinin dokunduğu kumaşın ortak ipliklerini daha açık bir şekilde bize sunar.

Hesiodos’un Hakikati

Madalyonun İki Yüzü: Bulmaca ve Atasözü

Yakındoğu metinlerindeki ağaç ve taş göndermelerinin büyük ölçüde kehanet kabilinden ifadelerle ilgili olduğunu göz önüne alırsak, Hesiodos’un şiirindeki kehanetle ilgili öğelerin ayrıntısıyla ele alınmasında fayda vardır.⁽⁸⁷⁾ Göreceğimiz üzere, kehanet ve atasözü kabilinden ifadelerin ortak temeli, “ağaç ve taş” dizesinin deyim olarak okunuşunu doğrular ve bu *Theogonia*’daki anlamını (sadece işlevini değil) saptamamıza yardımcı olacaktır (çünkü “ağaç ve taş” deyişi, pasajın “kehanet”e yönelik imalarıyla bağlantılıdır ve mutlaka kehanetle ilgili herhangi bir nesneye gönderme olması gerekmez).

Yunan kehanet şiirinin en tipik örnekleri, Herodotos’tan Geç Antik Çağ yazarlarına kadar yüzyıllarca boyunca anekdotlar ve koleksiyonlar halinde derlenip saklanmış gerçek kehanet metinleridir.⁽⁸⁸⁾ Kehanetler ve gnomik şiir, büyük ölçüde bulmacalar ve atasözleri gibi popüler (çoğunlukla şifahi) malzemelerin kullanıldığı didaktik-kalıplaşmış bir türün iki farklı tezahürü ya da tarzı olarak görülebilir.⁽⁸⁹⁾ Bu didaktik-kalıplaşmış türün Homeros tarzı kahramanlık destanlarıyla ilişkisi daha da karmaşıktır. Modern araştırmacılar geleneksel olarak bölgesel bir ayrıma gitmişlerdir; kahramanlık şiirinin kökeni ve doruğu Küçük Asya kıyılarına (ikinci bir merkez üssü Peloponnesos olmak üzere) atfedilirken, didaktik şiirin gelişimi neredeyse sırf Yunan anakarasına, özellikle de Boiotia’ya bağlanır. Bu ayrım, İonya göçünden önceki döneme ait olan ve diyalektal ayrılmayı yansıtan iki farklı geleneğin (kuzey ve güney)

sonucu olarak görülebilir (güney İonya destanı kuzey Aeolis didaktiğine *karşı*).⁽⁹⁰⁾ Ne var ki, Hesiodos'un şiirsel dili (ve onun diyalektal bileşimi) bu ayrıma uymayacak kadar karmaşıktır. Hesiodos'ta, şair köken olarak Boiotia'ya ait olmasına rağmen, İonya ve Attik diyalektine ait özellikler, Aeolis diyalekti ve Batı Yunanca ile birlikte sahne alırlar (çoğunlukla Homeros'la benzer şekilde ama kendilerine ait bazı özelliklerle).⁽⁹¹⁾ (İki tür arasında paylaşılan şiirsel biçimi, motifleri ve dil malzemesini yadsımaksızın) gnomik şiire ve kehanet şiirine mahsus tematik ve biçimsel tercihlerle epik geleneğin tercihleri arasındaki farkın saptanması, diyalektal ve coğrafi ayırmadan daha faydalıdır.

Theogonia'nın girişinde, Musalar'ın aşağıdaki oyunbaz sözlerinde, destan (düzmece/kurgusal içerikli) ile didaktik şiir ('gerçek' içerikli) arasında açık bir fark olup olmadığı hâlâ tartışma konusudur: "Biz yalan söylemesini biliriz gerçeğe benzer (*etúmoisin*), Ama istersek dile getiririz gerçekleri de (*aléthéa*)" (*Th.* 27-28).⁽⁹²⁾ İfadenin ilk kısmı muhtemelen daha az güvenilir bir "hakikat"ten, yani destan kurgusundan, ikinci kısmıysa didaktik metinlerle kehanet metinlerinde bildirilen "asıl" hakikatlerden bahseder. Hesiodos'un, *İşler ve Günler*'in başında kardeşi Perses'e "gerçekleri" (*etetuma* kelimesi kullanılmıştır) (*I.G.* 10) açıklayacağı yolundaki beyanı, belki de didaktik şiirin daha gerçekçi doğasına vurgu yapmaktadır. Fakat tartışıldığı üzere, bu ifadenin Musalar'ın ağızına konması doğru/yanlış ikiliğinin ötesine geçer gibidir. Keza, West'in belirttiği gibi, "hiçbir Yunan, Homeros destanlarını esasında kurgu olarak görmedi," aynı zamanda, "şairler daima doğruyu söylemezlerdi".⁽⁹³⁾ West'in ifadesini değerlendirmeliyiz: Yunan düşünürlerin Homeros'un gerçekliğinden kuşku duymaya başlamaları çok uzun bir zaman sonra gerçekleşmedi. Musalar'ın kafa karıştırıcı ifadeleri bize insanın gerçek ve kurguyu bulanıklaştırma eğilimini hatırlatır (her ikisi de farklı türde "hakikatler" içerir) ve kurgusal anlatılarda bile oynadıkları can alıcı rolün bir tezahürüdür ("onlar isterse"). Bu dizelerde didaktik şiir-destan karşıtlığına örtük bir anırtıma olsa da olmasa da, Hesiodos'un Musalar'la karşılaşmasının ve kendisine kehanet kabilinden kimi güçler ve özel bilgiler bahşedilmesinin ayrıntılı hikâyesi, metni açıkça gnomik şiir-kehanet şiiri türlerine yerleştirir. Musalar'ın kurgu yoluyla ne türden gerçekleri bildirebilecekleri, bunu niçin ve hangi koşullar altında yapacakları vs. üzerine fikir yürütmemiz gerekmiyor.

Ayrıca biçimsel düzeyde de, kehanet dili ve Hesiodos'un şiiri çeşitli özellikleri paylaşırlar. Bu niteliklerin çoğu -fonetik değişkeler, vezinle ilgili bazı hususiyetler, sözdağarı ve sözdizimsel yapılar dahil- Homeros'un şiirlerinde yoktur.⁽⁹⁴⁾

Kehanet metinleri ve gnomik şiirler -Hesiodos'un ki gibi- ū özellikleri paylaşrlar: Çoğunlukla tek bir dizeden veya beyit ve dörtlüklerden oluŖan cmlerler halindeki buyruklar, talimatlar, yasaklamalar, uyarılar, gemiŖ ve Ŗimdiki zamanda geçen olayların bildirimleri, tahminler vs.⁽⁹⁵⁾

Fakat yine de, dilsel düzeyde bu ortak özelliklerden daha fazlasını ortaya koyan, kehanet geleneğiyle Hesiodos arasındaki çok daha geniŖ tematik bağlantılardır. Bu yön, *Theogonia*'nın giriŖinde, "ağaç ve taŖ" deyiŖinden hemen önce gelen dizelerde kendini gösterir. Musalar'ın, sanki seyircilere göz kırparcasına, "gerçeklere benzeyen yalanlar" söyleyebilme ve istediklerinde yalın gerçekleri de dile getirme iddialarını tekrar hatırlayın (*Th.* 27-28). Ondan sonra Musalar tarafından bilgi ve ilhamın armağan edilmesi gelir (asa, bunun sembolüdür) (*Th.* 30). Sonunda Musalar ona "olacakları ve olmuŖları yüceltme" yetkisi veren "tanrısal sesler" *flemitŖlerdir* (*Th.* 31-32).

Ağaç ve taŖa ilgili "esrarlı" ifadenin, tam da kehanet ve vahiy alanıyla bağlantıların böylesine bariz olduğu bir pasajın parçası olması tesadüf olamaz. Bu bağlantılar sadece ağaç ve taŖ dizesinden önce gelmekle kalmaz, aynı fikrin tekrarlanması da devam eder: "Ama neye yarar meŖeden ve kayadan söz etmek? Kısa kesip Musa'lardan baŖlayalım, onlar ki ferahlatırlar koca yüreğini

Olympos'taki babaları Zeus tanrının, *olamı, olacağı, olmuŖu dile getirerek...*" (*Th.* 35-38).

Büyük resme tekrar bakarsak, Hesiodos ve kehanet/atasözü geleneğince paylaşılan bir dizi "felsefi ilke" görürüz. Bu, meŖhur gnthi *seautn* ("kendini bil", Delphoi'deki Apollon Tapınağı'na baŖka vecizelerle birlikte kazanmıŖtı) ya da *medn açan* (hiçbir Ŗeyde aŖırıya kaçma)⁽⁹⁶⁾ gibi vecizelerle harmanlanmış bir bilgeliktir ve geleneksel olarak Delphoi Tapınağı'yla iliŖkilendirilen Yedi Bilge'ye atfedilmiŖtir. Ne de olsa, Delphoi hikâyelerinin çoğunun ahlaki içeriği, genel gnomik yapıyla ve Hesiodos'un Ŗiirlerinin amacıyla uyumludur. Bu bileŖim Theognis'in ("gnomik", bilmecelerle dolu, Apollon'a adanmıŖ) Ŗiirinde büyük ölçüde devam etmiŖtir ve Herakleitos (tam da kehanet diline dŖknlęnden dolayı "karanlık" diye adlandırıldı), Parmenides ya da Empedokles gibi Sokrates ncesi dŖnrlerin tonlarına, konularına ve biçimlerine o kadar da yabancı değildir.⁽⁹⁷⁾ Her ne kadar "gnomik Ŗiir" otomatik olarak *Theogonia*'yla değil de *İŖler ve Günler*'le iliŖkilendirilse de, bunlar birbirini dıŖlamaz. Örneğin *İŖler ve Günler*'deki bir masal, bir kehanet olarak da anlaşılabılır⁽⁹⁸⁾ ve aynı Ŗekilde, kehanet Ŗiiri ve atasözlerinde ortak olan kimi özellikler *Theogonia*'da da mevcuttur. Gördüğümüz gibi, *Theogonia* hem Zeus'un muzaffer konumuna ykseliŖini kutlayan bir ilahi, hem de uzun bir tanrılar Ŗeceresi olarak

görülebilir. Bu şecere, sözlü gelenekte, bilgiyi aktaran önemli bir araç olarak işlev görmüştür. Bu tür bir kataloglamayı, *İşler ve Günler*'de (yani "Günler" Kataloğu'nda) ve elbette *İlyada* ve *Odysseia*'da da buluruz.⁽⁹⁹⁾ O halde, *Theogonia*'nın girişinde vecize kabilinden şiirlerle kehanet arasında nasıl bir bağlantı olduğuna, ve Yakındoğu geleneklerinin, 35. dizeyi ve dolayısıyla genel olarak şiirin meramını anlamamıza nasıl yardım edebileceğine bir daha bakalım.

35. dize ve *Theogonia*'nın Girişi

Theogonia'nın 35. dizesinin ve Kuzeybatı Sami geleneğindeki benzerlerinin önemi ancak şiir içindeki bağlamıyla değerlendirilebilir. Daha önce gördüğümüz gibi, araştırmacılar dizeyi genellikle Hesiodos'a konusunu değiştirme imkanı veren, retorik bir araç olarak açıklarlar. Ama aslında, şairin amacının kişisel ve eşsiz bir bildirimini içeren, *Theogonia*'nın girişyle bağlantılıdır. Önceki tartışmayı aklımızda tutarak, girişin bu kısmını tekrar okursak (*Th.* 24-38) bu bağlantı daha açık bir şekilde ortaya çıkacaktır.

İşler ve Günler didaktik türe daha bariz bir biçimde uyarken, Hesiodos'un eserinin kehanet havası taşıyan tarafı *Theogonia*'da dile getirilmiştir. Ağaç ve taş deyişini çevreleyen pasajda (*Th.* 27-38), şair kendisini Musalar'ın ve -bir asa (*sképtron*) olarak defne dalı (*dáfnēs ózon*) verildiğinden- dolaylı biçimde Apollon'un "sözcü"sü olarak sunar.⁽¹⁰⁰⁾ Destanlarda asa geleneksel olarak kehanet gücünün (*İl.* 1.15, 28'de Apollon rahibi olarak Khryses'in ya da *Od.* 11.90'da Teiresias'ın elinde olduğu gibi) fakat daha genel olarak ya kralların (*İl.* 1.279, 2.86), elçilerin (*İl.* 7.277) yahut da mecliste ayağa kalkan herhangi birinin (*İl.* 3.218-23.568) simgesidir.⁽¹⁰¹⁾ Ne var ki, burada bahsedilen, Apollon'a ve Delphoi'ye özgü bir bitki olan bir defne dalından "irticalen" yapılmış özel bir asadır. Bu ayrıntı kimi araştırmacıları, Hesiodos'un aslında Delphoi'de bir rahip olarak hizmet verdiğini iddia etmeye kadar götürmüştür, ama bizim o kadar uzağa gitmemiz gerekmiyor. Pausanias'ın zamanında, Hesiodos'u kehanetlerle ilintilendiren kimi rivayetler dolaşıyordu. Bunlardan birine göre şair, kehanet sanatını Akarnanialılar arasında öğrenir; kehanet biçiminde aktarılmış bir diğer rivayet ise, bedeninin akıbeti hakkında tuhaf bir hikâyenin yanı sıra, ne zaman öleceği tahminini içerir⁽¹⁰²⁾. Dahası, ona atfedilen çeşitli şiirlerin başlıkları, kimi durumlarda diğerlerinden daha açık olarak, kehanetle ilgili konuları akla getirir: *Melampodia*, *Theseus'un Hadeşe İnişi*, *Ornithomanteia*, *Khresmoi* ve *Prodigii*.⁽¹⁰³⁾ Hesiodos ayrıca *Theogonia*'da Delphoi'deki lithos'tan ("kaya") bahseder (*Th.* 497-499); bu kaya genellikle, meşhur *omphalos*'a ("göbek", yani dünyanın merkezi) bir gönderme olarak görülür. Yine

aynı pasajda, Hesiodos Musalar'ın gücünü ve kendilsine bahsettikleri yeteneği (geçmiş, şimdi ve gelecekte bahsedebilme) iki defa vurgular (*Th.* 32 ve 38).

(104)

Kehanete yapılan bu anıştırmalardan hemen önce geçen “sadece bir karın” ifadesi ayrıca merak uyandırıcıdır (*Th.* 26). Genellikle, Musalar'ın, çobanın basit ihtiyaçlarını ve alışkanlıklarını alay konusu yapmalarının bir işareti olarak alınan bu sözler, yakınlarda yapılan bir araştırmada, “karından-bilme” kehanet uygulamasının Yunanistan'daki en eski kanıtı olarak yorumlanmıştır. (105) Şairlere atfedilen bu tür kehanette bulunma yeteneği, mesela klasik Yunan kaynaklarında “karından konuşan” olarak tanımlanan (*eggastri-muthos*, Aristophanes'in *Eşek Arıları*'nda 1015-1022 ve Platon, *Sofist* 252 c'de olduğu gibi), Eurkyles karakterinde açıkça görünür ve “kehanette bulunan bir iç sese sahip olan kahin” anlamına gelir. (106) Bu yan anlam Yunan-Sami dünyasında daha iyi tespit edilmiştir; zira *eggastri-muthos* tabiri, muhtemelen sahte büyücüler ya da kâhinlerle ilgili vakaların uzantısı olarak, Septuagint'te, *ob* (ruh çağıran) terimini (örn. Lev. 20:6) çevirmek için kullanılmıştır. *Septuagint* ayrıca *ob'u*, οἱ Φωνοῦντες ἐκ τῆς γῆς, “Toprak'tan ses edenler” diye yorumlar (Yeş.29:4), çünkü pasajda “yeraltından bir ruh gibi çıkacak” bir sestten bahsedilir. İlginç bir şekilde, hem Kutsal Kitap'ta hem de Platon'daki pasajlarda, bu sesler, çok yavaş fısıltılar veya mırıltılar olarak ifade edilmiştir (Yeş. 29:4'te *tezapzet* veya Platon ve diğerlerinde *hupophthéggesthai*). (107) Şair, kâhinlik güçleri ve “yerden” gelen “fısıltılar” arasındaki çağrışımlar, tüm bu yönlerin mevcut ve bir-biriyle bağlantılıymış gibi görüldüğü Hesiodos ve Ugarit pasajları (yani “ağaç ve taş” pasajları) açısından gerçekten de merak uyandırıcıdır. Diğer yandan, bir insana, onu hor görerek seslenen tanrı motifi böyle bir sahneye gayet iyi uyar ve Musalar'ın buradaki çoban tanımlamalarına daha inandırıcı bir açıklama getirir; (108) fakat sözcüğün kehanetle ilgili yan anlamlarının dinleyiciler tarafından ânında anlaşılacağı belli değildir.

O halde, kehanet ve gnomik şiir, atasözü ve bilmece gibi popüler ifade biçimlerinden ayrılmaz. Peki 35. dizedeki deyişi ve *Theogoni*a'daki önemini anlamakta bu bağın nasıl bir faydası olur? Atasözleri ve bilmecelelere, her iki tarafa da açılan kapılar olarak bakarsak, bir atasözünü bilmeceye, bir bilmeceyi de atasözüne dönüştürebiliriz. (109) Atasözü kabilinden ifadelerin zorluğu şuradadır; tam versiyonunun dinleyenlere bildik geleceği farz edildiğinden, bütün bir ifade birkaç anahtar sözcüğe indirgenir. O zaman atasözü, söylenişindeki özel bağlama ve normalde zamanla değişecek olan dinleyici yorumuna bağlı olarak, yeni bir işlev ve anlam kazanır.

Kehanet havası taşıyan şiirlerle gnomik şiir arasındaki -yani, bilmeceler, kehanetler ve atasözleri arasında- bağlantıyı ele almanın amacı, *Theogonia*'nın 35. dizesinin daha derin köklerini sergilemek ve yorumunu daha sağlam bir temele oturtmaktır. "Ağaç ve taş deyişi", şimdi daha da açık olarak, atasözü kabilinden bir ifade gibi görünüyor.⁽¹¹⁰⁾ Hesiodos'un, anlamını fazlaca açıklamaksızın bu ifadeye başvurabildiği gerçeği, kendi zamanındaki dinleyicilerin de böyle bir açıklamaya ihtiyaç duymadıklarını gösterir. Yani bu dizeden yola çıkarak otomatik olarak bir dizi çağrışım harekete geçirilebilirdi.

Peki biz bu çağrışımları saptayabilir miyiz? En azından, "ağaç-taş" çiftinin yaygın olarak bilindiği gerçeğiyle karşı karşıyayız. Dolayısıyla, bu pasajda "ağaç ve taş"tan söz edilmesi, bir bilmecenin açıklanması ya da formüle edilmesi değil de, ardındaki bütün bir yerleşik fikirler dizisini basitleştiren bir *ipucudur*. Paul Veyne'nin dediği gibi, "bir ipucu, bir açıklama değildir. Çünkü bir açıklama bir görüngüyü anlatırken, bir ipucu bize bilmeceyi unutturur. Açık bir cümle, daha önce gelen daha çapraşık ve muğlak bir biçimlendirmeyi bastırmasında olduğu gibi, onu siler ve yerini tutar." Atasözü haline gelmiş bir ifade için de aynı şey geçerlidir.⁽¹¹¹⁾ Sorun, ipucunun göndermede bulunduğu cevaptan yoksun oluşumuz ve esas dinleyicilere yaptığı çağrışımları, bir araştırma yapmadığımız takdirde ele geçiremeyişimizdir. Bu noktaya varmak için, bu belirli pasajı çevreleyen şiirin tüm veçhelerini araştırmaya ve karşılaştırmalı malzemen çıkarabildiğimiz (bağlamlarına göre her birinin daha özel anlamı olmasına karşın) ipuçlarını birleştirmeye ihtiyaç duyarız.

Theogonia'nın 35. dizesini, 22. dizede başlayan bağımsız pasajın bitişi olarak okursak ve şairin sözlerini kelimesi kelimesine alırsak ("ama neye yarar meşeden ve kayadan söz etmek?"), Hesiodos'un, hemen öncesinde söylediği şeye göndermede bulunduğu meydana çıkar (ταῦτα, yani, Musalar'ın ona gerçek şeylerin, geçmiş, şimdi ve geleceğin şarkısını söyleme yetkisini nasıl verdikleri). Eğer yorumumuzu bu bölümdeki temeller üzerine inşa edersek, ifadeye, kehanetle ilgili daha somut yan anlamlar verebiliriz.

Demek ki, 35. dizenin basitçe konuyu değiştirme ya da önceki ve sonraki kısımlarla bağlantı kurma gibi retorik bir işlevi yoktur; önce gelen pasajın bütününü kapsar. Bunu iki katmanlı bir şekilde gerçekleştirir: Daha önce dile getirilenlere gönderme yapan ταῦτα zamiriyle⁽¹¹²⁾ ve "bir ağaç ya da taşla ilgili" şeylerin olduğu dizeleri nitelemekle. "Ağaç ve taş" deyişi, Hesiodos'un henüz itiraf etmiş olduğu şeye dair bir *ipucudur* (tanım değil). Dolayısıyla, bu ifadenin "asıl" anlamı ne olursa olsun, yasaklanmış ve gerçek "tanrısal-kozmik" bilginin ifşası ve aktarımına ve bu aktarımın kehanetle ilişkisine işaret eder.

Bir başka deyişle, Hesiodos'ta ağaç ve taşın söz edilmesi, en azından mecazi anlamın kolayca anlaşılabilirdiği *İlyada* ve *Odyseia*'dakilerden ilk bakışta daha muğlak ve "yersiz" gibi gelse de, tüm şiire bakıldığında, Homeros'taki muadillerine oranla çok daha önemli olduğu ve bilinçli seçildiği ortaya çıkar. Aslında bu ifade, *Theogonia*'nın girişiyle, yani göreceğimiz gibi daha keşfedilecek sırlarla dolu olan uzun bir pasajla sıkı sıkıya bağlıdır.

Daha da ileri gitmemiz mümkün mü? Hesiodos'un (kelimesi kelimesine) bir ağaç "çevresinde" veya bir taş "çevresinde" ifadesiyle ne *kastettiğini* tam olarak bilebilir miyiz? *Theogonia*'nın girişiyle birlikte alındığında, ağaç ve taş çiftinin, Hesiodos'un pasajını özellikle Ugarit metnine nasıl da yaklaştırdığı çarpıcıdır. Ugarit pasajı da, Hesiodos'un ki gibi, deyimini tam anlamını yorumlamada bir sorun çıkarır. Ugarit metninde "odun ve taş"ın konuşmayla bağlantısı çok daha aşikârdır, fakat "kelimeler" ile ağaç ve taş arasındaki kesin bağlantıyı belirlemek kolay değildir. Bunun sebebi, tüm Sami dillerinde görülen, yan yana iki ismin "tamlayan" ilişkisiyle bağlandığı sözdizimsel yapıdır. Ugarit metninde karşılaştığımız şey, tam olarak "kelime-ağaç" (*rgm 'z*) ve "fısıltı-taş" (*Ihsht abn*) bileşimidir; dolayısıyla, iki isim grubu arasındaki ilişki aşikâr değildir, daha ziyade bağlamdan çıkarılmıştır ve en azından modern okur için muğlaktır. Pardee'nin "odunla ilgili kelimeler ve taşla ilgili fısıltılar" diye çevirdiği iki parçalı kesit, Smith gibi de çevrilebilirdi: "ağacın kelimesi ve taşın fısıltısı" ⁽¹¹³⁾ ya da "ağaçtan kelime, taşın fısıltı". Bu durumda, bilgi kaynağı olarak ağaç ve taşın rolü daha belirgin olacaktır.

Theogonia 35'e gelince, biçimbilimsel düzeyde benzer bir sorun vardır: *peri* edatının tam anlamı + ismin akuzatif hali. West, erken dönem epik şiirde bu yapının fiziksel/lokal bir anlamla ("etrafında") sınırlandırıldığını ortaya koyar, dolayısıyla burada "hakkında, ilişkin" anlamıyla alınmamalıdır. ⁽¹¹⁴⁾ Standart kullanıma göre, Hesiodos "hakkında, ilişkin" demek isteseydi, *peri* + ismin genitif halini kullanırdı. Ne var ki, Nagy'nin belirttiği gibi, "konumsal" anlamdan "kavramsal"a doğru metaforik bir sıçramanın burada da yapılamaması için bir neden yoktur (yani bir ağaç veya taş "çevreleyen" şeylerden, ağaç veya taş "hakkında" olan şeylere geçmek; "zihnimizin bir şeyin *etrafını* kuşatması" deyiminin, o şeyi idrak etme anlamıyla veya "civarında" ifadesinin hem mecazi hem de fiziksel anlamda kullanımıyla karşılaştırmak). ⁽¹¹⁵⁾ Diğer yandan, 35. dizinin fiziksel nesneler olarak ağaçlara ve taşlara bir anıştırma olduğu yönündeki farklı bir açıklama (mesela O'Bryhim'in savunduğu gibi doğrudan kehanet uygulamalarıyla ilişkilendirmek), deyimini, "bir ağaç veya bir taş *etrafında*" şeklinde çevrilmesini getirecektir. Fakat, burada kesin bir

lokal anlam çıkarmak (“etrafında”) zordur, çünkü gördüğümüz gibi, Hesiodos daha önceki sözlerine gönderme yapar (ταῦτα zamiriyle); fiziksel bir nesnenin *etrafında* dönen (ya da duran?) *kelimeler* veya *fikirler* -fiziksel nesneler üzerine kazınmış kelimelerle karşı karşıya değilssek- nesneyle kurulan soyut bir ilişkiyi iletirler (bu nedenle ben “ilgili” diye çevirdim* ve aynı cümlede iki kere tekrarlamaktan kaçınmak adına, “hakkında” kelimesini kullanmadım**. Mesela Glenn Most’un en son çevirisi şöyledir: “Peki ama bundan bana ne, bir meşe veya bir kaya hakkında”.⁽¹¹⁶⁾

Öyleyse, Hesiodos’un dinleyicisi başlangıçtaki iddialarını ve ağaçlar ve taşlara dair örtük (en azından bize göre) anırtmasını *gerçekten* nasıl anlamıştır? Hesiodos, ilk olarak, aynı bir peygamber veya bir kâhinin yapacağı gibi, kendi hakikat bilgisiyse böbürlenir. Bize esininin tanrısal olduğunu anlatır ve bu nedenle ağzından çıkanlar yeni değildir; ebediyen varolmuş *evrensel bir hakikatten* çıkmışlardır ve o diğerlerinden daha “iyi” görebilmektedir.⁽¹¹⁷⁾ Hesiodos’un girişteki mesajının yapısını aydınlığa kavuşturmak için ne kadar ısrar edersek edelim, değişmeyen bir gerçek vardır: Yunanlar bir şiir veya hikâye yazarken veya dinlerken, gelenek ve edebi imgelem, dinsel huşu ve rasyonel düşünce gibi kavramlar ve tutumlar, daima ve birlikte, sürecin içerisinde yerlerini alırlar. Aynı zamanda, Hesiodos ve Ugarit şiiri, üstün bir varlık tarafından yetki ve yardım almadıkça, hayatın ve evrenin sırlarını anlamakta insanların sınırlı yeteneklerine dair ciddi bir kuşku sergilerler. Hesiodos’un eserini Yunan edebiyatındaki kozmogonik parametreler içinde anlamamıza yardım eden *Theogonia*’nın girişinin özü budur.

Sonuç itibarıyla, *Theogonia*’nın girişine Kuzeybatı Sami materyalinin ışığında yeniden bakmak, Hesiodos’un Helikon’da Musalar’la karşılaştığı sahne- de içkin olan dinsel arka planı ve bu dizelere sinen esin yüklü havayı kavrayışımızı geliştirmiştir. “Ama neye yarar meşeden ve kayadan söz etmek?” diye sorarken aslında bize göz kırptığını anlayabiliyoruz şimdi: Kendi tasarrufunda olan kozmik bilgi hakkında konuşmadan önce, yetkisinin kaynağının bilindiğinden emin olmalıdır. 35. dizeyi bu yoruma göre açıklamam gerekirse, sonuç şöyle bir şey olurdu: “Niye bu gizemli/esrarlı ve ilahi şeylerin ayrılıyorrum ki? Yani dünyanın kökeni ve tanrıların nereden geldiklerine dair özel bilgimin kaynağından” Artık derhal tasarladığı işe, tanrıların kökeninden bahsetmeye girişebilirdi. Başka bir deyişle, 35. dizedeki görünüşte tuhaf ifade,

* Yazar 35. dizeyi şöyle çevirmiştir: “But what do I care *about* these things *concerning* a tree or a stone?” (ç.n.)

** “But what do I care *about* these things *about* a tree or a stone?”

Hesiodos'un hikâyesinin meşrulaştırılmasıyla, girişin tüm içeriğini zapteder ve retorik olarak bir es verip, *theogonía*'ya taze bir başlangıç yapma imkânı sunar.

Notlar

1. West, 730-700 aralığını tercih eder ve Homeros'un şiirlerinden daha eski olduğunu iddia eder (West 1966: 40-48). Krş. Hesiodos'tu Homeros'tan sonraya, VII. yüzyılın ilk yarısına yerleştiren Edwards'daki (1971: 199-206) tarihlleme tartışmaları. Janko VIII. yüzyılın son yıllarına eğilimlidir (1982: 94-98). Janko, Homeros ve İlahiler le ilişkili olarak Hesiodos'un epik dilinin eksiksiz bir araştırmasını sunar. Eski Yunan şairlerinin tarihlenmesi için, bkz. Hall 2002:229-239 ve referanslar. Ayrıca bkz. bu kitabın 5. Bölümü'ndeki tartışma. Genel olarak Hesiodos üzerine bkz. Lamberton 1988.

2. Bkz. West 1995. Krş. West 1966: 45 ve 1997: 176.

3. Proem, birbirini izleyecek şekilde, Helikon Musalarına yönelik bir başlangıç ilahisi ve Olympos Musalarına bir seslenişten oluşur. Bkz. Minton'daki analiz 1970.

4. Ayrıntılar için bkz. *OCD*, "Musalar" maddesi. Söylendiğine göre, Musaları kendisine mahsus tanrıçalar olarak ilk benimseyen filozof, Pythagoras'tı. Pythagorasçılık'ta Musalar üzerine bkz. Riedweg 2005: 13-14,30.

5. Bkz. West 1997a: 170. Yunan şiirinde tanrısal yetki iddiası üzerine, bkz. Calame 1995b: böl. 1 (*Homeros Tarzı İlahiler*'den ve Homeros'tan başlangıç pasajlarının örneklerini içeren ek). Bkz. Clay'deki (2003: 3. Böl) *proem* incelemesi.

6. Bu ve diğer örnekler West'ten alınmıştır 1997a: 171-72.

7. KAR 158. Transliterasyon ve çeviri West 1997a:171.

8. Hurri-Hitit *Ullikummi*'nin *Şarkısı*'nın başlangıcı, bkz. West 1997a: 172.

9. Ugarit ilahisi, KTU 1.24.1. West'te 1997a: 171.

10. Çıkış 15:1, West 1997a: 171. Bu çalışmada başka örnekler de verilir: Mez. 9: 3,89; 2,101:1.

11 *Th.* 104.

12. Nagy 1990: 56: *Homeros Tarzı İlahiler* ışığında *Theogonia*'yı analiz eder.

13. Nagy 1990: 56. Yaratıcılığın kişileştirilmesi olarak Musalar fikri üzerine bkz. Murray 2005. Calame, “Ben” (Hesiodos) ve Musalar arasındaki ilişkiyi dilsel düzeyde çözümler ve Hesiodos’ta Musaların verdiği esinin rolünü tartışır (1995b: 44-48 ve 2. böl.)

14. Nagy 1990: 53. (*Th.* 79-93), Kalliope ile krallık ve adalet arasındaki, *Theogonia*’nın girişinde ayrıntısıyla işlenen ilişki için bkz. Skarsouli 2006.

15. Bkz. Heiden 2007, bu ifadeyi epik şiirdeki diğer benzer deyimlerle karşılaştırır, özellikle *Od.* 19-203. İlyada’da “Gemiler Kataloğu” kısmında (İl. 2.484-93) Musaların işlevi için bkz. Heiden 2008a, özl.133.

16. Stoddart 2004: 84. Hesiodos’un girişteki üslubunun ve Musalara seslenişinin tam bir tartışması için bkz. özellikle 3. böl.

17. Daha fazla ayrıntı ve örnek için, bkz. West 1966: 159-160 ve referanslar.

18. Bkz. West 1966: 159. Hesiodos’ta vahiy motifinin otantik veya kurgusal yapısı karşısında West tarafsız kalır.

19. Calame 1995a: 59; ayrıca krş. 73-74. Bu vizyonun otantikliği üstüne daha fazla referans için bkz. Calame 1995a: 58 ve Dodds 1951: 117 (otantik olduğu kanısındadır). Maniheizmde vahyin bir dağda inmesi teması için bkz. Bremmer 1980: özl. 29-30.

20. Hesiodos’un *Theogonia*’daki anlatı sesinin bir araştırması için bkz. Stoddart 2004. (1. bölümdeki otobiyografik sunum da tartışılır).

21. *İG.* 109-201.

22. “Hesíodos” adı ve “ses çıkaran” anlamına gelecek şekilde muhtemel etimolojisi için (*hiemi*, “yaymak”), bkz. Nagy 1990: 47-48.

23. Von Soden 1994: 219. Yakındoğu edebiyatına genel bir bakış için bkz. Sasson 1995, ayrıca von Soden 1994: böl. 13.

24. Bkz. George 2007.

25. Krş. Calame 1995a: 31.

26. Örneğin, *Tanah, Enuma Eliş*, Yeni Yıl Festivali’nde okunurdu (bkz. West 1966: 2 ve 22); Ugarit ritüel listelerinde hem resmî yollarla hem de rahipler aracılığıyla bir denetim ima edilmiştir.

27. Hesiodos, Homeros ve Panhelenizm üzerine, bkz. 5. Bölüm.

28. *Mélei* fiili diğer benzer ifadelerde çıkarılmıştır (ör. İl. 21.360; *Thgn.* 1067; Ar. *Lys.* 514; ayrıca Homeros’ta tekrarlanan şu dizeyle krş.: ἀλλά τίν μοι ταῦτα φίλος διέξατο θυμός, İl. 11. 407, 17. 97, 21.562, 22.122,385 (bkz. West 1966: 167).

29. Yunan edebiyatında Pindaros’a kadar başka bir paralel bulmayız, *Pyt.*

1.81. İkinci tekil şahıs zamiri τὸ'nin bir varyantı olan τὴνῃ, Boiotia ve Kuzey Yunan lehçesine özgüdür. Pindaros, Alkmaion, Homeros, Hesiodos ve kehanet 41.1'de görülür (Parke ve Wormell 1956).

30. West 1997a: 431.

31. West 1966: 169.

32. Lamberton 1988: 62. Ayrıca bkz. Stoddart 2004: 87 ve referanslar.

33. Pl. *Apol.* 34D, *Devlet* 544D, Lucill. *A. P.* 11.253, Juv. 6.12 (cj.), Plut. *Mor.* 608c, Philostr. *im.* 2.3.1, Palladas *A. P.* 10.55.

34. West 1966: 167.

35. Bkz. West'teki sınıflandırma ve referanslar, 1966: 167-168.

36. Referanslar West 1966: 168-169.

37. Ahl ve Roisman 1996: 226-227.

38. West'ten alıntı 1966: 168; krş. Watkins 1995: 162.

39. Bkz. West 1966: 169 ve referanslar.

40. *Theogonia*'da ağaçlarla ilgili bir diğer bağlantı, Hesiodos'un Gaia ve Uranos'un zürriyeti arasında saydığı -"dişbudak ağacı Perileri" diye kabul edilen (West 1966: 221)- *Nymphas Melias*'da görülebilir (*Th.* 187). Bu anlam şarihler ve diğer yorumcularca verilmiştir. Hesiodos'un Beş Irk mitindeki "Tunç Irkı" insanların dişbudak ağacından doğmuş olduklarının söylendiğine dikkat edin (*İG.* 145).

41. Yeremya üzerine bir açıklama için, bkz. Bright 1965: 16.

42. Bu sözcük *Kutsal Kitap*'ta otuz dört defa geçer ("taş", *eben*, veya "sütun" *amud* gibi eşanlamlarından ayrı olarak). Sıklıkla olumsuz bir şekilde bahsedilmesinin yanında (Lev. 26:1, Deut. 7:5, 16:21-22 ve Kr. 14:22-23 gibi) "tarafsız" olanlar da vardır (Yar. 28:18-19, 31:43-45, Çık. 24:4) ve hatta birkaç olumlu anırtırma da mevcuttur (Yeşu, 24:25-27 ve Yeş. 19:19-20) (Avner 2001: 40).

43. *Hak.* 3:7, çoğul halde, muhtemelen Aştart'ın yanlış yazımı; bkz. BDB, '*asherah*' maddesi.

44. Ör. 1 Kr. 16:33; 2 Kr.18:4; Tar. 17.6; Yeş. 27:9; Yer.17:2; çoğul halde (*asherim*) ve mazzebboth (*mazzebah*'ın çoğulu) ile birlikte, örneğin Mi. 5:12-13; Çık. 34:13. Ayrıca bkz. bu kitabın sonundaki ek.

45. Tartışılan pasaj: *CTA* 3.iii.20-31=iv 60-67 ve *CTA* 1.iii.13vd. Bir diğer baskıda *CAT* 1.3.iii.20-31=iv2.13-20 ve *CAT* 1.1.iii.13vd. Sonraki iki pasaj kısmen birinciden oluşturulmuştur.

46. Başlıca Ugarit şiirleri derlemesi için bkz. Parker 1997c. *Baal Şiiri*'nin geniş açıklamalı tam bir baskısı için bkz. Smith 1994 ve çıkacak olan eseri.

47. Çeviren: Pardee 1997: 251.
48. Valantis 1997: 3-4 ve referanslar. Önerilen tarihlerin tartışması için, bkz. *a.g.e.*: 12-21.
49. De Santos Otero'nun ikidilli açıklamalı versiyonundan 1985: 90.
50. Çeviren Winterhalter 1988: 33-34.
51. Nagy 1990: 181-201. Ayrıca, Vergilius'un *Aeneid*'inde, Evander, Latin halklarının "kütükler ve sağlam meşeler"den doğduklarını söyler (*gensque virum truncuis et dure robore nata*, 8.314), oysa Latinus doğrudan Satürn'ün soyundan geldiklerini iddia eder (7.202). Frigya geleneğinde, Attis'in babasının bir ağaç olduğu söylenir ve daha sonraki Hristiyan kaynaklarına göre, badem ağacı Frigler için her şeyin "İlk Baba"sı olmuştur (Hippolytos, *Bütün Sapkınlıkların Reddi*, 5.9.1). Bkz. Borgeaud 2004: 107. Batılı Keltler'in, kutsal kayalara doğaüstü nitelikler atfettikleri uzun bir gelenekleri vardır. Bkz. Borgeaud 2004: 84-85 (Bu gelenekleri Frigler ve Kibele kültüyle ilişkilendirir).
52. Nagy 1990: 200.
53. Watkins 1995: 162-164. İki terim arasındaki bağlantı üzerine bkz. Janda 1997 (çeşitli Hint-Germen dillerinde ağaç ve taşın kapsamlı bir araştırmasını da sunar). Yunanca'da geçenler için bkz. Janda 1997: 68-90. s. 159-170'te Sami materyalini açıklar, fakat deyimim çeşitli dillerdeki anlamına dair tartışma eksiktir.
54. Watkins 2002.
55. O'Bryhim 1996.
56. Burkert 2004: 28.
57. Nagy 1990: 198.
58. Ahl ve Roisman 1996: 226-27.
59. İl. 11.407, 17.97, 21.562, 22. 385'te tekrarlanmıştır.
60. Ağaçlardan ve taşlardan gelen ses şurada da bildirilmiş gibidir, CAT 1, 82.40: "ağaçlar vermese (ses) / taşlar mırıldanmasa!" (De Moor 1987: 181).
61. CTA 1.iii.13vd. Pardee (kişisel iletişimimizde) El'in konuşmasındaki "ağaç ve taş"ı temel inşaat malzemeleri olarak ve dolayısıyla mesajını alacak olan zanaatkar tanrı Kothar-wa-Hasis'e gönderme olarak yorumlar; paralel bir pasajda yıldırımın Baal'le ilişkilendirilmesiyle karşılaştırılabilir (CTA 3.iii.20-31 ve tekrarı), fakat El'in konuşmasında bir cümle eksiktir (krş. Pardee 1997: n. 86). Pope (1978), bu pasajda kurumuş bir su yatağına bir anırtırma görür. Good'a göre (1999: 190, n. 17) tahta ve taşlar, Baal'in sarayının inşaatı için gerekli malzemelerdir; tanrısal esin ve dolayısıyla Yunan pasajlarıyla her türlü bağlantıyı açıkça inkâr eder.

62. CTA 3.iii.20-31=iv. 60-67.
63. O'Bryhim 1996: 136.
64. Wyatt 2007. Yunanistan ve Yakındoğu'daki kehanet süreçlerinin ortak özellikleri için bkz. Huffmon 2007.
65. Smith (yayınlanacak eseri). Bkz. Sanders'in Ugarit metnindeki ilahi konuşmalarla ilgili araştırması (2004a).
66. Brown 1995: 47vd. Krş. Çık.15.17 ve Mez. 78.54 ve Mez. 48.2-3'te Yehova'nın dağı olarak Yeruslaim/Sion tanımlaması.
67. Smith (yayınlanacak).
68. Bu pasaj kimi editörlerce bir eklenti olarak yorumlanmıştır, fakat bunun için tek gerekçe konu dışı olmasıdır (Stanford 1959: 310, 42. dize üstüne).
69. *Mousa* sözcüğü *mimnesko* "hatırlatma, hatıra getirme" fiiliyle ilgili olabilir (Skarsouli 2006: 211 ve referanslar). Musaları Hint-Avrupa dillerindeki *mont- (krş. Latince mons-montis) ile ilişkilendiren etimoloji ve önerilen "dağ perileri" anlamı (krş. Chantraine 1984-1990: 716), bu kökün Yunanca'da hiçbir yerde "dağ" veya ilgili bir sözcüğü belirtmediğine dayanılarak genelde kabul görmemiştir. Ne var ki, etimoloji yine de doğru olabilir.
70. Pardee (1997: n.86) "idrak yetisi"nin Gök'e (*shmm*) atfedilmesinin, Gökyüzü'ne değil, ama tanrı Şamuma'ya bir göndermeyi belirtebileceğine işaret eder. Ugarit panteonu da çift tanrı olarak *arzw shmm*'a, yani, "yer ve gök" sahip gibidir (bkz. Pardee 2002, RS 1.1017:12).
71. Smith (yayınlanacak), Batı Sami edebiyatından başka örneklerle. İsrail dininde insanlar ile tabiat arasındaki ilişkiye dair, bkz. Scham 2002.
72. Tablet B4. Çeviren: Edmonds (2004). Altın Tabletler, Aristophanes ve Platon'da eskatolojik fikirlerin diğer edebi temsilleri için bkz. bu eser. Ayrıca bkz. Graf ve Johnston 2007.
73. Petelia'dan Altın Tablet (B1), Pharsalos'tan Altın Tablet (B2) ve Hipponion'dan Altın Tablet (B10).
74. Orpheus miti ve sözde şamanistik özellikleri için bkz. Graf 1988. Daha fazla tartışma ve referans bu kitabın 4. Bölüm'ündedir.
75. Yunanistan ve Doğu Akdeniz'de ağaçlara ve taşlara fiilen tapınmanın maddi boyutları için, bkz. Ek.
76. Bkz. Avner 2001: 39, 41.
77. Ağaç için kullanılan sözcük, *elab*, meşe veya fıstık ağacı da olabilir, fakat harfiyen "ilahe" anlamına da gelebilir! (Bkz. Avner 2001: 37).
78. Tes.4:28,29:17, Yer. 3:9, Yeş. 37:19, 1 Kr. 18:38.

79. Özd. 3:18, Yar. 3:22, Vah. 2:7. Bkz. Sasson 1995: 2039.

80. O'Connor'da, özellikle İbranice dizayle ilgili olarak, çözümlenen çiftler için yöntemibilim ve esaslar tamamıyla ayrıntılandırılmış, genel "Cooper-Ross ilkeleri" takip edilmiştir. Bkz. O'Connor 1997: 96-99.

81. Bu gözlemler için Phillip Schmitz'e teşekkür ederim (kişisel iletişim).

82. Yakınoğu ve Arkaik Yunanistan'da kehanet edebiyatı ile vahiy sahneleri arasındaki bağlantılar için, bkz. bu bölümün başı.

83. Brown 2001: 174.

84. Valantis (1997) eski Kenan bereket tanrılarıyla bağlantı kurmaz. Ona göre Cennet'teki ağaçlar müritlerin heveslenmesi gereken alternatif dünyayı simgeler.

85. Çeviren: Edwards 2003 (benim vurgularım). Bkz. Edwards'ın İbn İshaq'ın eserine yazdığı giriş.

86. Pasajın tamamı için bkz. 56: 27-56. Çeviren: Haleem 2004.

87. Fernandez Delgado (1986), Hesiodos'un şiirlerinin kehanetleri çağrıştıran taraflarının tam bir araştırmasını sunar. Homeros, Hesiodos ve *Homeros Tarzı* İlahiler'de epik söyleyiş için bkz. Janko 1982. Hesiodos'un dili için bkz. Edwards 1971.

88. Ana kaynaklar Herodotos, Diodoros Siculus, Strabon, Plutharkos, Pausanias, Porphyrios ve Oinomaos'tur (Eusebios'ta). Kehanetler ve aktarımları üzerine, bkz. Parke ve Wormell 1956.

89. Parke ve Wormell 1956: xxxii-xxxiii. Daha fazla kaynak için bkz. Fernandez Delgado 1986: 18. *Aínos* terimi *-atnugma* ("enigma") buradan türemiştir- efsane'nin yanı sıra özdeyiş veya bulmaca anlamına gelirdi. Özdeyiş ve bulmaca, "özdeyiş" in (*marshal*) farklı söylem biçimlerini içerdiği eski İsrail'de de yakından ilişkiliydi; bir örnekte (Özd. 1:6) bilmece sözcüğü (*hidah*) özdeyiş veya "bilgece sözler" in eşanlamlısı olarak kullanılmıştır (Eissfeldt 1974: 85). İngilizce'deki "riddle-bilmece" sözcüğü Almanca *Rätsel* sözcüğüyle aynı kökten gelir. Bu da, "öğüt" ve "öğüt vermek" anlamındaki *Rat* ve *raten* terimleriyle ilgilidir (Fernandez Delgado 1986: 144).

90. Bkz. Fernandez Delgado 1986: 13 ve referanslar. Yunan diyalektleri ve Bronz Çağı'nda diyalektal durumun tekrar oluşturulması için bkz. Finkelberg 2005. Yunan edebiyatında diyalektlerin kullanımı için bkz. Karali 2007.

91. Hesiodos'ta diyalektal unsurlar için bkz. Edwards 1971:böl.8.

92. Bkz. Fernandez Delgado 1986: 12. West 1966: 162.

93. West 1966: 162. Ayrıca bkz. Veyne 1988.

94. Hesiodos'ta Homeros'a uymayan biçimler ve diyalektal kökenleri için

bkz. Edwards 1971:böl. 8. Diğer ortak fonetik ve morfolojik özellikler için bkz. Fernandez Delgado 1986: 24 vd. Ortak ölçü için bkz. Fernandez Delgado 1986: 35 vd. Genel olarak Hesiodos'ta ölçü için bkz. Edwards 1971: böl. 7, Homeros şiiriyle farklar için, özellikle bkz. s. 88-89. *Gerúomai*, "dinlemeye yol açmak, şakılamak" ve *humnéo*, "ilahiler söylemek, kutlamak", fiillerinin kullanımı, Hesiodos'ta da, bazı heksametrik şiirler ve kehanetlerde de görülür, ama Homeros'ta yoktur: *gerúomai* İG.206, *h. Herm* 426 ve or. (kehanet) 473.4'te; *humnéo* *Th.* 11, 33, 37, 48, 51, 70, 101 ve İG. 2 (yani, her iki şiirin girişi), or. 471.7, *h. Herm* 1 ve *h. Ap.* 19, 158, 178, 190, 207'de. (Delphoi'yle bağlantıya dikkat edin.) Daha fazla ayrıntı için bkz. Fernandez Delgado 1986: 40.

95. Fernandez Delgado 1986: 86-88.

96. Platon'dan alıntı, *Prot.* 343B.

97. Bkz. Parke ve Wormell 1956: xxxii-xxxiv.

98. Bkz. Lonsdale'in (1989) şahin ve bülbül fablını yorumlaması (İG. 202-212).

99. Örneğin *İl.* 2.484-759 (*Gemiler Kataloğu*), 3.162-244 (*Teikhoskopia*), 4. 231-421 (*Epipolesis*), 11. 91-147 ve 15. 381-489 (*Aristeiai*), 28 (Akhilleus'un kalkanı), *Od.* 11. 566-626 (yeraltı dünyasına yolculuğunda Odysseus'a yaklaşan kahramanlar).

100. Defne dalı ile Apollon arasındaki bağlantı için, bkz. West 1966:164 ve referanslar. Krş. Fernandez Delgado 1986: 16.

101. Nagy 1990: 52-53.

102. Paus. 9.31.4 ve 9.38.3.

103. Fernandez Delgado 1986: 17.

104. Bkz. Katz ve Volk'ta (2000) pasajın genel tartışması ve Clay 2003: 57-68.

105. Katz ve Volk 2000.

106. Torallas-Tovar ve Maravela-Solbakk 2001: 435.

107. Diğer pasajların ve referansların bir tartışması için bkz. Torallas-Tovar ve Maravela-Solbakk 2001.

108. Bkz. West 1966: 160 ve Stoddart 2004: 73-79'daki tartışma.

109. Fernandez Delgado 1986: 145 (İspanyolca'dan kendi çevirim).

110. Hesiodos'ta özdeyiş kabilinden ifadelerin bir listesi için bkz. Fernandez Delgado 1986:89 vd.

111. Veyne 1988: 30.

112. *outoç* kullanılmıştır; yani zaten söylenmiş bir şeye gönderme vardır (kataforik eşdeğeri *öde'*dir).

113. Smith 1997: 110.

114. *Peri* edatının kullanımı üzerine Krş. West 1966: 169.

115. Bkz. Nagy 1990: 199, n. 122.

116. Most 2006.

117. Hesiodos'un kendi sözlerine inanışına dair bkz. Veyne 1988: 29'daki yorumlar.

Yunan ve Yakınoğu Soy Mitleri

Kutlayın benim dilimden ölümsüzler soyunu,
önları ki doğdular Toprak Ana ve yıldızlı Gök'ten.

Hesiodos, Th. 105-106

Giriş

Hesiodos'un *Theogonia*'sının belkemiğini oluşturan Soy Miti motifi, Yunan ve Yakınoğu mitolojisi arasındaki sürekliliğinin en açık örneklerinden birini sağlar.

Geleneksel olarak araştırmacılar dikkatlerini Yunan ile Hurri-Hitit mitleri ve Babil kozmogoni destanı *Enuma Eliş* benzerlikleri üzerine yoğunlaştırmışlardır. Bununla birlikte, devam eden keşifler ve kuzey Suriye'den yeni Ugarit metinlerinin yayınlanması, Roma döneminden Fenikeli bir yazar olan Bybloslu Philon'un eserlerinin yeniden değerlendirilmesine ve *Fenike Tarihi*'ndeki kaynaklarının en azından bir kısmının gerçekliğinin yeniden incelenmesine yol açmıştır. Hem kronolojik hem de bir bakıma kültürel olarak birbirine çok uzak olan bu iki kaynak -Philon ve Ugarit metinleri- erken Hıristiyan çağına kadar Suriye-Fenike bölgesinin bir dereceye kadar sürekliliğini sağlamış Kuzeybatı Sami mitolojisi geleneğinin ana tanığıdır. Bu mitolojilerle ilgili olarak Hesiodos'un yerini bir daha değerlendirecek olursak, Yakınoğu mitolojisinin uyarlanması ve Yunanistan'a aktarılması için en uygun kanalın Suriye-Filistin bölgesi olduğunu bir kez daha göreceğiz.

Klasik diller uzmanlarının Hesiodos'un *Theogonia*'sındaki Yakınoğu lu niteliklere geleneksel yaklaşımı, West'in 1983 tarihli "Soylar Miti'nin su götürmez Mezopotamya menşei" inancında özetlenmiştir. ⁽¹⁾ Ondan önce, Kirk, esas itibarıyla Ugarit metinleri vasıtasıyla varlığını sürdürmüş Kenan mitlerinin "görece yavan" olduklarını düşünmüştü ve ona göre "Yunan mitlerinde Kenanlara has bir tarz ve tonlama varsa da çok azdır ve Asya etkisi esasen başka yerlerden gelmektedir"(yalnızca Batı Sami Bereket Tanrısı temasının kaybolu-

şu dikkatini çekmişti).⁽²⁾ Littleton, buna karşılık, Soylar Miti'nin karşılaştırmalı yeniden çözümlemesini yaptı ve motifin Hint-Avrupalı olmayan kökenlerini vurguladı. Fenike versiyonundan bahsetmekle birlikte, Yunanlarla Luvi temasından hareketle, doğrudan Hurri-Hitit etkisini destekledi ve mitin esas kaynağı olarak Babil geleneğine vurgu yaptı.⁽³⁾ Fakat göreceğimiz üzere, tüm bilginler bu sonuçta hemfikir değildir ve West bile fikrini değiştirip, Doğu Akdeniz kaynaklarına biraz daha yaklaşmış gibi görünmektedir. Bu alternatif senaryoyu daha çok kanıt destekler.

Hurri-Hitit metinlerinin yayınlanmaya ve incelenmeye başlandığı 1940'larda, Barnett ve Güterbock, Kumarbi mitiyle Hesiodos'un anlatısındaki ana benzerlikleri gösterdiler.⁽⁴⁾ Günümüz araştırmacılarının elinde olan Ugaritçe materyalin pek çok ayrıntısından habersiz olmalarına rağmen, bu motiflerin Yunanca konuşanlara aktarılmasında en uygun adayın Fenikeliler olduğunu düşündüler; Güterbock, Ugarit metinlerinin gösterdiği bu türden bir kozmo-teogoni geleneğinin Geç Bronz Çağı'nda Suriye-Fenike'de boy verdiğini vurguladı. Forrer, henüz 1936'da, Hesiodos ve Homeros'un zamanlarında gerçekleşen bu aktarım için en muhtemel bölge olarak Anadolu'nun batısını (özellikle Frigya) önermişti.⁽⁵⁾ Ne ki Barnett, Miken ve Anadolu kültürleri arasındaki esas araçlar olarak (Friglerden farklı olarak, "edebi" bir halk olduklarını söylediği) Fenikelileri tercih etti; aktarım, ya Geç Bronz Çağı'nda kuzey Suriye-Fenike bölgesinde, özellikle de Ugarit gibi yerlerde (gerçi bu devirdeki Fenikelilere Kenanlılar diyebiliriz) ya da ilk binyılda aynı bölgedeki El Mina gibi ticaret sömürgeleri yoluyla gerçekleşmişti. Ayrıca, Zeus'un doğumunun geleneksel olarak adada gerçekleştiği söylendiğinden, Soylar Miti konusunda muhtemelen önemli bir nokta olarak Girit'i işaret etti.⁽⁶⁾

Hesiodos ve Yakındoğu adlı kitabında Walcot da, El Mina gibi yerler vasıtasıyla Yakındoğu materyalinin Hesiodos'a muhtemel aktarımına vurgu yapmış ve Euboia'nın hem anakaradaki Boiotia ile hem de Küçük Asya'daki Kyme'yle bağlantısının altını çizmiştir.⁽⁷⁾ Walcot diğer kitaplarında kısaca da olsa, Hurri-Hitit, Ugarit ve Fenike (Bybloslu Philon) mitolojileri arasındaki bağ ve bunların Hesiodos'un şiiriyle bağlantısı üzerinde durmuştur.⁽⁸⁾ Yeni Ugarit edebi kanıtlarının ışığında, Ugarit mitolojisinin çeşitli veçheleri ve Bybloslu Philon'un tanıklığı arasındaki çarpıcı devamlılığın gösterdiği gibi, Fenikelilerin kısmen de olsa Geç Bronz Çağı geleneklerini korumuş ve miras bırakmış olmaları gayet muhtemel görünmektedir. Güterbock ayrıca, kuzey Suriye'deki Ugarit'te bir Hurri topluluğunun mevcudiyetinin, I. binyılda bölge halkları arasında bu geleneklerin nasıl korunmuş olduğunu açıkladığını belirtti; bu

görüş, Fenikelilere “Hurriiler ile Yunanlar arasında aracı” olma işlevi kazandırıyor⁽⁹⁾. Fakat, “sadece bir aracı” olma rolünün, bu mitlerin uyarlanması ve dönüştürülmesinde Fenikelilere hiçbir yaratıcılık atfetmediğini kaydedelim.

Mitlerin oluşumunda Sami faktörünün en sıkı destekçisi muhtemelen Michael Astour’dur. Kumarbi destanındaki Hurri-Hitit isimleri üstüne yaptığı kısa analizde, isimlerden bazılarına -bizzat Kumarbi’nin adı gibi- bir kuzey Suriye Sami kökeni önerdi. ⁽¹⁰⁾ Önemli incelemesinin sonucunda, Kumarbi mitinin kökeni olarak kuzey Suriye ve kuzeybatı Mezopotamya’yı işaret etti:

Şimdi, destanın izleyen kısımları bir Suriye ve kuzey Mezopotamya alt katmanını gözler önüne serdiğine göre, Kumarbi efsanesinin yükselişinde Batı Samilere bir alıcı ve aktarıcı olmaktan daha yaratıcı bir rol biçmek yerinde olmaz mıydı? ⁽¹¹⁾

Çağdaş isimlerden Martin West, önceki daha geleneksel konumundan ayrılarak, Hesiodos’un Soylar Miti ile çeşitli Yakındoğulu muadilleri arasındaki benzerlikler üzerine yaptığı son tartışmasında bu fikri açıkça ifade etmiştir:

Şu neticeye vardık ki, herhalde tekrar tekrar yeniden işlenen Sankhuniathon-Philon, Geç Bronz Çağı’na kadar giden hakiki Fenike mitolojilerinin çekirdeğini barındırmaktadır. Bunun Hesiodos için önemi, Soylar Miti’nin Hurri-Hitit versiyonuna yakın bir biçiminin, I. binyılın ilk yarısı boyunca Doğu Akdeniz’de dolaşımda kaldığı içeri midir. ⁽¹²⁾

Ne var ki bu açıklama yapıldığında, Ugarit tanrı listeleri ve ritüel metinleri bugünkü kadar fazla yayınlanmamıştı ve bu kadar iyi bilinmiyordu; Kenan ve Yunan kozmo-teolojik modelleri arasındaki daha derin bağlantıların incelenmesine de girilmemişti. Ugarit metinlerine, özellikle de can alıcı tanrı listelerine dair elde edilen daha fazla bilgi, çok eski Kenan geleneklerinin aktarıldığı bir kanal ya da “kurtarıcı” olarak Philon’un eserinin değerini pekiştirdi. Kuşkusuz Philon bunları Helenleşmiş modellere dönüştürmüş ve yeniden şekil vermişti. ⁽¹³⁾ Pek az filologdan destek almasına rağmen, bu yaklaşım yine de klasik diller uzmanları arasında, Hesiodos’taki Yakındoğu etkilerine ve daha genel olarak Yunan edebiyatı ve mitolojisinin biçimlenmesine dair tartışmanın periferisinde kaldı. Bundan dolayı, hem bu kaynaklar tekrar değerlendirilmez, hem de Kuzeybatı Sami ve Yunan materyallerinin Hesiodos’un *Theogoni*’sında bir araya gelmesinde Fenikelilerin oynadığı önemli rol -özellikle de Soy Miti konusunda- tekrar gözden geçirilmelidir.

Tablo 1. Yunan ve Yakınoğu kaynaklarında tanrı kuşakları

Hesiodos <i>Theogonia</i>	Bybloslu Philon <i>Fenike Tarihi</i>	Tanah	Ugarit tanrı listeleri	Hurri-Hitit <i>Kumarbi'nin Şarkısı</i>	Babil <i>Enuma Eliş</i>
Kaos (Gaia, Tartaros, Eros)	Karanlık ve rüzgarlı hava, kaos, Eliun, (Hypsistos, en yüce)	<i>Töhu-wa-wobu</i> (şekilsizlik ve boşluk)	<i>İlu-ibi</i> (baba tanrı)	Alalu	Apsu, Tiamat (tatlı ve tuzlu sular)
Gaia/Ge, Uranos (Yer ve Gök)	Ge, Uranos (Yer ve Gök)	<i>Şamaim (ua)</i> <i>Arez</i> (Gök ve Yer)	<i>Arzu-wa Şamuma</i> <i>(Yer ve Gök)</i>	Anu (Gök Tanrısı)	Anu (Gök Tanrısı)
Kronos (kurnaz tanrı; (Tahıl Tanrısı?))	El(=Kronos)		İlu (El, "Tanrı")	Kumarbi (Tahıl Tanrısı) (Anu'nun değil, Alalu'nun kınından Canavar Ullikummi'yi yaratır) Anu'yu iğdiş eder	Ea (bilge tanrı, Apsu'yla dövüşür)
Uranos'u iğdiş eder	Uranos'la dövüşür ve onu iğdiş eder El'in yedi kızı Dagon (Tahıl Tanrısı)		<i>Kotharati</i> (yedi tanrıça) Dagan (Tahıl Tanrısı)		
Zeus (Fırtına Tanrısı)	Demarous (Zeus, Adodos) (Uranos'un oğlu, ancak Dagon tarafından evlat ediniliyor)		<i>Baalü Halbi</i> (Fırtına Tanrısı) Baalü Zapuni (Baal Zaphon) (Dagan'ın oğlu, lakabı Dimaranu)	Teşup (Fırtına Tanrısı) (Anu'nun biyolojik oğlu, fakat Kumarbi'den doğar)	Marduk (Fırtına Tanrısı)
Typhon'la dövüşür	Pontos'la dövüşür		Baal, <i>Baal Şirri</i> 'nde Yam ve Mot'la dövüşür	Ullikummi'yle dövüşür	Tiamat'la dövüşür
	Zeus Belos				

Yakındoğu'da ve Hesiodos'ta Soy Mitleri

Yunanistan ve Yakındoğu dışında pek çok kültürde kozmogoni mitleri bulunmakla birlikte ⁽¹⁴⁾, “Gökyüzündeki Krallık” motifi, bu şekliyle, sadece Hurri-Hitit, Babil, Suriye ve son olarak Yunan geleneklerinde belgelenmiş gibidir. Burada karşılaştırılan dört kaynaktan da (bkz. Tablo 1) Gök krallarının iki veya üç ardılını içeren ortak bir örüntü vardır. Bu, “halihazırdaki” tanrıların (örn. Zeus ve Yunanistan’daki Olymposlular) baskın konumunu ve daha önceki rakip güçlerle ilişkilerini (örn. Yunanistan’da ilk ilahlar ve Titanlar vb.) meşrulaştırma işlevi görür gibidir. Bu bölümün ilerleyen kısımlarında gelecek ayrıntılı inceleme için temel bir karşılaştırmalı çerçeve çizmek adına, aşağıda Yakındoğu ve Yunan kozmogoni-teogonilerinin ana özelliklerini ve aralarındaki temel benzerlikleri özetleyeceğim.

Hesiodos’un *Theogonia*’sı

Hesiodos, kozmogonisinin başlangıcından önce gelen kısa bir seslenişte (*Th.* 108-115) teolojik amacını açıklar ve ilk “dörtlü”yü, veya ilksel dört öğeyi sayar: Kaos, Gaia, Tartaros ve Eros. Önce Kaos’un çocuklarını (Erebos, Gece) ve onların ayrı ayrı zürriyetlerini, sonra da, Uranos ve Pontos (“Gök” ve “Deniz”) dahil olmak üzere Gaia’nın kendi kendine dölediği (ἄτηρ φύλοτετος, “kimseyle sevişip birleşmeden” *Th.* 132) çocuklarını tanıtmalarıyla, anlatısı tam bir “teogoni”ye dönüşür; işin doğrusu Uranos ve Pontos ilk tanrılar olmamakla birlikte, Soy Miti’nin olay örgüsüne göre tanrıların “ilk kuşağı”nı oluştururlar. Ancak ilk dört kozmik öge de birer tanrı olduğundan, doğal ve evrensel öğelerle tanrılar arasında katı bir ayrıma gitmek bu noktada güçtür. Tanrılar içinde en dikkat çeken, izleyen epizotlarda anahtar bir rol oynayacak olan Gaia’dır. Yine de bunlar, sonradan gelecek tanrıların varoluşu ve yaratılışını mümkün kılan varlıklardır.

Hesiodos’ta, ilk “Gök Kralı” Uranos’tur, yani Gökyüzü; annesi Gaia’ya yardım etme gayretiyle Gökyüzü’nü Yer’den ebediyen ayıran oğlu Kronos tarafından iğdiş edildikten sonra gücünü kaybeder. Kökeninde muhtemelen bir tahıl/hasat tanrısı ⁽¹⁵⁾ olan Kronos’un yerini Zeus alır; bebek Zeus’un yerine beze sarılı bir taş koyarak Kronos’u kandırmayı beceren annesi sayesinde, kardeşleri gibi babası tarafından yutulmaktan kurtulduğu bir epizottan sonra gerçekleşir bu. Bu isyanın başarıya ulaşmasının ardından, Kronos açıkça sürgün edilir ve Zeus, önce Titanlar’la (Titanomakhia), sonra da büyükannesi Gaia ve Tartaros’tan döllen canavar Typhon/Typhoeus’la savaş, üstünlüğünü teyit

eder. ⁽¹⁶⁾ Tüm bu zaman zarfında kendisine yardım edenlere (Yüz Kollular, Kykloplar, Olympos tanrıları) sonsuz minnettarlık duyan Zeus, onların ayrıcalıklarına saygı gösterir ve dolayısıyla tanrıların ve insanların kralı ilan edilir. Bununla birlikte evrenin esas krallıkları adil bir biçimde, Poseidon (Deniz), Hades (Ölüler Ülkesi) ve Zeus (Gök) kardeşler arasında paylaştırılmıştır.

Babil Destanı *Enuma Eliş*

Şiirin açılış sözlerinden (“Bir zamanlar yukarıda...”) hareketle *Enuma Eliş* adıyla bilinen Babil *Yaratılış Destanı* -günümüze kalan metinlerin çoğu I. binyılın ilk yarısına tarihlenmekle birlikte- muhtemelen II. binyılın sonunda (Arkaik Akadca tarzına bakılırsa 11. yüzyıl civarında) yazılmıştır. ⁽¹⁷⁾ Şiir, evrenin ana güçlerinin kökenlerini anlatır ve mevcut dünya düzeninin ve tanrılar arasındaki hiyerarşinin, Babil Baş Tanrısı Marduk’un galip çıktığı çeşitli mücadeleler sonucunda nasıl kurulduğunu betimler. Şiirde, tatlı sular (Apsu, eril) ve tuzlu sular (Tiamar, dişil) Gök ve Yerin yaratılmasından dahi önce, en eski öğeler olarak mevcuttur. Sıkça belirtildiği üzere, bu örüntü, Okeanos ve Deniz Tanrıçası Tethys’in ilk çift olarak sunuldukları bir Homeros dizesindeki kozmogonik fikre benzer. (*İl.* 14.201=302, Οκεανόν τε, θεῶν γένεσιν καὶ μητέρα Τηθύν, “tanrıların atası Okeanos’la ana Tethys”, krş.246) West bunu kayıp bir “döngüsel teogoni”ye atfeder. ⁽¹⁸⁾

Akabinde, veraset babadan oğula geçmiştir. Apsu ve Tiamar’ın ilk oğulları Lahmu ve Lahamu’dur, onlardan da Anşar ve Kişar doğar. Anşar ve Kişar, Anu’yu, yani Gök Tanrısı’nı (Uranos’un benzeridir) vücuda getirirler. Anu, bilge ve kudretli tanrı Ea’nın babasıdır (Ea, Kronos ile karşılaştırılabilir). Ea ise, Fırtına Tanrısı ve ayrıca son ve kesin Gök Kralı olan, tüm bu şiirin onuruna yazıldığı Marduk’un babasıdır. Tıpkı Hesiodos’ta, Uranos’un Gaia’ya ve çocuklarına zulmetmesi ve Gaia’nın entrika çevirmesinde olduğu gibi, *Enuma Eliş*’te de Apsu, korkudan sinmiş çocuklarını mahvetmeye çalışır, ta ki Ea (herhalde Kronos gibi en küçükleridir) dövüş için ortaya çıkana kadar. Ea, Apsu’yu zararsız hale getirip öldürür ve bu sayede krallığı ele geçirir. ⁽¹⁹⁾

Anu-Ea-Marduk sıralamasında Hesiodos’la benzerlik açıktır. Fakat önemli yapısal farklılıklar da ortadadır: Ea (//Kronos), uzak atası (büyük-büyük dedesi) Apsu’ya karşı dövüşür; babası, Gök Tanrısı Anu’ya (//Uranos) karşı değil. Dolayısıyla Anu (Gök), zaman zaman çatışan tarafların arasını bulmak dışında, verasette can alıcı bir rol oynamaz. İğdiş edilme motifi de Babil geleneğinde yer almaz ve son muzaffer kral Marduk, babasına karşı değil, çok eskilerde kalmış dişil atası (büyük-büyük-büyük ninesi) Tiamar’a karşı dö-

vüşür. Kimileri bununla, *Theogonia*'daki şecerenin sonunda Gaia'nın tavrının değişmesi arasında bir benzerlik bulur: Gaia, (diğer bakımlardan Zeus'un iyi bir danışmanı ve destekleyicisi olduğu halde), torununun torunu Zeus'a karşı dövüşmek için, Tartaros'un yardımıyla canavar Typhon'u yaratmıştır. ⁽²⁰⁾ Hem Ea'nın hem de daha sonra Marduk'un, kendi anne-babalarıyla dövüşmekten-se, tüm tanrı kuşaklarının ataları olan ilk yaratıcı güçlere karşı durmaları kay-da değerdir.

Hurri-Hitit *Kumarbi Efsanesi*

Kimi Hitit mitleri de farklı tanrı kuşakları arasındaki dövüşler ve Gökyüzü'nün mevcut düzeninin kurulmasıyla ilgili teogonik motifler içerir. Hepsinde Tanrı Kumarbi'nin ortaya çıktığı bu Hitit şiirleri *Kumarbi Efsanesi* ya da *Kumarbi'nin Şarkısı* diye bilinir. Bunlar büyük ölçüde Hurri metinlerine dayanırlar ve Geç Bronz Çağı'nın sonuna tarihlenirler (*terminus ante quem* y. 1200, Hattuşaş sarayının yıkıldığı dönem). Diğer Yakındoğu ve Yunan metinleriyle karşılaştırılabilecek bir niteliğe sahip olan en ünlü metin Gökyüzü Krallığı mitidir; Teşup'un Ullikummi, İlluyankas ve Hedammu gibi canavarlarla dövüştüğü diğer hikâyeler de önemlidir. ⁽²¹⁾

Göreceğimiz gibi, Hurri-Hitit ürünü *Kumarbi'nin Şarkısı*'na geçmiş "Gökyüzü Krallığı" hikâyesi, Babil kökenli *Enuma Eliş*'e oranla, Hesiodos'a daha yakındır. Bu Anadolu mitinin Hurri-Hitit olarak anılmasının sebebi, Hititlerin hikâyeyi Hurrilerden alıp adapte etmiş olmalarıdır. III. binyılın sonunda, en nüfuzlu krallıkları Mitanni'de olan Hurriler, kuzeydoğu Mezopotamya'dan güneydoğu Küçük Asya ve kuzey Suriye'ye doğru göç ettiler. Zengin kültürleri (XVI. ve XV. yüzyıllarda serpilmiştir), dilsel birlikleri dışında, etnik ve siyasi bakımlardan kolaylıkla tanımlanamaz. (Hurri dili, ne Sami ne de Hint-Avrupa ailelerine aittir). Hititler XIV. yüzyılda Hurrileri imparatorluklarına kattılar, tebaalarının kültüründen güçlü bir şekilde etkilendiler (Roma'da Yunanistan kültürünün etkisinde ve Babil'in daha görkemli Asur üstündeki kültürel ve dini egemenliğinde olduğu gibi). ⁽²²⁾

"Gökyüzü Krallığı" teogonisinde, muhtemelen bir yeraltı varlığı olan ve sakisi Anu tarafından yenilgiye uğratılan ve yeraltına sürülen ilk tanrı Alalu'dur. Dokuz yıl hükümdarlığın ardından bu kez Anu, kendi sakisi Kumarbi'yle karşı karşıya gelmiştir. Anu Gökyüzü'ne doğru kaçır, fakat Kumarbi onu kovalar, üreme organlarını ısırır ve yutar. Ama "üç korkunç tanrı"yı da birlikte yutmuştur ve bunlardan biri Gökyüzü'nün son kralı olacak olan Hava Tanrısı Teşup'tur. Bunun ardından gelen metindeki parça parça dizelerden şu anlam

çıkartılabilir: Karnından çıkmadan önce Teşup'u yok etmeye çalışan Kumarbi, dişlerine zarar veren bir şey yer (herhalde bir kaya) ve sonunda korkulan tanrı onun gövdesinden doğar. Şiirin sonu çok hasarlı olsa da, bir dizi çarpışmanın ardından Teşup'un galip çıktığını tahmin edebiliriz.

İç ayrıntıların yanı sıra şeceredeki sıralamanın da Hesiodos'takine çok yakın olduğu kolayca görülebilir (Tablo 1'deki gibi). İlk tanrının (Alalu), Yunan versiyonunda açık bir benzeri yoktur; ama kimilerinin düşündüğü gibi yeraltı dünyasına aitse, bir ölçüde Gaia'ya paralel olabilir. İlk gerçek kral, Uranos'un eşdeğeri olan Gökyüzü Tanrısı Anu'dur. Muhtemelen yine Kronos gibi bir tahıl tanrısıdır ve Kumarbi tarafından iğdiş edilip tahttan indirilmiştir. ⁽²³⁾ İğdiş edilme motifi böylece her iki şecerede eşdeğer bir safhada yer alır ve her iki Gök Tanrısının koparılan üreme organlarından diğer tanrılar doğar (Hesiodos'ta Devler, Erinyeler, Meliai Perileri ve Aphrodite, *Kumarbi Şiiri*'nde Tasmisu ve Dicle Nehri). En sonunda, her iki destanda da, Fırtına Tanrıları Teşup ve Zeus, atalarının onları yok etme girişimlerinden kaçarak, bu mücadelenin galipleri olurlar. Kumarbi metninin sonunun güçlkle okunduğu göz önünde tutulursa, Teşup'un Kumarbi tarafından yaratılan düşmanlara (Ullikummi ve diğerleri gibi) karşı dövuştüğü kısım, diğer Anadolu mitlerinde daha açık seçiktir. Yine de, karşılaştırma için ilginç bir materyal sağlayan bazı ayrıntılar kısmen tekrar oluşturulabilmektedir. Hurri-Hitit Soy Mitinin bu son sahnesi, Kumarbi'nin, karnındaki Teşup'u öldürmek için bir kaya yuttuğu bir epizodu içerir gibidir. Sahnenin bu yeniden oluşturulmuş hali, Kronos'un çocuklarını yuttuğu ünlü epizoda benzer. Burada Kronos, Rhea tarafından kandırılıp, son çocuğu Zeus yerine bir kayayı yutmuştur (*Th.* 495-497). Her iki destanın nihai sonucu aynıdır: Kumarbi Teşup'u, Kronos da Zeus'un kardeşlerini kovar ve Zeus güvende kalır. Bu motif (olası ardılların doğumunu engelleme veya "geriye çevirme"), *Theogonia*'da daha önceki bir noktada da bulunur: Uranos, kendisine meydan okumalarına engel olmak için çocuklarını Gaia'nın içinde tutmaya çalışır; sonra Kronos, Uranos'u iğdiş eder ve annesini kurtarır. Hitit hikâyesinde, tam tersine, iğdiş etme eylemi Kumarbi'yi "döller".

Hurri-Hitit Soy Miti'nin ayırt edici tarafı -bu bakımdan Hesiodos'tan da farklıdır- soy sırasının, Uranos-Kronos-Zeus üçlüsünün aksine, doğrudan babadan oğula geçmeyişidir. Belirttiğimiz gibi, Mezopotamya tanrılarının soyunda da durum böyledir. Bybloslu Philon'un teogonisiyle bunu karşılaştırırken, konuya tekrar döneceğiz. Şimdilik Kumarbi'nin, Anu'nun *değil*, Alalu'nun oğlu olduğunu aklımızda tutalım; Teşup'un, Anu'nun üreme organlarını yutmakla döllen Kumarbi'den doğmasına rağmen, Kumarbi'nin

değil de Anu'nun oğlu olması gibi. Kimi araştırmacılar, Hurri-Hitit mitindeki bu doğrusal olmayan soylar dizisini, iki farklı hanedanlık soyunun çatışma ve kaynaşmasının yansıması olarak yorumlamışlardır. ⁽²⁴⁾ Bu kualsız örüntü, Hesiodos'un derli toplu modeline oranla, tarihsel gerçeklere daha yakındır.

Soy Miti'nin son sahnesinde, son Fırtına Tanrısı Teşup, iktidarı ele geçirmesine rağmen karşı konulmaz değildir. *Theogonia*'da Zeus'un Typhon'a karşı dövüşmek zorunda kalışı gibi, Teşup da Kumarbi'nin yarattığı bir canavar olan Ullikummi'ye karşı durmak zorundadır. Hurri-Hitit mitinde bunun ardından betimlenen olaylar Yunanca materyalle benzerlikleri arttırır. "Tanrıların babası" Kumarbi, Teşup'un zaferini kabul etmeyi reddeder ve "Hava Tanrısı'na karşı bir asi" yaratarak onu alt etmeye kalkışır. Metnin hasarlı olmasına ve bazı pasajların kolayca yorumlanamamasına rağmen, anlaşılan o ki bu asi figür, Kumarbi'nin yarattığı ve Ullikummi adını verdiği dev bir kayadır. Öyle bir an gelir ki, kaya Teşup'un krallık şehri Kummiya'ya kadar erişir, fakat sonunda, canavarın Yer'le bağlantısını kesen Ea başta olmak üzere, diğer tanrıların yardımıyla yenilgiye uğratılır (Ea'nın bertaraf ettiği bağ, Yer ile Gök'ü destekleyen ve denizde ayakta duran tanrı Upellurri'ydi). Ea, "gökle yeri birbirinden ayırdıkları en eski kesici bakır alet" diye tanımlanan bir orakla, bu bağı biçmiştir. ⁽²⁵⁾ Metnin sonu kayıptır, ama Teşup'un Hurri dinindeki en son baskın konumundan hareketle sonuç tahmin edilebilir. ⁽²⁶⁾

Güterbock, zaten bu son epizodu -Hesiodos'ta yansıtılan- Yunan mitolojisiyle ilişkilendirmiştir. ⁽²⁷⁾ Öncelikle, hikâyenin kimi özellikleri Titanomakhia'yı (Titanlar'ın Savaşı) hatırlatır: Zeus, Titanlar tehdit ettiğinde Yüzkollular'dan yardım ister, Teşup da yeraltı tanrısı Ea'dan yardım alır (ancak iki tanrı bunu farklı aşamalarda yaparlar; Zeus bir kral olmadan önce, Teşup olduktan sonra). Bununla birlikte, Ullikummi epizodu, *Theogonia*'da Zeus'un Typhon'la karşılaşmasına daha yakındır. Bu kez dövüş, Zeus'un Kronos ve Titanlar'a galip gelmesini izleyen dönemde yer alır. Dahası, Typhon figürü Ullikummi gibi bir kaya olmamasına rağmen, hem bir ejderha hem de Gökyüzü'ne erişen bir canavar olarak betimlendiğinden, kimi bakımlardan ona benzer. ⁽²⁸⁾ *Theogonia*'daki Typhon, ejderhayı andıran nitelikleriyle, Teşup'un diğer canavar düşmanlarına daha da fazla benzemektedir. Bunlardan biri, Fırtına Tanrısı'nın -Tanrıça İnara ve onun ölümlü âşğının yardımcılarıyla (en azından öykünün ilk versiyonunda)- yendiği yılan İlluyanka'stır. (İlluyanka muhtemelen Anadolu'ya özgüdür, yani bir Hatti figürüdür). ⁽²⁹⁾ Diğer, Ullikummi gibi Kumarbi tarafından vücuda getirilmiş ve sonunda Teşup'un kızkardeşi Sauska (*Kumarbi Şiiri*'nde İştar) tarafından öldürülmüş olan Hurri deniz-yılanı Hedammu'dur. ⁽³⁰⁾

Bybloslu Philon'un *Fenike Tarihi*

Hesiodos'un *Theogonia*'sıyla uzun zamandır karşılaştırılan mitolojik bir başka kaynak Bybloslu Philon'un *Fenike Tarihi*'dir; Bybloslu Philon, M.S. I. ve II. yüzyıllarda yaşamış bir yazardır ve iddiaya göre tarihi bir anlatı kisvesi altında bir Fenike teogonisini aktarmıştır (Euhemerosçu bir tarzda). Kayseryalı Eusebios, *Praeparatio Evangelica*'sında Philon'un eserlerinden bazı parçalar aktarmıştır (y. M.S. 300). Eusebios'taki bu metinlerin kökeni ise, M.S. II. yüzyılda yaşamış olan Porphyrios'tur. Porphyrios, din ve felsefe hakkında yazan, Tirli bir bilgindi. ⁽³¹⁾

Philon'un ziyadesiyle Helenleşmiş eseri, uzun zaman, Hesiodos'un *Theogonia*'sının özgünlüğüne ve sahiciliğine halel getirmek için tasarlanmış milliyetçi bir Fenike eseri olarak yorumlanmıştı. Bu bağlamda eserin çok eski tarihlere ait olduğu iddialarına da itibar edilmemişti. Her iki anlatıdaki benzerlikler Hesiodos'tan etkileşimler olarak görülmüş ve bilginler, Philon'un eserinin Sami bileşenleriyle pek ilgilenmemişlerdi. ⁽³²⁾ Ne var ki, 1929'da Ugarit'ten ilk metinlerin keşfi ve 1936'da *Kumarbi Efsanesi*'nin yayımlanması, Philon üzerine yapılan çalışmalarda yeni bir devir açtı. Her iki kaynağın karşılaştırılması, uzmanları Philon'daki materyallerden bazılarının eskiliğini kabul etmek zorunda bıraktı. Philon, iddiaya göre Troia Savaşı'ndan kısa bir süre önce yaşayan ve "tapınaklardan çıkarılmış, Ammoun yazısıyla yazılmış gizli metinler"e ulaşan Sankhuniathon adlı birinin eserini "çevirmiş" olduğunu öne sürüyordu (P.E. 1.9.26). Sankhuniathon ise, bu gerçek Fenike versiyonunu, açık bir şekilde yazının mucidi Mısırlı Thoth'la özdeşleştirilen Taaautos'dan öğrenmişti (P.E. 1.9.24). ⁽³³⁾ Aşağıda, Philon'un Soylar Miti anlatısından alıntılar yapıp, Hesiodos'un *Theogonia*'sındaki motiflerle temel karşılaştırma noktalarını çıkaracağım. ⁽³⁴⁾

Bybloslu Philon'un *Fenike Tarihi*'nden seçmeler (P.E. 1.10.1-31):

1) Her şeyin kökeninin karanlık ve rüzgarlı bir hava veya en dipteki kötü kokulu kaos olduğunu öne sürer. Bu şeyler sonsuzdu ve çok uzun bir zaman sınırları yoktu. Şöyle der, "Fakat rüzgar kendi kaynaklarına kösnül bir arzu duydu ve birbirine karışma gerçekleşti ve bu iç içe geçmeye Arzu adı verildi. Ve bu her şeyin yaratılmasının kaynağıydı. O kendi yaratılışının ayırında değildi. Ve onun rüzgarla birbirine dolanmasından Mot meydana geldi 2). Kimileri bunun çamur olduğunu, kimileri de sıvı karışımın kokuşması olduğunu söylerler. 14) O vakitlerde Eliun adında, "En Yüce" de denilen birisi ve

Berouth adında, Byblos bölgesine yerleşmiş bir kadın yaşardı. 15) Bunlardan Kara Yerlisi doğdu ki, sonradan ona Uranos adı verilmiştir. Onun eşsiz güzelliğinden dolayı, üstümüzdeki ögeye de Gök denildi. Bahsedilen çiftten Yer adı verilen bir kız kardeş doğdu... 16) Uranos babasının yerine geçti ve kız kardeşi Yer'le evlendi ve dört çocukları oldu: Elos -aynı zamanda Kronos-, Baitylos, Dagon -aynı zamanda Tahıl- ve Atlas. Ve Uranos başka eşlerden sayısız çocuğa ve toruna sahip oldu. Bundan ötürü Yer kahrlandı ve Uranos'a kıskançlıkla çıktı. Netice itibariyle birbirlerinden ayrıldılar. 17) Fakat onu terk ettikten sonra dahi, Uranos canı her çekişinde ona şiddetle yaklaşıp tecavüz ediyor, sonra yine bırakıp gidiyordu. Ondan olma çocuklarını da yok etmeye uğraşmıştı, fakat Yer, pek çok kereler kendini savunup ittifaklar kurdu. Ve Kronos yetişkin bir adam olunca, danışman ve yardımcı olarak Hermes Trismegistos'a bağlandı.

18) Böylelikle Kronos, Uranos'a karşı savaştı ve onu yerinden edip kral oldu. Uranos'un güzel kapatması savaşta ele geçirilmişti ve hamileydi, Kronos onu eş olarak Dagon'a verdi. 19) Kadın onunla birlikteyken, Uranos'un döllediği çocuğu doğurdu ve Demarous adını verdi.

22) Uranos sürgündeyken aradan zaman geçti ve bakire kızı Astarte'yi, iki kız kardeşi Rhea ve Dione'yle birlikte, hileyle Kronos'u öldürmeleri için gönderdi. Fakat onları yakalayan Kronos, kız kardeşlerini yasal eşleri olarak aldı. 23) ... Kronos'un Astarte'den yedi kızı oldu -Titanidler veya Artemidler-.

28) Ondan sonra Uranos Pontos'a savaş açar ve geri çekilirken Demarous'la ittifak kurar. Demarous Pontos'a saldırır, fakat Pontos onu bozguna uğratar. Demarous kurtulduğu takdirde bir kurban sunmayı vaat eder. 29) Hükümdarlığının otuz ikinci yılında Elos, yani Kronos, babası Uranos'u ülkenin iç kısımlarında bir yerde tuzağa düşürür, kaynakların ve ırmakların olduğu bir bölgede iğdiş eder. Uranos'un tanrılaştığı ve ruhunu teslim ettiği yer burasıdır. Üreme organından akan kanlar kaynaklara ve ırmak sularına karışır. Bu yer halen gösterilmektedir.

31) Astarte ve Zeus, Demarous ve Adodos, ülkeyi Kronos'un rızasıyla yönetiyorlardı. Astarte, krallığın işareti olarak başının üstüne bir boğa kafası koyardı.

Philon'da, Uranos, Kronos ve Kronos'un ardıllarının hikâyesi, tanrıların

gerçekten ünlü insanlar olduğu, daha sonra ise idealleştirilip tanrı olarak tapınıldıkları Euhemerosçu bir tarih anlayışıyla sunulur. Philon önce, evrenin kökenlerinin “gerçek” hikâyesini açıklar. Bunu, Mısırlı Thoyth/Thoth (Yunanların Hermes’i) ile özdeşleştirdiği Tautos’un yazılarından çıkarmıştır. ⁽³⁵⁾ Kozmogonisindeki ilk unsur karanlık ve rüzgarlı bir soluktur, bunu sayısız başka öge ve yazının mucidi Tautos tarafından taçlandırılmış bir *prótoi heuretai* (kültürün ilk mucitleri) listesi izler. Ondan sonra, Hesiodos’un kine çok yakın bir sırayla, asıl tanrı silsilesi başlar. Önce Eliun ya da Hypsistos, yani “En Yüce” vardı (Philon’un hem Yunan hem de Sami adlarını bir arada verdiğiğine dikkat edin); onu oğlu Epigeios ya da Uranos izledi. Uranos, kız kardeşi Ge ile evlendi ve dört oğulları oldu: Elos (Philon, Kronos’la eş tutar), Baitylos, Dagon (Yunanca’da “Siton” haline getirilen Sami tahıl tanrısı) ve Atlas.

Hesiodos’un *Theogonia*’sıyla Philon’un anlatısı arasındaki paralellikler aşikârdır. Her iki şiirde de Uranos kendi çocuklarını Ge’ye rağmen yok etmeye çalışır ve Kronos (Elos), biraz yardımla, babasını def ederek kral olur. Fakat bu noktadan sonra Philon ve Hesiodos ayrılırlar: Elos babasının *hamile* kapatmasını kardeşi Dagon’a verir; ondan doğan -Philon’un Fırtına Tanrısı Zeus’a eş tuttuğu- Demarous (Ugaritçe’de geçen bir Kenan adı) son kral olacaktır. Uranos, sürgündeyken dahi, Kronos’a karşı ve daha sonra Demarous’un yardımıyla Pontos’a karşı savaşmayı sürdürür. Ancak bir dizi savaştan sonra, Elos-Kronos’un eliyle Uranos’un iğdiş edilmesi gerçekleşir. Akan kanla kaynaklar ve ırmaklar kızıla keser. Bunun ardından gelen dönemde, tahtta tek bir kral oturmaz, Kronos’un rızasıyla, Zeus Astarte ile (Uranos’un evlilik dışı olduğu düşünülen kızı) birlikte hükmeder. Zeus’a, sanki diğer iki farklı tanrıyla eşit kılınmış gibi, “Zeus, Demarous ve Adodos” (Ζεύς Δημάρους καὶ Ἀδωδος) denildiğine dikkat edin. Ne var ki, birleştirme, Fırtına Tanrısı’nın iki denk özü gibi anlaşılmıştır: Demarous (Philon’da, Uranos’un ve Ge’nin, Dagon tarafından evlat edinilen oğulları) ve Adodos (=Zeus Haddad). ⁽³⁶⁾

Bu kısa bakışın da gösterdiği gibi, Philon ile Hesiodos teogonileri arasında ortak özelliklerin yanı sıra pek çok önemli fark da bulunmaktadır. Dahası, Philon Yunan karşılıklarıyla denkleştirmek için kimi malzemelerini zorlamış gibi görünmektedir. Uranos’un esas ismi olarak sunulan ikili isim buna bir örnek olabilir: “Karasal Yerli,” *Επίγειος Αὐτόχθων* (“sonradan Uranos adı verile” diye açıklama getirir, *P.E.* 1.10.15). Kimi araştırmacılar, Uranos’a başta verilmiş çift ismin, özgün bir Sami adının veya sıfatının Philon tarafından yapılan yorumu olduğunu düşünürler. Bu görüşe göre söz konusu isim “Dünyaya ait” anlamına gelmekte ve Uranos’un (“Gök”) tersi gibi görünmektedir. ⁽³⁷⁾

Bu nedenle, Attridge ve Oden, Uranos'a yüklenen yeryüzüyle ilgili bu sıfatların çelişik bir durum yarattığına ve yazarın icadı olması gerektiğine inanırlar. Philon'un, ilk lakap veya takma ad olan *Epigeios*'u, Uranos'un Yunan kozmogonisindeki kimliğine uyacak şekilde kullandığını düşünürsek, bu açık tezatı gıdirmemiz mümkün olabilir. Yunan kozmogonisinde Uranos -birbirlerinden tamamen kopmalarından önce- "Ge'nin üstünde uzanan" (*epi-Gê*) ifadesiyle anılır ki, Ge'nin eşi olduğu için uygun düşen bir tabirdir. Neticede, Hesiodos'ta Gaia, Uranos'u, üzerini tamamıyla örtmesi için (*Th.* 127), "kendisinin dengi" (ἴσον ἔαυτῇ, *Th.* 126) olarak yaratır; gerçi daha sonra Uranos'un baskısına dayanamayacak ve Kronos'un babasını iğdiş etmesiyle kurtulacaktır (*Th.* 176-278). Uranos'un "özgün" adının ikinci bileşeni olan *Autóchthon*, Hesiodos'un dizelerine uygun olarak açıklanabilir. Bu, Uranos'un Yer'le ilgili kökenini vurgular. Dahası, kendi yazdığı pasajın yarattığı güçlüğü bilincinde olan Philon, Fenike mitlerini "sonradan" kopyalayan kişinin Hesiodos olduğuna dikkat çekmek için, açıklayıcı bir ilave yapar: "Daha sonraları ona Uranos adı verilmiştir." İlk mucitler arasında, Usta Tanrı'nın yanında, *Géinos Autóchthon*, yani "Toprak Yerlisi" denilen bir karakterden bahsetmesi işleri daha da karıştırır (P.E. 1.10.12). Philon'un kaynakları üzerinde tekrar çalışması esnasında (ya da Attridge ve Oden'in öne sürdükleri gibi, elyazmalarının kopyalanması sürecinde) bu isimler karışmış veya yanlış yere mi konmuştur?⁽³⁸⁾ Her halükarda, bunu kesin olarak belirlemek güçtür ve Philon'un, tıpkı Hesiodos gibi, malzemesinin büyük bölümü üstünde serbestçe çalıştığını akılda tutmak gerekir.

Öyleyse, Hesiodos, Philon ve Yakınoğu kozmogonileri birbirleriyle ne kadar bağlantılıdır? Öncelikle, şimdiye kadar tanımlanan kozmogonilerin, ancak kendi kültürel, edebi ve tarihi bağlamlarında değerlendirilebilen ve incelenebilen temel özelliklerin yanında, ayrıntılar bakımından da farklı olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Ne var ki, uzun zamandır farkına varılan örüntüler, sadece uzun süreli kültürel bir temasın sonucu olarak açıklanabilir. Bu yönleri yakından bakmak, sadece Yunan kozmogonilerinin karmaşık kültürel arka planına değil, bu anlatıların, dahil oldukları her kültürde yeni ve yaratıcı şekillerde tekrar oluşturulmalarına da ışık tutacaktır.

Philon'un anlatısında ilksel varlık, "karanlık ve rüzgarlı bir hava veya en dipteki kötü kokulu kaos"tu (1.10.1). Bu, Hesiodos'un Kaos'una benzer. Bu ilk unsurun rolü, versiyonlardan hiçbirinde Soy Miti'yle ilgili değildir. Asıl bağlantı, Philon'un anlatısının, hem Hesiodos hem de Kumarbi efsanesindeki iğdiş edilme motifini paylaşmasıdır. Elbette, Hesiodos'tan Philon'a bulaşan bir unsur olarak normalde buna itibar edilmemiştir. Bununla birlikte, Hitit

mitiyle Philon'un anlatısı arasında bir diğer çarpıcı benzerlik olabilir (Hesiodos'ta bulunmayan bir benzerliktir bu): Dördüncü kuşağın önderi Demarous, tahttaki selefi Elos-Kronos'un oğlu değildir ve önceki kral Uranos'un soyundan gelmektedir. Yani Uranos'un oğullarından Dagon'un "evlatlığı"dır. Dagon tahıl tanrısıdır: Philon onu "tahıl" olarak tanımlar (*Δαγών ὅς ἐστι Σίτων*) ve "tahıl" anlamındaki *dagan*, Ugarit, Fenike ve İbrani dillerinde doğrulanmıştır. ⁽³⁹⁾ Ugarit dilindeki *Dgn*, listelerde El (İlu) ve Baal arasında yer alan bir tahıl tanrısıydı ve çok önemli bir kültü sahipti (Dagan'a adanmış bir tapınak gün ışığına çıkarılmıştır). Üstelik, Dagon, Ebla'dan Palmyra'ya kadar diğer Sami kültürlerinde de tespit edilmiştir. ⁽⁴⁰⁾ Philon'da, Elos-Kronos'un bir eşi, kardeşi olarak sunulmuştur (*P.E.* 1.10.18-19). Bu örüntü, Fırtına Tanrısı Teşup'un Kumarbi'nin gövdesinden doğduğu, fakat aslında Anu'nun (Uranos gibi bir Gök Tanrısı) tohumlarından olduğu Hurri-Hitit mitine garip bir biçimde yakındır. Bu mitte, Kronos/Dagon gibi bir Tahıl Tanrısı olan Kumarbi, Uranos gibi bir Gök Tanrısı olan Anu'nun üreme organlarını yutmuştur (bkz. Tablo 1).

Hesiodos ve Philon'da iğdiş etme gibi özdeş bir motifle karşılaşıldığı zaman, Fenikeli yazarın üstünde Hesiodos'un bir etkisi olduğunu farz etmek caziptir. Peki bariz ihtilaf durumlarını nasıl yorumlayacağız? Motifin coğrafi olarak gerçekten bu yönde hareket ettiğini kanıtlayabilir miyiz? İğdiş etme motifi, genelde farz edildiği gibi Hurri dünyasından çıkmışsa, bağımsız olarak Küçük Asya'dan Ege ve Suriye-Filistin içlerine kadar ilerleyebilmiş ve böylece Hesiodos ve Philon'a farklı kaynaklardan varmış olabilir mi? Yoksa her iki versiyon da (Yunan ve Fenikeli) bir Neo-Hitit veya Suriye-Filistin geleneğinden çıkıp, farklı farklı mı gelişti? Eğer Philon basitçe Hesiodos'un versiyonunu izliyorsa, niye daha derli toplu, daha anlaşılır Yunan şeceresini tercih etmemiştir? Philon (ya da onun Fenike geleneği), niçin doğrusal olmayan (Hititvari) soy örüntüsünü korumuştur? Zira Hesiodos bu yolu takip etmemiştir. Son olarak, Philon'un aslına sadık bir şekilde yansıttığı daha karmaşık Anadolu-Fenike şemasını Hesiodos'un düzene sokmuş olması mümkün değil midir? Cors i Meya'nın belirttiği gibi, Hesiodos'un karmaşık bir soy mitini basitleştirmiş olması, Philon'un daha basit bir şemayı karmaşık hale getirmiş olmasından daha mantıklı geliyor diye, Philon'un basitçe Hesiodos'u taklit ettiğini öne sürmek güçtür. ⁽⁴¹⁾ Dahası, Philon'un kozmo-teogonik anlatısı kendi bütünlüğü içinde okunduğunda, iğdiş etme motifinin Hitit ya da Yunan mitlerindeki gibi merkezde olmadığı açıktır. Bu bakımdan, daha eski bir Kenan şeması (iğdiş etmenin görülmediği Ugarit versiyonu gibi), Philon'un kompozisyonuna daha iyi uyar; buna göre ilk versiyonda iğdiş etme motifi yoktur ve Kronos sadece babasına karşı savaş açar, onu sürer ve krallığı ele geçirir (*P.E.* 1.10.18). İğdiş

etme motifi, sonradan eklenmiştir (P.E. 1.10.29). Sorun, elbette şurada yatar: Diyelim ki, bir Hurri-Hitit miti motifinin, Hesiodos ve Philon'a bağımsız bir şekilde aktarıldığını öne sürdük; bu durumda, Roma İmparatorluğu bünyesindeki dinleyiciler tarafından her ikisi otomatik olarak özdeş diye tanımlanacaktır. Aslında bu iki motif, Yunan kültürünün Doğu Akdeniz'de yayılmaya başlamasıyla, kaçınılmaz olarak tek bir motif içinde kaynaşmışlardır. Başka bir deyişle, çember tamamlandığı ve "Doğulu" olan Helenleştğinde, Philon gibi biri için, hangi motifin yerel (yani Anadolu-Fenikeli), hangi motifin Yunan kültüründen alınmış olduğunu ve kimin kimden neyi ödünçlediğini ayırt etmek kolay olmayacaktır.

Philon'un eserine yönelik incelemelerde ve Yunan-Yakındoğu karşılaştırmalı araştırmalar sahasının özünde bu sorun yatar. Günümüz araştırmacıları eski kaynaklarda şu ya da bu motifin kökenlerini ayırt etmekte sıkıntı yaşıyorlarsa, Helenistik dönemdeki bilginlerin de aynı sorunla karşılaştıklarını unutmamalıyız. Philon için de, araştırdığı konular (Hesiodos, Sankhuniathon vb.) kendi zamanından çok uzak bir döneme aittir. Orpheuşçu metinleri ve sıkça ihmal edilen Ugaritçe materyalleri karışıma eklersek, resim daha da karmaşık bir hal alır. Mesela, (4. Bölüm'de tartışılan) Orpheuşçu kozmogoniler, Hesiodos'tan ziyade Hurri-Hitit mitine yakın olan bir içdiş etme motifinin, Yunan dünyasında dolaşımda olduğunu kanıtlar. Ayrıca, şu ya da bu motifin muhtemel rotalarının çoklu bir kombinasyonu söz konusudur. Mesela, Yunanlar bunun gibi kimi gelenekleri Bronz Çağı Anadolu'sundan değil de, Demir Çağı Doğu Akdeniz dünyasından almış olabilirler. Gelecek bölümlerde bu ihtimal üzerinde durulacak.

Ugarit Tanrı Listeleri ve Manzum Hikâyeleri

Ras Şamra'dan (M.Ö. 14. yüzyıl) çıkarılan çiviyazısı metinler, iki farklı kaynak tipi içinde Ugarit tanrılarıyla ilgili bilgi sağlarlar.⁽⁴²⁾ İlk olarak, mitsel ve destansı şiirler vardır.⁽⁴³⁾ Aslında teogonik bir şiir olmamakla birlikte, *Baal Şiiri* bir kozmik düzen vizyonu sunar. Bu şiir, Kenan Fırtına Tanrısı Baal'in kozmik düşmanlarına karşı zaferlerini betimler ve över; tıpkı yukarıda söz edilen kozmogonik geleneklerin "şampiyonlar"ı Zeus, Marduk ve Teşup gibi. İkinci olarak, tanrı listeleri vardır; bunlar ya ritüel metinlerinde (çeşitli tanrılara sunu listeleri), ya da içeriklerinden hareketle yanlış biçimde panteon metinleri diye adlandırılan diğer tanrı listelerinde yer alırlar. Bu metin grupları, tanrılar hiyerarşisine -şehrin ritüelleriyle bağlantılı olarak- dar ama çok önemli bir pencere açarlar.⁽⁴⁴⁾

Kimi tabletlerin “ilk tanrılar listesi” adı verilen bir listeyi içerdiği, ancak son yapılan keşifler sayesinde ortaya çıktı. Zira bu tabletler uzun bir zaman dilimi içinde gün ışığına çıkarılmıştı (1929, 1956 ve 1961 kazıları) ve ilk tablet parçalar halinde ele geçmişti. (“İlk tanrılar listesi” terimi, aynı döneme ait “ikinci tanrılar listesi”nin mevcudiyeti fark edilince kullanıma girmiştir.) Bu suretle iki tip tanrı kataloğu olduğu ve Ugarit’te tanrılara tapınmada iki standart sınıflandırma olduğu ortaya çıkmış, fakat iki listenin ardında yatan mantık ve düzenlenme ölçütü uzmanlarca anlaşılamamıştır (bkz. Tablo 2). ⁽⁴⁵⁾ Ugarit ritüel metinlerinin kural koyucu bir nitelik taşıdığını ve “teolojik” olmadığını aklımızdan çıkarmamalıyız (bundan dolayı “panteon metinleri” sınıflamasına uymazlar). Dolayısıyla belgeler bu anlamda bir kozmogoni meydana getirmezler. Yine de, Dennis Pardee’nin sözleriyle bu metinler, “bu türden bir düşüncenin mevcudiyetine dair somut bir veri sağlarlar ve çeşitli geleneklerin Ugarit’te tek bir ‘teoloji’ye indirgenmediğini gösterirler.” ⁽⁴⁶⁾ Philon’un beslendiği gelenekle Ugaritçe materyal arasındaki uyumlar, Ugarit tanrı listelerinin bir dereceye kadar kozmogolojik kurguyu yansıttıklarını gösterir; ancak müstakil bir “tür” oluşturmazlar ve bu kültürün mitolojik ve teolojik mirasının büyük bölümü muhtemelen sözlü gelenek dünyasında kalmıştır. Ritüel metinlerinden, günümüze kalmış birkaç manzum hikâyeden ve tanrılar hakkında çeşitli bilgilerin yer aldığı diğer metinlerden (para-mitolojik metinler), teolojik fikirleri çıkarabiliriz. Pardee’ye göre, şimdiye değin tek saptayabildiğimiz, kurbanla ilgili metinlerin, “bir sözlü rahiplik geleneğinin gündelik faaliyet üstündeki etkisi”ni ⁽⁴⁷⁾ yansıttığı ve “günümüze ulaşan tabletlerden hiçbirinin, rahiplere ait bir ‘kütüphane’den gelen ‘temel’ bir metni içermediğidir. Durum böyle olsaydı, Ugarit’te ritüel şiiri sözlü geleneğin bir konusu olurdu ve bugüne kadar ortaya çıkarılan tabletlerin, yaklaşan bir ayinin veya ayinler dizisinin anahatları olarak yazdırıldığı anlamı çıkardı”. ⁽⁴⁸⁾ Bu tanrı listelerinin kurbanla ilgili ritüel metinlerinden ayrı olarak bulunmasının nedeni hâlâ ikna edici bir şekilde açıklanmamıştır. Ritüellerin uygun şekilde yürütülmesi için “kontrol listesi” işlevi görmüş olmaları mümkündür. ⁽⁴⁹⁾

Suriye-Fenike’den yazılı kaynakların nadir oluşu ve bu Geç Bronz Çağı Ugarit kaynaklarıyla ve Philon arasındaki kronolojik boşluk göz önüne alındığında, Ugarit’ten bilinen ikinci “panteon” metnine göre, tanrılarının soyundaki ilk beş, hatta altı kaydın, Philon’un *Fenike Tarihi*’ndeki ilk beş (veya altı) basamağa tekabül etmesi çarpıcıdır (bkz. Tablo 1). (Ugarit metnindeki bu kayıtlar belki “kuşaklar”ı temsil ediyorlardı, ama sözcüğün gerçek anlamında değil.)

Pardee bu benzerliği ilk kez fark ettiği zaman, Ugarit listeleri ve Philon’da

Tablo 2. Ugarit tanrı listelerinde ilk tanrıların hiyerarşisi

Birinci tanrı listesi (RS 1.017 ve benzerler)	İkinci tanrı listesi (RS 24.643 ve benzerler)
<i>İlu-ibi</i>	<i>İlu-ibi</i>
	<i>Arzu-wa-Şamuma</i>
İlu (El)	İlu(El)
	<i>Koitharatu</i>
Dagan	Dagan
<i>Baalu Zapuni</i> (Baal Zaphon)	<i>Baalu Halbi</i>
<i>Baalima</i>	<i>aalu Zapuni</i>
	<i>Tharrathiya</i>

Not: Pardee 2002'deki tanrı listeleri esas alınmıştır. İsimlerin transliterasyonu yaklaşıktır (zira Ugarit dilinin seslendirmesi tartışmalıdır). Daha kesin bir transliterasyon için, bkz. Pardee 2002. Okurlara yukarıdaki karşılaştırmaları daha kolay takip etme imkânı sağlamak için, sadece burada tartışılan öğeleri aldım.

tespit edilen düzenin, bilinen Hurri tanrı listelerinde açıklanan düzene teka-bül etmediğine de işaret etti.⁽⁵⁰⁾ Dolayısıyla, Philon'daki Hurri-Hitit etkisine yapılan vurgu biraz hafifletilmelidir; çünkü Philon'un eserinin, önceden inanıldığıının tersine, yerel bir Kenan geleneğinden çıktığı anlaşılmıştır (en azından yeni keşfedilen Anadolu kaynakları aksini kanıtlayana değin). Bu bağlantı coğrafi-tarihi bakımlardan daha da anlamlıdır; zira Geç Bronz Çağı ve Demir Çağı arasındaki geçiş süresince, tarihsel "Fenike" kültürünün şekillendiği bir dönemde, Kuzey Suriye ve Fenike bölgesinde bir devamlılık söz konusu olduğunu gösterir.

Bybloslu Philon ile Ugarit metinleri arasında bu yeni keşfedilen benzerlikler, Philon'daki materyalin büyük bir kısmının özgün bir Suriye-Fenike kaynağından beslendiğini savunmayı daha da kolaylaştırmıştır. Daha önceleri bu konudaki referans noktasını Hesiodos oluşturuyordu. Philon, Hesiodos'un kozmogonisini gayet iyi bildiği ve onunla diyalog kurduğu halde (bazen de gerilim yaşar), anlatısı onunkinden önemli ölçüde ayrılır. Dahası, bu farklılıkların kökenleri karmaşıktır. Philon'daki bazı ayrıntıları Hitit geleneğiyle (ör. Tahıl Tanrısı'nın Fırtına Tanrısı'na "manevi babalık" yapması) bazılarını da Kenan geleneğiyle (Gök ve Yer, tanrı Elos/El, El'in yedi kızı, Dagon ve Demarous tanrılar vb.) bağlantılandırabiliriz. Bu karşılaştırmalı çözümleme, Romalı-Fenikeli bir yazarın iddialarının en azından bir kısmına güvenilirlik kazandırır.

Tanah

Tanah, çok işlemiden geçmiş olsa da, Geç Tunç ve özellikle Demir Çağı dönemi Kenan dini için seçkin bir kaynaktır ve tartışmamız için aydınlatıcı olabilecek kozmolojik inançların ilgi çekici izlerini sunar. ⁽⁵¹⁾ *Tanah*, Yaratılış 1.1 ve devamındakine benzer (Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı...) bazı kozmogonik geleneklerin yanı sıra, Yehova'nın Kenanlı göksel rakiplerini resmî olarak silme noktasına gelip baş tanrı olduğu sürecin açık ipuçlarını da gösterir. Yehova'nın öteki kozmik güçlere karşı verdiği mücadeleler ve kazandığı zaferlerle ilgili mitler, Tanah kanonunun parçası olmuş kimi metinlerde fosilleşmiştir (en bariz biçimde Mezmurlar ve Peygamberler'de) ve görünüşe bakılırsa bu pasajların temelini bir tür Soy Miti oluşturmaktadır. ⁽⁵²⁾ Mesela, Ugarit Baal (Fırtına Tanrısı) şiirinde kullanılan politik ve meteorolojik dil, Kutsal Kitap'taki şu dizeleri yakından çağrıştırır: "Ben (Yehova) (kralın) sağ elini denizin, ırmakların üzerine egemen kılacağım" (Mezmurlar: 89:25), ya da "Rabb'in sesi sulara hükmediyor, yüce Tanrı gürlüyor, Rab engin sulara hükmediyor" (Mezmurlar 29. 3-5). Günümüze ulaşmış Soy Mitleri'nde yansıtılana yakın, tektanrıcılık döneminden önceye ait daha eski bir teoloji, diğer bazı pasajların da temelini oluşturur. Mezmurlar 82:1'de Tanrı (Elohim) kutsal mecliste diğer tanrılar arasında konuşur ve onlara şöyle hitap eder: "Yüceler Yücesi'nin (Elyon) oğullarısınız" (Mez. 82.6). Devamında, tüm yeryüzünü yargılaması için Yehova'ya seslenilir (Mez. 82:8). Yasa. 32:8-9, özellikle gizlemeye çalıştığı çoktanrılı bir arka planı ifşa eder: "Yüceler Yücesi (Elyon) uluslara paylarına düşeni verip / insanları böldüğünde / ulusların sınırlarını / kutsal oğullarının sayısına göre belirledi / çünkü Yehova'nın payı kendi halkıdır / ve Yakup soyu onun payına düşen mirastır." ⁽⁵³⁾ Burada, Yehova'yı El/Elyon'un (krş. Phylon'un aynı adlı tanrıları) pek çok oğlundan biri ve incelediğimiz Soy Mitleri'nde övülenler gibi, daha genç bir tanrılar kuşağının muzaffer tanrısı olarak görürüz. ⁽⁵⁴⁾

Bu karmaşık resim, kozmogoni motiflerinin oluşturduğu bu ağda Hesiodos'un işgal ettiği yere dair bir dizi soruyu ortaya çıkarır. Mesela, Suriye-Fenike veya Kenan bağlantısının, Hesiodos'un anlatısındaki Anadolu bağlantısından daha güçlü ve belki daha doğrudan olduğunu söyleyebilir miyiz? Bu soru ve bu materyalin Hesiodos'un *Theogonia*'sıyla ilgisine ilişkin diğer sorular ve Yakındoğu'dan gelen motiflerin kesin kökenleri, izleyen kısımda ele alınacak. Fakat Asur-Babil kökenli *Atrahasis* veya *Gilgames Destanı*, Mısır kozmogonileri ya da Thomas İncili gibi Helenistik Gnostik kaynaklara da, yeri geldiğinde değinilecek. ⁽⁵⁵⁾

Ugarit'ten Hesiodos'a ve Bybloslu Philon'a İlk Kozmik Unsurlar

Şimdi Hesiodos geleneğinin Kuzeybatı Sami geleneğiyle buluştuğu noktaları daha yakından inceleyelim. ⁽⁵⁶⁾

Yakınoğu kozmo-teogonilerinin ilk tanrılarına baktığımızda (bkz. Tablo 1), her iki Ugarit tanrı listesinde, İlu-ibi, “Baba-El” ya da “Tanrı Baba” diye anılan bir eril ilk tanrı olduğunu görürüz. Bu isim muhtemelen El’in, evrenin babası olarak rolünün bir tezahürüdür. ⁽⁵⁷⁾ Buna en yakın paralel Philon’da-
dır. Philon, tanrılar arasında ilk sırayı Eliun veya Hypsistos’a (En Yüce) verir (P.E. 1.10.14-15). Hititçe materyalde de, Gök’ten (Anu) önce, Alalu adında, mahiyeti belirsiz bir tanrı vardır. Fakat Hesiodos, kozmogonisinin ilk sırasına Kaos’u ve sonra, Tartaros ve Eros eşliğinde Gaia’yı (Yer) yerleştirir. Kaos bizzat varoluşu olanaklı kılan başlangıçtır; Eros (Aşk/Arzu) ise üremeyi sağlayan bir tür “motor” olarak anlaşılabilir. Bu ilk unsurlar, söz konusu mevkide ezeli suların yer aldığı Babil geleneğinden ayrılmış gibidir. Gördüğümüz gibi, Doğu Akdeniz kozmogonilerinde ilk unsurlarca sunulmuş karakter ve ihtimal çeşitliliği oldukça geniştir ve ortak özellikler bulunabilse de, birazdan tartışacağımız Soy Miti’ne oranla birbirleriyle bağları çok gevşektir.

Babil yaratılış mitinin ilksel ezeli suları ile Homeros’taki Okeanos ve Tethys çifti (İl. 14.201=302) arasındaki benzerlikler daha önceden gözlenmiştir; hatta bu benzerlik ilişkisine Sokrates öncesi ve Orpheuşçu kozmogonilerdeki doğa felsefelerinde görülen suyla ilgili unsurlar da dahil edilmiştir (bkz. 4. Bölüm). İbrani anlatısında da, ilk unsurlar, *tohu-wa-wohu* diye tarif edilen (genelde “şekilsizlik ve boşluk” olarak anlaşılan) ve Hesiodos’un *Theogonia*’sındaki Kaos’u hatırlatan (Th. 116) bir durumdan hemen sonra gelirler. Philon’da karanlık ve rüzgarlı bir hava bu konuma yerleşir; bu da, hem kutsal rüzgarın (*ruah*) suların üstünde gezindiği Yahudi mitolojisini (Yar. 1:2), hem de rüzgar ya da havanın önemli bir rol oynadığı Sokrates öncesi filozofların (özellikle Anaksimandros) ilk fikirlerini çağırıştırır. ⁽⁵⁸⁾ Mokhos’a atfedilen bir Sidon kozmogonisi fragmanında görüldüğüne bakılırsa, bu unsur diğer Fenike kozmogonilerinde de yer almıştır. ⁽⁵⁹⁾ *Ether* ve *kaos* çifti, 4. Bölüm’de ele alınacağı üzere, Orpheuşçu kozmogonilerin Fenike/Batı Sami ve Yunan motiflerini nasıl birleştirdiğini örnekleyen fragmanlarda da yer alır. Philon’un karanlık/kasvetli havası, Erebos ve kara Gece’nin Hesiodos’ta önemli bir yer tutmasına benzer. Erebos ve kara Gece Kaos’tan doğmuştur ve onlardan da sırasıyla Gün ve Ether türemiştir (Th. 123-124). Philon’un kozmogonisinde (P.E.1.10.7) rüzgar, Yar. 1.2.’deki *wohu* (“boşluk”)yu çağırıştıran Baau adlı bir kadını döller. ⁽⁶⁰⁾ Philon’da bu ilk unsurların “sınırsız” (ἀπειρα, P.E. 1.10.1)

olduğunun söylenmesi de, Anaksimandros'un *ápeiron* fikrini hatırlatır bize. Philon'daki Aion (zaman) (*P.E.* 1.10.7,9) göndermesinin arkasında dahi, Orpheuşçu metinlerde ve Fenike kozmogonilerinde önemli bir yer tutan bir Zaman Tanrısı'nın olması mümkündür. ⁽⁶¹⁾ Eros'un (Aşk), Hesiodos'un *Theogonia*'sının başlangıcında belirmesi de tuhaftır. Bu kendi kendinden üremiş tanrı (*Th.* 116-122), Kaos, Yer ve Tartaros'la birlikte kozmostaki ilk dört unsur arasında yer alır. Philon'un kozmogonisinde (*P.E.* 1.10.1), Pothos'un (Arzu) da göze çarpan bir yeri vardır; bütün bu kozmogonilerdeki Pothos/Eros rolü aslında varlığını Hesiodos'a borçlu değildir, daha genel olarak Fenike kozmogonik anlatılarına özgü bir unsurdur. Bu unsur sadece Philon'da değil (durum böyle olsaydı, Hesiodos sorumlu tutulabilirdi), Rodoslu Eudemos'un naklettiği Sidon kozmogonisinde ⁽⁶²⁾ ve Syroslu Pherekydes'in anlattığına benzer diğer Fenike kozmogonilerinde de bulunur. (Pherekydes'in, "Ham'ın Vahiyleri" ni ya da "Fenikelilerin gizli kitapları" nı öğrendiği söylenmiştir.) ⁽⁶³⁾

Bunu izleyen kuşak mücadeleleri, göreceğimiz üzere, farklı Doğu Akdeniz versiyonlarında az çok ortak olan bir örüntüye tâbidir. Bu metinlerde tanrıların ikinci "kuşak" ına bakacak olursak (Ugarit listelerinde nesep ilişkisi açık değildir), Ugarit ikinci tanrı listesinde Yer ve Gök'ün (*Arz-w-shmm*), hem Hesiodos hem de Philon'un kozmogonilerindeki konumlarına (yani ezeli unsurlardan hemen sonra) yerleştirildiğini görürüz. Bu ilk varlıkların ritüel önemleri, *Tanah*'ta ve Hesiodos dışındaki kimi başka Yunan kaynaklarında, Yer ve Gök'ün, yeminlerde ve sözleşmelerde kutsal tanıklar olarak kullanılmasına da yansımıştır. ⁽⁶⁴⁾ Yer ve Gök çiftinin Enuma Eliş'teki önemli konumunun benzerine, *sadece ve sadece* Hesiodos'ta ve Kuzeybatı Sami materyalinde rastlanır: "Başlangıçta Tanrı (Elohim) göğü ve yeri yarattı" (Yar. 1.1). O halde, Gök ve Yer'in "en yüce" tanrı tarafından yaratılması, Kuzeybatı Sami kozmogonisinde bir dönüm noktasıdır. Ne var ki, Ugarit metinlerinde yaratılış açıkça sunulmamıştır; bu yüzden de, panteonun lideri olan (tanrı listesinde Yer ve Gök'ten sonra gelir) El'e, kesin olarak bu çeşit bir kozmogonik rol atfedemeyiz. Fakat El'in Ugarit metinlerindeki unvanları ona böyle bir işlev yükler gibidir: "Yaratıcı", bizi yaratan eski kuşak", "bütün yaratıkların yaratıcısı", "kurulmuş/hasıl olmuş şeyleri kuran", "baba", "insanın babası". İbrani ve Fenike geleneklerinde de görülen Tanrı'nın bu veçhesi, *Tanah*'ta, Yahudi tanrısından tekrar tekrar "El, En Yüce, Göğün ve Yerin yaratıcısı" şeklinde bahsedilmesiyle yansıtılmıştır. ⁽⁶⁵⁾

İkinci ve üçüncü kuşak tanrılar arasındaki şiddetli mücadeleye işaret eden iğdiş etme motifinin eksikliği, Ugarit mitolojisini, Hurri-Hitit, Fenike gele-

neklerinden (en azından Philon'un versiyonundan) ve Hesiodos'un anlatısından ayırır. Öte yandan, kutsal çift Gök ve Yer'in, ilk Ugarit listelerinin baş tarafındaki konumu ve Yahudi yaratılış anlatısında da baş taraflarda görülmesi, Hesiodos'un kozmogonisinin ilk kısmında Gök ve Yer'in ayrılışıyla uyur. İğdiş etme motifine gelince; Philon'un anlatısında Kronos'la babası Uranos'un ancak dördüncü karşılaşmalarında bu saldırıdan bahsedildiğine dikkat etmemiz gerekir (P.E. 1.10.17,17,22 ve 29). Öte yandan, Hesiodos ve Hurri-Hitit mitinde, suçun işlendiği geleneksel alet olarak oraktan, iğdiş etme vuku bulduğunda değil, (iğdiş etme bahsinin henüz geçmediği) ilk çatışmada bahsedilir (1.10.17).⁽⁶⁶⁾

Ugarit listelerindeki tanrıların üçüncü kuşağına gelindiğinde, Philon ve Hesiodos'ta sıranın kusursuz biçimde benzer olduğunu görürüz: El (İlu), Elos/Kronos ve Kronos. Bu tanrılar arasındaki karşılaştırma, bu incelemenin savı için anahtar görevi gördüğünden, bu bölümde ayrı bir kısımda Kronos ve İlu üstünde yine durulacak. Bu üçüncü kuşakla ilgili olarak, Philon'a ve Ugarit listelerine özgü bir eşleşme daha vardır. Ugarit metnilerindeki *Kotharatu*, gebelik ve doğuma nezaret eden Kenan tanrıçalarıdır (bir tür *kourotrophoi*). Hem ritüel hem de mitsel metinlerde görünürler. Doğurganlık tanrıçaları olarak, Ugarit *Aqhat* destanında merkezi rol oynarlar (burada, bir oğul için dua eden Kral Danilu'nun evine girerler).⁽⁶⁷⁾ Onu yedi gün ziyaret etmelerinden sonra, arzulanan gebelik gerçekleşir. İsimleri *ktbr*, "hünerli olmak" köküyle ilişkilidir ve en sık kullanılan sıfatları "(yeni) ayın ışık saçan kızları"dır.⁽⁶⁸⁾ Görünüşe bakılırsa, Ugarit mitsel metinlerinde bu tanrıçaların sayısı yedidir ve Ugarit tanrı listelerinden birinde El'den hemen sonra gelirler. (İronik bir biçimde, Kral Kirta'nın elde ettiği ve zürriyet sahibi olamadan yitirdiği kadın sayısı da yedidir.)⁽⁶⁹⁾ Aynı şekilde Philon, Elos'un yedi kızından bahseder.⁽⁷⁰⁾ Bu, Ugarit ve Fenike anlatılarında karşımıza çıkıp da Hesiodos'ta yer almayan, sayıca az fakat önemli ayrıntılardan biridir; ama belki de, Yunan dininin, hakim görüşün dışında kalmış ya da kayda geçmemiş başka alanlarında mevcuttur.⁽⁷¹⁾

Ugarit tanrı listelerindeki diğer ayrıntılar, Philon'un anlatısında şaşırtıcı bir biçimde yansıtılmış veya korunmuştur. Bunun sonucu olarak, Ugarit tanrısı Baal'e "Dagan'ın oğlu" denir. Daha önce belirtildiği gibi, Philon'un anlatısındaki son tanrı olan Demarous'un, Dagon'un evlatlığı olduğu söylenir. Ugarit metinlerinde Baal'in sıfatlarından ya da kişiliklerinden birinin Dimaranu olduğu fark edildiğinde, temalar daha da yakınlaşır.⁽⁷²⁾ Bu, Philon'un Fırtına Tanrısı'na (Zeus, Addodos/Hadad) eş tuttuğu Demarous isminin aynıdır; dolayısıyla, eski bir Kenan panteonuna aittir.⁽⁷³⁾

Zeus, Typhon ve Diğer Kozmogonik Figürler

Hesiodos'un *Theogonia*'sının baş karakteri olan Zeus, Hint-Avrupa kökenli Gök Tanrısı'nın ekilere ek olarak, Kuzeybatı Samilerine özgü bazı özelliklere de sahiptir ki, teşhis etmesi gayet kolaydır. Bu nedenle, bunları uzun uzadıya tartışmaya gerek yok. Kenan Fırtına Tanrısı Baal'in ve Yunan Zeus'un, Gök-yüzü krallarının şeceresinde benzer bir konumu paylaştıklarını hatırlamak kâfidir: İkisi de en küçük oğuldur. İkisi de, kuzeyde bir dağdaki (Olympos, Zapanu/Zaphon) ⁽⁷⁴⁾ saraylarında hüküm sürerler ve gök gürültüsünü silah olarak kullanırlar. Yakındoğu'dan benzerlerinde olduğu gibi, gök gürültüsü, yıldırım ve şimşek, "yüce Zeus'un okları/mızraklarıydı." ⁽⁷⁵⁾ Kız kardeşi ve asıl eşi Hera'nın konumu, Baal'in kız kardeşi ve ortağı olan Anat'inki gibidir (ama Anat, Baal'in eşi değildir). Kimilerine göre bu birliktelik Yunan mitindeki "ensest tabusunu yıkar", fakat Hera'ya, Kronos'un kızı olması hasebiyle "eşit" bir partner olma imkanı sağlar. *İl.* 4.59'da en büyük kız çocuktur; *İl.* 16.432,18.352'de "kız kardeş ve eş" diye anılır; Hesiodos *Th* 454'te Kronos'un en küçük kızıdır, tıpkı Zeus'un en küçük oğul olması gibi. ⁽⁷⁶⁾ Zeus ve Kenan tanrısının tezahürleri (Baal veya El veya daha sonra Yahudi teolojisinde Yehova) arasındaki benzerliklerin listesi uzundur ve klasik diller, Sami dilleri ve Kutsal Kitap uzmanlarının pek çok tartışmasına konu olmuştur. ⁽⁷⁷⁾ Belki de en ilginç olan şey, sıfatlar düzeyinde görülebilen paralelliklerdir: "Bulutları toplayan" (*nephelegeréta*) veya "şimşek saçan" (*asteropetés*) Zeus'a karşılık, Ugarit şiirinde Baal'in sıklıkla "bulutları süren" (*rkb rpr*) olarak nitelenmesi gibi. Kuzeybatı Sami Fırtına Tanrısı Adad'ın (Hadad) diğer sıfatları Akadca ilahilerde korunmuştur: "Şimşegin efendisi" veya "bulutların yapıcısı". ⁽⁷⁸⁾ Zeus aynı zamanda Hint-Avrupa Gök Tanrısı'nın niteliklerine de sahiptir (ismi, "gün ışığı"yla aynı kökten gelir, *dj-). ⁽⁷⁹⁾ Aslında Yunan panteonunda adı açıkça Hint-Avrupa kökeninden gelen tek tanrıdır; diğer tanrıların çoğu isimlerini doğal unsurlardan alır (Helios, Eos ve Pontos); bir kısmının kökeni ise tespit edilememiştir. ⁽⁸⁰⁾ Zeus'un Gökyüzü'ndeki yüce konumu ve Göksel doğası, *hýpatos* ve *hýpsistos* gibi sıfatlarda dile getirilmiştir. "Yüce" anlamındaki benzer sıfatlar (*eli*, *elyon* ve *ram*), Kuzeybatı Samilerin dini metinlerinde de çok yaygındır. Mesela Ugarit destanında Baal için kullanılmış ⁽⁸¹⁾ ve farklı biçimleri, Tanah'ta El, Yehova ve Elohim isimlerinin başına getirilmiştir; bunun yanı sıra Aramice'de de tespit edilmiştir. ⁽⁸²⁾ Philon'da *elyon* (Yunanca'ya transliterasyonu *Elioun* olarak yapılmıştır, *P.E.* 1.10.14) ayrı bir tanrı adı olarak işlev görmüştür (Elyoun-Hypsistos). ⁽⁸³⁾

Suriye-Filistin'de Fırtına Tanrısı'nın bereket simgesi olarak boğayla ilişkisi,

Zeus'u da içeren çeşitli mitolojik anlatılarda ortaya çıkar; Zeus'un Fenikeli prenses Europa'yı kaçırdığı ve bir boğa kılığına girdikten sonra onu sırtında taşıdığı meşhur motifte en açık haliyle görülür. ⁽⁸⁴⁾

Zeus'un Typhon'la son dövüşü (*Th.* 820-880), Ugarit *Baal Şiiri*'nde geçen Baal ile Yam (Deniz) arasındaki mücadeleyle ve Philon'un *Fenike Tarihi*'nde geçen (*P.E.* 1.10.28) Demarous ile Pontos (Deniz) arasındaki kavgayla karşılaştırılmıştır. Daha önce belirtildiği gibi, Fırtına Tanrısı'nın bir canavarla mücadelesi, (uzaktan da olsa) Hurri Hava Tanrısı Teşup ile Ullikummi, İlluyankas ve Hedammu canavarları arasındaki çarpışmayı hatırlatır. Hesiodos'taki Typhon figürü aslında, değişik versiyonlarda farklı şekillerde canlandırılan, Hava Tanrısı'nın gücünü tehlikeye sokan ve genel olarak hem denizle hem de yeraltı dünyasıyla ilgili olan bir "kozmetik asi"nin Yunan versiyonu olarak görülebilir. Doğu Akdeniz ve Yunan dünyasında karşımıza çıkan bu düşmanlık motifi, herhalde tematik bir yakınlıktan ibaret değildir; zira Typhon adının Sami kökenli olması mümkündür. Typhon, varsayıma dayanılarak, fakat oldukça ikna edici bir şekilde, Sami ismi Zaphon'la ilişkilendirilmiştir. Zaphon Dağı (Ugarit dilinde *Zapunu* veya *Zapanu*) Ugarit coğrafyası ve dininde merkezi bir referans noktasıdır. ⁽⁸⁵⁾ Yunanlar ve Romalılarca Kásion óros / mons Casius (günümüzde Cebelü'l-akra/Keldağ) diye bilinen, Suriye'nin kuzey kıyısındaki (Orontes/Asi nehrinin güneyinde) bu doruktan, Hurri-Hitit mitlerinde de söz edilmişti. ⁽⁸⁶⁾ Hem Ullikummi ve Teşup'un dövüşünde (Hazzi Dağı olarak) hem de Ugarit *Baal Şiiri*'nde bu dağ merkezi bir yer tutar. Ugarit destanında Yam'la (Deniz) dövüş dağda yapıyormuş gibi betimlenmemiştir; fakat Baal'in zaferinin kutlanmasında, tanrının Akdeniz'e nazır mekânı olarak Zaphon Dağı geçer: "Tatlı sesle şarkı söyler kahraman/ Baalu'nun üstünde, Sapan'ın(=Zaphon) zirvesinde)." ⁽⁸⁷⁾ Çok daha sonra, Apollodoros, Typhon'la dövüşün yerinin Mons Casius (Keldağ) olduğunu kesin olarak saptar ki bu da, Helen yazarlarca bilinen ad Yunanca dahi olsa, Typhon ile Zaphon arasındaki bağın süregelenmiş olduğunu gösterir. ⁽⁸⁸⁾ *İlyada*'da üzerine bir şerhte aktarılan bir rivayete göre, Typhon, Kilikya'da, Kronos'un dölediği bir yumurtadan çıkmıştır. ⁽⁸⁹⁾ Bu, Typhon'u Kronos'un oğlu yapar; Ullikummi'nin, Kumarbi'nin oğlu olması gibi. Her iki canavar da, Fırtına Tanrıları Zeus ve Teşup'a meydan okumak için yaratılmışlardı. Bu aile bağı, Güterbock'un dikkat çektiği üzere, Hesiodos ve Apollodoros'ta bulunmamakla birlikte, Kronos'a, Zeus'a karşı koyacak yeni bir düşman üretme rolü yüklemek mantıklıdır. Ugarit destanında, Baal'in düşmanı olan Yam, El'in oğullarından biridir ⁽⁹⁰⁾; Hesiodos'ta ise Typhon, Gaia ve Tartaros tarafından (Aphrodite'nin yardımıyla) vücuda

getirilmiştir. Kronos, Typhon'a karşı verilen mücadeleye alenen karışmamışsa da, Tartaros olaya dahil olmuştur. Tartaros, Kronos'un "ev"inin kişileştirilmiş halidir ve Zeus'a yenildikten sonra Typhon'un gideceği yerdir. Typhon orada, Kronos *ile* oturan Titanlar'la yaşayacaktır.

Ugarit destanında Baal'in düşmanları olan Yam ve Mot (Deniz ve Ölüm), bu nedenle Zeus'un çekişmelerini hatırlatırlar ve dolaylı olarak El'le (Ugarit tanrı hiyerarşisinde Kronos'un karşılığı) ilişkilidirler. Gaia'nın taraf değiştirmesi araştırmacıların şaşırmasına yol açmıştır: Önce Kronos'u devirmek için Zeus'la Rhea'yı destekler, sonra Zeus'a karşı Typhon'u yaratır ve sonunda Zeus'un tahta adaylığını destekler. ⁽⁹¹⁾ Ne var ki, Clay'in öne sürdüğü gibi, kendisi yerine bir başkasını iktidara yerleştiren kişi olarak olarak güdülerini anlarsak, rolü o kadar da tutarsız değildir. ⁽⁹²⁾ Gaia'nın en genç ve son yaratısı olan Typhon'un yenilgisi, Zeus'un Metis'i yutmasının sonucu olarak Athena'nın doğaya aykırı bir şekilde doğumuyla birlikte (*Th.* 886-900), Zeus'un halef-selef sürecini durdurmasını ve yaratılış gücünü kendinde yoğunlaştırmasını sağlayan kesin edimlerdir. ⁽⁹³⁾ Hurri-Hitit canavarları, Typhon ve Zaphon arasındaki bağlantıda yatan açık sorun, Zaphon'un, Baal'in düşmanı ve El'in oğlu olmak şöyle dursun, mitolojik bir karakter olarak bile karşımıza çıkmamasıdır; sadece bir dağ ve kutsal bir mekândır. Öte yandan, tanrı listelerinde *Zpn* (*Zapanu/Zapunu*) diye bir tanrının bulunması, başka hiçbir bilgimiz olmasa dahi, tanrı olarak bağımsız varlığını tamamen inkâr etmememiz gerektiğini gösterir. Dahası, mağlup edilmiş bir düşmanın üstünde kutsal bir mekân kurmak, bilinmedik bir motif değildir (krş. *Enuma Eliş*'te, Ea'nın, atası Apsu'ya karşı zaferi ve mekânını "Apsu'nun üstüne", yani taze, eril, ezeli suların üstüne kurması). Ugarit mitinin kayıp bir versiyonunda (ya da Suriye-Fenike bölgesindeki halklarca devşirilmiş daha sonraki bir uzantısında), Zaphon'un yalnızca dağ değil, aynı zamanda Fırtına Tanrısı Baal'in uslanmış düşmanlarından biri olmuş olması imkânsız değildir. Kuşkusuz farazi olan bu senaryoyla, Typhon'la kurulan denklik tamamlanabilirdi. ⁽⁹⁴⁾ Üstelik, yukarıda sözü edilen şerh, Typhon'u, Kuzeybatı Sami Zaphon'un coğrafi yurduna bağlar (Kuzey Suriye-Kilikya). ⁽⁹⁵⁾

Yunan Typhon figürünün oluşumunda bir rol oynamış olabilecek farklı etkiler arasında ayrıma gitmek güçtür. Itamar Singer, Hurri kökenli özgün Ullikummi mitinin geçtiği yerin, Van Gölü olduğunu öne sürmüştür (Van Gölü'nün bir kıyısında kocaman bir kaya vardır). Buna göre hikâye (veya geçtiği yer), batıya doğru ilerledi ve asimile olarak bir şekilde Zaphon Dağı'yla ilişkilendirilen Akdenizli bir figüre dönüştü. ⁽⁹⁶⁾ Lane Fox, Hesiodos'un

Typhon'unun ateşli/volkanik niteliklerinin, doğudan batıya seyahatlerinde Kilikyalı Typhon'u Etna yanardağına benzeten Euboialı gezginlerin/tüccarların deneyimlerini yansıttığı fikrini ortaya atmıştır. ⁽⁹⁷⁾ Her halükarda, Kuzey Suriye ve Kilikya komşu bölgelerinin, Anadolu ve Kenan unsurlarının iç içe geçtiği bir motifler ağını oluşturmakta anahtar rol oynadıkları bir örnektir bu; Hesiodos'un kozmik dövüşleri de bu ağın bir uzantısıdır.

Yeraltı Dünyasının Kozmik Krallığı

Hesiodos'un *Theogonia*'sındaki bazı kelimeler ve isimler, etimolojik olarak Kuzeybatı Sami

türesine sahiptir. Bunlar çok ilginç olmakla birlikte, bizi burada ilgilendiren yapısal ve tematik çözümlemeyle pek ilintili değildirler. ⁽⁹⁸⁾

Bu anlamda daha önemli olan, Tartaros'un (Yeraltı Dünyası) Hesiodos'ta bir hapisane olarak karşımıza çıkmasıdır. Yeraltı dünyasının en dipteki bölgesi, canlı bir şekilde şöyle betimlenir (*Th.* 729-733): "İşte orada saklıdır Titanlar karanlıkta, bulutları toplayan Zeus'un istemiyle. Güçleri yetmez çıkmaya oradan, Poseidon kapamıştır tunç kapıları, dört bir yandan yükselir duvarlar". Betimleme, mekânın uzaklığına ve tecrit edilmiş olmasına odaklanarak devam eder (*Th.* 814'e kadar). ⁽⁹⁹⁾ Kronos'un Zeus tarafından zincirlenmesi fikri de popüler olsa gerektir, çünkü Aiskhylos'un *Eumenidler*'inde (641. dize), Orpheusçu metinlerde ve büyü metinlerinde görülür (bkz. 4. Bölüm). Öte yandan *Baal Şiiri*'nde, Mot ("Ölüm"), Baal'in güçlü bir hasmıdır; Baal'i uzun bir süre ölümler diyarına hapseder ve Anat araya girip Mot'la dövüşene kadar, diğer bütün tanrılar Baal'in öldüğüne inanır. Baal, kız kardeşi Anat'ın müdahalesiyle tekrar ayağa kalkıp yaşamını sürdürmüştür (El, rüyasında Baal'in hayatta olduğunu gören tek figürdür). Sonuç itibarıyla Mot, dünyanın ucunda, yeraltına hapsedilir; tıpkı Hesiodos'taki Titanlar ve Kronos gibi. Mot, Yeraltı Dünyası'nın "kralı" olarak tanımlanmıştır. ⁽¹⁰⁰⁾ Ölüm'ün evi, "Yeryüzü'nün uçundaki iki tepe"nin altında uzanır olarak tasvir edilmiştir ve "Özgürlük evi" diye adlandırılır. ⁽¹⁰¹⁾

Kozmik suların bulunduğu bir Yeraltı Dünyası fikri, hem Kuzeybatı Sami hem de Yunan mitoloji/kozmoji repertuarında ortaktır. *İl.* 14.203-204'te, Zeus'un Kronos'u "toprağın ve denizin altındaki derinlikler"e "kapattığı" veya "hapsettiği" (*καθεῖσε*) söylenir (ayrıca krş. *İl.* 8.13-14). *Odyseia*'da, Hades, Okeanos'un ötesine konumlandırılmıştır ve girişi, ateş ırmağıyla (Pyriphlegethon) matemler ırmağının (Kokytos) birleşim yeridir; bu ırmaklar Akheron ırmağı ya da gölüne akmaktadır (*Od.* 11.12-13). Kayıkçı Kharon, ölümlerin

ruhlarını son mekânlarına taşır.(102) *Odysseia*'nın 11. kitabında, Hades'in girişi, faniler dünyasını çevreleyen Okeanos nehrinin hemen ötesindedir (*Od.* 11.10-24,vd.; krş. *Od.* 24.1-14). Benzer fikirler daha sonra Platon'un *Phaidon*'unda da görülür (111e-113d). Burada Sokrates, şairlerin Tartaros dedikle-ri yerin, "tüm ırmakların birlikte aktığı ve tekrar fışkırdığı" (*İl.* 8.13-14'e işaret etmektedir) Yeraltı Dünyası'nda olduğunu açıklar. Şunu da ekler, "Bunların (ırmakların) en büyüğü ve en dışta yer alanı, Okeanos denilendir. Akheron ise tam aksi yönde akmaktadır; Akheron, başka metruk bölgelerden geçmekle kalmayıp yeraltına da iner ve ölülerin ruhlarının çoğunun geldiği Akherusia Gölü'ne ulaşır".⁽¹⁰³⁾

Kronos ve El'e döndüğümüzde, her iki "ihtiyar tanrı"nın derin ırmaklarla ilintili uzak mekânlarda ikamet eder halde tasvir edildiklerini görürüz. Kronos'un, Tartaros'a ya da (daha müşfik bir şekilde) aynı şekilde yalıtılmış olan Kutsanmışlar Adası'na sürüldüğünü gördük. El ise, yaratıcı kimliğiyle, Yukarıdaki ve Aşağıdaki Sular'ın (Ugarit kozmolojisinde iki önemli unsur) ayrılmasından sorumlu gibidir⁽¹⁰⁴⁾ ve meskeninin uzaklığı Ugarit şiirlerinde ayrıca vurgulanmıştır. Örneğin Anat belli taleplerde bulunup babası El'i tehdit ettiğinde, o, "yedi odadan, sekiz duvardan" cevap verir⁽¹⁰⁵⁾; kızı bir başka nedenle ona başvurduğunda, "ırmakların kaynaklarında, derinlerdeki akarsuların ortasında" oturduğu söylenir.⁽¹⁰⁶⁾ Şimdi, Kronos ve El figürlerinin paylaştığı diğer çarpıcı özelliklere bakalım.

Kronos ve El: Yerinden Edilmiş Fakat Gitmemiş

Philon'un "teogoni"sindeki hiyerarşinin son aşamasında -Kronos'un rızasıyla- Aştarte, Zeus Demarous/Adodos (Hadad) ile birlikte hüküm sürer gibi görünür (*P.E.* 1.10.31). Philon, Kronos'u El'e denk tuttuğundan,⁽¹⁰⁷⁾ bu çok önemli noktada Hesiodos'tan ayrılır. Hesiodos'ta Zeus galip gelmiştir ve öteki tanrıların müttefik olmalarına izin verir; fakat ikili veya üçlü bir hükümdarlık söz konusu değildir ve Kronos kesinlikle Zeus'un hükümdarlığını denetlemez. Philon'daki manzara, Kenan mitolojisine daha mı sadıktır? Araştırmacılar, standart okumaya göre, Baal Hadad ve Aştarte'nin krallığı El'le paylaştıkları bir Ugarit metniyle karşılaştırma yapmakta acele etmişlerdir. Bu doğrultuda Frank M. Cross şöyle bir çeviri yapmıştır: "El, Aştarte'yle tahtta oturur / El, hâkim olarak oturur, çobanı Haddu'yla / [Haddu] lir çalıp şarkı söyler."⁽¹⁰⁸⁾

Philon'la iyi bir paralellik kurabilecek bu pasaj, West'in şu sonuca varmasına neden olmuştur: "Nihayet, El'in, mevcut rejimin ardındaki koruyucu konumu, Ugarit metinlerindeki mevkisine uygun düşmektedir."⁽¹⁰⁹⁾ Ne var ki,

Ugarit pasajı sorunsuz değildir. Metnin en son okumaları farklı yorumlamalar ortaya çıkarmıştır; buna göre, bahsi geçen ilk tanrı El değil *Rapiu*'dur ve Aştarte ve Haddu olarak okunan adlar aslında yer adlarıdır (*Athtartu, Hadrayi*).⁽¹¹⁰⁾ Bu Ugarit pasajını dışlarsak, Philon tek başına kalır. Üstelik, Aştarte ve Baal'in mevcudiyeti tuhaf bir şeydir (Baal, Philon'da Zeus Demarous veya Adodos, yani Haddad diye geçer) ve bu iki tanrının birlikte görülmediği diğer Ugarit mitsel ve ritüel metinlerine aykırıdır (Cross'un yukarıda bahsedilen çevirisini kabul etmediğimiz müddetçe). Yine de, bu tuhafılık, Anat (Baal'in olağan eşlikçisi) ve Aştarte'nin asimilasyonunun bir sonucu olarak açıklanabilir (Hele-nistik dönemde tespit edilmiş bir olgudur bu).⁽¹¹¹⁾

Durum böyle bile olsa, başka Ugarit metinlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Baal kendi iktidarını kurduğunda bile, El Kuzeybatı Sami panteonunda baskın bir figürdü. Dahası, Ugarit mitsel-dinsel panoramasında, muhtemelen bir "kozmetik isyan" motifi yoktur.⁽¹¹²⁾ Bu daha "kapsayıcı" tanrısal düzen, Hesiodos'la nasıl uyur? Hesiodos'ta hiyerarşi ilk bakışta daha dışlayıcıdır; yeni tanrı iktidara geldiğinde önceki düzen tamamıyla geride bırakılır. Ama Hesiodos'ta her şey gerçekten bu kadar net mi?

Kronos'un, görünüşte çelişik yazgısı ve muğlak karakteriyle, El'le ne kadar benzeştiğini ve bu özelliklerin Hesiodos'un şiirleri dışında Yunan miti ve ritüeline nasıl yansıdığını tartışmak için, *Theogonia*'dan Kronos hakkında neler öğrendiğimizi bir toparlayalım.⁽¹¹³⁾ Kronos ilk olarak, zalim ve gaddar bir karakter (*Th.* 137-138: Bunlardan sonra Kronos geldi dünyaya, o art düşünceli tanrı, en belalı Toprakogulları'nın. Ve Kronos dış bileti yıldızlı babasına) ve babası Uranos'u iğdiş eden vahşi bir saldırgan olarak resmedilmiştir. Bu eylemin pozitif sonucu, kardeşlerini ve annesini kurtarmasıdır (*Th.* 154vd.) Ne var ki, tehdit altındaki iktidarını korumak için kendi zürriyetini yutarak, zalim mizacını tekrar gösterir (*Th.* 453vd.). Buna rağmen, oğlu Zeus tarafından yerinden edilmesinden sonra, Kronos'a karşı, Zeus'un öteki düşmanlarına yapılan muameleden oldukça farklı ve cömert davranılır: Kronos şiddetle cezalandırılmadığı gibi, küresel teolojik sahneden de tamamen sürülmez. Bu aşamada (*Th.* 71-73) Hesiodos sadece şöyle der: "O ki, hüküm sürer göklerde, elinde şimşek ve ateş saçan yıldırımla, yendiği günden beri babası Kronos'u". Daha sonra Kronos'un Titanlar'la birlikte Tartarus'a kapatıldığı söylenir (*Th.* 851).⁽¹¹⁴⁾

Yine de, Kronos ve Titanlar, ya da Yeraltı Dünyası'nda oturan "eski tanrılar" arasındaki ilişkinin açık olmadığına dikkat etmeliyiz. Gerçekten de, Hesiodos tam olarak harmanlayamadığı iki farklı motifi birleştirmiş gibi görü-

nür ve burada karşımıza çıkan Kronos ile Titanlar esas itibariyle birbirlerine ait değildirler. Bir yandan, Gök'te birbirini takip eden üç kralla ve Zeus'un babası Kronos'u son kez devirmesiyle, tam bir Soy Miti motifimiz var. Bu anlatıda Kronos *sadece* Kronos'tur, bir Titan değildir (*Th.* 132-38'de, onun da aralarında olduğu Uranos ve Gaia'nın çocuklarının listesinde, Titan olduklarından hiç bahsedilmez). Diğer yandan, "Titanlar'la Olympos tanrıları arasında mücadele" motifimiz var (*Th.* 617-631); bu epizotta Kronos'un bahsi geçmez. Hesiodos'un şiirinde, (onun icadı olsun ya da olmasın), karakterlerin iki noktada birleştirilmesiyle, Kronos, Titanlar'la (ve bundan dolayı, ikinci hikâyeye: Titanlar Zeus'a karşı) ilişkilendirilmiştir: İlk olarak Kronos ve tüm kardeşlerinin *Th.*207-210'da Titanlar'a dönüştürülmesiyle ve ikinci olarak, Typhon'la dövüşün anlatılmasından *sonra* Kronos'un Titanlar'la birlikte Tartaros'ta oturur halde gösterilmesiyle: "Ve Titanlar, yerin altında (*hupotártaroi*), Kronos'la birlikte" (*Th.*851).⁽¹¹⁵⁾

Diğer eski Yunan metinlerinden Kronos'un kozmogonik konumuyla ilgili bir şey çıkarabilir miyiz? *İlyada*, Zeus'un Kronos'u "toprağın ve denizin altındaki derinliklere" kapatması/hapsetmesi rivayetini takip eder gibidir (*İl.* 14.203-204); diğer metinler ise Kronos'un yazgısı konusunda daha iyimserdir. Mesela, Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inin bir versiyonunda (173a-e), Kronos Zeus tarafından serbest bırakılır ve Kutsanmışlar Adası'na kral yapılır.⁽¹¹⁶⁾ Aynı "onurlu" mevkii, Pindaros'ta da görülür (*Ol. Od.* 2.70). Bu pasajda, en saf ruhların, kutsanmışların mekânı olan "Kronos'un kulesi"ne yolculuğundan bahsedilir; Plutarkhos ise daha sonra Kronos'u bir başka adaya yerleştirir, fakat buradaki konumu tamamıyla pasiftir.⁽¹¹⁷⁾ Son olarak, Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inde, Beş Irk miti bağlamında, Kronos'un pozitif bir rol oynadığı alternatif bir rivayet mevcut gibidir. Burada, Olympos tanrılarının, "Kronos'un Gök'te kral olduğu zamanlarda" Altın Irk'ı yarattığı anlatılır (οἱ μὲν ἐπὶ Κρόνου ἦσαν ὅτε οὐρανῷ ἐμβασίλευεν) (*İG.* 111).⁽¹¹⁸⁾

Bu iki görüş karşıt olmadığı gibi, pek çok yönden benzeşir. Beş Irk miti, aslında, *Theogonia*'nın Soylar Miti'ne çok yakın, fakat farklı vurguları olan bir kronolojik örüntü izler: Altın Irk (*İG.* 109) Kronos'un egemenliği altında, Gümüş Irk ise (*İG.* 128) muhtemelen Kronos'la ardılı Zeus arasındaki hükümdarsız dönemde yaratılmıştı. Kalan üç ırk (Tunç Irk, Kahramanlar Irkı ve Demir Irk) Zeus'un egemenliği altında yaşadılar. Aynı zamanda, Kronos'un "zamansızlık"a nasıl uyduğunu da görebiliriz; bu kavram, Yunan mitolojisinde, en iyi ruhlarla ayrılmış uzak bir ütöpik ülke biçiminde ortaya çıkar (Kutsanmışlar Adası ve Elysion Çayırıları).⁽¹¹⁹⁾ Devam etmeden önce, bu iki metni

kullanışımıyla ilgili bir not var sırada. *İşler ve Günler*, *Theogonia*'dan ayrı ve çok farklı bir eser olmakla birlikte, ben, Beş Irk mitinin *Theogonia*'yı şekillendiren belli fikirleri aydınlatılabileceğine inanıyorum. Strauss Clay'ın *Hesiodos'un Kozmosu* kitabında, ⁽¹²⁰⁾ "birbirlerini aydınlatan eserler" olarak, *Theogonia* ile *İşler ve Günler*'in ⁽¹²¹⁾ tutarlı ve "bir bakıma tamamlayıcı" bir okuması yapılır. ⁽¹²²⁾ Örneğin, her iki şiirin de, Kronos'un kaderinin ucunu açık bıraktığını görebiliriz: (ezilmemiş, yok edilmemiş) bir figür olarak, ya Tartaros'a (*Theogonia*) ya da Kutsanmışlar Adası'na (*İşler ve Günler* 173a-e, Pindar) sürülmüştür. Farklı sürgün çeşitleri, tanrının kaderine dair farklı görünümeler yansıtır. Fakat genel fikir aynıdır: Yenilmiş kuşağın mevcudiyeti, uzakta da olsa, Fırtına Tanrısı'nı önceler. Kronos'un *İşler ve Günler* 111'deki vakur konumu (Altın Irk'ı gözetmektedir), Yunan mitolojisinde tanrılar hiyerarşisinin çok da katı olmayabildiğini gösterir. Bu hiyerarşide, eski tanrı Kronos, en azından ikinci dereceden bir karakter olarak, sahneyi Fırtına Tanrısı'yla paylaşır ve uzak (daha iyi) zamanlarla ilişkilendirilir. Bu yönlerden Hesiodos'un görüşleri, Ugarit Kuzeybatı Sami gelenekleri ve Philon'la bir kez daha uyuşur.

Kronos hakkında, onun karmaşık ve muğlak karakterini anlamamıza yardımcı edebilecek başka ne biliyoruz? Ağırlıklı biçimde mitolojik bir tanrı olarak düşünülmesine yol açan Kronos kültü, nadiren tespit edilmiştir. ⁽¹²³⁾ Yine de, Atina'da ve Küçük Asya'nın İonya kıyılarında kutlandığı kanıtlanan, Kronia adı verilen festivaller olduğunu biliyoruz. Bu festivaller genellikle yeni yıl kutlamalarıyla bağlantılıydı, bolca ziyafet veriliyordu ve kimi kanıtlara göre, şöenlerde efendiler ve köleler birbirlerinin yerine geçiyordu. ⁽¹²⁴⁾ Mitolojik dönemlere ait Kronos kültüne yapılan diğer göndermelerde, insan kurban edildiğinden bahsedilir. Bu, kadim geleneklerde çocuk kurbanıyla ilişkilendirilmiş olan Kartaca tanrısı Bel (/Baal) Hammon'la özdeşleştirilmesine neden olmuştur. ⁽¹²⁵⁾ Kronos'un çocuklarını yuttuğu *Theogonia* epizodu da bu çağrışımı tetiklemiş olabilir.

Yunanistan'ın en önemli dinsel merkezlerinden biri olan Olympia'da, Elislilerin Altın Irk'ın insanlarına atfettikleri, Kronos'a adanmış bir tapınak olması da dikkat çekicidir; orada Kronos Gökyüzü'nün ilk kralı olarak şereflendirilmişti. ⁽¹²⁶⁾ Pausanias, Kronos Tepesi'nin doruğunda, bahar gündönümünde, ⁽¹²⁷⁾ tanrıya kurban sunulduğundan bahseder. Ayrıca Olympia'da, Uranos'un karısı ve Kronos'un anası Gaia için de bir tapınak olduğunu hatırlatır. Bu tapınak, Pausanias'ın kaynaklarına göre, Elislilerin tanrılara kurban sundukları sunakları içeren uzun bir listenin en sonunda yer almaktadır. Bu liste tercih sırasına göre düzenlenmiştir, dolayısıyla onun zamanında Olympia'daki

eski Gaia kültürünün son sırada geldiği anlaşıyor.⁽¹²⁸⁾ Pausanias, geleneğe göre, Olympia'da Gaia'ya adanmış çok eski bir kehanet merkezinin bulunduğunu da aktarır. Bir bakıma, Zeus'un kudretinin kökenlerinin, Yunanistan'daki en önemli Zeus kültürünün bulunduğu Olympia'da anıtlştırılması mantıklıdır. Bu, Soy Miti'nin kültürlerdeki en açık yansımasını oluşturur. Aslında, Pausanias'ın zamanında, Zeus'la Kronos arasındaki rekabetin Olympia'da yaşandığı ve genç tanrının zaferinin onuruna Oyunlar düzenlendiği inancı yaygındı.⁽¹²⁹⁾

Özetle Kronos, "Olympos öncesi" bir tanrı olarak muğlak bir yer tutar: Zalim bir kral (çocukları için) ve iyi bir kral (Altın Irk için), tahttan indirilmiş yaşlı bir tanrı ve halihazırda bir güç. Bu sorun uzun bir süre boyunca, "yabancı" (Yunan olmayan) ve "Hint-Avrupalı" (geleneksel olarak Yunan'a eşit sayılan) dini geleneklerin kaynaşmasıyla ilişkilendirilmiştir. Örneğin, hem iğdiş etme hem de kayanın yutulması motifinin, Hurri (ve daha sonra Hitit) Kumarbi destanından ödünç alındığı düşünülmüştür. Ne var ki, Versnel, Yunan geleneğindeki bu ikircikli karakterin devamlılığının yine Yunan parametreleri içinde açıklanması gerektiğinin altını çizmekte haklıdır. Bir "çelişki" olmaktan ziyade, köprü olması gereken bu özellikler, Yunan bağlamında Kronos miti ve ritüelinin yapısal nitelikleri olarak anlaşılmalıdır.⁽¹³⁰⁾ Bu doğrultuda, Kutsanmışlar Adası'nın yüce gönüllü Kronos'unu Yunan (Hint-Avrupalı'ya ilaveten), zalim ve gaddar Kronos'u ise "yabancı" olarak teşhis etmeye gerek yoktur. Her şeyden önce, Hint-Avrupalı ve Hint-Avrupalı olmayan ayrımı, 1. Bölüm'de tartıştığım gibi, Yunan kültürüne "yabancılık"ın derecesini işe yarar bir şekilde yansıtmaz. Sonuç itibarıyla Hititleri, Hint-Avrupa dili konuştuklarına göre, "yabancı" sayıyor muyuz, saymıyor muyuz? Hititler, Hint-Avrupalı olmayan Hurrilerden almamış olsalardı, iğdiş edilme motifi daha az "yabancı" sayılabilir miydi? Birbirlerine yakınlıkları ya da yabancılaşmaları, dillerinin kökeniyle mecburen bağlantılı olmayan başka pek çok tarihi, coğrafi ve ideolojik etmene istinat eden kültürlerle uyarlandığında, bu linguistik ayrımlar pratikte bir şey ifade etmezler.

Öte yandan, Kenan geleneğinde Fırtına Tanrısı'nın babası olan El ve onun muadili olan Kronos, göreceğimiz üzere, bu belirsizliklerden bazılarını paylaşırlar. Fakat bunları tartışmaya geçmeden önce, diğer temel benzerliklerden söz etmeliyiz. Hem Yunan hem de Ugarit geleneklerinde, Kronos ve El'e yeni düzen içinde bir otorite isnat edilir; ayrıca hikâyenin sonunda yok edilmemiş ve unutulmamışlardır. Ugarit şiirinde ve Bybloslu Philon'da, El'in yeni tanrılara hükmetmeye "yetkili" kılındığı söylenir, kimi arkaik Yunan kaynaklarındaysa, Kronos, en mutlu, en seçkin ruhların gittiği Kutsanmışlar Adası'na

“hükmeder” ve gördüğümüz gibi, *İşler ve Günler*’de, insanlığın en iyi ırkının yaratılışını denetler. Dahası, Ugarit tanrısı El’in, Gök (Baal), Deniz (Yam) ve Yeraltı’na (Mot) hükmeden üç oğlunun olması gibi, *Theogonia*’da da Kronos’un üç oğlu (Zeus, Poseidon ve Hades) aynı temel krallıkları paylaşır. ⁽¹³¹⁾

El’in, panteonun denetçisi işlevini gördüğü başka durumlar vardır. Ugarit şiirlerinde, El’in müdahalesi can alıcı önemdedir ve Baal’in hasımları Yam ve Mot (Deniz ve Ölüm) dahi onun tarafında yer alır gibidir. Örneğin Yam’a, “El’in sevdiceği” denir vb. ⁽¹³²⁾ Bunun yanında, Ugarit şiirlerinde, El tam bir yaratıcıdır; Baal, “bizim Yaratıcımız gibi, bizi yaratan (eski) kuşak gibi” icraatta bulunabilmekle böbürlenir; bir başka deyişle kendini El’le kıyaslamaktadır. ⁽¹³³⁾ El’in yüce konumu, en yaygın sıfatlarına da yansımıştır: “Baba”, “insanların babası”, “boğa”, “(tüm) yaratıkların yaratıcısı”, “kurulmuş (ya da hasıl olmuş) şeylerin kurucusu”, “kral”, “tanrıların efendisi”, “iyilik eden”, “müfrik”. ⁽¹³⁴⁾ Şimdi bu ünvanları Kronos için en sık kullanılan kimi sıfatlarla karşılaştırabiliriz: “Büyük Kronos”, “insanların ve tanrıların babası”, “Kral Kronos”, “kurnaz Kronos”. ⁽¹³⁵⁾ “Tanrıların ve insanların büyük atası”, “ezeli baba” ya da “engin sonsuzluğun babası” ⁽¹³⁶⁾ türünden diğer isimler, Kenna ataerkine daha da yakın gibi dururlar. Fakat bunlar, gelecek bölümde ele alınacak farklı kaynaklarda (Orpheusçu) ortaya çıkarlar.

El, *Baal Şiiri*’nde, Mot’a (Ölüm) yenik düştüğüne ve sonsuza dek gittiğine inanıldığında olduğu gibi, bir boşluk yaratıldığı zaman da merkezdedir. Genç ölen tanrının yerine bir ardıl seçme hakkını eşi Aşerat’a veren ondan başkası değildir (El’in, bu açık mevkiye niye bizzat geçmediği merak konusu!). Smith’in belirttiği gibi Kuzeybatı Sami Fırtına Tanrısı’na bile -Marduk veya Yehova’nın tersine- mutlak değil sınırlı bir güç atfedilmiştir ve hep diğer tanrıların desteğiyle hükmeder. ⁽¹³⁷⁾ Mesela Mot, Baal’i yenilgiye uğratır. Baal’in tekrar yükselmesinden sonra dahi, ikinci bir yüzleşme vardır. Yere serilene kadar dövüşürler (“Mot düşer, Baal düşer”) ve ancak El’in Şapaş aracılığıyla müdahale etmesinin ardından Mot hak iddiasından vazgeçer ve Baal’in gücünü ilan eder: “Baal tahta çıksın.” ⁽¹³⁸⁾ Bu dikkate değer noktada, yani tanrıların yeni şampiyonu olan Fırtına Tanrısı’nın incinebilirliği hususunda, Hesiodos’un kozmogonisi ve Yunan mitolojisi, Zeus’u daha güvenli bir konumda sunarak, genel anlamda çok farklılaşmış görünürler. Yine de, Hesiodos-öncesi (sözlü) geleneklerde veya diğer kayıp kozmogoni mitlerinde durumun belki de hep böyle olmadığı ihtimali, mevcut metinlerde geçen anıştırmalardan takip edilebilir. Mesela, *Ilyada* 1.396-400’de, Hera, Poseidon ve Athena onu zincirlemeye kalkışırken, Zeus’a tek yardım eden kişinin Thetis (Akhilleus’un annesi)

olduğu söylenmiştir. Aiskhylos'un *Tebai'ye karşı Yediler*'inde (319-320), koro, tanrıların konumlarının istikrarsızlığını çıtlarır: "Şehrimizin imdadına koşmak/ona yardım etmekle makamlarınızı sağlama alın". Aiskhylos'un, Zeus'u gücü hiç de güvencede olmayan bir tiran olarak resmettiği *Zincire Vurulmuş Prometheus*'ta, tema daha da açıktır. Mitin bu versiyonunda, Prometheus Zeus'un düşüşünün sırrını ele geçirir; bu, gelecekteki bir evlilikten doğacak çocuğunun eliyle gerçekleşecektir. Prometheus bu can alıcı bilgiyi annesi Gaia'dan almıştır; *Theogonia*'da Gaia, Uranos'la birlikte, müstakbel çocuklarının tehdit edilecekleri konusunda Kronos ve Zeus'a kehanette bulunmuştu.

Ugarit metnine geri dönersek, bu bakımdan, El'in hâlâ oldukça saygıdeğer ve etkin olduğunu görürüz ki, ben bunun, Yunan mitolojisindeki Kronos'un muğlak konumunu anlamakta bize kısmen yardımcı olduğuna inanıyorum. *Baal Şiiri*'nde, Mot'u kenara çekilmeye iten şeyin, Baal'in değil, El'in otoritesi olduğunu gördük. Böylelikle, güneş tanrıçası Şapaş, evrenin farklı katmanlarında gezinebilme becerisiyle, El'in isteğini diğer tanrılara aktarır ve Mot'a şöyle der:

Nasıl baş edeceksin Güçlü Baal'le? Baban El, Boğa-tanrı duymasın;

Kökünden söküp atar bütün dayanaklarını evinin, krallığının tahtını başına geçirir.*⁽¹³⁹⁾

Yine de, *Theogonia*'daki mesafeli, mitolojik Kronos figürüyle, onunla ilişkilendirilen ritüellerin, taşkınlığa varan tarafları arasındaki zıtlık açıklanmaya muhtaçtır. Bu bağlamda El'in karakterinin muğlaklığı yine içgörü sağlayacaktır. Ugarit metinlerinde, bir yandan, hükmeden tanrıların dahi üstünde, ihtiyar, bilge bir tanrı olarak saygı görür, onları özel bir otorite ve mesafeli bir perspektifle gözetir; fakat diğer yandan, taşkın cinsel orjiler ve içki âlemleriyle ilişkilendirilmiştir. Bu metinlerden birinde (El'in Kutsal Şöleni),⁽¹⁴⁰⁾ El'in diğer tanrıları meskenine toplayarak bir ziyafet verdiği, canlı bir şekilde tasvir edilir. Bu ziyafette o kadar çok içer ki, öteki tanrılar tarafından taşınması gerekir ve sonunda sızıp kalır. Bu, çok insani, karnavalesk ve neredeyse onur kırıcı bir sahnedir. Aynı zamanda bu sahnede, El en önde gelen tanrı olarak resmedilmiştir; diğer tanrılar onun etrafında toplanırlar. En ilgili dizeleri alınırsak:

* .Thespis, Theodor H. Gaster, çev. Mehmet H. Doğan, Kabalcı Yayınları, 2000.

El, cümbüşünde yerini alır.
El şarap içer doya doya,
mest olana kadar içer iyi şaraptan.
El yalpalar evine doğru,
şarayında tökezler.
Thukamuna ve Şunama taşır onu...⁽¹⁴¹⁾

Kimi araştırmacılar El'in sarhoşluğunun tasvirinde aşırıya kaçıldığını düşünürler. Bu yoruma göre bu tasvir, daha genç tanrılar tarafından "eski kuşak"ın bir parçası olarak görülen, zaten önemi azalmış bir tanrı olduğunun alametlerinden biridir.⁽¹⁴²⁾ Ne var ki, Ugarit'te ziyafet verme geleneği ve Akdeniz'de şölenin toplumsal önemi göz önüne alındığında, El'in sarhoşluğu, Kenan standartlarına göre, elit toplumsal ve dinsel âdetlerle oldukça uyumluydu. *Marzihu* denilen bu ziyafet tipi, Yakındoğu'da yaygın olarak görülüyordu ve Ugarit'te büyük bir toplumsal ve dinsel öneme sahipti. İsrail ve Fenike kültürlerinde de bununla karşılaşmıştır.⁽¹⁴³⁾ Bu ziyafet tipinin Ugarit'teki önemi, *Akhat* destanında da tasvir edilmiştir; destanda Kral Danilu, tanrılardan, "sarhoş olduğunda elini sıkıca tutacak, şaraba doyduğunda ona destek verecek" bir oğul ister.⁽¹⁴⁴⁾ Bundan başka (bu konuyu açmaya yer yoksa da), Ugarit ziyafet sahnesinin bir kaos halini ya da kozmik düzenin tersine dönmesini simgelediği yakın zamanlarda tartışılmıştır.⁽¹⁴⁵⁾ Eğer öyleyse, daha önce bahsedilen Kronja festivalleriyle benzerlikler dikkate değer olabilir.

El'in cinsel gücünün yüceltilmesinin bir örneği olarak, hem ritüel hem de mitolojik yapısı olan bir diğer Ugarit metninden söz edebiliriz; "Merhametli Tanrıların Doğumu" diye anılan metinde, El, cinsel ilişkiye girdiği iki tanrıçayı gebe bırakır ve bunlar eşzamanlı olarak Şafak ve Günbatımı'nı (Şahar ve Şalam) doğururlar:⁽¹⁴⁶⁾

El bir çift kızgın demir [alır]
Ateşin üstündeki çifte demir.
Biri aşağı bükülür, öteki yukarıya yay çizer..
El'in eli deniz gibi uzar,
okyanus gibi El'in eli...
El esasını yere indirir
El cömerttir elindeki asayla...
Dudaklarından öpmek için eğilir,
Ah! Ne tatlıdır dudakları,

Sulu meyveler kadar tatlı.
Öpüşmeyle tohum düşer, kucaklamadan gebe kalırlar.
Doğum sancıları başlar ve
Şafak ve Günbatımı doğar.

Bu Ugarit pasajlarına göre, El'in *deus otiosus* (durağan tanrı) rolü çoktan reddedilmiştir; bu da Philon'un etkin bir tanrı olarak El (Elos/Kronos) tasvirini güçlendirir. ⁽¹⁴⁷⁾ Onun anlatısında El, babası Samen'e (Gök) (krş. İb. *Şamaim/Fen.Shmm*) karşı savaşmış bir savaşçıdır. Bu, Hesiodos'un eserinin Philon'unkini etkilemiş olabileceği noktalardan biri olsa dahi, tanrının bu kavgacı yanının bir Kenan geleneğinde önceden mevcut olması ve Fenikelilere geçmesi daha mümkün gibidir.

Görmüş olduğumuz üzere, eski kuşak tanrıların ataerkil rolü, daha önceki Ugarit geleneğinde El aracılığıyla iyi korunmuş olsa da, Kronos'un durumunda (burada ele aldığımız istisnai izler dışında) böyle bir şeye rastlanmaz. Ziyafetleri ve meclisleri yöneten "daha yaşlı" tanrının rolü, Yunan teolojisinde Olympos ailesini gözeten Fırtına Tanrısı Zeus tarafından özümsemiştir. Bu asimilasyon türü Kuzeybatı Sami kültüründe, Yehova figüründe de görülür. Yehova, Zeus gibi, hem Fırtına tanrısına hem de babasına uyan niteliklere sahiptir. ⁽¹⁴⁸⁾

Hesiodos'un Kronos'uyla karşılaştırıldığında, El, Ugarit panteonunda hâlâ önemli bir figürdür ve konumu oldukça sağlamdır. Buna rağmen, Ugarit yazmanı/yazarı İlimilku'nun eserinde, gücün El'den Baal'e geçişinin görüldüğü düşünülmüştür. ⁽¹⁴⁹⁾ İlimilku'nun temel eserlerinde, yani *Kirta*, *Baal Şiiri* ve *Akhat*'ta, El ve Baal'in diğer tanrılarla etkileşimlerini ve insani meselelere karışma şekillerini inceleyen De Moor, ilk şiirde (*Kirta*), şaşmaz veya sınırsız değilse de, El'in hâlâ en önemli tanrı olarak gösterildiğini öne sürer. ⁽¹⁵⁰⁾ Ne var ki *Baal Şiiri*'nde, "Yaratıkların Yaratıcısı" El'in gücü, daha genç tanrı Baal'in lehine olacak şekilde törpülenir. Burada El, gençlik çağını arkada bırakmış, ana sahneden uzakta yaşayan bir ihtiyar olarak resmedilir. ⁽¹⁵¹⁾ Son olarak, De Moor, *Akhat* şiirinde, Baal'in selefini tamamıyla mağlup edip, imtiyazlarının çoğunu devralmış gibi görüldüğünü savunur. ⁽¹⁵²⁾ Bununla birlikte, tek bir şairin şiirlerine sahip olduğumuzu; şiirlerin tarihlendirilmesinin kesin olmadığını ve biçimsel temellere dayandığını; ve bu farklılıkların belki de, Ugarit teolojisinde tanrının güçlerine dair birbirinden keskin şekilde ayrılan görüşlerden ziyade, şairin eserlerindeki anlatım özelliklerinin ürünü olduğunu akıldan çıkarmamalıyız. Kaldı ki, şiirlerdeki hiçbir şey, bir geçiş söz konusu olduğunu

açığa vurmaz (Hesiodos'un *Theogonia*'sında ise tema budur).

Özetle, Kronos'la ilişkilendirilmiş ritüeller, zenginliğin sınırsız, toplumsal kuralların lüzumsuz olduğu uzak bir geçmişi hatırlatır gibidir. ⁽¹⁵³⁾ Kronos'un liderliği, şölenler ve bollukla ilişkilendirilmesi, Yunan *Theogonia*'sındaki kasvetli ve soluk figüre yeni bir "renk" katmış gibidir. Aynı biçimde, Kronos, *Theogonia*'da ve başka yerlerde, Beş Irk miti, Kutsanmışlar Adası ve genel olarak kasvetli Tartaros ve Yeraltı Dünyası aracılığıyla, kahraman atalara bağlanmıştır. Tüm bu özelliklere ve hatta Kronos'un ayrıntılı isimlerine ve tanımlamalarına bakılırsa, Hesiodos'un "ihtiyar tanrı"sına en yakın muadil, Kuzeybatı Sami geleneğindeki El'de ve onunla ilgili Ugarit ve Fenike anlatılarında bulunmuştur.

Hesiodos'un Soy Mitine Dair Son Düşünceler

Hesiodos'un kozmogonisine özgü kimi özellikler, kuzeybatı Sami geleneğine daha yakından, Yakınoğulu muadiline ise daha uzaktan bağlı gibidir. Örneğin, Philon'un girişindeki "karanlık ve rüzgarlı soluk", Hesiodos'un Kaos'una ve Kutsal Kitap geleneğine, Hitit veya başka Yakınoğu versiyonlarına oranla daha yakındır. Bu durumda Philon, Ugarit'ta rastlanmayan (en azından henüz), fakat *Tanah*'ta korunmuş ve Hesiodos'un bildiği kozmogonik gelenekçe paylaşılmış olan eski bir Kenan motifini yankılar gibidir. Hesiodos, Ugarit metinleri, *Tanah* (krş. Yar. 1:1) ve Philon'da, ilk çift olarak Gök ve Yer'in konumunun tesadüf olması mümkün değildir.

Kültürel temasın boyutlarına bakıldığında, Yunanların, Geç Bronz Çağı ve Arkaik Çağ arasında farklı zamanlarda, yüzyıllar boyunca Doğu Akdeniz'de aktarılmış ve tekrar işlenmiş bu Kuzeybatı Sami kozmo-teogonik motiflerinin çeşitli versiyonlarıyla karşılaşmak için çok sayıda fırsat bulduğunu tasavvur etmek kolaydır. Bu durum, Yunan kozmogonilerinin yerinin Kuzeybatı Sami gelenekleri karşısında tekrar gözden geçirilmesini haklı çıkarır. Aynı zamanda, Hesiodos, Hurri-Hitit mitleri ve Philon tarafından korunmuş Fenike teogonisi arasındaki güçlü paralellikler, iğdiş etme motifi gibi Hurri-Hitit (ve daha dolaylı olarak Mezopotamya ve Mısır) unsurlarının bir veya daha fazla aşamada Kenan unsurlarıyla *bütünleştiklerine* işaret eder. Yukarıda belirtildiği gibi, fikirlerin ve motiflerin çizdiği zikzakları belirli bir zaman ve yön için saptamak son derece güçtür ve iğdiş etme motifi bu soruna iyi bir örnek oluşturur: Göksel mücadelenin bu ayrıntısı, Geç Bronz Çağı'nda Hitit kaynaklarından Yunanlara geçmiş olabilir (Mikenler, Anadolu'yla temas halindeydi). Belki de Demir Çağı'nda Suriye Fenikelilerinden geçmişti. Zira onlar bu motifi zaten kozmogonilerine katmış olabilirlerdi. İğdiş etme motifinin Kenan-Fenike an-

latısının bir parçasını oluşturmadığı (Bronz Çağı-Demir çağı metinlerinden günümüze ulaşanlarda rastlanmamıştır), Philon'un bu ayrıntıyı açıkça Hesiodos'tan aldığı da makul biçimde öne sürülebilir. Kısacası, Yunanlar iğdiş etme motifini ya Anadolu'dan ya da Soy Miti'nin bugüne değin bilinmeyen bir Kuzeybatı Sami versiyonundan -Philon'daki versiyon olması şart değil- almış olabilirler. Her halükarda, Yunanlar, Hititler ve Kenanlılar, Philon'dan yüzyıllar önce, tanrısal bir veraset zinciri şemasını paylaşmışlardır.

Ugarit metinlerine ve Philon'daki Fenike mitolojisinin "kalıntıları"na yakından bakmanın, Yunanca materyali, Kuzeybatı Sami geleneklerine nasıl yakından bağladığını göstermiş olduğumu umuyorum. 1. Bölüm'de belirtildiği gibi, bu paylaşılan motifler ve bunların ayrı ayrı işlenmesi, bizim sahip olduğumuz şekliyle mitlerin belirli tezahürlerini kaleme alan yazarlar arasındaki doğrudan bir temasın sonucu değildir. Bu hikâyelerin mevcut versiyonları -zaman içinde oraya buraya saçılmaları ve her birinin, üretildiği kültürün eşsiz bir eseri olması hasebiyle- Yunanların da yüzyıllarca beslendiği, zengin ve karmaşık bir Doğu Akdeniz havuzuna tanıklık eder. Bu kültürel değişim parametreleri içinde, Yunanlarla Kuzeybatı Samiler arasındaki (coğrafi ve kültürel) yakınlık, kanımca, Yunan kozmogonilerinde direkt olarak Hitit, Mısır veya Mezopotamya etkisine bağlanmış olan unsurlar için de geçerlidir.

Mezopotamya ve Yunan Arkaik edebiyatı arasındaki paralellikleri incelemede kimi klasik diller uzmanlarının metne dayalı yaklaşımına karşın, araştırmacılar arasındaki hâkim görüş şudur: Yunan şairleriyle Babil metinleri arasında, bu türden bir metinsel ilişki yoktur. Daha ziyade, sözlü gelenek ve icra alanında bir rastlaşma söz konusudur. Bu rastlaşmaya, Mezopotamya mitlerinin bizim bilmediğimiz bazı versiyonları da dahil olabilir. Asurolog Wilfred Lambert lafı dolandırmadan şöyle der: "Ne Homeros *Gılgamış*'ı okudu, ne de Hesiodos *Enuma Eliş*'i" (154). Yakınlarda yayınlanan kapsamlı *Gılgamış* destanı çalışmasında, Andrew George şuna işaret eder:

Fenike ve eski Arami edebiyatının neredeyse tamamının kaybolmuş olması, Mezopotamya kültürüyle Ege arasında aracı rolü oynamış dillerde ve edebiyatlarda *Gılgamış*'ın mevcudiyetiyle ilgili doğrudan kanıt olmadığı anlamına gelir. Dolayısıyla, Fenike ve Arami dillerinde *Gılgamış* hakkında hikâyeler var mıydı ve vardiysa bunlar bizim bildiğimiz metne ne kadar yakındı gibi sorular, bilinmeyen niceliklerdir. (155)

Walter Burkert, Soy Miti'nin, tek bir aktarım kanalını yalıtmanın güç olduğu karmaşık bir gelenekler ağıyla uğraştığımızı gösteren en iyi örnek olduğunu vurgular. (156) Ne var ki, belirli motifler söz konusu olduğunda, benim

burada ve başka çalışmalarında yaptığım gibi, değişim için en azından muhtemel bir yer ve dönem önermek kimi zaman mümkündür. Artık daha kolay erişilebilen Ugarit metnlerinin, İbrani ve Kuzeybatı Sami kaynaklarının ışığında yapılacak olan, Hesiodos ve diğer Yunan yazarlarına dair araştırmaların, Doğu Akdeniz’de motiflerin aktarımında bu kültürlerin oynadığı hassas rolün tekrar değerlendirilmesine yol açacağına inanıyorum. 1. Bölüm’de önerilmiş olduğu gibi, Hesiodos ve Homeros’a çağdaş Yunanların, çoğunlukla bu kültürel değişimin teşvikiyle “Fenikeliler” diye sınıflandırdıkları halklara özellikle prim vermeliyiz.

Benim görüşüme göre, çeşitli sahalardan pek çok araştırmacı tarafından Yakındoğu etkisinin ürünleri olarak kabul edilen, Hesiodos’un *Theogonia*’sındaki pek çok unsur, artık güçlü bir Kuzeybatı Sami bileşeniyle (Kenan veya Suriye-Fenike) Grek-Doğu Akdenizli diye sınıflandırabileceğimiz bir geleneğe aittir. Bu bakış açısı, Kaos, Yer ve Gök çifti gibi ilk unsurlara, Eros/Pothos ve Aphrodite’nin önemli yerine, Kronos ve Zeus’un kimi anahtar özelliklerine ve Typhon gibi karakterlere açıklık getirir. Dahası, bu Grek-Doğu Akdeniz eksenini, etkin Hurri-Hitit mitlerinin (iğdiş etme, kaya yutma, Fırtına Tanrısı’nın canavar düşmanlarının bazı özellikleri) ve muhtemelen diğer Mezopotamya ve Mısır kaynaklı motiflerin aktarımını mümkün kılar. Gördüğümüz üzere, hem tanrılar arasındaki krallık kavramı hem de önde gelen ilahi varlıkların her birinin belli özellikleri (ilk unsurlar, Kronos, Zeus ve Zeus’un hasımlarıyla mücadelesi), karşılaştırılan mitolojik eserlere iştirilmiş pek çok ufak ayrıntıyla birlikte, Yunanlar ve Kuzeybatı Sami halkları arasında, uzun, çökyönlü ve üretken bir temasa işaret eder. Tarihi açıdan bu temas, kronolojik ve kültürel olarak daha uzak olan Hitit ve Mezopotamya kültürleriyle kurulan temasa oranla, Hesiodos’taki Doğulu arka planı açıklamaya daha uygundur.

Dolayısıyla, Soy Mitleri’nin karşılaştırmalı incelemesinden açıkça ortaya çıkan şudur: “Eski” veya “yeni”, “Yunan” veya “yabancı” olsun, bu anlatı türü, komşu etnik ve linguistik sınırlardan rahatça geçmiş ve benimsenmiş, zamanın eğilimlerine ve mevcut mitlerin yorumlarına uyacak şekilde dönüştürülmüştü. Tanrılar zincirinin anlatı şeması, yabancı ve yerli unsurların, belli teolojik ve edebi amaçlara kolayca uydurulabildiği bir şablon sağladı. Kozmogoniler ve teogoniler, muhtelif yerel gelenekler dahilinde dini bilgiyi sistemli hale getirdiklerinden, özellikle toplulukların genişlediği ve birbirleriyle giderek daha fazla temas ettikleri bu devrin Yunanistan’ında popüler hale geldi. Bu suretle, çeşitli ritüellerin söz konusu olduğu bir ortamda, tanrılara yaklaşmak için daha güvenli bir zemin sundular (kozmogonilerin ritüellerde kullanımı için

bkz. 5. Bölüm). Muhtemelen, tanrılar dünyasındaki istikrarsızlığı, anlaşılır bir hikâye çerçevesi içinde sunarak, teolojik gerilimlerin yayılmasına da hizmet ettiler. Hesiodos'un *Theogonia'sı*, önceki tanrı kuşaklarının görece marjinal kaldığı, sağlam bir ilahi düzeni yansıtsa da, durumun daima böyle olmadığı- nın ve bir statükoya ancak şiddete başvurularak ve doğaya aykırı süreçlerden geçilerek ulaşılabildiğinin ipuçlarını verir (çocukları yeme, erillerin "döllen- me"si gibi). Bu daha rahatsız edici hikâyeler, tanrısal geçmişe yerleştirilmek suretiyle kısmen etkisiz hale getirilmişlerdir. Ne ki, *İşler ve Günler*'de (11-41; ayrıca *Th.225*) çatışma ve ihtilaf (iyi ve kötü şekilleriyle) insan davranışına hükmederken, arzu (Eros) *Theogonia*'da ilahi dünyayı harekete geçiren bir güç olmuştur. *Theogonia*'yı, potansiyel bir istikrarsızlığı kabul etmekle birlikte, dü- zenin zaferini kutlamak suretiyle bu rahatsız edici gerilimleri bütünleştirme veya hâle yola koyma çabası olarak görebiliriz.

Notlar

1. West 1983: 233.
2. Kirk 1970: 221-222.
3. Littleton 1970: 100-102,121.
4. Barnett 1945, Güterbock 1948.
5. Forrer 1936: 711.
6. Barnett 1945.
7. Walcot 1966: böl. 5.
8. Walcot 1966: 115.
9. Güterbock 1948: 133. Ugarit'te Hurri ve Hitit metinleri için bkz. Di- etrich ve Mayer 1999.
10. Astour 1968: 172.
11. Astour 1968: 177.
12. West 1997a: 286.
13. Kenan-Fenike dini ve kültürüne bir kaynak olarak Philon'un eseri üz-

- erine bkz. Baumgarten 1981, Attridge ve Oden 1981'in önsözleri. Yeni keşfedilen Ugarit metinleriyle karşılaştırma yapılarak Philon'un eserlerinin yeniden itibara kavuşturulmasına daha 1930'ların başında Otto Eissfeldt öncülük etmiştir (Eissfeldt 1939, 1952, 1960). Fenike dininin tekrar inşasında Ugarit ve Philon metinlerinin kullanımındaki sorunlara dair, bkz. Clifford 1990.
14. Genel bir bakış için bkz. West 1966: 1-16.
 15. Bkz. West 1966: 205 ve 1997a: 280. Orak tutan Kronos ikonografisinden (ki iğdiş etme epizoduyla da ilgili olabilir) ve adına düzenlenen şenliğin hasat zamanından sonra kutlanmasından hareketle bu varsayımda bulunulmuştur. Kronos üzerine daha fazla bilgi için bkz. bu bölümün son kısımları ve 4. Bölüm.
 16. Typhon'un soyu için bkz. *Th.* 821-822. Daha sonraki mitolojide standart isim Typhon iken, destanlarda hem Typhon (*Th.* 306) hem de Typhoeus olarak bilinir (*Theogonia*'da çeşitli yerlerde ve Homeros'ta *İl.* 2.783). Ben âdet üzere Typhon'u kullanacağım.
 17. Bkz. Jacobsen 1976: 167. Şiirin yapısı ve yorumlaması için bkz. Jacobsen 1976: böl. 6. Mezopotamya kültürlerindeki bu ve diğer yaratılış mitleri konusunda, bkz. Lambert 1995: 1825-1835. Şiirin anlatı teknikleri için bkz. Michalowski 1990.
 18. West 1997a: 282. Tethys adı ve figürünün muhtemel Sami kökeni üzerine (krş. Akadca *tiamatu*, yani, Tiamat, *Enuma Eliş*'in dışı tuzlu suları; Mari *tamtu*; İbrani ve Ugarit dillerinde *thm*, "derin, deniz, uçurum"), bkz. West 1997a: 147.
 19. Kutsal şiddet ile Yakındoğu "teoloji sistemleri" arasındaki ilişki için (özellikle Mezopotamya ve Mısır), bkz. Noegel 2007a.
 20. West 1966: 24.
 21. Hitit mitleri üzerine tanıtımlar ve notlu çeviriler için bkz. Hoffner 1998. Ayrıca bkz. Hitit mitsel metinlerine genel bir bakış, Lebrun 1995. Krş. Otten 1950, Laroche 1965 ve 1971 ve Hoffner 1975.
 22. Hurri ve Urartu kültürleri üzerine bkz. von Soden 1994: 24-25. Hurri ve Hitit mitolojisi arasındaki ilişki için bkz. Lebrun 1995: 1972. Güneydoğu Küçük Asya ve Suriye'ye doğru Hurri göçü konusunda bkz. Wilhelm 1989: 5-6.
 23. Krş. Laroche (1968: 523-525). Kumarbi ve Kronos üzerine bkz. Lebrun 1995: 1971-1972. Yunan mitinin yapısal bir analizi ve Hitit mitiyle bir karşılaştırma için bkz. Burkert 1979: 18-22. Yunan destanında

- yankılanan Hitit dinsel motifleri için krş. Bryce (2006: 22).
24. Cors i Meya 1999-2000: 347.
 25. Hoffner 1998: 64.
 26. Barnett (1945: 101), bu dev kayanın, Kumarbi'nin Teşup'un yerine yuttuğu kayayla ilgisi olduğunu düşünür (Barnett 1945: 101). Diğerleri böyle bir bağlantı kurmaz (Güterbock 1948).
 27. Güterbock 1948.
 28. Apollodoros (*Bibliotheka*, 1.39 vd.), Typhon'un Gökyüzü'ne erişecek kadar büyük olduğunu söyler, Güterbock'un notundan (1948: 131).
 29. İlluyankas konusunda bkz. Beckman 1982, Hoffner 2007. Hesiodos'la karşılaştırma için bkz. Güterbock 1948: 131. Bkz. Bachvarova'da tartışma (yayınlanacak).
 30. Hoffner 1998: 50-55. "Baştan çıkarıcı" dışının rolü her iki hikâyede de önemliydi ve XIX. yüzyıl Suriye mühründe görüldüğü gibi bölgede yaygın olarak bilinmekteydi (Williams-Forte 1983'te Şek. 11).
 31. *FGrH* 790. Philon'un eserine dair daha ayrıntılı açıklama ve referanslar için, bkz. Attridge ve Oden 1981, Baumgarten 1981 ve daha yeni Kaldellis ve López-Ruiz, 2009 (*BNJ* 790). Daha önceki araştırmalar: Clemens 1939, Barr 1974-1975, Troiani 1974, Ebach 1979, Brizzi 1980, Cors i Meya 1999-2000 (1995a ve 1995b ile mutabık) ve Baumgarten 1992. Helen tarih yazımında Fenike ve Kartaca mitlerinin aktarımı konusunda bkz. Schiffmann 1986.
 32. Philon'un eserinin tarihsel bağlamı ve milliyetçi arka planı için bkz. Brizzi 1980.
 33. Bu anlatının, gerçek ve hayali yazarları içeren aktarım zinciri fazlasıyla karmaşıktır (Taautos-Sankhuniathon-Philon-Porphyrrios-Eusebios). Philon'un referansları aslında, Sankhuniathon-Taautoş'ta kalmaz, zira söylendiğine göre Sankhuniathon bu bilgiyi, yazdığı tarih kitabını Beyrut kralı Abibaloş'a adayan "Tanrı Ieuo'nun rahibi" Hierombaloş'tan almıştır (*P.E.* 1.9.21). Bu araştırmaların tartışması ve kronolojik yönleri için bkz. Kaldellis ve López-Ruiz 2009 (*BNJ* 790 F1).
 34. Çeviri, Kaldellis ve López-Ruiz 2009 (*BNJ* 790 F2).
 35. Pasajın bu ve diğer ayrıntılarına dair bkz. Kaldellis ve López-Ruiz'deki yorum, 2009 (*BNJ* 790).
 36. Bkz. Attridge ve Odden 1981: 91 ve 126. not.
 37. Attridge ve Odden 1981, 82. not. Şunlar da aynı görüştedir: West 1997a: 284 ve Cors i Meya 1999-2000: 334.

38. Attridge ve Odden 1981: 70. not.
39. Bu ve diğer etimolojiler için -bu tanrıyı Hititçe *tekan*, “yer” ile ilişkilendirme de dahil-, bkz. Singer 1992.
40. Bkz. Attridge ve Oden 1981: 87, n. 87. Bkz. Philon’un pasajının yorumu, Kaldellis ve López-Ruiz 2009 (*BNJ* 790).
41. Cors i Meya 1999-2000: 346.
42. Ugarit dinine dair bkz. Wyatt 1999. Kenan ve Kadim İsrail’de mite genel bir bakış için bkz. Smith 1995. Ugarit dinsel ve mitsel metinlerinin diğer çevirileri ve açıklamaları Wyatt 2002, Gibson 1978, del Olmo Lete 1984, 1995, 1999, Dietrich ve Loretz 1997’dedir. Genel olarak Ugarit şehri ve kültürü için bkz. Yon 2006, Galliano ve Calvet 2004 ve Watson ve Wyatt 1999. Ugaritçe vokabüler konusunda yardımcı olacak çalışmalar: Zemanek 1995, del Olmo Lete ve Sanmartin 1996-2000 ve Dietrich ve Loretz 1996; dilbilgisiyle konusunda, Sivan 1997 ve Tropper 2000 ve 2002. 1988’e kadar Ugarit araştırmaları kaynakçası için, bkz. Dietrich vd. 1996. Kutsal kitap ve Ugarit araştırmaları arasındaki diyalogun bir eleştirisi için bkz. Smith 2001b. Ayrıca bkz. Gordon ve Young 1981.
43. Ugarit destanlarının ikidilli (Ugarit dili ve İngilizce çeviri) bir baskısı için bkz. Parker 1997c.
44. Düzeltilmiş, çevrilmiş ve açıklanmış ritüel metinleri için, bkz. Pardee 2000 ve 2002.
45. Bu metinlerin sıralaması şöyle olabilir: Birinci grup: RS 1.017=RS 24.264 (Ugarit dili), RS 20.024 (Akadca), kurban ritüeli RS 24.643 (dizeler 1-9 sağ taraf, Ugarit). İkinci grup: RS 92.2004 (Akadca), kurban ritüeli RS 24.643 (dizeler 23-44, sol taraf, Ugarit dili), ayrıca krş. RS 26.142 (Akadca) ve RS.1.017. Tanrı listelerinin transliterasyonu, çevirisi ve açıklaması için bkz. Pardee 2002: 11-24 ve 2000: böl. 7 ve 66.
46. Pardee 2002: 12.
47. A.g.e., 2.
48. A.g.e., 57.
49. A.g.e., 11-13.
50. Pardee 2000: 799 ile n. 92, krş. s. 1091-1100 (ek II) ve Pardee 2002: 23, n. 2. Ayrıca bkz. Pardee 2003.
51. Kenan geleneğinin bir mirasçısı olarak *Tanah* ve sorunları konusunda bkz. Cross 1998. Çoktanrılı Kenan zemininden tektanrılı Yehovacılığa İsrail dininin gelişimine dair bkz. Smith 2002.
52. Mevcut İsrail kayıtlarında korunmuş mitsel malzeme üzerine bkz. Smith

- 1995: 2034-2041 ve referanslar. Yakınoğu arka planı ışığında İsrail geleneklerinin genel bir değlendirmesi için bkz. Parker 1994 ve 1995.
53. Smith'i takiben 2001a: 48.
54. Bkz. *a.g.e.*, 48-49.
55. Yunan ve Yakınoğu kozmogonilerinin altında yatan ortak "mantık" örüntülerinin ilginç bir tartışması Burkert 2003d'dedir.
56. Yakınoğu'da yaratılış mitlerine genel bir bakış için bkz. Cross 1998: 73-83. Kutsal Kitap'ın yaratılış hikâyesi ve Musevilik, Hristiyanlık ve antik felsefe bağlamında yorumlanması için bkz. Van Kooten 2005 ve Yunan mitleri üzerine daha geniş bağlamda Bremmer'in makalesi (2004c).
57. Korpel 1990: 560.
58. Bkz. Kirk ve Raven 1983: 41-42.
59. *FGrH* 784. Bkz. López-Ruiz 2009b'deki yorum (*BNJ* 784 F4).
60. Attridge ve Oden (1981) 75-76, n. 24-25 ve 80, n. 43 ve Baumgarten (1981) 109-110. Bkz. Kadellis ve López-Ruiz'deki yorum 2009 (*BNJ* 790).
61. Bkz. bu kitabın 4. Bölüm'ündeki Khronos üzerine tartışma.
62. *FGrH* 784. Ayrıca bkz. López-Ruiz 2009b (*BNJ* 784 F4) ve oradaki açıklama.
63. West 1971: 1-75. Platon, Eros'u tanrıların en yaşlısı sayar (*Symposium* 178A). Kozmik unsurlar olarak Hava ve Arzu'nun daha geniş bir tartışması için (*FGrH* 784 F4 üzerine bir açıklamayla) bkz. López-Ruiz 2009b., Muhtemel Mısır çağrışımları için, bkz. West 1983: 201.
64. Bkz. Brown'da örnekler 1995: 267-272. Ayrıca bkz. De Moor 1970.
65. Yar. 14: 19, 22. Bkz. Korpel 1990: 569.
66. Philon'un Kronos hikâyesi üzerine bir yorum için bkz. Kadellis ve López-Ruiz 2009 (*BNJ* 790).
67. *CAT* 1.17, kol. II:26-46.
68. Ugarit Kotharot'un (ya "parlaklık" ya da "yutma"yla ilgilidir) yorumlamaları için bkz. Pardee'nin yorumları: van der Toorn, Becking ve van der Horst 1995.
69. *CAT* 1.14. kol. I.
70. *RS* 24.643:25 (bkz. Pardee 2002: metin 3). Pardee bunları Philon'un bahsettiği yedi kızla karşılaştırır, 2000: 799, n. 92 ve Pardee 2002: 23, n. 2.
71. Bkz. Faraone (1995)
72. *CTA* 4.vii 39. Ayrıca bkz. Pardee 1997: 263, n. 190.

73. Demarous için bkz. Attridge ve Oden 1981: 88 n. 94. Krş. Kaldellis ve López-Ruiz'deki yorum 2009 (BNJ 790).
74. Bkz. Brown 2001: 47-49 ve West 1997a. Lane Fox 2008: böl. 15.
75. Örneğin Hesiodos *Th.* 707-708. Baal ve Yehova için bkz. West 1997a: 400, n. 55. Gök gürültüsü üzerine bkz. West 1997a: 295 ve referanslar. Bkz. Brown 2000: 145-146.
76. Burkert 1985: 132 ve n. 15.
77. Bkz. West 1997a. *Tanab*'la diğer benzerlikler için bkz. Brown 2000: 87-107; kraliyet asası ve tahtıyla ilgili deyimler konusunda bkz. Brown 1995: 276-277. İsrail ve Ugarit'te tahta çıkarma festivalleri ve kutsal krallık için bkz. Peterson 1998.
78. Ugaritçe sıfatlar için bkz. CAT 1.2. kol. IV: 8, 3, II: 40, III: 11. Daha fazla kaynak için bkz. West 1997a: 115. Ugarit metinlerinde hava durumu ve Baal üzerine bkz. Wiggins 2001.
79. Bkz. West 1997a: 114-115'te tartışma ve referanslar.
80. Apollo adının muhtemel Hint-Avrupa kökeni hâlâ tartışmalıdır. Boedeker (1974: 25-26), Eos'un olası Hint-Avrupalı niteliklerini tartışmıştır.
81. Keret destanı, CAT 1.14, kol. III: 4-6 'ly şeklinde.
82. Örneğin Yar. 14: 18-22; Yeş. 14:14; Mez. 18:14; Mez. 21:8; Mez.53:3.
83. Bkz. Baumgarten'daki referanslar 1981: 184-186.
84. Morris (1992: 176 n. 108 ile), Fenikeli Europa ile Boğa Zeus'un, çift olarak, Kenan/Suriye-Filistinli Baal (bir boğa olarak temsil edilen Fırtına Tanrısı) ile Anat'a eş tutulabileceğine dikkat çeker. Mezopotamya'dan Doğu Akdeniz'e fırtına (yağmur)-bereket tanrılarıyla boğanın ilişkilendirilmesi için bkz. Ornan 2001.
85. Bkz. Wyatt 1999:534-535. Dağın Baal ile tam bir özdeşleştirilmesi için bkz. Korpel 1990: 578-579. Buna "akışkan sınır çizgisi" adını verir, örneğin CAT 1.101'de (*a.g.e.*, 578).
86. Bkz. Lane Fox 2008: böl. 15.
87. CAT 13, kol. I: 20-22, çeviren: Smith, 1997. Ayrıca bkz. Bordreuil ve Pardee 1993.
88. *Bibliotheka* 1.39, Güterbock'un notundan 1948: 131.
89. Güterbock 1948: 131.
90. Ugarit tanrıları arasındaki çatışma ve El'in oğlu olarak Yam konusunda bkz. Pardee 1997: 245, n. 32, 253, n. 98, 263, n. 190.
91. Bkz. Clay 2003: 26 ve referanslar.

92. Clay 2007: 27.
93. Bkz. Clay 2003: 26-28. Metis'i yutma epizodu Hesiodos fragmanında da tasvir edilmiştir: 343: 4-15 (Merkelbach ve West 1967=Most 2007: fr.294. Faraone ve Teeter (2004) Metis'i yutma motifinin kısmen Maat figüründen ve onun krallıkla bağlantısından etkilenmiş olabileceğini göstermişlerdir.
94. Seth (Osiris'in düşmanı) ve Baal-Saphon'un özdeşleştirilmesine dair bkz. Vian (1960: 36) ve Bonnet (1987: 142-143). Ayrıca bkz. Brown 1995: 98-105.
95. Typhon üzerine bütün Yunan varyantları ve kayıtları için, bkz. Ballabriga 1990.
96. Singer 2002.
97. Lane Fox 2008: 289-301, 345-346.
98. Orak için, (Yun. *hárpe*, muhtemelen Sami "kılıç", *hereb*'ten ödünçleme) bkz. West 1997a:291; Brown 1995: 78-82; Hooffner 1998: 64. Ere-bos ("karanlık"), Sami *'rb* (İbranice *ereb*) ("akşam, günbatımı") ile ilgili olabilir (bkz. Barnett 1945: 101), fakat geleneksel olarak Hint-Avrupa kökenli kelimelerle karşılaştırılmıştır, krş. *LSJ*, *Ερεβος* maddesi. Europa adı aynı gruba ait olabilir (West 1997a: 451-452). Titanlar'dan biri olan Iapetos ile *Tanah*'taki (Yar. 10) Nuh'un oğlu ve Anadolu halklarının atası Yaphet [Yafes] arasındaki bağlantı için, bkz. Barnett 1945: 101; West 1997a: 289-290; Brown 1995: 82-83. Hesiodos'un Okeanos'unun (*Th.* 133,207) Sami *hug*, "kozmetik daire", *hoq* "öngörülmüş kanun" veya *gn* "havza, çukur" kökünden türeme ihtimalleri için bkz. West 1997a: 146vd.; krş. Bremmer 2004c: 42, n. 41. Syroslu Pherekydes ona Ogenos adını verir (bu, Sami *gn*'e daha yakındır). Bkz. West 1971: 18,50; ayrıca krş. West 1997a: 146-147.
99. Yunanistan, Mezopotamya ve Kenan-İbrani geleneklerinde ölülerin "ev"i olarak (Doğu kaynaklarının kimilerinde karanlık, sessizlik ve unutkanlıkla karakterize edilen) Yeraltı dünyası için, bkz. West 1997a: 159-162.
100. Krş. Pardee 1997: 173.
101. Smith 1997: 138=*CAT* 1.4, kol.VIII: 7. Ölüm ve ahiretle ilgili olarak "inmek" nosyonu neredeyse evrenseldir ve gömme uygulamalarıyla bağlantılıdır. Akdeniz'de, Yunanistan, Hitit, Akad, Ugarit ve İbrani geleneklerinde yaygın olarak rastlanmıştır (bkz. West 1997a: 152).
102. Kayıkçı figürü Yakındoğu eskatolojisinde de, özellikle Mezopotamya

- (*Gilgamiş Destanı*'nda Ur-Şanabi) ve Mısır'da yaygındır. Bkz. Burkert 1985: 427, n. 21. Bu figür, ölümün temsilcisi olarak, Orta Çağ (Bizans) Yunan kültüründe de çok revaçtaydı.
103. Çeviren: Hugh Tredennick (Hamilton ve Cairns 1961).
104. Bkz. Korpel (1990: 562 ve 611) ve referansları.
105. *CAT* 1.3. kol. V: 25-26, çeviri: Smith, 1997.
106. *CAT* 1.17, kol. VI: 47-49. Parker'ı takiben (1997a). İki ırmağın veya iki akarsuyun birleştiği yer olarak anlaşılmıştır. Bkz. Korpel 1990: 652. Ayrıca bkz. De Moor 2003: 123.
107. Daha sonraki Sami çevrelerinde Kronos, Baal Hamon ve Dagon'la özdeşleştirildi (bu durum Philon'da Kronos ve Dagon'un neden kardeş olduklarını açıklayabilir); Berossos'un *Babyloniaka*'sında (*FGRH* 680, F4.14), Kronos aynı şekilde Akad tanrısı Enki-Ea'nın (El'in muadili) yerini alır (krş. Karatepe yazıtı). Bkz. *DCPP*, "Kronos" maddesi.
108. RS 24.252. Çeviren: Cross 1998: 76. Bkz. Attridge ve Oden 1981: 91, n. 127.
109. West 1997a: 286. Baal tarafından tahtından indirildiği sanılmasına karşın yetkili bir tanrı olarak El'in konumu üzerine, bkz. Wyatt 1999: 533-534 ve 542-543. Ugarit metinlerinde El üzerine, bkz. Pope 1955.
110. Pardee 2002: 193-194, giriş ve notlarla. Wyatt (2002: 395) aynı dizeleri çevirir. *Rapiu* muhtemelen Yeraltı dünyasının kralı Milku'nun bir unvanıdır. *Rapiu* (aynı zamanda kahraman Akhat'ın unvanı) ve Rapau-ma üzerine, bkz. Pardee 1997: 343, n. 1 ve Pardee 2002: 195.
111. Bu asimilasyonun işaretleri Anat ve Astarte'nin tek bir tanrı olarak çiftleştikleri bir Ugarti yılan büyüünde görülebilir (Pardee 2002: 174vd.) Bir ziyafet sahnesinde yan yana görünmeleri (*CAT* 1.114) daha sorunludur; 9-10. dizelerde "Astarte ve Anat" olarak görünürken, 23. dizede sıra "Anat ve Astarte" olarak değişmiştir ki isimleri tek bir tanrı olarak birleşmişse olmayacak bir şeydir (krş. Kothar wa Khasis). Bununla birlikte, Suriyeli tanrıça Atargatis'in durumunda olduğu gibi, Helen dünyasında bu özdeşleştirme daha açıktır, (bkz. *De Dea Syria* üzerine çeviri ve açıklamalar, Attridge ve Oden 1976 ve daha yakınlarda Ligthfoot 2003). Anat ve Astarte'nin niteliklerinin birleştirilmesi, Yunan tanrıçalar Aphrodite ve Artemis'e de yansıtılmıştır.
112. Del Olmo Lete 2001 (Page 1996'nın bir eleştirisi olarak).
113. Bkz. Versnel 1988'deki tartışma. Sanatsal temsil biçimleri için, bkz. *LIMC* 1981-(1992)-6/1, 142-147.

114. Titanlar'ın (Τιτῆνες) adının kökeni muğlaktır. Hesiodos bir açıklama vermek için benzer bir kökle kelime oyunu yapmıştır (muhtemelen bir halk etimolojisi); Uranos bu adı vermiştir onlara "kızgınlıkla, çünkü fazla yükseğe el uzatmakla (τιταίνοντας, τεῖνο'dan, "uzanma, germe") korkunç bir suç işlemişlerdi" (Th. 207-209). Athanassakis (1983: 43), ismin Trakya kökenli olduğunu öne sürmüştür; Burkert (1992: 94-95), Akadca "kil", *titu*, sözcüğüyle ilişkilendirir, fakat sözcüğün aynı zamanda Batı Sami dillerinde de bulunduğundan bahsetmez (İbr. *tit*, "çamur"). Ayrıca *zizzu* denilen bir Ugarit tanrısı vardır, adı ve işlevi muğlaktır, bkz. Pardee 2002: 285. İsmin bir Yakındoğu kökeni olması ihtimal dışı değildir, fakat bu varsayımlardan herhangi birini destekleyen yeterli kanıt yoktur. Bununla birlikte Titanlar miti Yahudiler için eski zamanlardan beri tanındı ve Yahudi yazarlarca belli yeraltı dünyası imgelerini temsil etmeye tahsis edilmişti: Septuagint, Josephus ve diğer kaynaklarda olduğu gibi (Bremmer 2004a).
115. Bkz. Mondi 1984, özellikle 334 ve iki versiyonun iki farklı Yakındoğu geleneğinden geldiğini düşünen Solmsen 1989. Mondi, Hesiodos'un eserinin, uzun bir teogonik şiir olmaktan ziyade, *Homeros Tarzı İlahiler* gibi inceliklerle işlenmiş tek tek şiirlerin toplamından meydana geldiği görüşünü desteklemek için, *Theogonia*'daki Soy Mitleri'nin yapısındaki tutarsızlıkları kullanır (Mondi 1984: 326-327). Ayrıca bkz. Yunan mitinde Yakındoğu etkisini ele alışı: Mondi 1990. Bu konu 5. Bölüm'de daha ayrıntılı ele alınacaktır. West (1985-175), tersine, Titanlar'ı Soy Miti'nin organik bir parçası olarak görür.
116. Most 2006: 100-101, krş. Burkert 2002:95.
117. *De def. Or.* 420a. krş. Ugarit metinlerinde El'in kutsal bir dağ üstündeki meskeni.
118. Bkz. pasaj üzerine West'in açıklaması 1997a: 312-319. West, Beş İrk mitinin Yakındoğu kökenli olduğunu savunur. Koenen de (1994) Beş İrk mitini Doğulu zaman kavramları ve apokaliptik tasavvurlarla -özellikle Mısır ve Mezopotamya- bağlantılandırır. Finkelberg (2005: 149-150), Kahramanlar İrki'nin sonunda sağ kalan kahramanların Elysion ovasına gittiğinden bahsedilmesinin, Miken merkezlerinin yıkılmasından sonra halkların dağılımına bir gönderme olduğunu (ve Troia Savaşı'nın Yunan ortak hafızasında bir çağın sonunu temsil ettiğini) öne sürmüştür.
119. *Tanah*'ta benzer kavramlar için bkz. Brown 2001: 50-54. *Odys-*

seia 4.563'te bahsi geçen "Dünya'nın ucundaki" Elysion ovası hâlâ bir sırdır. *Tanah*'ta geçen Sami *Elişa* ile benzerliği çarpıcıdır. Elişa, Yavan'ın oğullarından birinin ismidir (yani İonya, Yunanistan: Yar. 10:4, 1, Tar. 1:7). Yer adı olarak, Yavan başka uzak ülkelerle ilişkilendirilmiştir (Tarış gibi) ve "Elişa'nın adası" mor rengin simgesi olarak geçer (Hezekiel 27:7). Bkz. *DCPP*, "Élisha" maddesi. Belki de burada, Geç Bronz Çağı Yakındoğu kaynaklarında Alaşya (krş. Ug. *althy*) diye geçen Kıbrıs'la bir bağ vardır. "Elysion ovası" ile (Kutsanmışlar Adası'na eştir) Elişa'nın adası arasındaki muhtemel bağ daha fazla araştırılmaya değer.

120. Clay 2003.

121. A.g.e., 1.

122. A.g.e., 8. Clay, Beş Irk mitini, insanoğlunun kendi génos'unun evrimine bakışı olarak çözümler, öte yandan *Theogonia*, Olymposlular'ın bakış açısından, doğa ve insanlığın kökenine dair tamamlayıcı fikirler içerir (Clay 2003: 95-99).

123. Bkz. örneğin, OCD, "Kronos" maddesi. Bu, Kronos kültünün ritüel yönlerine dair yetersiz kanıtlara dayanan bir argüman olabilir.

124. Bu "rol değiştirme şenlikleri" üzerine daha fazla ayrıntı için, bkz. Versnel 1987: 135-144. Ayrıca bkz. Burkert 1985: 231-232 ve Kronia'nın Doğulu arka planına dair araştırması, 2003b. Krş. Bremmer 2004c: 43-44, 2008: 26-27, 86-87 (Titanlar'ın Ugarit Ditanu'yla muhtemel bağlantısı, Kronia'yı Kuzey Suriye geleneklerine yaklaştıracaktır). Ayrıca bkz. Affarth'ın (1991) Akdeniz'deki Yeni Yıl festivalleri araştırması.

125. Kronos/Saturn'ün Sami dünyasındaki Bel Hammon ile özdeşleştirilmesi konusunda, bkz. *DCPP*, "Kronos" maddesi ve kaynakçası. Morris (1992: 114) Zeus'un doğumu hikâyesini yorumlarken şu sonuca varır: "Kronos, bu Girit âdetlerinin ve diğer Yunan çocuk kurban etme hikâyelerinin arkasında yatan Kenan, Fenike ve Kartaca âdetleri için bir diğer bağlantı sağlar." Fenike çocuk kurbanı üzerine bkz. Garnand 2006.

126. Paus. 5.7.6. krş. Bremmer 2004c: 45.

127. Paus. 6.20.1.

128. A.g.e., 5.14.10.

129. A.g.e., 5.7.10.

130. Versnel 1987: özellikle 144-147.

131. Bkz. Ilu ve Kronos'un benzer rolünün kısa bir tartışması için, Louden 2006: 249. Ayrıca krş. Mondy 1990: 160.
132. Smith 1997 (CAT 13, kol. III: 38vd.). Aynı düşmanın başka biçimleri de El'le ilişkilendirilmiştir: ör. "Arzu, El'in sevgilisi", "Asi, El'in buzağısı", "Ateş, El'in köpeği", "Alev, El'in kızı".
133. CAT 1.10, kol. III: 5-6. Çeviri De Moor'u (2003) takiben: 140. Son sözler şöyledir: kdrd<r>.dyknn[n] veya kdr{d}.dyknn (Parker'ı takiben, 1997b); her iki durumda da "daire" veya "kuşak" anlamındadır.
134. Ugarit panteonunda El imgesine genel bir bakış için bkz. Cross 1973: 13-20.
135. Krş. Bremmer 2004c: 43, n. 49. Kronos, *Th.* 476, 462, 486, 491, *İG.* 111, 169'da açıkça kral olarak resmedilmiştir. *Th.* 73, 630'da "baba Kronos" denir ve ata olma rolü *Th.* 630, 634'te ifade edilmiştir. *Th.* 459, 495, 168, 473'te "koca Kronos" veya "Kurnaz Kronos" (*mégas veya mégas agkulométes*) diye adlandırılır. Kronos'un en revaçtaki lakabı *agkulométes*, "kurnaz veya art niyetli" (esasinda "eğri oraklı"? Krş. Chantraine 1984), Hesiodos'ta sık geçmez (sadece *Th.* 18 ve 137'de); oysa *İlyada*'da, Olymposlular'ın ecdadı olarak görünmesi dışında neredeyse tek lakabıdır (ve bir kez de *Odysseia*'da kullanılır). Bunun yanında *mégas*, "koca", olarak sadece *İl.* 5.721'de geçer. *Megas* sıfatının "dikey" bir manada da "büyük" anlamına geldiğine (yani "yüksek" veya "derin") dikkat edin, bir gök veya yeraltı tanrısının (Tartaros) imgesine, veya her ikisine birden (yukarı ve aşağı uzanan bir tanrı) anlam olarak yakındır (krş. CAT 1.23'te El).
136. *Orpheusçu İlahi* 13.
137. Bkz. Smith 1997: 84.
138. A.g.e., 162-163.
139. Çeviri: Smith, a.g.e., 163, CAT 1.6, kol. VI:25-29.
140. CAT 1.114. Bkz. Lewis'te önsöz, transliterasyon ve çeviri, 1997b.
141. Çeviri: Lewis (1997b).
142. Örneğin De Moor 2003: 140.
143. İbranice *marzeah*, krş. Amos 6:7, Yeremya 16:5. Ziyafet ve *marzeah* düzenleyen figürler olarak Zeus ve Ilu üzerine bkz. Louden 2006: 249. Fenikeli muadili, Marseilles Tariff'inde (KAI 69) ve Piraeus'taki Sidonya topluluğuna ait bir üçüncü yüzyıl yazıtında (KAI 60) tespit edilmiştir. Carter 1997'deki tartışma, seçkin erkeklerin bir araya geldiği, muhtemelen ata kültüyle bağlantılı olan Batı Sami *marzeah*

gelenegini, Girit'teki *andreia*, Sparta'daki *syssitia* ve Attika'daki *thiasos* ile karşılaştırır. Hem İsrail hem de Yunanistan kültüründe ziyafet ve kurban sunma kültü arasındaki bağlantı için (Prometheus hikâyesinde de mevcuttur, *Th.* 540-55), bkz. Brown 1995: 183-187. Eski Yakındoğu'da ve Kutsal Kitap'ta *marzeah* ve Yahudi-Helen dünyasında *thiasos* için bkz. Miralles Macia 2007.

144. CAT 1.17, kol. I: 30-31, kol. II: 19-20 (çeviri: Parker 1997a). Danilu *rephaim'e* (kahraman atalar) bir ziyafet (*marzihu/marzeah*) verir gibidir; belki de oğlu Akhat'ı ölümden geri getirmek için, onlara yedi gün boyunca yiyecek ve içki sunar (CAT 1.20-22. Bkz. Lewis 1997c).
145. Sumakai-Fink 2003. Bu pasaj üzerine ayrıca bkz. Noegel 2006.
146. CAT 1.23. Çeviri: Lewis 1997a. Ayrıca bkz. önsöz ve transliterasyon. "El" ve "değnek" El'in fallusuna göndermedir. Şiir "Merhametli ve Güzel Tanrıların Doğumu" olarak da isimlendirilir. Şafak ve Günbatımı'nın merhametli tanrılarla özdeşleştirilmesi tam manasıyla açık değildir; bu nedenle diğerleri metni "Şahar ve Şalam" diye adlandırırlar. Bu metin bir *hierós gámos* ritüeli ("kutsal evlilik") ile ilgili olarak yorumlanmıştır (bkz. Lewis 1997'de önsöz). Pardee (1997: 274vd.) metnin tanrıçalardan değil ölümlü kadınlardan bahsettiğini ileri sürer.
147. Bkz. Cross 1973: 22,24.
148. Louden 2006: 249 ve 251. Yehova ve Kenan tanrıları üzerine, ayrıca bkz. Auffarth 1991: 65-76. Suriye-Filistin tanrıları arasındaki ilişkilerin mekanizması ve bürokratik toplumsal yapılara benzerlikleri konusunda, bkz. Handy 1994.
149. De Moor 2003. El ve Baal üzerine, ayrıca bkz. Auffarth 1991:56-65.
150. Bkz. De Moor 2003: 116-121. Kirta, El'in müdahalesi sayesinde gelinini alır ve tanrının kudretiyle hastalığı da şifa bulur (kralı iyileştirmek için büyü bir yaratık yaratır). Ne var ki, El, eşi Athiratu'nun, kralı bütün oğullarının ölümüyle (sadece kızı kalır geriye) cezalandırmasının önüne geçemez. Ayrıca bkz. Greenstein 1997'de Kirta destanı üstüne açıklama ve çeviri.
151. Bkz. De Moor 2003: 122vd. Yalıtılması için bkz. ör. CAT 1.3, kol. V: 25-26; ihtiyarlığı için, bkz. CAT 1.3, kol. V:8, 2. Yukarıda bahsi geçen şiirde son derece açık olan seksapelinin, Baal şiirinde bir önemi yoktur. Örneğin CAT 1.4, kol. IV: 31-46'da, genç Baal'e hayranlığını açıklayan karısı Athiratu tarafından hiçe sayılır. Bkz. De Moor 2003: 124.

152. De Moor 2003: 145 (ör. Baal yukarıdaki ve aşağıdaki sulara hâkimdir).
153. Bu görüş, *Theogonia*'nın ve Beş Irk mitinin yapısalcı analizinde vurgulanmıştır, ör. Vernant 1983: kısım 1.
154. Lambert 1991: 114.
155. George 2003: 56. Krş. George 2007: 458. Etki, ikinci binyılda Doğu Akdeniz'den Mezopotamya'ya yayılmıştı (George 2003: 57 ve referanslar). Daha sonraki devirlerde Yunan ve Babil teması ve çiviyazısının Yunan-Roma dönemlerine kadar devamı için bkz. Geller 1997, Beaulieu 2007.
156. Burkert 1988: 24. Daha fazla tartışma için bkz. 5. Bölüm.

Orpheusçu Teogoniler ve Fenike Teogonileri

Zeus doğdu başta, Zeus sonda, parıldayan yıldırımdan,
Zeus baştır, Zeus orta, Zeus'tan yaratıldı her şey.

Derveni Papirüsü

Orpheusçu Kaynaklara Giriş

Öteki Yunan teogonilerini kimler oluşturdu? Hesiodos örneğinde yaptığımız gibi, Yakındoğu materyalini temel alarak bunlar üzerinden kültürlerarası bir okuma gerçekleştirebilir miyiz? Böyle bir okuma bize, Yakındoğu tasavvurlarının ve kavramlarının aktarıldığı bir kanal olarak Yunan kozmo-teogoni geleneğine dair ne söyleyebilir? Ve bu önemli inançların kökeni ve Yunan dünyasına aktarımı konusunda ne anlatabilir? Hesiodos'takine benzer Yakındoğulu özellikler sergileyen Orpheusçu ve diğer teogonik metinler gözden geçirildikten sonra bu bölümde ele alınacak sorulardan bazıları bunlar.

Hesiodos'ta yeniden biçimlenip billurlaşan kozmogonik motifler ve Yunan dünyasında Hesiodos'un versiyonuyla her zaman çakışmayan başka kozmogonik anlatıların mevcudiyeti gösterdi ki, Clay'in ifadesiyle, "gelişmiş bir teogonik şiir türünün varolduğunu varsaymak için her türlü neden vardır."

⁽¹⁾ Hesiodos'tan önceye tarihlenebilecek teogoniler yoksa bile, -kahramanlık destanları için pekala kabul edildiği gibi- bu geleneğin köklerinin Bronz Çağı'nda olduğunu düşünmek mantıklıdır. ⁽²⁾ Bu türün Yakındoğu matrisiyle sıkı ilgisi olduğu da açıktır. Örneğin Walter Burkert şöyle der: "Ân itibarıyla, Yunanların -Homeros, Hesiodos veya Orpheus- mitsel kozmogonilerini Doğulu muadillerinden ayırmak için bir neden yoktur. Açıkça aynı aileye aittirler ve dahası, Sokrates öncesi düşünürlerin de onların izinden gittiği aşikârdır." ⁽³⁾ Bu bölümde bu bağlantıları inceleyerek, Doğu Akdeniz ve özellikle Kuzeybatı Sami motiflerinin Yunan kozmogonilerindeki izlerinin, Hesiodos'un ötesinde de takip edilebildiği hipotezini doğrulayacağız.

Hesiodos'un dışında, kozmogonik eserler, daha sonra gelen yazarlarca alın-

tılanan ve VII. ve VI. yüzyıllar gibi erken bir dönemde yaşadıkları varsayılan şairlere atfedilen fragmanlar halinde muhafaza edilmiştir. Nitekim, Orpheus ve Musaios gibi kahramanlar çağı şairlerine, birçok kozmogoni atfedilmişti. Diğer kozmogoniler, Aristeas, Epimenides, Abaris, Syroslu Pherekydes, Dromokrites, Linus ve Thamyris gibi Arkaik çağ figürlerine mal edilmişlerdi. Palaiphatos'a atfedilen bir *Cosmopoiia* ("Dünyanın Yaratılışı") vardı; Argoslu Akousilaos'un *Genealogiai*'sinin ve Epik Derleme'nin baş tarafında da teogoniler bulunabilirdi. Eumelos veya Arktinos'a atfedilen *Titanomakhia* ya da *Gigantomakhia* da muhtemelen bu türe aittir. Bu metinlerden bazıları (belki Abaris, Syroslu Pherekydes, Dromokrites ve Akousilaos'unkiler), daha VI. yüzyılda düzyazıyla kaleme alınmış olabilirler, kalanlarsa ağırlıklı olarak İon tarzı heksametrik şiire aittir. ⁽⁴⁾ Son Yunanca teogoni olan ve tanrıları, olağanüstü edimlerinden dolayı sonradan ilahlaştırılmış insanlar olarak sunan Euhemeros'un eseri, tam anlamıyla bir "anti-teogoni"dir. ⁽⁵⁾

Bunlar dışında, eski Yunan kozmogonileri-teogonileri için ana kaynağımızı Orpheusçu metinler oluşturur. ⁽⁶⁾ Bu diğer kozmogonilerin kompozisyonu ve kabulü, çoğunlukla gayriresmi sayılmış ve polis'te hakim kültürlerin dışında kaldıkları düşünülmüştür (Bu çevrelerin ne derece "yeraltı"nda oldukları sorusu 5.Bölüm'de ele alınacak). Yunan düşüncesinin, dininin ve edebiyatının bu bağlantı noktası, klasik diller uzmanlarının dikkatini son zamanlarda daha çok çekmekte; özellikle de Derveni Papirüsü'nün ortaya çıkışından beri. Bu yeni belge, Orpheusçu külliyyatı genişletti ve Yakındoğu motiflerinin kullanımında önemli sapmalar yaşandığını kanıtlamanın yanında, Hesiodos'un kozmogonisiyle sayısız benzerlikler sundu. ⁽⁷⁾

Ama her şeyden önce, "Orpheusçu" metinlerle kastettiğimiz şey nedir? *Orpheusçu* teriminin ve yüzyıllar boyunca tekrar tekrar dolaşıma sokulmuş fragmanlardan, ikincil yazarlardan ve göndermelerden oluşan amalgamın, akıllarda bir karışıklık yarattığı inkâr edilemez. Martin West'in kapsamlı incelemesinin ilk satırlarını aktarırsak: "Orpheus'un şarkısının yarattığı büyü, hayvanları ve ağaçları cezbedti; Orpheus adının büyüğü ise, romantiklerden ve mistiklerden, hilekârlardan ve şair bozuntularından, sersemlemiş filozoflardan ve kafası karışmış bilginlerden oluşan ele avuca sığmaz bir kitleyi peşinden sürükledi." ⁽⁸⁾ Bu külliyyatın karmaşıklığı kısmen, Orpheus isminin daha Antikite'de, çeşitli şiirlerin bir araya getirildiği bir başlık haline gelmiş olmasıdır. Orpheus, Pythagorasçılar, Baküs gizemlerinin mensupları ve Yeni Platoncu filozoflar için temel referans noktası ve en saygın "ilahiyatçı" haline geldi. Bu sebeple, "Homeros'un kimliği sorunu"ndan daha az karmaşık olmayan bir

“Orpheus’un kimliği sorunu”yla karşı karşıyayız. Bu gelenek, (Homeros ve Hesiodos’ta olduğu gibi) bu adı taşıyan bir şairin olağanüstü yaratıcılığından çıkmış dahi olsa, hiçbir kesin olgu ele geçirilemez. Mitolojide Orpheus, şarkısıyla insanları, hayvanları ve ağaçları büyüleyen, Trakyalı bir şair olarak (ki Yunanlar için bu “çok uzaklara ait, bir yabancı” demenin bir yoluydu) betimlenmişti. Argonaut seferinin resmî şairiydi. Daha yeni evlendiği merhum karısı Eurydike’yi geri getirmek için Yeraltı Dünyası’na indiği düşünülürdü; fakat başarılı olamamıştı. ⁽⁹⁾ Mitin en yaygın versiyonunda, Dionysos’un müritleri olan Trakyalı kadınların ellerinde can verir; kadınlar, kutlamalarından birini gözetlerken yakaladıkları şairi paramparça ederler. Ne var ki, liriyile birlikte Lesbos’a (Midilli) varan başı, şairlere ve kâhinlere ilham vermeyi sürdürmüştür. ⁽¹⁰⁾

Hoşça vakit geçirten şair ve rapsod’u temsil eden Homeros’un tersine, Orpheus müziğin büyüleyici, meftun edici gücünü simgeliyordu. Kendisine doğa üstü güçler isnat edilmişti ve bilgeliği, doğrudan öbür dünyadaki ritüel ve inançlarla bağlantılıydı. Benzer şekilde, Orpheusçu kozmogoniler, bilgilerle, kâhinlerle ve “mucize yaratanlar”la ilişkilendirilmişti. Hesiodos’un *Theogonia*’sı, bu iki tipin arasında bir yerde durur. Zira teogoni/kozmogoni türü, epik şiir ile Orpheusçu şiirlerde yansıtılan dinsel ve batını kaygılar arasında yer alır. Yine de, “diğer” kozmogonilerin “gizemci” çağrışımları o kadar güçlüdür ki, West, Hesiodos’un *Theogonia*’sı üstüne yorumunda şunu ileri sürer: “Teogoni pratik bir amaca hizmet eder; kökeni itibarıyla sıradan bir şiir değildir, aynı zamanda bir büyü metnidir.” *Theogonia*’nın sonunda “sadece bir şiir” olarak öğrenildiğini ve aktarıldığını netleştirerek savını yumuşatır. ⁽¹¹⁾ Gelecek bölümlerde, West’in ilk yorumunun, ikinci yorumuna oranla muhtemelen daha isabetli olmasının sebeplerini açıklayacağım; zira *Theogonia*, “basit bir şiir” olmaktan çok, bu bölümün konusu olan “diğer” kozmogoniler gibi kutsal, “gizemli” hatta büyülu bir âleme de aittir.

Orpheusçu Kozmogonilerin Sınıflandırılması

Orpheus’a atfedilen şiirler, genelde kozmos ve tanrıların kökeni ve ruhların yazgısıyla ilgili olan geniş bir tema çeşitliliği yansıtır. Alberto Bernabé, ana temaların kozmogonik olduğu (insanların yaratılışı ve öbür dünyadaki yazgıları ile ilgili *Cübbe*, *Ağ*, *Krater*, *Lir* gibi şiirler), VI. yüzyıldan Helenistik zamanlara kadar gelen bir evre ile Orpheus’un bilimsel ve bilimsel olmayan eserlerde (astroloji, botanik, tıp vb.) bir model olarak kullanıldığı Helenistik ve Roma dönemlerindeki evre arasında ayrıma gider. ⁽¹²⁾ İskenderiye’de eser

veren bir III. yüzyıl şairi olan Rodoslu Apollonios'un *Argonautika* destanında, Orpheus'un ağzından bir diğer kozmogoni sunulur.⁽¹³⁾

Esas itibariyle Orpheusçu şiirin daha eski evresindeki dinsel-tinsel boyutlarıyla ilgilendiğimizden, bu şiirlerin yapısını kısaca açıklamak faydalı olacak. Ruhların yazgısıyla ilgilenen "Orpheusçu" edebiyat, bazılarını ancak dağınık kanıtları bir araya getirerek anlayabildiğimiz, en azından dört farklı kompozisyon çeşidini içerir. Bernabé'nin sınıflandırmasını takiben, şöyle maddeleştirebiliriz:

1. Yeraltı Dünyası'ndaki ruhların kaderleri hakkındaki "bilgilendirici" metinler: *Katabasis* (*Yeraltı Dünyasına İniş*). (Yeraltı Dünyası'na yolculuk hakkında talimatlar içeren Altın Tabletler de bu geleneğe aittir). Bu grubu birleştiren ortak faktör, Orpheus'un ölmüş karısını aramak için Yeraltı Dünyası'na yaptığı yolculuğa örtük bir göndermedir.⁽¹⁴⁾

2. Ruhların kurtuluşunu sağlayan törenlere eşlik etmek için hazırlanmış "ritüel metinleri" (inisiyasyon ritüelleri, arındırmalar vb). Bu metinler için kaynağımız çok kıttır; sadece Roma döneminden Orpheusçu İlahiler şeklinde kalmışlardır.

3. Örneğin giyinme ve yeme alışkanlıklarına dair 'Etik/ahlaki talimatlar'. Orpheusçu materyali Pythagorasçı harekete yaklaştıran bir özelliktir bu.

4. Orpheus'a atfedilen "büyü metinleri". Bunlar genellikle, hızlı bir sonuca ulaşmaya yönelik büyüler biçimindedir.⁽¹⁵⁾

Yapılan bir diğer önemli ayırım, kadim yazarlarca (başta Yeni Platoncu Damaskios, M.S. V. yüzyılın sonu VI. yüzyılın başı) Orpheusçu teogonilere yapılan göndermelerle, çağdaş araştırmacıların diğer edebi kaynaklardan belirledikleri veya tekrar kurdukları teogoniler arasındadır. Toplam olarak, kimileri çakışmakla birlikte, altı Orpheusçu teogoni tespit edilmiştir: Bir yanda, hemen hepsi de Damaskios tarafından aktarılmış, Rapsodiler, Eudemos teogonisi ve Hieronimus teogonisi ve öte yanda, çağdaş araştırmacılarca "tekrar kurulmuş" ve başlıklandırılmış olan Döngüsel teogoni, Derveni teogonisi ve "Protogonos" teogonisi.⁽¹⁶⁾ (Apollonios'un şiirinde Orpheus tarafından okunan kozmogoni, belli bir Orpheusçu teogoniyi ifade eder gibi görünmez; herhalde çeşitli kozmogonilerin unsurlarını birleştiren edebi bir kurgudur ve dolayısıyla bu sınıflandırılmaya dahil edilmemiştir.)⁽¹⁷⁾

Rapsodik teogoni ya da *Hieros Logos*, en azından V. yüzyıla kadar tarihlenen diğer teogonileri sentezleyen bir geç Helenistik dönem eseridir. Roma

İmparatorluğu'nda Orpheuşçu teogoni denilince bu metin anlaşılmış ve Damaskios'un da doğruladığı gibi Yeni Platoncular için ana referans noktası olmuştur. Burada, M.S. 529'da Iustinianus tarafından kapatıldığı sırada Atina'daki Platoncu Okul'un başında olan Damaskios'a ⁽¹⁸⁾ dair birkaç laf etmek lazım. Eserinin başlığı *İlk İlkeler Üstüne* idi (genellikle Latince başlığı zikredilir: *Dubitationes et solutiones de primis principiis*). Bu kitap eski Yunan miti ve dini üstündeki Suriye-Fenike etkisiyle ilgilendiğinden, Damaskios'un aslında Suriyeli olduğuna dikkat etmek gerek. Damaskios ve diğer Yeni Platoncular gibi sonra gelen figürlerin Yakındoğu kökenli olmaları ve Yakındoğu kaynaklarına özel ilgi duymaları meselesi bu kitabın kapsamının dışındadır, ama daha fazla ihtimamı hak eder. ⁽¹⁹⁾

Rapsodik teogoni, malzemesini Hieronymos'un teogonilerinden, ⁽²⁰⁾ Rodoslu Eudemos'tan ⁽²¹⁾ ve çağdaş araştırmacıların "Döngüsel teogoni" dedikleri metinlerden çıkarır (elbette, West'in Epik Döngü'nün başında yer almış böyle bir teogoniye yeniden kurma girişimi kabul edilirse). Yakınlarda keşfedilen Derveni Papirüsü'ndeki teogoni, yapboza çok önemli bir parça eklemiştir. Derveni teogonisi, daha geniş bir esere ait gibi görünmektedir (West bu esere, Protogonos adını taşıyan bir varlığın merkezi bir rol oynamasından hareketle "Protogonos" teogonisi demiştir). West'e göre, Hieronymos teogonisinin bazı kısımlarının ardında da bu Protogonos teogonisi yatmaktadır. Ne var ki, Derveni Papirüsü'ndeki "Protogonos" adının tartışmalı okunuşuna bağlı olarak, ayrı bir Protogonos teogonisinin mevcudiyetinden de bahsedilmiştir. (22) Tablo kuşkusuz muğlaktır ve filolojik rekonstrüksiyon çalışmalarına ve fragmanlar arasında yapılacak karşılaştırmaya bağlı olarak, bu teogonileri farklı bir şekilde sınıflandırmak mümkündür ⁽²³⁾. Rapsodik şiirin önceki şiirleri sentezlemekle kalmayıp muhtemelen bunları tekrar işlemiş olduğu göz önüne alındığında, Rapsodiler'deki farklı teogonileri ayırt etme çabası da sonuçta imkânsız olabilir. ⁽²⁴⁾

Bu parçalara ayrılmış karmaşık külliyattan ortaya çıkan şey, hem Hesiodos'un *Theogonia*'sına hem de Orpheus'a atfedilen diğer şiirlere katkı sağlamış bir kozmo-teogoniler türünün varlığıdır (Hesiodos'un Yunan dünyasında bu türü icat eden isim olması imkânsız olmamakla birlikte, ihtimal dahilinde değildir). Bu diğer teogonilerin uzun ömürlü oluşu, kimi dini çevrelerde bu eserlerin esin verici ve "tatbiki" bir tarafı olduğuna dair bir inancın devam ettiğini gösterir. Zira metinler giderek artan oranda inisiyasyon grupları ve onların ritüelleriyle ilişkilendirilmiştir.

Bu teogonik şiirlerin iki yönü özellikle ilginçtir. İlki, ana motiflerinden

bazılarının Yakındoğu geleneklerine kadar izlenebilmesidir; bazen bu etki Hesiodos örneğinden çok daha bariz biçimlerde görülür ve sıklıkla Hesiodos geleneğinden bağımsız gelişmeler sergiler. Hesiodos tarafından *paylaşılmayan* Orpheuşçu şiirlerdeki kimi motiflerin kökenlerinin, Batı Sami ve Anadolu'ya dayandırılabilmesi, Hesiodos'tan önce ve ondan bağımsız olarak bir kültürel sentezin gerçekleştiği hususunu pekiştirmekte, başka bir deyişle poetik alanda geniş çaplı bir değişim yaşandığı görüşünü desteklemektedir.

Bu çalışma için ilğimizi çeken ikinci yön, teogonilerin dini ve "tatbikî" nitelikleridir. Belirttiğimiz gibi bu durum, Orpheuşçu kaynaklarda, Hesiodos'a oranla çok daha açıktır. Daha büyük resme bakarsak, teogonilerin bu yönü, Hesiodos'a ve diğer arkaik şiirlere farklı bir ışık tutar ve heksametrik şiirin, özellikle de teogonilerin ve ilahilerin ezberden okunuşunun yarattığı etkiyi aydınlatır. Teogoniler ve kozmogoniler fiziksel ve tinsel yenilenme (iyileşme, arınma, inisiyasyon, defin töreni inançları ve büyü) arayışında temel bir rol oynamış gibi görünüyor, zira bunların ezberden okunuşları evrenin düzenini tekrar kuruyor ve ruhani bir düzeyde eski haline getiriyordu. Hem teogoni türünün ritüel gücünün, hem de bunların yaratılışı ve icrasına dahil olanların oynadıkları rolün incelenmesi, Yunan kozmo-teogoni geleneklerine Sami etkisinin aktarılışının kanalları ve araçlarını ele aldığım 5. Bölüm'deki son tartışmamın temelini oluşturacak.

Derveni Papirüsü'nde Doğu Motifleri

Derveni Papirüsü

Orpheuşçu kaynaklar arasında, Derveni Papirüsü tartışmamız içinde özel bir yer tutar, zira, Selanik yakınlarındaki (kuzey Yunanistan) bir mezarda bulunmasından yirmi yıl sonra, 1982'de, içeriğinin bilim çevrelerine açıklanmasıyla tüm akademik ilginin odağı haline geldi. ⁽²⁵⁾ Bu emsalsiz belge, Yunan toprağında şimdiye dek bulunmuş okunabilir durumdaki tek papirüstür ve IV. yüzyılda yaşamış birinin defin töreninde yakılan ateşten tesadüfen korunmuştur. Papirüste 350 dizelik Yunanca bir metin vardır. Bu metin, açık bir şekilde Orpheuşçu etkiler taşıyan, kozmogoniyle ilgili bazı heksametrik dizeler üstüne alegorik bir yoruma benzemektedir. Bu dizelerin kaynağı ise hâlâ saptanamamıştır ⁽²⁶⁾

Yorumun sahibi, gerekli gördüğünde, orijinal dizelerden alıntı yapmıştır. Örneğin:

O (yani şair, Orpheus?) der ki, bu Kronos Güneş'ten Yer'e doğdu, bu yüzden birbirleriyle çarpışarlardı. Buna binaen şöyle der:

(O) büyük kahramanlık yapan.

Ve bundan sonraki dize,

Gecenin oğlu Uranos, hepsinden önce hükmeden. (27)

Derveni Papirüsü'nde korunmuş metin sadece Orpheusçu gelenek ve Sokrates öncesi düşünce tarihinin araştırılması açısından değil, temsil ettiği yorumlama sürecinin, zamanın kişisel inançlarının ve dinsel hayat anlayışlarının araştırılması açısından da ilginçtir. Nihayetinde metin, ölüye öbür dünyaya yolculuğunda eşlik etmeyi (kelimenin düz anlamı dahil) amaçlıyordu. Metinle birlikte gömülen kişi ister yazar olsun ister olmasın, tefsir açıkça ölüyle ilgiliydi. (28) Derveni Papirüsü'ndeki teogonide, Orpheusçuluk ve Sokrates öncesi düşüncenin bir sentezi yapılmıştır; bu sentez, evreni oluşturan ilksel unsurlara dair ilk felsefi düşüncelere, Empedokles'in öğretilerine (29) ve Pythagorasçılarının fikirlerine paraleldir. (30) (Orpheusçuluk ve "doğa felsefesi"nin yanında) bu materyalde ayırt edilebilen üçüncü eğilim, (özellikle Eudemos teogonisinde ve diğer "Orpheusçu" teogonilerde görülen) Dionysos-Bakkhos inançlarını sürdürür. (31) Derveni Papirüsü'nün "eski Yunan edebiyatı, bilimi, dini ve felsefesiyle ilgili Rönesans'tan bu yana keşfedilmiş en önemli metin" olarak tanımlanması nedensiz değildir. (32)

Tüm bu ilginç yanlara ek olarak, Derveni Papirüsü, 3. Bölüm'de ele alınan Yakınoğu kozmogoloji motiflerine çarpıcı benzerlikler sunar. Bu bakımdan Yunan kozmogoni geleneklerinin farklı Yakınoğu kaynaklarından *nasıl* yararlandıkları ve hangi özellikleri veya motifleri seçtikleri, vurguladıkları sorusu çok merak uyandırıcıdır.

Bir "Başka" Soy Miti

Derveni Papirüsü, biraz önce bahsedildiği gibi, Orpheusçu bir teogoni üstüne yapılan yorumu içerir. Yorumun yaklaşık 400'lere tarihlendiği düşünülürken, yorumlanan Orpheusçu metnin daha eski bir zamana, muhtemelen yaklaşık 500'lere veya daha öncesine tarihlenmesi şart olduğundan, bu durum metni günümüze kadar ulaşmış en eski Orpheusçu şiir haline getirir. (33) Yorumun kendisi, önceden yalnızca dolaylı olarak bilinen bir alegorik-felsefi tefsir tipinin ilk doğrudan kanıtını oluşturur; yalnız bu sefer yorum, beklenebileceği gibi bir Homeros metni üstüne değil, (Herakleitos'tan küçük bir alıntı dışın-

da) Orpheuşçu bir şiir üzerinedir. Platon'un diyaloglarının bazıları (*Kratylos*, *Euthyphros*) bu yorum tipini anırtır. ⁽³⁴⁾ Ne var ki, bu yorumun sahibi Platon felsefesinden uzaktır ve güçlü bir şekilde Sokrates öncesi filozofların (özellikle Anaksagoras, Herakleitos, Leukippos, Apolloniali Diogenes) fizyolojik yaklaşımlarından etkilenmiştir. Söz konusu yorumun, sırasıyla IV. ve III. yüzyıl yazarlarınca (Philokhoros ve Hesiodos'un bir şairi tarafından) alıntılanması, metnin o devirde dolaşımda olduğu ve özel çevrelerle sınırlı kalmadığı anlamına gelir. ⁽³⁵⁾

İki eserin (şiir ve yorum) içeriklerine dönersek, Derveni Papirüsü'ndeki yorumun ve dolayısıyla Orpheuşçu teogoniden yapılan alıntıların, yaratılış ve tanrılar dizisi konusunda doğrusal bir kronoloji izlemediğini akıldan çıkarmamalıyız. Yorumcunun düzenlemesine göre, şiir, kozmosun yaratıcısı olarak baskın roldeki Zeus'un gücünün yüceltilmesiyle başlar ve ardından daha önceki teogonik hadiseler bazı göndermelerde bulunulur. Bu hadiseleri ve figürleri sıraya koymuş olsaydık, şu şemaya sahip olurduk: Hüküm sürmeyen ilk kozmik unsur Gece'ydi (Eudemos, Hieronymos, belki Rapsodiler); ⁽³⁶⁾ Uranos ilk hükümdarlık eden figür olarak sunulur (Οὐρανός Εὐφρονίδης ὁς πρώτιστος βασιλευσεν) ⁽³⁷⁾; onu, Hesiodos'ta olduğu gibi, Kronos ve Zeus izler (ἐκ τοῦ δῆ Κρονος αὐτίς ἐπειτα Ζεύς). ⁽³⁸⁾ Ne var ki, Hesiodos ile ilk fark ortadadır: Uranos, Ge'nin (Yer) değil, Gece'nin oğludur, zira ona Εὐφρονίδης denir (Εὐφρονη, "yardımsever, şefkatli lütufkar", Gece'nin hüsnütabirane adıdır, ör. Hesiodos, *İG*. 560). Derken Kronos, Güneş ve Yer'den doğar (kol. 14.2), daha sonra yorumcu onun Uranos'un oğlu (ve ardılı) olduğunu belirtir gibidir (kol. 15-5). Burada gerçek bir çelişki yoktur, çünkü daha sonra göreceğimiz gibi, yorumcu Güneş'i Uranos'un bir parçası olarak tanımlar.

Zeus'un zaferiyle sonuçlanan bu tanrılar zincirinin nasıl ortaya çıktığı, özgün kozmogonide açık değildir (Derveni Papirüsü'nde kısmen aktarılır). Derveni teogonisi Hesiodos'tan bildiğimiz iğdiş etme motifini almış gibidir; ama öte yandan, bu motifin oldukça farklı ve başka bir yerde görülmeyen bir versiyonunu sunmaktadır, zira motifi Zeus'la ilişkilendirmiştir. Kronos'un, Uranos'u krallığından eden "büyük bir kahramanlık" yapmış olduğu söylenildiğinde, Hesiodos versiyonundaki gibi, Uranos'un iğdiş edilmesine bir anırtırma var gibidir. ⁽³⁹⁾ Bununla birlikte yorumcu, kendisinin (ya da Orpheuşçu şairin) şiirin başına koyduğu başka bir epizotla daha fazla ilgilenir. Görünüşe bakılırsa Yunan edebiyatında daha önce işitilmemiş tuhaf bir epizottur bu: Babası Kronos'a akıl danıştıktan (tam olarak "babasının kehanetleri"ne) ⁽⁴⁰⁾ [Olympos'ta hükümdarlığını nasıl kuracağını danışmıştır] ⁽⁴¹⁾ ve Gece'nin "en

içteki mihrab'ında (*ádyton*) kehanet yoluyla öğüt aldıktan sonra, ⁽⁴²⁾ Zeus'un Gök'ün fallusunu yuttuğu söylenir. ⁽⁴³⁾

Tartışmalı dize (*αἰδοῖον κατέπινεν* ös, *αἰθέρα ἐχθορε πρωτος*) farklı şekillerde anlaşılmakla birlikte, tarif edilen eylemin son anlamı genel olarak kabul görmüştür. Nitekim Bernabé doğrudan “daha önce boşalarak aither'i yaratan (Gök'ün) fallusunu yuttu” ⁽⁴⁴⁾ diye çevirirken, Laks ve Most şöyle yorumlarlar: “Aither'e ilk atılmış olan muhteremi (*αἰδοῖον*) yuttu” ⁽⁴⁵⁾. Yazarın *αἰδοῖον*'u fallus olarak anladığına ve Güneş'le özdeşleştirdiğine kuşku yoktur (krş. kol. 13.4). Ancak araştırmacılar, *αἰδοῖον*'un Homeros'taki yorumuyla (muhterem), daha kaba olan “cinsel organ” yorumundan birini kabul etmek konusunda sirtüşme içindedir. Kimileri, West gibi, önce gelen kelimelere “görmekli/şanlı demon” (*δαίμονα κυδρον αἰδοῖον κατέπινεν*) anlamını yüklemekle, bu cinsel anlamdan kaçınmaya çalışmışlardır: “Şanlı demonu, muhteremi yuttu.” ⁽⁴⁶⁾ Bu şanlı demon, Zeus'un kral olmak için kazandığı yüce kuvvete göndermede bulunur. ⁽⁴⁷⁾ Nasıl bakarsak bakalım, ya Gök'le ilgili kutsal bir varlığın ya da Gök'ün fallusunun yutulması eylemi vardır. Ne var ki, *αἰδοῖον*'un cinsel anlamı, Diogenes Laertios'un yorumuyla da desteklenmiştir. Buna göre, Orpheus tanrılara “bazı insanların da -ama nadiren ses organıyla- gerçekleştirdiği tiksindirici edimler” atfetmiştir. Burada açıkça oral-genital temas ima edilmektedir. ⁽⁴⁹⁾

Aynı muğlaklık, editörlerin tercihiine göre “fışkırtmak, boşalmak” ⁽⁵⁰⁾ ya da daha nötr bir şekilde “ileri fırlatmak” diye çevrilen *ἐχθορε* fiili için de geçerlidir. ⁽⁵¹⁾ Derveni yorumcusu fallusu Güneş'le karşılaştırır ve tüm metin boyunca, Zeus'un mutlak kral olmak için gereksindiğı güneşin hayat veren gücünün bir alegorisi niteliğinde olan pasaja fiziksel bir açıklama getirmeye çalışır (krş.kol.13.4). Güneş'i Gök'ün bir parçası olarak (fallusun erkeğın bir parçası olması gibi) ve aynı zamanda -muhtemelen Kronos'un Uraños'u iğdiş etmesinden sonra havada kalan- hayat verici bir unsur olarak düşünürsek, alegoriyi kavramak kolaydır. ⁽⁵²⁾ Ne var ki, olayların sırası hâlâ muammalıdır. Derveni teogonisinde genel olarak Uranos'un, Zeus'un fallusu yutmasından önce boşaldığı farzedilir. Diogenes Laertios ise, boşalmanın, iğdiş etme anında Zeus'un ağızında gerçekleştiğini belirtir ki, bu da aslında Zeus'un döllenmesini açıklar.

Eski Yunan okuru için bu pasaj ne anlama gelirse gelsin, bu “alternatif” yutarak-iğdiş etme motifi, Geç Bronz Çağı'ndan beri Yunan destan ve mitolojisini etkilemiş olan Yakınoğu geleneklerini çağırıştırır. Görmüş olduğumuz gibi, Hesiodos'un iğdiş motifinin kaynağı, Hurri-Hitit mitinde görülen

Gök'ün iğdiş edilmesi hadisesinin Yunan dünyasındaki bir versiyonudur. ⁽⁵³⁾ Bununla birlikte, Yunanlar bu motifi, Hellen panteonundaki tanrılar zincirine uyacak şekilde uyarlamışlardır: Uranos (iğdiş edilmiştir)- Kronos (babasını iğdiş etmiştir)- Zeus (Kronos'u tahttan indirmiştir). Anadolu kozmogonileriyle Orpheusçu kozmogoni arasındaki bu benzerlik, kuşkusuz kimi araştırmacıları etkilemiştir. Son zamanlarda Burkert'in işaret ettiği üzere, Derveni teogonisinde geçen iğdiş etme, aslında bu ve başka yönlerden, Hesiodos versiyonundan ziyade Hurri-Hitit mitine yakındır. ⁽⁵⁴⁾ Öncelikle, Hurri-Hitit destanında, Kumarbi (Gök Tanrısı) Anu'yu kendi ağzıyla iğdiş eder:

O kaçtı, Anu gökyüzüne doğru gitmeye çalıştı. Kumarbi ardından seyirtti, yakaladı onu ayaklarından ve aşağı çekti. Kasıklarını ısırdı; erkekliği, Kumarbi'nin bağırsaklarıyla tunç gibi birleşti. ⁽⁵⁵⁾

Bu eylemle Kumarbi, Gök'teki yeni kral olacak olan fırtınalar ve nehirler tanrısı Teşup'a gebe kalır. Orpheusçu teogoninin Derveni versiyonunda, Gök'ün uzvunu yutan Zeus da kozmosa gebe kalır:

...ilk doğan kralın üreme organlarından. Ve onun içinde
ölümsüzler büyüdü, kutsanmış tanrılar ve tanrıçalar
ve ırmaklar ve hoş kaynaklar ve başka her şey
ondan sonra husule geldiler, böylece o tek oldu. ⁽⁵⁶⁾

3. Bölüm'de açıklandığı gibi, Kumarbi mitindeki veraset sırası doğrusal değildir: Kumarbi Anu'nun oğlu değil, sakisidir; Teşup Kumarbi'den doğar, fakat kuşak bakımından gerçekte Gök Tanrısı'nın tohumudur. Aynı şekilde, Orpheusçu şiirde Zeus'un Gök'ü, yani babasını (Kronos) değil, dedesini (Uranos) iğdiş ettiği, dolayısıyla hanedanlık mücadelelerinin doğrusal zincirini kırdığı söylenir. Derveni Papirüsü teogonisinin Hesiodos'tan bir diğer farkı Uranos'un Yer'den doğmamasıdır. Bu da, Anu'nun Yer'den doğmadığı Hurri-Hitit kozmogonisinin genel şemasına paraleldir (Anu ardıl olmakla birlikte, yeraltına ait doğası tartışmalı olan, Alalu adlı ilk tanrının oğlu değildir).

Hurri-Hitit mitiyle bu Orpheusçu mit arasındaki en açık fark iğdiş etme-yutma failinin aynı olmayışıdır. Sıranın özdeş olması için, Hesiodos versiyonundaki gibi, tahıl tanrısı olarak Kumarbi'nin muadilinin Kronos olması gerekirdi. Sıraya bakalım:

<i>Hesiodos</i>	<i>Hurri-Hitit</i>	<i>Orpheuşçu</i>
Uranos	Anu(Gök)	Gök(fallus=Güneş)
Kronos	Kumarbi	Zeus
Zeus	Teşup	

Derveni teogonisinde bu eylemin faili (Fırtına/Hava Tanrısı olarak Teşup'a denk gelen) Zeus'tur. Belli ki, aynı motifin yüzyıllar boyunca, diller, pantonlar ve dini sistemlerden geçerek tekrar tekrar işlenmesiyle uğraşıyoruz. Bu çalışma boyunca vurgulandığı üzere, dinsel/mitsel motiflerin "biçimlendirilebilirliği", ancak halkların kesintisiz temas ve etkileşimlerinin kültürel bir süreklilik ürettiği Doğu Akdeniz'e özgü kültürel bağlama dayanarak açıklanabilir; bu süreklilik, fikirlerin ve kavramların adaptasyonunu mümkün kılmakla kalmayıp, belirli, yerel adaptasyon sahalarında daha da üretken bir kimlik sergileyen ortak sınıflandırmaların ve benzer kültürel gelişmelerin üzerine kurulmuştur.⁽⁵⁷⁾ Hem Hurri mitinde hem de Derveni teogonisinde, Gök'ün üreme organlarını yutmak, evreni yeniden oluşturma gücünü elde eden saldırganın (Kumarbi, Zeus) yaratıcı kudretini vurgular. Dolayısıyla Gök'ün iğdiş edilmesi motifi, yararlı ve çarpıcı bir kozmik yenilenme ve güç imgesi sağlamıştır. Bu motifin üretkenliğinin kanıtları burada bitmez, zira aynı motifin Orpheuşçu metinlerdeki başka varyantlarının izlerine de sahibiz; Kronos'un, oğlu Zeus tarafından iğdiş edilmesi bahsi⁽⁵⁸⁾ ya da Zeus'un tüm kozmik unsurlara sahip olmak için, ilk kral Phanes'i (Protogonos Erikepaioş denilen) yuttuğu Orpheuşçu Rapsodiler'deki epizot gibi.⁽⁵⁹⁾

Demek ki, Doğu Akdeniz kültürlerinde ortak olan ancak yerel olarak farklı biçimlerde kullanılmış bir mecazla uğraşıyoruz. Hesiodos'ta, *Theogonia*'nın sonuna doğru, bu motifin bir başka kullanımını görüyoruz. Burada Zeus, bir ardılın doğumunu engellemek ve karısının manevi rehberliğine her daim sahip olmak için, hamile karısı Metis'i yutar.⁽⁶⁰⁾ Derveni Papirüsü'nde Metis'ten bahsedilmesi ihtimali üstünde uzlaşmamıştır ve sütun 15'te geçen *mêtis* sözcüğünü kimi araştırmacılar cins isim olarak ("bilgelik, hüner") okurlar.⁽⁶¹⁾ Ne var ki, Hesiodos'ta, Metis şiirin yapısı içinde önemli bir mevki tutar ve aslında Soy Miti'nde önceden düşünüldüğünden daha mühim olabilir. Hesiodos'taki Metis epizodunu Faraone ve Teeter'in yakın zamanda kitaplaştırdıkları Yakındoğu modeli çalışmasıyla karşılaştırsak, Metis figürüyle Mısırlı Maat figürü arasında güçlü bir bağ ortaya çıkar; her ikisi de, soyut bir kavram ve insanbiçimli tanrıçalar olarak, yasal hükümdarlıkla yakından bağlantılıdır.⁽⁶²⁾ Bu durumda mit yine, nihai kral olarak Zeus'un niteliklerinin mükemmelliğini

vurgular; ayrıca, Metis'i yemek Zeus'a üstün bir ahlaki otorite vermişse de, daha genç tanrıyı, benzer bir şiddet edimiyle kral olmuş babası Kronos'la aynı seviyeye getiren, doğaya aykırı, zalimce bir yöntemle elde edilmiş bir krallıktır bu. ⁽⁶³⁾ Hesiodos'ta Zeus'un Metis'i yemesi, Orpheusçu şiirde Gök'ü yemesi gibi, onu tanrılar zincirinde daha yasal ve etkin bir ardıl haline getirir.

Motifin tüm varyantlarında yer alan, (bir insanın bakış açısından) doğaya aykırı olan bu edimlerin sonucu, eril döllemedir. Bu dölleme *Kumarbi Efsanesi*'nden Yunan geleneğine kadar mitin ne kadar varyantı varsa, o kadar farklı biçimler alır. Anu'nun (Gök Tanrısı) üreme organlarını yedikten sonra Kumarbi, fırtınaları, nehirleri ve Fırtına Tanrısı Teşup'u doğurur. Uranos'un üreme organları yere ve denize düşünce, yeryüzü onun kanından korkunç yaratıklara gebe kalır (Erinyeler, Devler ve Ağaç perileri Meliai); denizde yüzen üreme organlarından ise Aphrodite doğar (*Th.* 185vd.) *Theogonia*'da Zeus Metis'i yedikten sonra, kafasından Athena'yı doğurur ve Derveni teogonisinde Gök'ün fallusunu yuttuğu zaman, kozmosa (tüm ölümsüz varlıklar, nehirler, kaynaklar ve başka her şey) gebe kalır. Bu döllemelerin iki temel işlevi vardır. Birincisi, belirtildiği gibi, tanrıyı (Kumarbi, Zeus) cinsellik ve cinsiyet kurallarını aşan yeni bir yaratıcı güçle donatırlar. ⁽⁶⁴⁾ Daha örtük ikinci işlev, ardıllığın nasıl sona ereceği sorununa çözüm bulmaktır, böylece Zeus belki de son karşı konulamaz tanrı olabilir. ⁽⁶⁵⁾ Yani, doğaya aykırı ve esas itibariyle üremenin imkânsız olduğu bir edimle, Zeus (önceki evrelerde Kumarbi ve Kronos) ardıllar zincirini koparır ve egemenliğini sağlama alır.

Bu motiflerin görüldüğü metinlerin bir kısmı daha erken (Hesiodos) bir kısmı daha geç (Orpheusçu literatür, Bybloslu Philon) olmakla birlikte, aynı motifin Anadolu versiyonuna daha yakın bir şeklinin Derveni Papirüs'ünde ortaya çıkması, en yakın kaynağın tarihinin, geleneğin eskiliğine dair güvenilir bir işaret olmadığını gösterir. Motiflerin seçercesini kronolojik bir şema içinde tekrar kurmaktansa, Yunan kozmogonilerine, tematik tercihler ve farklar açısından yaklaşmak daha yararlıdır. Philon'da dile getirilen teogoninin, 3. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Hurri-Hitit ve Ugarit gelenekleriyle pek çok noktada kesişmesi, Suriye-Fenike dinsel çevrelerindeki bu mitlerin, isimlerin ve motiflerin, Romalılar zamanına kadar sürdüğünün ve yayıldığının yansıması olsa gerektir. Dahası, Derveni teogonisi, Hesiodos'takine oranla Anadolu mitlerine daha yakın olan, uzun ömürlü bir başka teogoni kolu olduğunu doğrular (elbette, Hesiodos'un bilinçli bir şekilde bu varyanttan saptığı düşünülmekçe). Anadolu-Doğu Akdeniz versiyonuna daha yakın olan bu kol, Bybloslu Philon'da dile getirilenle aynı olabilir. Önceki bölümde, Philon'un

Fenike teogonisinin belkemiğinin, Anadolu ve Kenan geleneklerinin birleşiminden oluştuğu ve benzer bir birleşimin, birtakım oynamalarla, Hesiodos'un anlatısında da bulunabileceği tartışıldı. O halde, Derveni Papirüsü'nün, hem Yunan kozmo-teogoni geleneğindeki önemli unsurların arkaplanı (Kilikya-Fenike), hem de bu geleneğin tarihsel derinlikleri için yeni kanıtlar eklediğini söylemek mantıklı görünmektedir.

Zeus Merkezde, Yaratıcı olarak Zeus

Derveni belgesindeki Orpheusçu kozmogoninin kozmik sıralamada (veya *yeniden sıralamada*) Zeus'un yaratıcı rolüne odaklanır gibi görünmesi, onu Hesiodos'un *Theogonia*'sından esaslı bir şekilde ayırır; Hesiodos'a göre kozmos, tanrılar sahneye çıkmadan önce, en başından belli bir düzende yaratılmıştı. ⁽⁶⁶⁾ Phanes/Protogonos'un Zeus tarafından yutulmasının sonucu, Zeus'tan çıkan tüm kozmosun yeni bir başlangıcı olarak Rapsodiler'de canlı bir şekilde betimlenmiştir: ⁽⁶⁷⁾

İlk doğan (*protogónos*) Erikepaïos'un gücünü alıkoyduktan sonra,
O (Zeus) her şeyi boş midesine aldı,
ve tanrının gücünü ve kudretini kendi uzuvlarıyla karıştırdı,
ve bu nedenle her şey onunla tekrar biçimlendi, Zeus'un içinde,
geniş aitherin ve göğün parıldayan yüksekliği,
boş denizin ve şahane toprağın mekânı...

Bu Orpheusçu teogoni, Zeus'u tüm tanrıların ve doğal afetlerin tekrar-yaratıcısı yapmakla, Zeus'un konumunun yüceltilmesinde, Hesiodos'tan bile ileri gider. Yani Hesiodos'un *Theogonia*'sında Zeus ancak bir dizi mücadeleden geçerek iktidara gelir ve şiirin son kısmı onun zaferlerine adanırken, Derveni teogonisi Zeus'u yaratılışın başına ve merkezine koyar. Başka bir deyişle, Hesiodos'un şiiri, kral ve vücuda getiren/baba kimliğiyle Zeus'un egemenliğini yüceltir (kimi araştırmacılar burada bir *Zeus'a İlahi* söz konusu olduğunu düşünürler) ve böylece Zeus'u zafere götürecek şekilde, iğdiş etme motifini tanrıların "aile tarihi" ne yedirir. Orpheusçu şairse, iğdiş etme motifini Zeus'a isnat eder. Amacı, varolan dünyanın yeni bir başlangıcının başlama noktası olarak, Zeus'u teogoninin tam ortasına yerleştirmektir (hatta Uranos'un Kronos tarafından daha önce iğdiş edildiğini bile aktarmakta sakınca görmez).

Yaratılışın merkezindeki Zeus'a dair bu Orpheusçu imge, daha sonraki yazarlarca aktarılmış ve Derveni Papirüsü'nde de parçalarına rastlanmıştır.

Ancak en açık şekilde ünlü *Zeus Ilahisi*'nde ifade edilmiştir. Restore edilmiş versiyon şöyle okunabilir: ⁽⁶⁸⁾

Zeús πρώτος γένετο, Zeús ὑστατος ἀργικέραυνος.
Zeús κεφαλῇ, Zeús μέσσα, Διός δ' ἐκ πάντα τέτυκται.
Zeús πνοιή πάντων, Zeús πάντων ἐπλετο μοῖρα.
Zeús βασιλεύς, Zeús δ' ἀρχός ἀπάντων ἀργικέραυνος.

Zeus doğdu başta, Zeus sonda, parıldayan yıldırımdandır o,
Zeus baş, Zeus orta, Zeus'tan yaratıldı her şey,
Zeus her şeyin nefesidir, Zeus'tur her şeyin kaderi,
Zeus kraldır, Zeus her şeyin efendisidir, parıldayan yıldırımdandır o.

Bu ilahi, Derveni Papirüsü'ndeki Orpheusçu teogoninin aktardığı Zeus imgesini resmeder. Zeus, tüm tanrılara hükmedecek son kral olur ve evrenin yaratıcı kudretini yutarak hepsinin yaratıcısı haline gelir. “Zeus orta(dır) (μέσσα)” cümlesi, -akıl anlamındaki başla (κεφαλῇ) birlikte- tanrının yaratıcı kudretine bir gönderme olarak anlaşılmıştır. ⁽⁶⁹⁾ “Orta” ifadesi, üreme organlarına (iğdiş etme vb. motiflerini düşünün) ya da mideye (yukarıda Rapsodilerden alıntılanan, her şeyin midesinde birleştiği metindeki gibi) bir anırtırma olabilir. Ama Zeus'u, dişi doğurganlık gücünü doğaya aykırı yollardan ele geçiren bir tanrı olarak düşünürsek (Derveni Papirüsünde iğdiş etme, Hesiodos'ta Metis'i yutma), “tanrının ortası” tabii ki “rahmi” olarak da anlaşılabilir.

Benzer bir fikir İbrani geleneğinde dahi bulunabilir. Doğurganlık tanrıçası Aşerah'ın niteliklerini Yehova'ya ödünç vermiş gibi görüldüğü az sayıdaki metinden birinde, Yahudi tanrısının, İsrail kabilelerini, “yukarıdaki göklerin ve aşağıdaki denizlerin bereketiyle, memelerin, rahimlerin bereketiyle” kutsadığı söylenir (Yar.49:24-26). Yukarı-aşağı-orta yapısı, burada da, evrensel/kozmik gücünün bir tanımlayıcısı olarak, baş tanrıya yansıtılmıştır. ⁽⁷⁰⁾ Orpheusçu şiirde “üst” nokta olarak bahsedilen şey baştır; “orta” ifadesi ise açıkça gövdenin bir parçasına atfedilmemiştir ve alt parçalardan da söz edilmez (derinlikler, ayaklar?). Her halükarda, ilahide kullanılan kutupsal ifadeler (baş, orta, ilk, son), Zeus'u evrendeki her şeyi kucaklayan bir varlık olarak tasvir eder.

Burada şiirsel biçime dair birkaç şey söylemek doğru olur, zira Yunan-Sami karışımının izlerini bu biçimsel yönlerde de izleyebiliriz. Belli kelimelerin ritmik tekrarı ve ilahi dizelerindeki yapılar çarpıcıdır. Tekrarlamanın ritüel gücü -özellikle de tekrarın bir büyüleme işlevi gördüğü mistisizm ve büyü metinleri

bağlamında- ne kadar vurgulansa azdır. ⁽⁷¹⁾ Dahası, Yunan ve Kuzeybatı Sami şiir diline aşına olan herkes, bu dizelere baktığında şiirsel paralelliği düşünecektir. Paralellik, Kuzeybatı Sami literatüründe esas şiirsel araçtır, Yunan şiirindeki kullanımı ise nadiren fark edilmiş veya nadiren yorumlanmıştır. ⁽⁷²⁾ Orpheusçu *Zeus'a İlahi*'de, tanrının her şeye kadir oluşu, farklı ifadeler ve nüanslar kullanarak aynı fikri tekrarlamak suretiyle vurgulanmıştır. Paralelliğin nasıl işlediğini daha açık hale getirmek için, dizeleri şu şekilde parçalara ayırabiliriz: A B C D // A'-B'-C'//A"-B"-C" // A' " (veya E)-B' " (veya E')-D'. Zeus'un merkezi konumunun, heksametrik ölçünün ustaca kullanımıyla ayrıca altı çizilmiştir, zira tekrarlanan Zeus adı daima, bir esten sonra ya üçüncü (birinci ve üçüncü dizeler) veyahut da ikinci (ikinci ve dördüncü dizeler) ölçü ayağına düşer. Eğer bu dizeleri ritmik örüntülerini izleyerek yüksek sesle veya ezberden okursak, duraktan sonra ağırlığı "Zeus" adına vererek vurgu yapmamak imkânsızdır. İşte *Tanah*'ta İsrail tanrısını yücelten ve doğal afetler üstündeki gücünü vurgulayan birkaç dizedeki şiirsel paralelliğe bir örnek (Mez. 29:3-5):

Rabbin sesi sulara hükmediyor,
Yüce Tanrı gürliyor,
Rab engin sulara hükmediyor.
Rabbin sesi güçlüdür,
Rabbin sesi görkemlidir.
Rabbin sesi sedir ağaçlarını kırar,
Lübnan sedirlerini parçalar.

Benzer bir tekniği, Hesiodos'un *İşler ve Günler*'inin başlangıcında (İG. 3-8), Zeus'u yücelten dizelerde de buluruz; şair, Musalar'ı, Zeus hakkında konuşmaya davet eder. Zeus, fanileri "ünlü ya da ünsüz/namsız ya da namlı" (ἄφατοι τε φατοι τε ρητοι τ' ἄρρητοι τε) yapar. (Dairesel yapıya dikkat edin: ünlü-ünsüz/namsız-namlı). Çünkü Zeus, diye devam eder:

güçsüze güç verir, güçlüyü ezer,
eğiverir mağrur başları, yüceltir alçak gönülleri,
kamburu dimdik eder, dimdiki kambur
-Yücelerde oturan, göklerden seslenen Zeus.

Bu ritmik yapı, başka Orpheusçu metinlerde de görülür (özellikle de hek-

sametik ölçüde olmayanlarda). Örneğin, Altın Tabletler’de yer alan ve sütün içine düşen/atlayan bir oğlağı (ya da koyun/büyükbaş türünden başka bir hayvanı) anıştıran muammalı bir ifadede: ⁽⁷³⁾

Bir boğa, atladın sen sütün içine,
birdenbire atladın sen sütün içine,
bir koç, düştün sen sütün içine.

Bu sembolizmin kullanımı ve Kuzeybatı Sami kavramlarıyla muhtemel bağlantısı (Kutsal Kitap’taki meşhur “oğlağı anasının sütünde haşlamayacaksınız” yasağı) bu çalışmanın kapsamına girmez ve ayrıca ele alınmayı hak eder. ⁽⁷⁴⁾ Üzerinde yeterince çalışılmamış olan Yunan ve Kuzeybatı Sami dini şiir teknikleri arasındaki benzerlikleri bir yana bırakıp, bu kısmın kalanında, Orpheuşçu Yunan kozmogonilerindeki Zeus’un ve onun *Tanah*’taki karşılığı olan yüce tanrının başka yönlerini inceleyeceğiz.

Öncelikle, bu konuda daha önce birtakım karşılaştırmalar yapıldığına işaret edelim. En başta, Walter Burkert, Orpheuşçu metinlerde karşımıza çıkan, her şeyin kendisi tarafından ya da kendisinden yaratıldığı Zeus fikri üstündeki Mısır etkisini incelemiştir. Burkert, Mısır’da yirmi altıncı hanedanlıktan (yani VII. yüzyıl) itibaren çeşitli tanrıların tek bir birleşik tanrı figürü altında toplanmasının yaygınlaştığına işaret eder. ⁽⁷⁵⁾ Atum figürünün kendi kendini yaratmış ilk yaratıcı kudreti uzun zaman temsil ettiği Mısır’da, bu fikrin eski olduğu kesindir. Bu figür teogonik şemada Zeus’un muadili olmamakla birlikte (Zeus kendi kendini yaratmamıştır ve bir selefler zincirinden sonra gelir), bu kısmın devamında göreceğimiz gibi, Orpheuşçu kozmogonilerin çeşitli cephelerinde akis bulmuş gibidir. Gövdenin parçaları olarak temsil edilen tanrıya (ör. Derveni Papirüsü’nde, “Zeus baştır, Zeus orta...”) uzaktan bir benzetim, Piramid Metinleri’ndeki bir büyü metninde bulunabilir; burada, ölmüş kralın gövdesinin farklı parçaları Atum’unkilerle özdeşleştirilir, böylece kral yaratılışın başlangıcında hayata dönen Atum gibi (Mısırlılar bunun her gün gerçekleştiğine inanıyorlardı) öte dünyada tekrar dirilecektir. ⁽⁷⁶⁾

İsrail tanrısı Yehova ile Zeus arasında daha doğrudan bir karşılaştırma yapılabilirdi. Yehova, tüm tanrıların ve yaratıkların babası ve kralı olarak tahta oturtulunca, Kenan Fırtına Tanrısı ile diğer eski Kenan tanrıları ve hatta tanrıçalarının birleşimi haline gelmiştir. ⁽⁷⁷⁾ İsrail dinine karşı geleneksel yaklaşımlar, İsrailileri Kenanlılardan ayırmaya ve ilkinin ta başlangıcından itibaren monolatrik olarak sınıflandırmaya yöneliktir. ⁽⁷⁸⁾ Bununla birlikte, bugün genel olarak kabul görmüştür ki, “İsrail’in ‘Kenan’ arkaplanıyla ilgili bakış açısının

değişmesiyle, İsrail dinine dair uzun zamandır korunan nosyonlar yavaş yavaş aşınmaya yüz tutmuştur. Baal ve Aşerah İsrail'in Kenan mirasının parçalanıyordu ve İsrail monolatrisinin ortaya çıkış süreci, İsrail'in, sakınılan "Kenan" komşularından biriyle değil, kendi "Kenan" geçmişiyile bağlarını koparmasıyla ilgiliydi." ⁽⁷⁹⁾ Bu nedenle, tıpkı muzaffer Zeus gibi, Yehova da kutsal tahtında oturan (Mez.47:8) yüce kral olarak (Mez.47:2) karşımıza çıkar. ⁽⁸⁰⁾:

Çünkü Rab uludur, yalnız o övgüye değer,
ilahlardan çok ondan korkulur.
halkların bütün ilahları bir hiçtir,
oysa gökleri yaratan Rab'dir. (Mez.96:4-5)

Aynı zamanda, Zeus ve Yahudi tanrısı, sadece yaratıcı olarak değil (Yehova'nın durumunda demiurgos gibi, Zeus'un durumunda ise vücuda getiren/baba olarak), kör talihin denetleyicileri olarak da benzer rolleri paylaşırlar. Mesela daha önce Hesiodos'tan alıntılanan pasaj (İG. 5-8), *Tanah*'ta Han-na'nın Şarkısı adı verilen bölümle, biçim ve içerik açısından güçlü benzerlikler taşır (I Samuel 2:1-10): ⁽⁸¹⁾

Rab öldürür de diriltir de,
Ölüler diyarına indirir ve çıkarır.
O kimini yoksul, kimini varıl kılar;
Kimini alçaltır, kimini yükseltir...
Rabb'e karşı gelenler paramparça olacak,
Rab onlara karşı gökleri gürletecek.

Karşılaştırmalı bakış açısından, Derveni teogonisinde Zeus'un hem şiddetle başvuran bir tanrı (en açıkça iğdiş etme motifinde), hem de cinsel ilişkiye giren bir tanrı (krş.kol. 21.1'de Aphrodite'nin doğumuna anıştırma ve kol. 25.13 ve 26.1'de annesiyle enest kabilinden ilişkisi) olarak sunulması ilginçtir. Öte yandan, mantıklı bir yaratılış planına sahip zeki bir demiurgos olarak da sunulur:

[Yere gebe kaldı ve geniş Gökleri yarattı]
ve Okeanus'un güçlü kuvvetine gebe kaldı
ve Akheloos'un gümüş girdaplarının kollarını içine akıttı,
bütün deniz ondan... ⁽⁸²⁾

Zeus'un, Protogonos/Phanes'i yuttuktan ve böylece onun gücünü kazandıktan sonraki yaratıcı kudretinin, diğer Orpheuşçu metinlerde nasıl vurgulandığını gördük. Buna ilaveten Derveni Papirüsü'nün bu dizelerinde yaratma edimi için kullanılan fiil, *μήσατο*, hem yaratma hem de düşünme anlamında, tam olarak "gebe kalmak" fiilinin taşıdığı ikili anlamı yansıtır. ⁽⁸³⁾ Zeus'un bu demiurgos işlevi, Hesiodos'taki baba/hükümdardan ziyade Yakındoğu örüntülerini andırır. Burkert, "Orpheuşçu" metinlerdeki Zeus'un bu iki katlı yaratıcılık kapasitesini, Marduk'un *Enuma Eliş*'teki rolüyle karşılaştırır; burada, ilk aşamada yaratma ve dövüş gelir, ikinci kısımda ise tanrı Marduk derin düşüncelere dalar (bir "önce dövüş, sonra düşün" örüntüsü). ⁽⁸⁴⁾ Yine Tanah'ta, evrenin Yehova tarafından yaratılmasında bu ikili fiziksel/rasyonel kapasiteyi buluruz. Özgün Fırtına/Gökgürültüsü Tanrısı'nın cinsel güçleri *Tanah*'ta teolojik nedenlerle bastırılırken, Yehova, canavarlara karşı dövüşen zorlu Kenan Fırtına Tanrısı'nın rolünü üstlenir (mesela Leviathan'a ve ona tâbi olan sulara karşı) (krş.yukarıda alıntılanan Mez. 29; bu da, 3. Bölüm'de ele alınan Baal, Mot ve Yam arasındaki mücadeleleri hatırlatır). Ne var ki, teolojik olarak daha incelikle işlenmiş diğer pasajlarda; Tanrı (Elohim) kaotik kozmosu düzene koyan rasyonel yaratıcıdır:

Başlangıçta Tanrı göğü ve yeri yarattı ...Tanrı, "Işık olsun" diye buyurdu ve ışık oldu. Tanrı ışığın iyi olduğunu gördü vb. (Yar. 1: 1 vd.)

Kronos ve Khronos: Tahttan İndirilen Baba Hayatta Kalır

Kronos ve Khronos'un Özdeşleştirilmesi

Tanrı Khronos, ya da kişileştirilen Zaman, Yunan dininde en fazla eski filozoflar ile Orpheuşçu teogonilerde ve kozmogonilerde görülür ve çağdaş araştırmacılarca çoğunlukla, eski tanrı Kronos'un alegorik bir yorumu olarak anlaşılır. ⁽⁸⁵⁾ Bu kitabın daha önceki kısımlarında, Kenan tanrısı El ile *Theogonia*'da temsil edildiği kadarıyla Yunan Kronos arasında paylaşılan özellikleri sundum. Bu kanıt hem tanrının Soy Mitleri şemasındaki konumuna, hem de tanrıların atası ve kozmik figür olarak niteliklerine uygundur. Şimdi bu fikrin peşinden giderek, geleneksel mitolojik figür Kronos ile Orpheuşçu kozmogonilerde merkezi bir yer işgal etmeye gelmiş yeni bir tanrı olan Khronos (Zaman) arasındaki ilişkiyi ele alacağım. ⁽⁸⁶⁾ Göreceğimiz gibi, etimolojik bir ilişki söz konusu olmamasına rağmen, Antikite'de bile Kronos ve Khronos arasında bir karışıklık mevcuttu. Khronos, Yunanca'da "zaman" anlamına gelen sıra-

dan bir sözcük olmakla birlikte, Kronos'un kökeni bilinmemektedir. ⁽⁸⁷⁾ Ben bu karışıklığa sadece isimlerin bariz benzerliğinin değil (*Krónos-Xrónos*), iki varlık arasındaki daha derin bağlantıların yol açtığına inanıyorum. Kronos'un Kuzeybatı Sami kökenli benzerleri, bize bu figürün zaman ve sonsuzlukla ve de yaratıcı, zeki, evrensel bir güçle bağlantısı konusunda önemli ipuçları sağlar; bunların hepsi, Zaman'ın (Khronos) kişileştirildiği, yeni ve daha soyut bir tanrıya asimile olmasını başlatmış olabilir. Kronos'un daha sonra hem Roma'daki Satürn'le hem de Zaman'la eşitlenmesi, hem Satürn'ün "Zaman Baba" rolüyle görüldüğü ritlerin alegorik yorumlarının, hem de Orta Çağ'da ve modern dönemlerde popüler olan, çocuklarını yiyen Zaman imgesinin temelini oluşturmuştur. ⁽⁸⁸⁾

Orpheusçu Kaynaklarda ve Fenike Kaynaklarında Zaman Tanrısı

Khronos, Syroslu Pherekydes'e atfedilen kozmogonik eserde, ⁽⁸⁹⁾ Zas ve Khthonia'yla birlikte, önceden varolan üç tanrıdan biri olarak görünür (2.3.). Kimi Orpheusçu fragmanlarda Eros'un babası olarak görülür ⁽⁹⁰⁾ (Hesiodos'ta, Eros kendiliğinden doğmuştur ve ondan önce sadece Kaos vardır). Hieronymos'un (veya Hellanikos) teogonisinde, aslan ya da boğa başlı, kanatlı bir yılan olarak tasvir edilmiş ve Herakles'le özdeşleştirilmiştir. ⁽⁹¹⁾ Rodoslu Eudemos, ilk unsurlar olarak Khronos, Pothos ve Omikhle'yi (yani "Zaman", "Arzu" ve "Sis/Pus") sayan bir Sidon kozmolojisinden bahseder. Bir diğer Fenike kozmogonisinde (Mokhos'un ki), başka tür bir zaman/sonsuzluk tanrısı olan Oulomos'u doğuran Aither ve Hava ilk sıradadır. ⁽⁹²⁾ Son olarak, Rapso-diler'de Khronos'a "Yaşlanmaz Zaman" ve "Aither'in Babası" denir. ⁽⁹³⁾ Başka yazarlarda, Zaman'ın kişileştirilmesi olarak Khronos figürünün dağınık izlerini buluruz. Kimileri Khronos'un "mahkemesi"nden bahseder (Solon 36.6), kimileri ona "her şeyin babası" (Pindaros, *Ol.* 2.19) ve "ferahlama getiren bir tanrı" (*eumarés theós*) (Sophokles *El.* 179) der. Gün'ün babası olacak şekilde Gece'yle eşleştirilebilir (Bakchyl. 7.1) ya da Hak ve Hakikat'in babası olabilir (Eur. fr.223).

Bu nedenle, kişileştirilmiş bir Zaman'ın görünümüleri, Yunan ve Kuzeybatı Sami kozmogonileri araştırmamız için can alıcı önemdedir. Orpheusçular arasında dolaşımda olan ve bizim felsefi-etnografik kaynaklarımızca özellikle Fenike kökenli diye tanımlanmış olan kimi kozmogonilerde Zaman merkezi bir yer tutar. Bu nedenle Damaskios şöyle der:

Sidonlular, aynı yazara göre (yani Eudemos) *Zaman*, Arzu ve Pus'u her şeyin önüne koyarlar ve Arzu ve Pus'un birleşmesinden, Hava ve Esinti'nin doğduğunu söylerler... Ve derler ki, bu ikisinden, kanımca idrak edilebilir akla denk gelen bir yumurta doğmuştur. Eudemos'un dışında, Mokhos'a göre Fenikelilerin mitolojisini buldum, şöyleydi: Başlangıçta Aither ve Hava vardı, bunlardan Oulomios doğdu. Onun kendisiyle çiftleşmesiyle, ilk Khousoros, 'açan', doğdu, sonra da bir yumurta...vb. ⁽⁹⁴⁾

Yukarıdaki metnin ilk kısmında Damaskios, Eudemos'un naklettiği, evrenin başlangıcına Zaman (Khronos), Arzu (Pothos) ve Sis/Pus'u (Omikhle) yerleştiren Sidon kozmogonisinden söz eder. Ondan sonra da, Laitos'a (-Mochos) atfedilen, ilk ilkeler olarak Aither'i, Aer'i ve onlardan doğan, "Oulomios (*Ὀὐλωμοῦς*-Zaman)"u sayan Fenike kozmogonisinden bahseder. Bu, Yunanca adın, tespit edilebilir bir Sami adının transliterasyonu olduğu örneklerden biridir; bu kelime özgün dilde "uzak zaman, sonsuzluk, kadim" anlamlarına gelir (krş. İbranice *olam*). *Tanah*'ta El'in sıfatlarından biri olarak karşımıza çıkar; Kartaca dünyasından Latince kayıtlarda Saeculum ve Senex'tir; Yunanca'da ise Geron olarak geçer. ⁽⁹⁵⁾ Bu iki Doğu Akdeniz kozmogonisi dışında (Eudemos, Laitos), Hieronymos'a göre Orpheuşçu teogoni de toprağın biçimlendiği ilk ilkeler olarak su ve çamuru kabul eder. ⁽⁹⁶⁾ Bunlardan doğan üçüncü unsur Yaşlanmayan Zaman'dı (Khronos); burada Herakles'le özdeşleştirilmiştir (ve Ananke veya Adrastea'yla birleştirilmiştir). ⁽⁹⁷⁾ Son olarak, Rapsodik teogonide de Zaman önemli bir yer tutar ve ya ilk ya da ikinci sırada gelir ⁽⁹⁸⁾ (bkz. Tablo 3'te Orpheuşçu kozmogonilerde ve Fenike kozmogonilerinde Kronos ve Khronos'un konumu). Şimdi, Kronos ve Khronos figürlerini bir araya getiren ve önceki bölümdeki Soy Mitleri'nde tartışılanlardan farklı olmayan Yakındoğu bileşenlerini yansıtan sıfatları, betimlemeleri ve sembolleri daha ayrıntılı olarak ele alacağım.

Hibrid bir Yaratık olarak Khronos

Khronos, Hieronymos'a atfedilen Orpheuşçu teogonide, ⁽⁹⁹⁾ üç başlı, kanatlı bir yılan olarak betimlenmiştir (başlardan ikisi aslan ve boğa başıdır; bunların arasındaki insanbiçimli üçüncü baş, bir tanrıyı temsil etmektedir). Kuşkusuz bu çarpıcı bir imgedir ve Arkaik Yunan imgeleminin Doğu stili hibrid hayvanlara ve canavarlara duyduğu yakınlığı akla getirir. ⁽¹⁰⁰⁾ Yunanların, özellikle Arkaik devirlerde, gorgonlar, ejderhalar, melekler, sfenksler ve öteki hibrid yaratıklara olan düşkünlüklerine aşinayız (hatta çok tuhaf ve başarı-

sız bir şekilde, gorgonlarla kentauroslar bile bir araya getirilmiştir). Bu zevk, sadece görsel sanatlara değil edebiyata da yansımıştır: Odysseus'un karşılaş-
tığı canavarlar, Hesiodos'un dev deniz yılanları ve Herodotos'un Ekhidna'sı
(Th. 298-99, Hdt. 4.9.1) ve de Typhon.⁽¹⁰¹⁾ Zamanın simgesi olarak yılanın
kullanılması ender değildir ve genellikle hayvanın derisini değiştirebilmesiyle
açıklanır. Dolayısıyla yılanlar, sonsuzluk ve sağlığın, adeta evrensel ve doğal
simgesidir. Bu simgecilğin Akdeniz'deki en tanınmış tezahürlerinden biri, bir
asaya dolanmış yılanıdır. Bu, Asklepios'un simgesidir ve bugün dahi tıbbın
ve farmakolojinin simgesi olarak kullanılmaktadır. Bunun bir benzeri olan
eskülap (üstünde kanatlar olan bir değneğe sarılmış iki yılan) Hermes'in sim-
gesidir. Tanrıların habercisi Hermes, aynı zamanda büyülerde okunan sözlerin
mucidi ve tüccarların ve hırsızların koruyucusuydu. Bunun yanı sıra yeraltına
yaptıkları yolculukta ölümlerin ruhlarına rehberlik ediyordu. Şifacı veya büyü-
cünün asasının ve bunun yılanlarla bağlantısının, Yakındoğu'da derin kökleri
vardır. Mezopotamya şifa tanrısı Ningişzida'nın simgesinin bir asaya sarılmış
yılan olduğu, 2000'den beri kanıtlanmıştır; eski Mısır'da ise bazen şifacılar-
büyücüler yılanı döndürebildikleri bir asa taşırlardı (Çıkış'taki sahneye [4:3]
ve Musa değneğini yılanı çevirdiğinde, Firavun'un Mısırlı hizmetkârlarının
aynısını yapmak suretiyle ona nasıl meydan okuduklarına dikkat edin [7:12]).

Öte yandan yılanların kutsal varlıklar olarak önemi, Yakındoğu'da birden
çok biçime ve anlama sahiptir. Bybloslu Philon yılanlara ve onların şeytani
güçlerine adanmış bir incelemesinde, "yılanları ilahlaştıran bizzat Taautos'tu,
onun ardından da Fenikeliler ve Mısırlılar," der.⁽¹⁰²⁾ Öyle görünüyor ki, hem
Khronos hem de Mısırlı Thoth (Philon'un anlatısında Taautos), Yeraltı Dün-
yası'yla, büyüyle, yılanlarla ve zamanla bağlantılandırılmıştı; zira Thoth, Gre-
ko-Romen Mısır'da Hermes'le özdeşleştirilmişti ve iki yılanlı ekadüs tutuyor-
du. Khronos'la yılanların bağlantısının başka simgesel çağrışımları da olabilir.
Örneğin, yılanlar nehir tanrılarını betimlemek için seçilmişlerdi ve bu nedenle
nehirlerle zaman kavramı arasında bir bağlantı kurulduğunda da yılanlar kul-
lanılıyordu. Orpheuşçu şiirlerde Khronos Okeanos'tan doğduğundan, bu olgu
muhtemel bir bağlantı sağlayabilir.⁽¹⁰³⁾ Genel olarak, şifa bulmayı ve zaman
aşırı olmayı çağrıştırdığından, Zaman tanrısı için yılan uygun bir simge gibi-
dir.

Khronos figürüne tüm bu çağrışımları yılan imgesi getirmiş olsa da, yılan
gövdeli birleşik bir yaratık olarak temsil edilmesi, Khronos'un tanrısal bir güç
olarak genel karakteri ve Kronos'a asimilasyonu ile ilgili olabilir. Kronos, Ti-
tanlar'dan biri olarak düşünülmüştü. Mağlup düştüğünde, baş tanrı Zeus'un

Tablo 3. Orpheuşçu kozmogonilerde ve Fenike kozmogonilerinde Kronos ve Khronos (Zaman) .

Derveni Gece	Eudemos Gece	Hieronimos Su	Rapsodiler Gece	Pherekydes Khronos-Zas- Yeraltı tanrısı Eros(?)	Mokhos Aither-Aer	Sidon(<Eud.) Khronos, Pothos (Arzu), Pus	Bybloslu Philon Karanlık Hava, Kaos
		Khronos	Khronos		Oulomos (=Kronos)	Aer ve Pus	
		Aither- Kaos- Gece					
		Yumurta	Yumurta		Khousoros Yumurta	Yumurta	Yumurta
Protogonos(?)		Phanes	Phanes				Aion ve Protogonos
Gök	Gök-Yer	Gök-Yer	Gök-Yer		Gök-Yer		Gök-Yer
Kronos	Kronos	Kronos	Kronos-Rea				Elos (Kronos)
Zeus	Zeus	Zeus	Zeus				Zeus, Astarte
Dionysos(?)	Dionysos(?)	Dionysos	Dionysos				

Not: Bu tablo her kozmogonide içerilen unsurların hepsini değil, kozmogoniler içinde ilgili konularını göstererek, sadece en yaygın payla lanları kapsar. Aristophanes'in parodik kozmogonisi de Kaos ve Gece'yi, bir Yumurta'yı ve Eros'u [bu sırayla] içerir.)

düşmanlarından biri haline gelir. Fırtına Tanrısı'nın en zorlu düşmanının da, yılanı çağrıştıran ve bir canavarı andıran tarafları vardır. Bu canavarın farklı versiyonları, 3. Bölüm'de uzun uzadıya ele alınan Typhon tarifinde görebileceğimiz gibi, sadece Yunanistan'da değil, Doğu Akdeniz'de de ortaya çıkar (Ugarit'te Yam, *Tanah*'ta Leviathan ve Anadolu mitlerinde İlluyankas ve Hedammu olarak). Mısır'da bile Osiris'in Yeraltı Dünyası'ndaki düşmanı yılan Apophis'tir. ⁽¹⁰⁴⁾ Zeus bile, tanrıların daha önceki kralıyla yüzleştiği zaman bu şekle bürünür: Epimenides'le ilgili bir Girit mitine göre, Zeus Girit'teki bir mağarada saklandığında, Kronos onu aramaya gelmiş ve Zeus korkudan kendisini bir yılan (*drákon*), maiyetindekileri de ayıya çevirmişti. ⁽¹⁰⁵⁾ Pherekydes'in söz ettiği, Kronos'la Ophioneos arasındaki bir savaşta, bizzat Kronos yılan-düşmanın rakibi olarak görülür (normalde bu konum Fırtına Tanrısı'na ayrılmıştır); Ophioneos bir mite göre Olympos'a egemen olmuş bir Titan'dır (Yunanca *óphis*, "yılan"dan türemiştir) ⁽¹⁰⁶⁾ Hem Ophioneos hem de Typhon, tıpkı daha sonra Kronos'un başına geldiği gibi, Tartaros'a gönderilmişlerdi. Tüm bu varyantlardaki ortak paydanın, yılan-canavarlara karşı duran yüce bir tanrı olduğu açıktır. Tanrıların nihai kimliklerine bakılırsa, Kronos'un bazı özelliklerinin Khronos'a uyarlandığı ortadadır (şeytanilik, Yeraltı dünyasıyla ilişki, canavarı andırmak gibi).

Khronos'a takılan kanatları açıklamak daha zordur ("zaman uçar" tasavvuruyla ilgisi olabilir). Kanatların yılanlara eşlik eden tipik bir öge olmadığı kesindir; yine de kanatlı yılan figürünü, "dünya ağacı"na iliştilen kanatlar gibi (Pherekydes) eski felsefi fikirlerle karşılaştırma girişimlerinde bulunulmuştur. ⁽¹⁰⁷⁾ Kanatlı Khronos, kanatlı Typhon ve Güneş'in atlarının kanatları arasında başka karşılaştırmalar da yapılmıştır. ⁽¹⁰⁸⁾ Hermes'in kanatlı eskülapının ve bunun şifa ve büyüyle bağlantısının da konuyla bir ilgisi olabilir.

West ayrıca, Kerberos veya Geryoneos gibi ünlü yaratıkların üç başı olduğuna, ancak farklı türlerde üç başın birleşiminin daha az görüldüğüne işaret eder. ⁽¹⁰⁹⁾ Böyle bir yaratığın en iyi örneği, Babil ve Asur'a özgü bir hayvan [bir tasavvur] olan ve Yunanistan'da[ki sanat ve edebiyat ürünlerinde] genellikle VI. yüzyıldan önce görülen Khimera'dır. Bir başka örnek, Hezekiel'in (1:6-10,10:14) 593'te Babil'te gördüğü Keruvlar'dır:

Her birinin dört yüzü, dört kanadı vardı... Öndeki dördünün yüzü insan yüzüne, sağdaki dördünün yüzü aslan yüzüne, soldaki dördünün yüzü öküz yüzüne, arkadaki dördünün yüzü kartal yüzüne benziyordu.

Bernabé'nin belirttiği gibi, bu türden temsiller bulmak için o kadar uzağa gitmemize gerek yoktur. Yeterince yakından bakarsak, arkaik Yunan edebiyatında, Hesiodos'un *Theogonia*'sında zaten böyle şeylerle karşılaşırız. Typhon, Hieronymos kozmogonosindeki Khronos betimlemesinin kimi özelliklerini paylaşır. ⁽¹¹⁰⁾ Hesiodos'un Typhon'unun, "tüyler ürpertici başlar"ından çıkan bir çok sese sahip olduğu söylenir. Eğer sesleri baş tipleriyle eşlersek (Hesiodos'un hemen öncesinde tarif ettiği "yüz yılan başı"ndan farklı, Th. 825), bir insan, bir boğa, bir aslan, bir köpek ve bir yılan elde ederiz:

Akılları donduran türlü türlü sesler: Kimi zaman yalnız tanrıların anlayacağı seslerdir bunlar, kimi zaman azgın bir boğanın böğürtüsü, kimi zaman amansız bir aslanın kükremesi, kimi zaman köpek yavrularının bağırması, kimi zaman dağlarda yankılanan ıslık.

(Hesiodos, *Th.* 830-835)

Khronos ile Typhon arasında daha özel bir bağ kurulamamakla birlikte, anlaşılan o ki, kozmik canavar-figürünün temsilinde, antropomorfik ölçütlerin dışında bir yol tutuluyordu. Bu imge örgüsü kozmogonik yazarlar için bildik bir şeydi ve Typhon ve Khronos gibi varlıkları karakterize etmekte kullanılmıştı. ⁽¹¹¹⁾

Sami ve Yunan Ebediyet Tanrıları

Orpheusçu şiirlerde Khronos'un en karakteristik sıfatı "yaşlanmayan"dır (Χρόνος ἀγήραος, "yaşlanmayan zaman"). ⁽¹¹²⁾ "Sonsuz" kozmik unsur fikri, Yunan felsefesinde özellikle VI. ve V. yüzyıllarda benimsendi. ⁽¹¹³⁾ West, Khronos için sunduğu karşılaştırmalı materyale, İran ve Hint zaman tanrıları Zurvan ve Kala'nın sıfatlarını da dahil eder. ⁽¹¹⁴⁾ Fakat onun da belirttiği gibi, Mısır kozmogonisi ezeli bir Zaman tanrısına daha da yakın önceller sunar gibidir. Ra, Ölümsüzlüğün Efendisi'dir ve "gençliğini tazeleyen ihtiyar" olarak da anılmaktadır. ⁽¹¹⁵⁾ Heliopolis kozmogonisinde, Ra, Atum'dan doğmuş ilk sularla (Nun) ilişkilendirilmiştir. ⁽¹¹⁶⁾ West'e göre bu, Orpheusçu kozmogonilerdeki (özellikle Hieronymos ve Eudemos'un teogonisinde) ilksel suyla ilgili tasavvurlar kadar, Homeros'taki Okeanos ve Tethys'le de benzer görünür. Hem Hieronymos hem de Eudemos'un kozmogonilerinde, Khronos (Zaman) sular-dan doğmuştur. West, bu daha eski "Mısır tipi" örüntünün, Khronos'a daha yüksek bir konum bahşeden bir modelle değiştirilmiş olabileceğini öne sürer: Pherekydes ve Eudemos'un aktardığı Fenike kökenli kozmogonilerde başlan-

gıçta var olan tanrılar arasında ilk sıradadır; Rapsodiler’de ise bu konumda yalnızdır (bkz.Tablo 3).⁽¹¹⁷⁾ Hermopolis’ten farklı bir Mısır kozmogonisinde, ilk sular (Nun), yılanlar ve kurbağalarla ilişkilendirilmiştir ki bu da, West’in yorumlarına uygun olarak, Orpheusçu teogonilerde Khronos’un yılanvari bir varlık olarak betimlenmesine benzer.⁽¹¹⁸⁾ Bir Zaman tanrısının mevcudiyeti, Heliopolis kökenli “ogdoad” a da (sekiz ilk tanrıdan oluşan grup) yansıtılmış olabilir. Burada Thoth, ay, ay takvimi ve dolayısıyla zaman tanrısıdır. Bundan dolayı, ilk sulardan ortaya çıkan ve/ya yüce Gök Tanrısı’nca yaratılan bir yılan olarak Zaman kavramında kuvvetli Mısır özellikleri sezebiliriz.

Her halükarda, Fenike geleneğinin Yunan kozmogonileriyle daha doğru-
dan bağı olduğunda ısrar etmeliyiz. Nitekim, bizzat Fenike kültüründe yoğun
bir Mısır etkisi görüldüğünden, Orpheusçu metinlerde bulunabilen Mısır’a
özgü kimi özelliklerin, Fenike geleneğinde zaten yerleşmiş olması -Bybloslu
Philon’un metinlerinde aşikâr olduğu üzere- son derece mümkündür. Peki,
Fenike kozmogonilerinde Zaman Tanrısı’yla ilgili ne buluruz? Mevcut Fenike
kozmogonilerinin hepsinde farklı isimler altında bir Zaman tanrısı görülür.
Eudemos’un aktardığı Sidon kozmogonisinde,⁽¹¹⁹⁾ Zaman ilk unsurlar arasın-
dadır. Syros’lu Pherekydes de, Khronos’u kozmogonisinin başına yerleştirir.
Mokhos kozmogonisinde, Oulomos (özgün Sami dilinde *ulom* ya da benze-
ri), “Ebedi”, adında bir tanrı görürüz.⁽¹²⁰⁾ Bu kozmogoniye göre, Oulomos
kendiyile çiftleşerek, Philon’da da ortaya çıkan Khousoros’u yarattı. Philon’da
Zaman o kadar öne çıkan bir rol oynamaz, fakat Aion figüründe yansıtılmıştır.
⁽¹²¹⁾ “Ebedi” Oulomos figürü, bir ilk tanrının kendiyile cinsel ilişkiye girerek
diğer varlıkları yarattığı bir dizi başka kozmogoniye uyar. Mesela Philon’un
Fenike Tarihi’nde, ilk rüzgar “kendi kaynaklarına kösnül bir arzu düşledi ve
birbirine karışma gerçekleşti ve bu iç içe geçmeye Arzu adı verildi. Bu eylem
her şeyin yaratılmasının kaynağıydı.”⁽¹²²⁾ Mokhos kozmogonisinde, Oulomos,
“kendiyile çiftleşerek” Khousoros’u ve bir yumurtayı yarattı. Keza, kimi Or-
pheusçu kozmogonilerde Khronos da, kozmik yumurtanın ya da Aither ve Ka-
os’un ve onlar aracılığıyla da yumurtanın yaratıcısı gibi görünür.

Neredeyse bütün metinlerde karşımıza çıkan yumurta, Orpheusçu kozmo-
gonilerde ve Fenike kozmogonilerinde paylaşılan en çarpıcı unsurlardan biri-
dir (Hieronymos, Rapsodiler, Aristophanes⁽¹²³⁾ Mokhos, Sidon kozmogonisi
ve Philon) (bkz.Tablo 3).⁽¹²⁴⁾ Kendi kendini dölleyen tanrıya Mısır ve İran kö-
kenli kimi paralellikler önerilmekle birlikte (Mısırlı Ra, İranlı Zurvan ve Hint
Kala, diğer varlıkları bir eş olmaksızın vücuda getirmişlerdir),⁽¹²⁵⁾ kozmik yu-
murta yalnızca Fenike anlatılarında ve Ohrmazd’ın Gök’ü parlak, madeni bir

yumurta şeklinde yarattığı İran versiyonunda bulunur. ⁽¹²⁶⁾ Her iki versiyon da Orpheusçu geleneğin temelini oluşturan tipteki kozmogonilerin aşıkâr örnekleridir; fakat Fenike versiyonu, yumurtanın yaratıcısının bizzat Zaman olması bakımından Orpheusçu geleneğe daha yakındır. Zira İran versiyonunda, bu işlevi gören Zaman değil Ohrmazd'tır. Bir kez daha, belli ayrıntılar ve örüntüler bağlamında, Yunan kozmogonileri diğer Yakınoğu geleneklerinden ziyade Kuzeybatı Sami geleneklerine bağlı görünmektedir.

West, Zaman-Yumurta kozmogonisi üstüne yaptığı incelemede, Yunan yazarlarca bildirilen Fenike versiyonlarını araştırır ve "İonya dünya modeli" adını verdiği model için bunların önemini vurgular. Makalesini, Yunan ve Yakınoğu şairler/teologlar arasındaki kültürel değişimin kanallarını saptamaya çalışmaksızın bitirse de, açılış sayfalarında kanıtların tek bir yönü gösterdiğini açıklar: Fenikeliler:

Bu Zaman-Yumurta kozmogonisi, VI. yüzyıl Yunanistan'ında aniden ortaya çıkar ve daha önceki hiçbir şeyle ilgili değildir. Hepsi de kabaca aynı devirde, yaklaşık M.Ö. I. binyılda yayılmış gibi görünen Fenike, İran ve Hint mitlerindeki paralelliklerden yola çıkılarak, yabancı bir kökeni olduğu kesin olarak kanıtlanmıştır. İlk olarak Mısırlı öncellerinden, belki de Fenike topraklarında gelişmiştir. Her halükarda, hikâyenin Yunanistan'a geldiği kaynak Fenike gibi görünmektedir. ⁽¹²⁷⁾

Fenike kozmogonileri üstüne yaptığı ayrıntılı inceleme, West'i, İran ve Hint benzerliklerini daha güçlü bir şekilde vurguladığı önceki eseri *Orpheusçu Şiirler*'i (1983) gözden geçirmeye götürmüştür. Belki West'in daha sonraki gözlemine biz de bir not ekleyebiliriz; şöyle ki, Fenikelileri kültürel değişimin failleri olarak düşündüğümüz zaman, ülkelerini "Fenike toprağı"yla sınırlamamalı, bu kitabın başında tartışıldığı gibi, daha geniş bir açıdan düşünmeliyiz. Gezin bir halk olan Fenikelilerin, Akdeniz'in farklı bölgelerinde yüzyıllarca temasta bulundukları Yunanlara kendi kültürlerini ve dini fikirlerini taşımış olmaları mümkündür (krş. 1. Bölüm'deki tartışma).

Şimdi sıra, Orpheusçu kozmogonilerdeki bu "yaşlanmayan" Zaman'ın, bir yandan tanrı Kronos'a, bir yandan da Sami muadili El'e yakınlığını incelemeye geldi. 3. Bölüm'de, Yunan Kronos'un, Kuzeybatı Sami panteonundan tanrı El'le paylaştığı özellikleri ve ikisinin benzer karakterlerinin, Hesiodos'taki Soy Mit'i'nde gördüğümüz açık çelişkileri anlamamıza nasıl yardım ettiğini ele aldım. Ayrıca, yeni tanrı kuşaklarına, Olympos sakinlerine ve muzaffer Zeus'a odaklanan *Theogonia*'daki rolünden farklı olarak, Kronos'un bir noktada Yunan panteonunda çok daha öne çıkmış olabileceğini belirttim. *Theogonia*'da

dahi, uzak ve şanlı geçmişle, muhtemelen sonsuzluk ve zamanla ve dolayısıyla öbür dünyayla ve ilk atalarla özdeşleştirilen bir tanrı sıfatıyla, ilk yaratıcı kudret ve meşru gücün kaynağı olarak oynadığı rolün izini sürebileceğimizi savundum. Bunlar ve diğer özellikler, bu tanrıyı Sami muadiline daha da yaklaştırır. Açıkçası, Homeros ve Hesiodos'tan önceye ait metinlerde Kronos'a rastlanmadığından, Soy Mitleri'ndeki rolünün, Bronz Çağı'nda mı yoksa "Karanlık Çağlar"da mı ortaya çıkmış olduğunu bilmek mümkün değildir. Kültü her ne zaman kurulmuş olursa olsun, ata-tanrı ve ilk tanrı rolü, karakterinin bir parçası olmuş gibidir. Bu rol, uzak geçmişte sabitlenmiş ve sonra ritüellerde yansıtılmıştır (Olympos veya Kronia festivallerindeki gibi); bu durum, Dionysos'un "yabancı" doğasının, aslında Yunan panteonunda hiçbir şekilde yeni olmayan bir tanrının anlatısal/mitset bir karakteristiği olmasına benzer.

Kronos'un, Doğu Akdenizli muadilleriyle karşılaştırma sayesinde aydınlatabildiğimiz, ancak güçlkle doğrulanan "özgün" özelliklerini göz önüne alırsak, Kronos ve Khronos'un (isimlerinden dolayı) karıştırılması veya birleştirilmesi daha derinlemesine açıklanabilir. Mesela, Hesiodos'ta Kronos'un ve Ugarit şiirlerinde El'in sıfatlarına bakacak (bkz. 3. Bölüm ve Tablo 4) ve bunları Orpheuşçu kaynaklardaki Kronos'la karşılaştıracak olursak, ikisinin de zaman ve ölümsüzlükle ilişkilendirilmiş yaratıcı kudretler olarak tahayyül edildiklerini görürüz.

Tablo 4. El ve Kronos'un sıfatları.

Kuzeybatı Sami geleneğinde El	Hesiodos'ta Kronos	Orpheuşçu metinlerde ve PGM'de Kronos
Hayırsever, müşfik	Büyük Kronos	Yüce olan, kutsal olan, saf, çok kuvvetli
	Kurnaz Kronos	Becerikli danışman
Bizi yaratan eski kuşak, tüm yaratılanların yaratıcısı, kurulmuş/hasıl olmuş şeylerin kurucusu		Hepsini yaratan, tüm dünyayı kurmuş olan
Baba, insanın babası	İnsanların ve tanrıların babası	Baba, tanrıların ve insanların babası
Kral, Tanrıların efendisi	Kral Kronos	
Ölümsüz, ölümsüz kral, yılların babası		Zamanın yaratıcısı, her dem yeni vb.

Bunun yanı sıra, Orpheuşçu şiirin, Khronos-Zaman'ı kozmogonik bir kudret olarak sunarken, Kronos'un bu yaratıcı ve zamanla ilgili yönlerini nasıl hâlâ muhafaza ettiğini ve dirilttiğini de fark ederiz.

Bu suretle Ugarit şairi, El'e, "yaratıcı", "bizi yaratan eski kuşak", "tüm yaratılanların yaratıcısı", "kurulmuş/hasil olmuş şeylerin kurucusu", "baba", "insanın babası", "kral", "tanrıların efendisi", "ölümsüz", "ölümsüz kral", "yılların babası", "hayırsever" ve "müşfik" sıfatlarını verir; Hesiodos da Kronos'a "büyük Kronos", "kurnaz Kronos", "insanların ve tanrıların babası" der. Orpheuşçu şairler ise Kronos için "Kronos'un yüzündeki kıllar daima siyahtır ve asla beyazlamaz" derler (OF 142); keza o "baba"dır, "hepsini yaratan"dır (OF 154). Kronos'a yönelik bir duada, "yüce olan, kutsal olan, tüm dünyayı kurmuş olan" diye seslenilir (bkz.Tablo 4).⁽¹²⁸⁾ Bu gelenekten son bir metin olarak, Kronos'a İlahi'yi alıntılatabiliriz(13.1-5):⁽¹²⁹⁾

*Her dem yeni olan, kutsanmış tanrıların ve de insanların babası,
Becerikli danışman, saf, gücü sınır tanımayan, kudretli Titan,
Her şeyi yutan ve kendini tekrar çoğaltan,
Sonsuz kozmos üstünde kırılmaz zincirlerini tutan,
Kronos, zamanın yaratıcısı, düşünceli Kronos.*

Muhtemelen Kronos'un, Khronos-Zaman'la özdeşleştirilmesinin temelini bu niteleme oluşturmuştur. Kronos ve Khronos'un ender de olsa beddualarda görülmeleri de ilginçtir⁽¹³⁰⁾ ve muhtemelen Kronos'a ait zincirlenmiş tanrı imgesiyle bir ilgisi vardır. Hesiodos zincirlerden söz etmezse de, Kronos'un Tartaros'a kapatılması bu imgeyi tetiklemiş olabilir. Diğer yazarlar bu konuda daha açıktırlar. Aiskhylos, Zeus'un, babası Kronos'u bağladığını/zincirlediğini söyler (Eum.641, *αὐτόσ δ' ἐδῆσε πατέρα πρεσβύτεν Κρόνον*). Bu rivayet, "Kronos'un zincirleri"nden söz eden Platon'a da ulaşmıştır;⁽¹³¹⁾ Platon ayrıca tanrının Titanlar'la bağlantısından,⁽¹³²⁾ egemenliği sırasında hüküm süren mutluluktan ve mükemmel liderlik vasıflarından da bahseder.⁽¹³³⁾ Bu bölümün gelecek kısmında göreceğimiz gibi, zincire vurulmuş bir Kronos, daha sonra Orpheuşçu metinlerde ve büyülerde de görülür. Tanrının bağlama büyülerinde kullanılması bu imgeye yol açmış olabilir, ya da belki bunun tam tersi geçerlidir. Örneğin, Antakya'dan M.S. V - VI. yüzyıllara ait bir beddua tabletinde, bağlayıcı güçleri sebebiyle Kronos'a dua edilir. Kronos olarak tanımlandığı durumlarda (orak ve iğdiş etme motiflerinden bahsedildiği görülür), Khronos'un kimi vasıflarına da sahiptir: *Yaşlanmayan* diye anılır

ve Khronos'un hayvansı taraflarıyla donatılmıştır (yılan, aslan başı). İki tanrı arasındaki bağdaştırmacılık burada tamdır. ⁽¹³⁴⁾

Orpheusçu şiirlerde açıkça vurgulanan, bir "Zaman Tanrısı" olarak Kronos, o kadar başarılı bir imge olmuş gibidir ki, Zaman'a ayrı bir kimlik verilmesi gerekmiştir. Bir zaman tanrısı için model oluşturma bakımından İran ve Hint önceller hayati bir rol oynamıştır. Aynı zamanda, bir zaman tanrısı üstündeki bu vurgu ve onun kozmosun başına yerleştirilmesi, doğa ve evrenin işleyişini açıklamak için (tanrısal-mitselden ziyade) fiziksel varlıklar arayan Sokrates öncesi entelektüel hareket bağlamında da anlamlıdır; bununla birlikte, bu konu daha fazla tartışmayı gerektirir ve bu araştırmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Eğer Khronos'un Kronos'tan evrildiği açıklaması doğruysa, bu, bir Yunan tanrısının, kesişen farklı etkilerin bir sonucu olarak ortaya çıkışını takip edebileceğimiz ilginç bir vaka olabilir.

Eğer durum buysa, Soy Mitleri'nde önerildiği gibi, Doğu etkisinin iki evresini tekrar ayırabiliriz: Kenan/Batı Sami dininden gelen ilk evre ve Küçük Asya'dan kaynaklanan ikinci evre. İlk evre, Zeus'un babası, tanrıların atası ve kozmik, ama yine de "mitsel" bir tanrı olarak, Kronos'un "özgün" doğasına karşılık gelebilir. İkinci evre, soyut ve "doğal" bir kozmik tanrı olarak, yeni felsefi eğilimlerin yanında kozmogonik şemaya girmiş Asyalı Zaman tanrısının etkisine karşılık gelebilir. "Yaşlanmayan Zaman" tanrısı için İran/Hint modelinin (dolaylı) önemi ne olursa olsun, Fenike kozmogonik modelleri, Yunan modelleri için hâlâ en yakın referansı sağlar (en azından Zaman-Yumurta kozmogonisi bağlamında).

Uyuyan ve Sarhoş Tanrı

Kronos'un Yunan temsilde, araştırmacıların ya görmezden geldikleri ya da birer tuhaflıktan ibaret gördükleri daha başka ayrıntılar vardır ki, bu çalışmada şimdiye kadar ileri sürülen Kronos tanımlamasını desteklerler. Keza bu ayrıntılar Kronos ile Khronos arasındaki ilişkiye de ışık tutarlar.

O [T̥autos=Thoth], Kronos'un krallık alametini de tasarlamıştır, önde ve arkada dört göz, ikisi açık, ikisi kapalı; omuzlarda dört kanat, ikisi uçar, ikisi katlanmış. Bu, Kronos'un uyurken dahi gördüğünü ve tetikte uyuduğunu sembolize ediyordu. ⁽¹³⁵⁾

Philon'un yaptığı bu Kronos betimlemesi -muhtemelen heykel betimlemeleri türüne aittir⁽¹³⁶⁾ - Khronos'un Orpheusçu metinlerdeki tarifini akla getirir:

İki başlı (dolayısıyla dört gözlü) kanatlı bir yılan ve ortada bir üçüncü “tanrı/insan” başı. Bu çeşit bir sembolizm, tüylü tacıyla eril bir tanrıyı gösteren Kartaca temsillerini de açıklayabilir; bu figür, hafiften de olsa El/Kronos ile özdeşleştirilebilir. ⁽¹³⁷⁾

Kronos, Philon’un anlatısında, Orpheusçu gelenekteki Khronos’unkilere benzer sıfatlarla görünmekle kalmaz, açıkça olmasa bile Zaman’la da özdeşleştirilir. Bu, Kronos’un Taaautos/Thoth’dan aldığı, daima iki yöne, öne-arkaya, geçmişe-geleceğe bakan ve onun hiç durulmayan mizacını gösteren “krallık alameti”yle ima edilmiştir. Burada yine bir Mısır etkisi olabilir: Mısır’da Zaman, simetrik olarak sırt sırta vermiş, ileriye (gelecek) ve geriye (geçmiş) bakan iki aslanla temsil edilirdi. ⁽¹³⁸⁾ Aynı zamanda, Kronos’un dönüşümlü olarak uykuda ve uyanık diye betimlenmesi, gece ve gündüz döngüsünün, dolayısıyla döngüsel zamanın basit bir allegorisidir. Dahası, Philon onu sürekli tetikte olarak tanımlar: “Kronos uyurken dahi görür ve tetikte uyurdu”. Sürekli uyanıklık -dinlenme vaktinde dahi (gözler kapalı)- her şeye gücü yeten bir tanrının zaruri bir niteliğidir. Bu noktada, Fenike kaynağı Kronos ve Khronos arasındaki en açık bağlardan birini sunar; çünkü Zaman (Yunan kaynaklarında bu şekliyle açıkça tanımlanmamış da olsa), tanımı gereği, acımasız ilerleyişi geçmiş ve geleceği etkileyen -zira hayatımız sadece ileri değil, “geri geri”, yani geçmişten uzağa gider- kozmik bir kuvvettir (krş. daha önce sözü edilen Mısır temsili). Son olarak, bu motif, edebiyatta daha genel olarak yansıtılan krallık/hükmetme kavramlarından ayrılamaz. Örneğin, Aiskhylos’un *Thebai’ye Karşı Yediler*’inin ilk dizelerinde ifade edildiği gibi, “devlet işlerini gözeten, şehrin dümeninde olan, yerinde şeyleri söylemek için gözünü kırpmayan, onun bir parçasıdır.”

Uyuyan Kronos tanımı Yunan edebiyatı ve felsefesinde duyulmadık şey değildir ve tanrıyı, rüyalar ve kehanetle bağlantılandırır. Fikir, Pythagoras, Parmenides ve Platon gibi kozmogonik mitolojiden yararlanmış filozoflarca geliştirilmiş ve “tekrar mitleştirilmiş”ti. ⁽¹³⁹⁾ Dahası, Plutarkhos’un *De faci’e*’sine göre, Kronos’u rüyada gelen bir kehanetle ilişkilendiren bir rivayet vardı. Plutarkhos tanrıyı şöyle betimlemişti: “Kozmosun idaresi için elzem olan kehanet bilgisinin bir taşıyıcısı.” ⁽¹⁴⁰⁾ Kronos’un, dünyanın “hükümdarı” olarak, dönemsel olarak birbirini izleyen iki evre bağlamında kozmik uyumdan sorumlu olduğuna dair Platoncu nosyon da bununla alakalıydı. Bu evrelerden biri, düzenin sağlandığı katılım evresi, diğeri de dünyanın kaotik bir duruma yöneldiği geri çekilme evresiydi. ⁽¹⁴¹⁾

Kronos figürünün Yunan-Doğu Akdenizli yönlerini destekleyen birkaç

Orpheusçu fragman vardır. Bir metne göre (OF 154), Zeus, Kronos'u şu yolla tuzağa düşürmüştü: Kronos bal yemekten -sanki şarapmış gibi (μεθύει καὶ σκοτούται ὡς ὑπὸ οἴνου)- öyle sarhoş olmuş, o kadar sersemlemiş ki, zahmet-sizce bağlanıp "Uranos gibi" iğdiş edilmiş. Bu pasajda iki motifin birleştiğini görürüz. İlki iğdiş etme motifidir. Uranos'un oğlu Kronos tarafından iğdiş edilmesi motifinin, Zeus ve Kronos'a kaydırıldığı tek örnek değildir bu. ⁽¹⁴²⁾ Belki de iğdiş etme motifi, Zeus'un zaferini anlatmak için, *Theogonia*'da anlatılan daha medeni hikâyeden çok daha etkili bir imge sağlıyordu. Kronos'un Tartaros'a kapatılması, yukarıdaki metinde geçen zincirlenmiş mahkûm imgesini açıklar. Gördüğümüz gibi, çoğu durumda iki versiyon sorunsuzca birleştirilmiştir.

Tartışmamız için daha önemli olan ikinci motif, Kronos'un (balla dahi olsa) sarhoş olmasıdır. İki Orpheusçu fragman, benzer şekilde, Kronos'u ziyafet çektikten sonra uyuyakalmış bir halde betimler: "Ve işte Kronos, aldatıcı ziyafette yedikten sonra yatmış, yüksek sesle horluyor" (OF 148); "kalın boynu bir yana kıvrılmış yatıyor, ve uyku, her şeyin efendisi, onu kısıvrak yakalamış" (OF 149). ⁽¹⁴³⁾ 3. Bölüm'de, benzer bir Ugarit metnine dikkat çekilmişti: El (tanrıların babası ve Kronos'un karşılığı) tanrılara bir ziyafet verir ve öyle sarhoş olur ki, öteki tanrıların onu sürükleyerek götürmeleri gerekir; derken kendi kusmuğunda sızıp kalır ve iki tanrıça, ayılmasına yardım etmek için iksir aramak zorunda kalır. Aynı şekilde, Yehova'nın da uyuyakalacağından ya da sarhoş olacağından (ya da her ikisi birden) ve bu nedenle işlevlerini yerine getiremeyeceğinden kaygı duyulur: "Uyan, ey rabbın gücü, uyan, kudreti kuşan!" ⁽¹⁴⁴⁾; "O zaman Rab uykudan uyandı, şaraptan haykıran (ayılan?) ⁽¹⁴⁵⁾ bir yiğit gibi." ⁽¹⁴⁶⁾

Kronos'un onuruna verilen ziyafetlerin ve rollerin değişimini içeren festivallerin yapısı (Kronia, Saturnalia), belki de evrenin şimdiki düzeninin dışında uzak bir geçmişte çağrıştırır. Bunlar, kadim ata ve sarhoş tanrı rolleriyle Yunan Kronos ve Sami El karakteri arasında bir diğer kesişme noktası sunarlar. Bu durumun, tanrı Kronos'un evrenin uyumu ya da kaosuyla bağlantılı olduğu diğer dini ve felsefi fikirlerle (krş. yukarıda Platon) nasıl kesiştiğini gördük. Dolayısıyla, Yunan dünyasındaki sarhoş ve uyuyan Kronos temsilleri, Kronos ile El arasında, yani aslında Yunan ve Kuzeybatı Sami tanrıları arasında bir bağlantı noktası sunmaktadır.

Orpheusçu Kozmogonilerde Yakındoğu Motifleri Üstüne Son Düşünceler

Orpheusçu şiirlerin Hesiodos'un kozmogoni-teogonisini her iki yönde

“genişletmiş” olduğuna yaygın biçimde inanılır: Uranos ve Gaia’dan önce gelen tanrılar (ör. Gece, Protogonos, Phanes) ve Zeus’un tahtına yeni bir ardıl (Zeus’un, kızı Persephone’yle enest birleşmesinden doğan Dionysos).⁽¹⁴⁷⁾ Bu yaklaşım, hatalı bir şekilde, Orpheusçu teogonilerin doğrudan Hesiodos’un teogonisinden türemiş olduklarını ima eder. Yani bunlar, “kanonik” bir modelin genişlemeleri veya varyasyonlarından ibarettir. Bu yanlış görüş, kısmen, uğraştığımız metinlerin tarihinin bir sonucudur. Yani, Hesiodos’unki gibi “klasik” bir metne atfedilen kültürel ve filolojik önemden kaynaklanmaktadır. Buna karşılık Orpheusçu şiirler kanonun dışında kalırlar.

Bu perspektifin dışına çıkıp, bu kompozisyonların hepsinin, kültürlerötesi bir arka plandan çıktığını düşünürsek, teogoni geleneğine daha geniş bir açıdan bakmış oluruz. Söz konusu arka planda, uzun ömürlü bir türe esin vermiş olan kozmolojik spekülasyonlar yatmaktadır. Hesiodos, Orpheusçu şairlerce paylaşılan bir gelenekte, kendine has bir yazar olarak ortaya çıkar. Bu gelenek, Doğulu bir mirasın Yunan koluydu. Yunan destanının pek çok yönünde kolayca tespit edilen Yakındoğu bileşeni, kozmogoni-teogonilerde özellikle güçlüdür: Hem ana akımda en “popüler” hale gelen Hesiodos’ta, hem de efsanevi şair Orpheus’a atfedilen “alternatif” şiirlerde.

Bu kanıtların yapısı bize, Yunan ve Doğu Akdeniz kültürel değişiminin vuku bulduğu kanallar için ek ipuçları sağlarlar. Kozmogonilerin, Anthony Snodgrass’ın tabiriyle “deneme çağı”nda, Doğu şiirinin kabulü için önemli bir araç olduğunu farz edersek, kozmogoni ve teogonileri repertuvarlarında bulunduran gezgin büyücülerin, şifacıların ve dini önderlerin, bu motiflerin taşınması ve uyarlanması bir rollerinin olması mümkündür (bu konu 5. Bölüm’de daha ayrıntılı olarak ele alınacak).⁽¹⁴⁸⁾ Bu fikre dayanan kimi araştırmacılar, Yunan kozmogonilerinde Doğu etkisi taşıyan unsurların kökeni olarak İran’ın önemini vurgulamışlardır. Örneğin Martin West, Kyros’un y. 549’da Media’yı ilhak etmesinin ardından (Persler tarafından Küçük Asya’daki Yunan şehirlerinin fethedilmesinin ardından değil), Pers değil de Med olan pek çok maguşun ülkelerini terk edip doğuya (ör. Hindistan) ve batıya (ör. Yunanistan) göç ettiklerini, bu suretle kozmolojik ve felsefi bilgiyi eski Yunan düşünürlere ve bilgelere taşıdıklarını savunur. West bu maguş dalgasını münferit bir fenomen olarak görür; yani doğudan batıya büyük bir nüfus hareketi eşliğinde gerçekleşmemiştir ve muhtemelen Pers tehdidine bir cevap olarak yabancı etkilere karşı Yunan bariyerleri yükseltince sona ermiştir.⁽¹⁴⁹⁾ West’e göre, Yunan düşüncesinin gelişiminde aktif İran etkisinin görüldüğü bir devir vardır (y. 550’den y. 480’e). Doğu etkileri bir yüzyıl kadar görülebilir, ancak

sonrasında birdenbire kesilir. ⁽¹⁵⁰⁾ Ne var ki, maguşlar Yunan zihnine bereketli bir tohum ekecekler ve izleyen yüzyıllarda Yunan düşüncesinde devam eden kuramların ve eğilimlerin esin kaynağı olarak kalacaklardır (West buna “Maguşların armağanı” der). ⁽¹⁵¹⁾

Ancak, bu çalışmada gördüğümüz gibi, Arkaik şiirdeki “Doğu etkileri”, “hafif” olmaktan uzaktı. Yunan düşüncesinde İran kültürünün etkisini hafife almaksızın, Yakındoğu ile Yunanistan arasında, hem fiziksel hem de kültürel, daha eski ve daha yakın bir temas alanı vardı: Kozmo-teogonik fikirlerin önemli bir kısmının aktarımının izini sürebileceğimiz (elbette, diğer etkileri dışlamaksızın) Kilikya-Suriye-Fenike bölgesi. Bu Doğu Akdeniz kaynağı, Orpheusçu teogonilere yansımıştır ve bunları yazanlardan veya aktaranlardan bazıları, biyografik olarak bölgeyle bağlantılıdır (bkz. 5. Bölüm). West, Orpheusçu Zaman-Yumurta temasının Doğu Akdeniz’deki köklerini daha ayrıntılı bir şekilde araştırdıktan sonra, daha mantıklı bir sonuca ulaşmış gibi görünür: “Mitin İran ve Hint biçimlerini göz önünde tutmalıyız: Yunanlarla paylaştıkları her motif, Fenikelilerde rastlanmamış dahi olsa, büyük ihtimalle Yakındoğu arketipine atfedilmelidir.” ⁽¹⁵²⁾

Orpheusçu kozmogonilerin belli yönleri, bu bölümde birer örnek olarak incelendi. Bu incelemeler, sadece ayrıntıların değil, kozmogonilerdeki bütün bir düşünce örüntüsünün, mevcut Yakındoğu Sami mitlerine (Ugarit, Tanah, Philon ve Fenike kzmogonilerinin çeşitli parçalarına) paralel olduğunu ve bilinen tüm Yunan kozmogoni geleneklerine nüfuz ettiğini gösteriyor. Yunan kozmogoni-teogonilerinde daha güçlü olarak temsil edilen kültürel öge Suriye-Fenike menşelidir; diğer paraleller ise (Hint-İran, Mezopotamya, Anadolu ve Mısır) bağımsız olarak aktarılmış veya Fenike çevresi üzerinden ulaşmış olabilir.

Kozmogoni geleneği, Yakındoğu modellerinin alınmasına özellikle duyarlıydı. Hesiodos’un *Theogonia’sı* sadece, bu metinler ilk çözüldüğünden beri farkına varılan ünlü Hurri-Hitit ve Mezopotamya paralelliklerini göstermekle kalmaz, benim de göstermiş olmayı umduğum gibi, Yakındoğu motiflerinin şimdiye değin fark edildiğinden çok daha geniş bir yelpazesini de yansıtır. Dahası, Derveni Papirüsü ve Orpheusçu gelenek dediğimiz diğer kayıtlarda da bu eğilimin görülüşü, bu sonucu destekler. Hesiodos gibi, Orpheusçu kozmogoniler de, uzun ve sistemli olmayan bir süreçle Yunan mitolojisine dahil olmuş bir Hurri-Hitit ve Kenan-Fenike motifleri karışımı sunar (belli bazı Mısır ve Mezopotamya unsurlarıyla birlikte). Burada, neyin “Yunan” ve neyin “Doğulu” sorusu akut bir hal alır (fakat bir bakıma suni olduğu da ortaya

çıkar). Bu halklar arasında uzun süreli ve çokyönlü temasa izin veren ve bu teması besleyen, daha geniş bir tarihsel çerçeve aramalıyız. Bu konulardaki görüşlerimi 1. Bölüm’de tartıştım. Yunan kozmogonilerinin “faydacı” yönleri ve yaratma, uygulama, yazılı aktarım sürecine dahil olmuş insanların rolleri hakkında daha fazla soru sormak gerekiyor. Bu ve buna benzer sorular gelecek bölümde ele alınacak.

Notlar

1. Clay 2003: 4.
2. West 1996: 14.
3. Burkert 2004: 65.
4. Başka ölçülerde yazılmış teogonilerin kanıtı mevcuttur (bkz. West 1966: 12 ve 13 ve referanslar).
5. West 1966:13.
6. Orpheuşçu teogonilere genel bir bakış için bkz. West 1983. Orpheuşçu fragmanların son baskısı, Bernabé 2004a.
7. Farklı Orpheuşçu metin gruplarının güncellenmiş bir kaynakçası, kapsamlı çeviri ve açıklaması için bkz. Bernabé 2003a, 2004b. Yunan dininde Orpheuşçuluğun yeri için bkz. Calame 2002. Orpheuşçuluk üzerine bir kaynakça için ayrıca bkz. Santamaria Alvarez 2003.
8. West 1983: 1.
9. Bu mitin en ünlü versiyonları Vergilius (*Georg.* 4. 453-525) ve Ovidius (*Met.*10. 1-11. 84) tarafından anlatılmıştır. Eurydike miti ile Kutsal Kitap’taki Lut’un karısının hikâyesi arasında bir karşılaştırma için bkz. Bremmer 2004b.
10. Orpheus miti için bkz. örneğin Graf 1988, Bremmer 1991, Riedweg 2004; ikonografi için bkz. Gareizou 1994. Orta Çağ geleneğinde Orpheus’un ele alınışı için bkz. Friedman 1970.
11. West 1966:15:19.
12. Bernabé 2003a: 15-16 ve...
13. Orpheuşçu şiirden türeyen sonraki bir eser, II. yüzyıla ait *Yahudi Orphika*’sıdır. Bu, Yahudi yazarların Yunan geleneğinin İsrail kültürüne borçlu olduğu iddia ettikleri bir eserler derlemesidir. Bkz. West 1983: 33-35 ve referanslar.
14. Altın Tabletler üzerine, bkz. Bernabé ve Jiménez San Cristobal 2001, Edmonds 2004 ve Graf ve Johnston 2007. Ayrıca bkz. Pugliese Caratelli 1993 ve 2001, Riedweg 1998 ve 2002.

15. Bkz. Bernabé 1998 ve özellikle Bernabé 2003b. Euripides Orpheus'a atfedilen bu gibi büyülerden bahsetmiştir (Eur. *Alkestis* 967, *Kyklops* 646). Bkz. Linforth 1973; 119 vd. Bu uygulamalar Geç Antikite'de de ısrarla sürüp gitmiştir, piskopos Athanasios (M.S. IV.yy.) bunlardan bahseder (*Patrologia Graeca* XXVI: 1320) ve kimi büyü papirüsleri Orpheus'a atfedilen formüller sunar (krş. PGM XIII. 933vd.)
16. Bkz. West'in sınıflandırması 1983: 68-70.
17. West 1983: 127.
18. Damaskios için bkz. Combes ve Westerink edisyonu 1986-1991. Damaskios'un Yeni Platoncu felsefede Orpheuşçu kaynakları nasıl işlediği konusunda, bkz. Betegh 2002. Orpheuşçuluk ve Yeni Platonculuk'un önemi üzerine ayrıca bkz. Brisson 2008a.
19. Bu konulardan bazıları *Damascius et parcours Syrien du neoplatonisme* konferansında tartışılmıştır (Şam, Ekim 2008); konuya ışık tutmasını umut ediyoruz.
20. Damaskios, *De principiis* 123b. Bu Hieronymos muhtemelen Josephus'un Mısırlı Hieronymos dediği ve Tertullianus'un Tyr kralı olarak bahsettiği yazardı. Bkz. *FGrH* 787 ve López-Ruiz'deki yeni açıklamalar, 2009a (*BNJ* 787).
21. Bkz. Wehrli 1969. Rodoslu Eudemos, Aristoteles'in talebesiydi ve muhtemelen yaklaşık 300'lerde Atina'da yazdı. Damaskios'un başlıca kaynaklarından biriydi. Eudemos eserlerinden birini antik teogonilerin -hem Yunan hem de yabancı yazarları içeren (Babilli, Pers, Fenikelî)- araştırmasına adanmış ve kendisinin sadece bir "birleştirici" değil (son eseri herhalde okullarda kullanılmak üzere bir çeşit *opusculum*du), karşılaştırmalı din araştırmalarında bir öncü olduğunu kanıtlamıştı (Casadio 1999, Betegh 2002: 354-355).
22. Bir savunma için bkz. Brisson 2003.
23. Farklı teogonilerin bir seçeresini tekrar oluşturma girişimi West 1983: 264'tedir (sonuçları bütün araştırmacılarca kabul görmemiştir). Bkz. örneğin, Bernabé 2003a: 21-22. Bu teogonilerin farklı bir bölünmesi için bkz. Brisson 1995 (I 413, IV) ve Martinez Nieto 2000.
24. Bkz. örneğin Bernabé 2003a: 22.
25. Papirüsün ilk (anonim ve resmî olmayan) baskısı ZPE 47'de (1982), s. 300'den sonra çıkmış ve bunu sayısız başka araştırma izlemiştir. Metnin ilk tam çevirisi Laks ve Most 1997'b'dedir. Son "resmî" edisyon, Kouremenos, Parassoglou ve Tsantsanoglou 2006'da yayımlanmıştır. Keşfin

- tarihi ve ihtilafı yayım için bkz. Laks ve Most 1997a: 1vd. ve Funghi 1997b: 26'daki yorumlar. Derveni Papirüsü üzerine son monografiler, Laks ve Most 1997c, Jourdan 2003 ve Betegh 2004. Diğer önemli genel eserler West 1983, Brisson 1995, Borgeaud 1991, Burkert 1977, 1987, 2002 (1999), 2004 ve Bernabé 1989, 2001, 2002a.
26. Papirüsün tarihi ve özellikleri üzerine genel bilgi için, bkz. Funghi 1997b ve 1997'ye kadar bir kaynakça için bkz. Funghi 1997a. Derveni Papirüsü'ndeki kozmogoninin farazi bir rekonstrüksiyonu için, bkz. West 1983: 68-115.
 27. Çeviri: Laks ve Most 1997b: 15.
 28. Malta'da, ölüye ve cenaze nesnelere eşlik eden, mezara konmuş bir Fenike papirüsünün keşfi, olağandışı bir benzerlik oluşturur. Bkz. Muller 2001.
 29. Empedokles geleneği için bkz. Obbink 1993 ve Kingsley 1995.
 30. Pythagorasçı kozmogonik gelenekler için bkz. West 1983: 7-15.
 31. Eudemos teogonisinde Dionysos'un ölümü ve tekrar doğumu motifi konusunda, bkz. West 1983: bölüm 5. Derveni Papirüsü'nde, örneğin, üç unsur açıkça birleşir (West 1983: 18-20) ve aralarındaki ayrımın bariz olmadığı da olur. Bkz. 5. Bölüm'deki tartışma ve referanslar.
 32. Janko 2006.
 33. Bernabé 2003a: 32.
 34. Bkz. Kahn 1997; Laks ve Most 1997a: 4.
 35. Bkz. Bernabé 2003: 32-33. Burkert 2002: 113. Burkert, Parmenides'in, Damaskios ve Proklos tarafından aktarılan Rapsodik teogoniden farklı olan bu teogoniye bildiğini öne sürer ve VI. yüzyıla tarihlendiğine inanır (Burkert 2002: 113-114).
 36. Hesiodos'un *Theogonia*'sında Gece'nin Uranos'un annesi olduğu açıkça söylenmemiş olsa da, ondan önce ortaya çıkar ve tanrı şecerelerinde daima daha eski mevkileri tutar (West 1983: 101; krş. Bremmer 2004a: 77). Gece'nin kehanet güçleri üzerine bkz. Bernabé 2003a: 39.
 37. Kol. 14.5.
 38. Kol. 15.5.
 39. Kol. 14.5.
 40. Kol. 13.1.
 41. 11 ve 12. kol. Kısmen tamir edilmiştir.
 42. Kol. 11.
 43. Kol. 13.3.

44. Bernabé 2003a: 37 (İspanyolca'dan yaptığım çeviri). Burkert (2002: 115), "Gök'ün yerine "kralın" (βασιλῆος) olarak düzeltilir.
45. Laks ve Most 1997b: 15.
46. West 1983: 85vd. Ayrıca krş. Laks ve Most 1997b: 15.
47. Kol. 8 (iki kez geçer); krş. Kol. 9.
48. *Prooem.* 1.5.
49. Burkert 2002: 116. Böyle bir edimin bildirildiği tek Orpheusçu fragman budur, Diogenes Laertios da bu Orpheusçu teogoniye gönderme yapıyor olabilir (Bernabé 2003a: 38). Derveni Papirüsü'ndeki *aídoion* teriminin metaforik kullanımları için bkz. Brisson 2003.
50. Bkz. Bernabé 2003a:37 ve Burkert 2002: 115. Metinde "sıçramak" ile "fıskırtmak" arasında bir kelime oyunu olması mümkündür. Fakat sözcüğün Yunanca'da bir *hapax* oluşu çeviriyi güçleştirmektedir (Bernabé 2003a:44,n.37). Aynı problem kol. 14.1'de de ortaya çıkar.
51. Örneğin Laks ve Most 1997b: 15, West 1983: 85.
52. Bernabé'nin öne sürdüğü gibi (2003a: 37).
53. Bkz. Bölüm 3'teki tartışma ve Tablo 2 (Soylar Miti).
54. Bkz. Burkert 2004: 92 ve oradaki tartışma. Krş. Burkert 2002: 117, Bernabé 1989, 2003a: 37.
55. Çeviren: Lebrun 1995: 1973. Gökkubbeye madeni nitelikler yüklenmesine (muhtemelen parıldayan görüntüsü nedeniyle) Akdeniz kültürlerinde sık rastlanır. Bkz. Brown 1995: 106-113. Bu fikir *Tanah'ta* yaygın biçimde kullanılmıştır ve tunç renkli göğü evren "yumurtasının kabuğu" olarak gören Sokrates öncesi düşünürler tarafından da bilinmekteydi (bkz. Brown 1995: 107-108 ve referanslar). Pherekydes kozmogonisiyle bağlantılı olarak Zerdüşt kozmogonisindeki yumurta için, bkz., West 1971: 30-31. Bernabé (kişisel iletişim) tuncun, -aynı bakır ve kalayın birlikte tuncu meydana getirmesi gibi- Anu'nun menisiyle Kumarbi'nin bereketli gövdesinin kaynaşmasını simgelediğini öne sürer.
56. Kol.16. Bernabé'yi takiben 2003a: 42. Laks ve Most (1997b: 16) ilk dizeyi, önceki *aídoion* yorumlarına göre, "ilk doğan kralın, saygıdeğer olanın" diye çevirirler.
57. Bkz. Noegel'in düşünceleri, 2007b: 32.
58. *OF* 154 (krş. *OF* 148, 149, 137, 220).
59. *OF* 167. Krş. Derveni Papirüsü kol. 16.
60. *Th.* 886-900, ayrıca Hesiodos'un fragmanı 343: 4-15.
61. Derveni Papirüsü Kol. 15.13: "Metis(?)... kraliyet makamı". West "Me-

- tis" diye okur (tartışma için bkz. 1983: 87-89) Bernabé (2004a), *mētis*'i cins isim olarak alır, Janko (2002, bununla birlikte Janko 2001, *Metis*'i özel isim olarak alır) ve Betegh de (2004) Bernabé'yi takiben aynısını yaparlar.
62. Faraone ve Teeter 2004. Belirttikleri gibi, Maat adı firavunların tahta oturduktan sonra edindikleri isimlerin bir parçasıdır; *Metis*'in, Zeus'un iki sıfatının *-metiēta* ve *metiōeis*, "nasihatte bilge" anlamında- parçası oluşu gibi. Mısır'da ikonografik temsiller, Yeni Krallık'tan itibaren (M.S. 1500-200), tanrıça Maat'ı, yiyilen veya içilen bir şeymiş gibi krala sunulur halde resmeder. Yunanca *mētis*, "kurnaz zeka", sözcüğüyle bağlantısı için bkz. Faraone ve Teeter 2004:202).
63. Faraone ve Teeter 2004: 206-207.
64. Kronos'un Uranos'u iğdiş etmesinde, koparılan üreme organları kendi başlarına yaratıcı bir güçtür, oysa Kronos bu türden güçlere nail olmuş gibi görünmez. Sonradan kendi çocuklarını yutması aynı kategoriye dahildir. Podbielski 1984, iğdiş etme ve çocuklarını yutma motiflerinin, bütün Yakındoğu'da bereket ve tabiat tanrıları onuruna yapılan ritüellerle bağlantılı olduğunu düşünür.
65. Üç kaynaktaki (Hurri-Hitit, Hesiodos, Derveni) kesintili silsile motifi için bkz. Bernabé 1989.
66. Bkz. Bernabé 2003a: 40.
67. OF 167, F241, Bernabé 2004a'da.
68. Kol. 17.2, 18.1 ve 19.8. İlahi daha sonraki yazarlarca alıntılanmıştır ve bu türden bir ilahiden Platon'da da bahsedilmiştir. Bkz. Bernabé 2002a: 116-118, Yunanca metin için bkz. Bernabé 2004a'da F14. Krş. Bernabé 2003a: 43-44 ve Burkert 2002: 119'da tartışma.
69. Bernabé 2002a:117.
70. Bkz. Smith 2002: 48-52'deki Kutsal Kitap pasajı tartışması. "Yaratılış"ın bu türden "monistik" anlatısı için bkz. Alderink 1981. Ayrıca bkz. Guthrie 1952: 107 vd. Ve Parker 1995: 492. Bernabé (2002a: 117), bu dilin Herakleitos ve diğer arkaik yazarların dilini hatırlattığını belirtir, ör., Simonides ve Terpanndros.
71. Kingsley'in (1999) Parmenides'le ilgili olarak kanıtladığı gibi.
72. Bu teknik Ugarit şiirinde zaten mevcuttur (Pardee 1997, Cross 1998) ve Kutsal Kitap'ta da kullanılmıştır (bkz. örneğin, Berlin 1985). Genel olarak Kenan/İbrani şiiri için bkz. Cross 1998, kısım III. Aynı şiir teknikleri, her ikisi de Suriye-Filistin kültürlerini derinlemesine etkilemiş olan Mısır ve

- Mezopotamya edebiyatlarında zaten kullanılmıştır. Bkz. Kitchen 1977: 95-100.
73. Pelinna tabletleri (P1: 3-5, Zuntz 1971= L7a, Bernabé ve Jiménez San Cristobal 2001; krş. Bernabé 2003a'da 485-486. fragmanlar), IV. yüzyılın sonuna tarihlenir. Krş. Thuri tabletlerindeki kalıp ifadeler: A1: 8-9 ve A4: 4, "ben bir oğlak / düştün sütün içine." Thuri tabletleri IV. yüzyıla tarihlenirler: n. L9 ve L8, Bernabé ve Jiménez San Cristobal 2001 (=488 ve 487, Bernabé 2003'a).
74. Örneğin, Çık. 23:19b, Çık. 34:26b; Yas. Tek. 1421c. Daha önceki tartışmalar için bkz. Edmonds 2004: 88-91'de referanslar ve López-Ruiz'in son kitabı (yayınlanacak).
75. Burkert 2002: 118-119.
76. "Kolların Atum (un kolları), omuzların Atum (un omuzları), miden Atum (un midesi)". Bkz. Guilhou 1997: özellikle 222.
77. Kadim İsrail'de Yehovacılık'ın gelişiminin tam bir değerlendirmesi için bkz. Smith 2002. Sorunun saptanması, farklı bilimsel akımlar ve daha önceki araştırmalara kaynakça için önsözüne bakınız.
78. Bkz. Smith 2002: 2 vd. ve referanslar.
79. Smith 2002: 7.
80. Bkz. Smith 2002: 9-12. Monoteizme yol açan süreçte monarşinin rolünü vurgular.
81. Bu karşılaştırma Brown 2000: 35'te yapılmıştır. Aynı fikir, "kökünden söküp atan" şeklinde Tanrı'ya yapılan göndermelerde ifade edilir (ör. Yer. 12:17, Yer. 18:7, Yer. 31:28, Yer. 45:4).
82. Kol. 23.1 (krş. Oxy.221,9,1). İlk dize (Yer ve Gök'ün yaratılması) tekrar oluşturulmuştur. Bkz. metin ve malzeme Bernabé 2004: 29-30 (16F) ve Bernabé 2002a:19-21'de açıklama. Krş. Bernabé 2003a: 45-46 ve Burkert 2002: 120'de çeviri ve yorumlar.
83. Bernabé 2003a: 46.
84. Burkert 2002: 120.
85. Bkz. *New Pauly*, "Xronos" maddesi. Doğu özellikleri üzerine, bkz. West 1983: özellikle 190-194 ve West 1971: 30-33.
86. İki isim arasındaki farkı daha açıklığa kavuşturmak adına Zaman Tanrısı için "Khronos" yerine "Xronos" yazımını kullandım [Türkçe çeviride Khronos imlası tercih edildi, haz. n.].
87. *Κραίνω*, "bitirmek, üstesinden gelmek" ve dolayısıyla "yönetmek" gibi fiillere yakınlığı iddiasının, somut bir temeli var gibi görünmez; halbuki,

tanrının hasatla ilişkisi göz önüne alındığında, *κείρω*, -"kesmek, düzeltmek" anlamında- kökü ile çağrışımı daha anlamlı olabilir, fakat dilbilimsel açıdan desteklemek zordur. Bkz. Chantraine 1984-1990, "Kronos" maddesi. Derveni Papirüsü'nde, Kronos şeylerin "birbirine çarpması"na (κρούθεσθαι) neden olan kişi olarak belirlediğinden, isme felsefi bir açıklama aranmıştır (Bernabé 2003a: 38).

88. Bkz. *New Pauly*, "Xronos" maddesi. Romalı Satürn ve Khronos ile bunların daha sonraki alımlamaları için, bkz. Seznec 1953: özellikle 39-40, 248; Ciavolella ve Ianucci 1992.
89. Bkz. Syroslu Pherekydes'in, Schibli 1990 edisyonu. Bkz. West 1971: bölüm 1-2. Pherekydes hakkında fazla bilgimiz yok. İonya adalarından birinden, bir VI. yüzyıl nesir yazarıydı; sonraki yazarlarca "Ham'ın vahiyleri"ni veya "Fenikelilerin gizli kitapları"ni kullandığı söylenmiştir. Bybloslu Philon, Josephus, Gnostik İsidoros ve Rodoslu Eudemos gibi Doğu'da felsefenin daha eski olduğunu öne süren yazarlarca, kendisinden daima bahsedilmiştir. Kimi ayrıntılar Phereydes'i Küçük Asya ve Sparta'yla ilişkilendirebilir (West 1971: 3-4).
90. *OF* 37, krş. A. 13.
91. *OF* 54 (= Bernabé 2004a: F 75), Damaskios tarafından aktarılmıştır (*De principiis* 123b=*FGrH* 787F3). Bkz. López-Ruiz 2009a'daki açıklama (*BNJ* 787 F3).
92. Bu iki kozmogoni de (Eudemos'taki Sidon anlatısı ve Mokhos'a atfedilen) Damaskios tarafından aktarılmıştır (*De principiis* 125c=*FGrH* 784 F4). Bkz. López-Ruiz 2009b'deki açıklama (*BNJ* 784 F4).
93. *OF* 60, 66, 70.
94. *De principiis* 125c. Bkz. *FGrH* 784 (veya *BNJ* 784) F4 (Eudemos fr.150).
95. Bkz. Cross 1998: 77. Damaskios'un Yunanca el yazması, Sami dilindeki sözcüğü aksan veya vurgu olmaksızın verir, *Οὐλωμος* gibi. Böyle sunulan diğer bir sözcük *Χουσωπος*'tur. Ayrıca bkz. West 1994: 292.
96. Damaskios, *De principiis* 123b=*FGrH* 787. Açıklama ve referanslar için bkz. López-Ruiz 2009a (*BNJ* 787).
97. *Princ.* 123 mükerrer=*OF* 54. Çeviri için bkz. West 1983: 178.
98. Bkz. West 1983: 230.
99. Hieronymos teogonisi, *OF* 54.
100. Krş. benzer ikonografik temsil biçimleri, ör. Vermaseren'de (1956) fig. 85, Roma'da bir Mythraeum'da bulunan, mermerden bir Khronos (Zaman Tanrısı) heykeli.

101. West 1983: 190.
102. Eusebios, *PE* 1.10.46 (*FGrH* 790 F4). Bkz. Kaldellis ve López-Ruiz 2009'daki yorum ve referanslar (*BNJ* 790 F4).
103. Bkz. West 1983: 191 ve referanslar.
104. Apophis konusunda bkz. Borghouts 1973. Ayrıca bkz. Shaw ve Nicholson 1995:36 ve figür.
105. FVS fr. 23. Zeus'un doğumu ve Kouretes veya Korybantes'in onu Kronos'tan saklamak için bir mağarada koruyuşunun hikâyesi meşhurdur. Bu hikâye ilk kez Hesiodos'ta ortaya çıkmıştır (*Th.* 477vd.) ve burada işaret edilen mekân Giri'tir. Bununla birlikte, bu ayrıcalığa sahip çıkan diğer yerler vardır. Örneğin, Halikarnassos'tan bir yazıt (y. II. yüzyıl), bu hadiselerin, söz konusu şehir topraklarında geçtiğini öne sürer. Bkz. *editio princeps*, Isager 1998. Ayrıca krş. Lloyd-Jones 1999a ve 1999b.
106. Rodoslu Apollonios *Argon.* 1.530 vd. Origenes *Contra Celsum* 6.42'de, Pherekydes'in iki Titan arasındaki savaş üzerine yorumundan bahseder. Daha fazla kaynakça için bkz. West 1971:20-23, Attridge ve Oden 1981: 95, n. 160. Ayrıca bkz. Gantz 1993: 740. Brown 1995: 125-128, ejderha dövüşü motifini eskatolojik bir senaryo içinde tartışır.
107. Bkz. West 1971: 27. Bu motif türü Akdeniz'de ve ötesinde yaygındır. Örneğin, Babil'deki "dünya ağacı" (krş. Erra miti), *Tanah*'taki iyiyi ve kötüyü bilme ağacı, Orta Asya'da yaygın olan hayat ağacı motifi ve Mısır "yazgılar ağacı". Daha fazla ayrıntı için, bkz. West 1971: 55-60.
108. West 1983: 191.
109. A.g.e., 191-192.
110. *OF* 54.
111. Tutu adlı kötülüğe karşı koruyucu, yardımsever bir Mısır tanrısı da genelde kompozit bir yaratık olarak temsil edilmiştir, ör. Silverman'da Greko-Romen levha veya adak taşları, 1997: 82-83.
112. Örneğin *OF* 66a.
113. Bkz. West 1983: 192 ve West 1971: 30vd.
114. Hint ve İran sıfatları üzerine, bkz. West 1983:192, ayrıca 103. krş. West 1971:31,33.
115. Mısır paralelleri üzerine, bkz. West 1983: 192, n. 45, *Ölümler Kitabı*'ndaki 112 numaralı büyüden bahseder. Orpheus metinlerinde (astroloji ve burçlar temeline dayanarak) Khronos'un Herakles'le muhtemel özdeşleştirilmesi konusu ve sorunları için, bkz. West 1983: 192-193, notlar ve referanslarla. Khronos'un Ananke veya Adrastea ile özdeşleştirilmesi

- hakkında bkz. West 1983: 194-198.
116. West 1983: 188-189. Heliopolis kozmogonisi üzerine bkz. Hart 1997: 11-17 ve Quirke 2001, özellikle bölüm 1. Genel olarak Mısır kozmogonisi için bkz. Allen 1988 ve Lesko 1991.
117. West 1983: 188-190.
118. Bkz. West 1983: 189. Bkz. Allen 1974: 183-185. Hermopolis kozmogonisi için bkz. Hart 1997: 19-22.
119. *FGrH* 784 F4 (Damaskios'un fragmanda bahsettiği ilk kozmogoni).
120. *FGrH* 784 F4 (Damaskios'un fragmanda bahsettiği ikinci kozmogoni).
121. *P.E.* 1.10.9. Khousoros, Kuzeıbatı Sami tanrısı olarak teşhis edilebilir. Ugarit mitlerinde Kothar-wa-Hasis olarak gözükr ve Philon'da Hephaestus'a denktir. Bkz. Attridge ve Oden 1981: 45, West 1994: 292, Kaldellis ve López-Ruiz 2009.
122. *P.E.* 1.10.1 (bkz. Kaldellis ve López-Ruiz'deki yorum 2009).
123. Aristophanes (Kuşlar 693-703), ilk kozmik varlıkların Kaos-Gece, "kanatlı-yumurta" ve Eros olduğu bir kozmogoniyi alaya alır. Bkz. Bremer 2004a: 87-88, Bernabé 2003a: 82. Daha fazla ayrıntı için bkz. Bernabé 1995.
124. Bu "yumurta-kozmogonisi" ve Fenikeli kökenleri için bkz. bütün tartışma, West 1994.
125. Bkz. West 1971: 29, 30, 33, 36.
126. Bkz. a.g.e., referanslar için 30-33 ve ayrıca 1983: 103, 199-200.
127. West 1994: 290.
128. *PGM* IV. 3099-3100.
129. Yunanca metin ve genel olarak *Orpheuşçu İlahiler* için bkz. Morand 2001: 7.
130. *PGM* IV. 3099-3100 (yukarıda bahsedildi). Krş. *PGM* IV. 3093-3095 ve *PGM* IV. 2325-2329.
131. *Krattylos* 404a5.
132. *Yasalar* 3.701c. Ayrıca bkz. *Epist.* 7. 334e-7. 335c.
133. *Devlet Adamı* 271d-272c, 269a vd. *Yasalar* 4.713bvd.
134. Hollman 2003. Krş. Daha önceki notlardaki diğerk büyüler.
135. *P.E.* 10.36-37 (bkz. Kaldellis ve López-Ruiz 2009 *BNJ* 790 F2).
136. Krş. Hezekiel'de Keruvlar 1:6-10, 10:14 ve Yeşaya'da Seraflar 6:2. Philon'la çağdaş bu tür bir betimlemenin örneği Plutarkhos'ta vardır, *de Iside et Osiride* 75.
137. Attridge ve Oden 1981: n. 138. Ayrıca bkz. Cross 1973: 35-36 ve refer-

anslar.

138. İki aslan, tanrı Aker'in simgesidir, genellikle Öteki dünya, önce ve sonra, geçmiş ve gelecek kavramlarıyla ilişkilendirilir. Kompozisyonun şekli de -Güneş Tanrı'nın zamanın akışını göstererek her gün battığı- "ufuk" hiyeroglifini hatırlatır. Bkz. Hornung 1999: 12. ve 18. figürler.
139. Pythagorasçı gelenek için bkz. Detienne 1962. Aristoteles'in kayıp eserlerindeki olası bir uyuyan Kronos imgesi için bkz. Bos 1989.
140. Krş. Plutarkhos *De facie* 942a. Bkz. Bos (1989: 102) ve referanslar.
141. Platon *Devlet Adamı* 269a-270d, 273a, 273d. Krş. *Timaios* 22a, *Kritias* 109d, 111b, 112a, *Yasalar* 3.677a, 702a. Bkz. Bos'taki tartışma 1989: 104-105.
142. Kronos'un uzun kaybı veya özellikle iğdiş edilmesinden, örneğin, *OF* 154, PGM IV, 3099-3100'de ve yukarıda bahsi geçen Antakya beddua tabletinde de bahsedilmiştir (Hollmann 2003).
143. Bernabé 2004a, F 224 ve 223, belirtilen sırayla.
144. Yeşaya 51:9.
145. Brown'ın önerisi (1995: 122).
146. Mezmur 78:65.
147. Örneğin, *OCD*, "Orpheusçu edebiyat" maddesi.
148. Örneğin, Burkert 1983, 2002, 2004.
149. West 1971: 240-242.
150. A.g.e., 239.
151. West 1971: 242. Ayrıca bkz. West 1997b ve Burkert 2004: bölüm 5.
152. West 1994: 303-304.

Kozmogoniler, Şairler ve Kültürel Değişim

Yazman, İlimilku'dur, Şubanite; kâhin Attenu'nun öğrencisi; rahiplerin başı; çobanların başı.

Baal Şiiri, KTU 1. 6, kol. VI: 54-56 (çev. Smith 1997)

Değişen Bir Dünyada Tanrıları Anlatmak

Suriye Ugarit şehir-devletinde, Geç Bronz Çağı'nın sonunda, şehrin bir daha asla yerleşim olmayacak şekilde harabeye çevrilmesinden hemen önce (y.1190/1185), İlimilku adlı bir şair, krallara ve tanrılara ve onların macehallerine ve iktidar mücadelelerine dair şiirler yazmıştı. İlimilku, bir Kenan alfabesiyle, kil tabletler üzerine, "çivi yazısı" dediğimiz bir yazıyla yazıyordu. Homeros ve Hesiodos'tan farkı olmayan, kendi topluluğunun geleneklerini yansıtan destansı şiirlerdi bunlar. Yine daha sonra Hesiodos ve Homeros'un yaptığı gibi, yaratıcı şiirsel dehası, kendi versiyonunu yaratmak üzere mevcut motiflerle oynamış olmalı.

İlimilku şiirlerini yazdığı vakit, Ege'deki Yunanca konuşan topluluklar, yine kil tabletlere kazılmış, saraylarının mali ve idari kayıtlarını tutmakta kullandıkları, çok daha karmaşık bir hece yazısı (Linear B) kullanıyorlardı. Ne yazık ki, bildiğimiz kadarıyla, bu yazıyla şiir yazmaya karar vermiş bir Yunan İlimilku yoktur; fakat bir ocağın etrafına toplanan şarkıcıların ve şairlerin, dedelerin ve sütninelerin, gezginlerin ve rahiplerin ağızlarından çıkan mitler ve epik hikâyeler, Yunanların imgelemine ve ziyafet salonlarını zaten doldurmuş olmalıdır. Bu rivayetlerden bazılarını, beş yüzyıl kadar sonra, kullanabildikleri yazı ve dil aracılığıyla birleştiren ilk isimler, Hesiodos ve Homeros'tur: "Bir güzel ezgiyi onlardan (Musalar) öğrendi Hesiodos bir gün, Ulu Helikon'un yamaçlarında koyun güderken" (*Th.* 22-23). Tıpkı İlimilku gibi, Hesiodos ve Homeros'un şiirleri de, önceki dönemlerden kalan edebi eserler olmaksızın, karanlık bir arka plana dayanır. "Türsel" arka planı, onların özgün ve muhtemelen kendine has yaratılarından çıkarmak zorundayız. Dolayısıyla, daha eski

materyalleri ne derece yeniledikleri bir sır olarak kalacaktır.⁽¹⁾

Arkaik Yunan şiirinin ortaya çıkışıyla yaklaşık aynı zamanlarda, adaletsizlik, dindarlık ve insanların Yehova denilen yüce bir tanrının hizmetkârları olarak bu dünyadaki rolleri gibi temaları anlatmak üzere, Filistin’de güçlü sesler yükselir. “Sonra Rab elini uzatıp ağzıma dokundu, işte sözlerimi ağzına koydum, dedi” diyen Yereya’dan (1.6-9) çok farklı olmayarak, Hesiodos, tanrısal ilham kaynağından çekinmeden bahseder: “Sonra (Musalar) tanrısal sesler üflediler içime / Olacakları ve olmuşları yüceltmek için” (*Th.* 31-32). Hesiodos ve Peygamberler, sadece Helen şehir-devletleri ve yeni İsrail devletinde belgeleyebildiğimiz, Demir Çağı’nın dinsel şiir akımını temsil ederler. Peygamberler ve şairler, farklı edebi biçimlerde, yazman-din adamı sınıflarıyla sınırlı olandan bağımsız, kişisel bir edebiyat türü oluşturmuşlardır. Bu sınıflar, binlerce yıl boyunca, Yakındoğu’nun başlıca uygarlıklarında yazma faaliyetine egemen olmuştu.⁽²⁾ İster Bronz Çağı’na; Demir Çağı ve Arkaik dönemde ortaya çıkan devletlere; ister Hellenistik devre ve Roma dönemine bakalım, Yunan edebiyatının gelişimi ve benzersiz özellikleri, içine doğduğu daha geniş Akdeniz çevresinden ve izlediği veya ayrıldığı farklı kültürel gelişmelerden yalıtılarak anlaşılamaz.

Bu bölümde, daha önceki bölümlerde tartışılan şiir formlarının icrası ve aktarımının ardındaki kişileri ele alacağım. Yunan kozmogonik şiirinin yaratılış tarzı ve bağlamına yeni bir bakış getirmek adına, edebi belgeleri tarihsel bir çerçeveye oturtmaya çalışacağım. Göreceğimiz gibi, bu icracılar ve yazarlar, çoğunlukla şifacılar ve kâhinler olarak betimlenmişlerdi ve faaliyetleri çoğunlukla -daha ziyade Orpheusçuluk, Dionysos gizemleri, Pythagorasçılık gibi yarı felsefi ve dinsel hareketlerin bağamları içinde- ritüellere ve defin işlemlerine eşlik etmekteydi.

Dizenin Ardındaki Yazar

Antonio Loprieno, Mısır teodize kavramlarının –yani ilahi adaletle ilgili tutumlar ve inançlar- evrimini tartışırken, kötülüğün ve acının, kısmen, insanın ilahi şeyler konusundaki cehaletinin sonucu olarak düşünüldüğünü gösterir. Dolayısıyla Mısırlılar, kutsal eylemlere ve kozmik yaratıma dair bilgiyi, kötülükle savaşmakta bir araç olarak görmüşlerdi.⁽³⁾ Hititler ve Babilliler de, Ugaritler ve İsraililer gibi, genel teodize sorunlarına kafa yormuşlardı.⁽⁴⁾ Yunanistan, bu açıdan da Doğu Akdenizli komşularından ayrı düşmez. Adaletin er geç yerini bulduğu fikri Solon’un şiirlerinde geçer.⁽⁵⁾ Fanilerin, önceki yaşamlarındaki ahlaksız davranışlarının cezasını şimdiki hayatlarında çekecek-

leri fikrine, ilk kez V. yüzyılın ortalarında Pindaros'ta rastlanmış⁽⁶⁾ ve bu fikir, Pythagorasçı hareketin yanı sıra Yunan dünyasındaki tüm Orpheusçu ve Bak-khosçu inisiye gruplarının eskatolojisinin temel bir parçasını oluşturmuştu. Dünyanın kökenlerini ifade etmek ve tanrılar hiyerarşisini ve onların insanlarla ilişkisini tanımlamak bu çabaya eşdeğer önemdeydi. Basit ya da masum bir iş değildi bu; toplumsal, kültürel ve dinsel endişelere karşılık bir çeşit tanrısal otorite iddia etmekti. Ne yazık ki Hesiodos'un durumunda, eserini böyle bir bağlamda tekrar kurmak için gerekli bilgiden yoksunuz. Elimizde, otobiyografik değinilerinden (ki bunlar da bağımsız olarak doğrulanamazlar) ve Arkaik dönem Yunan toplumu hakkında genel olarak bildiklerimizden başka bir şey yok. Geleneksel olarak uzmanlar, Homeros ve Hesiodos'u, şiirlerinde yansıtılmış toplumsal arka plana göre yorumlamışlardır; bir başka deyişle şairleri, şiirleri ışığında okumuşlardır. Kısır ama kaçınılmaz bir yöntemdir bu. Karşılaştırmalı araştırmaların taşıdığı potansiyele ise tamamıyla ket vurulmuştur. Bundan ötürü, Hesiodos'a ve onun durumunu yeni bir perspektiften çözümlemeye geçmeden önce bir kez daha karşılaştırmalı yönetime döneceğim.

İlimilku tarafından yazılan Ugarit şiirleri, geleneksel mitsel malzemeyi yaratıcılıkla yeniden biçimlendiren bir şairin ilginç bir örneğini sunarlar.⁽⁷⁾ Eserinin siyasi ve toplumsal bağlamı hakkında bilgi sahibiyiz. Hesiodos ve Homeros gibi Yunan şairlerin (bildiğimiz kadarıyla) yönetici sınıfla hiçbir resmî ilişkileri yokken, Ugaritli yazar, yaşadığı şehir-devletin kraliyet ailesi için çalıştığını iddia etmiştir. Edebi düzeyde, zaten popüler olan mitlerin, belki ezberden okuma amaçlı standart bir versiyonunu yaratmış gibidir.⁽⁸⁾ Yazdığı hikâyelerin, mevcut malzemenin geleneksel "kalıplar"ına ne ölçüde sadık kaldığını ve hangilerinin kendi yaratımı, hangilerinin bir yeniden biçimlendirme ürünü olduğunu bilemeyiz; ama İlimilku gelenekleri kurcalamış ve bu şiirleri, ortak destan malzemesini uyarlayarak, (sadece kopyalamamış) yazmıştır. Homeros'ta olduğu gibi, talimatlar ve haberler, düğün ve ziyafet gibi standartlaşmış sahnelerin kalıplaşmış tekrarının yeni bir bütünlük içine sorunsuzca yedirilmesi ve şairin özgün katkılarıyla yan yana durmaları, bu dinamiğe işaret eder. Simon B. Parker'ın belirttiği üzere, en azından üç ana destan (*Baal, Akhat, Kirta*) "hangi toplumsal amaçlara hizmet ederlerse etsinler, ayırt edilir biçimde edebi eserler"dir ve bu eserlerin dinleyenlerce takdir edilmeleri, "kulağa tanıdık gelmelerinden ve bir ifadenin, sözün veya epizodun bir versiyonunun bir diğerine karşı kullanılmasından duyulan hazza"⁽⁹⁾ bağlı olabilir.

Teolojik ve hatta siyasi düzeyde, kimi araştırmacılar İlimilku'nun şiirlerinde panteonun eski lideri El'in aleyhine Baal'in yüceltilmesini bulurlar.⁽¹⁰⁾ Eğer

bu doğruysa, İlimilku, Baal'in giderek baş tanrı haline geldiği kendi yönetici sınıfının yeni teolojisini yenilikçi bir şekilde ifade etmektedir. ⁽¹¹⁾ Şair, tanrılarını, yanılmaz olmak şöyle dursun, pek de mükemmel olmayan bir denge hâli kurmaya çalışan figürler olarak resmetmiştir. Zaman zaman insan yazgısına hercai müdahalelerde bulunmaları bunu gösterir. ⁽¹²⁾ İlimilku, de Moor'a göre, Akdeniz'deki çoğu merkezi etkisi altına alan aynı yıkım dalgası eşliğinde Ugarit'in sonu yaklaşırken (y. 1200'den 1185'e), tanrısal düzendeki istikrarsızlığı ve kırılğanlığı vurgulamak istemiştir. ⁽¹³⁾ Yeni ve daha güçlü bir tanrının (Baal) yüceltilmesi, bu istikrarsızlığa bir cevap ve bu tanrının himaye ettiği mevcut siyasi güçlere güven aşılama çabası olarak görülebilirdi. İcini daha iyi sürebildiğimiz benzer bir vaka (bu bakımdan daha aşırı bir örnek olmakla birlikte), değişken siyasi ve dinsel koşullara İsraililerin verdikleri tepkidir; bu tepki, tüm öteki tanrıların ayrıcalıklarını ve güçlerini özümsemiş tek bir tanrının (Yehova) yüceltilmesi sonucunu doğurmuştur. ⁽¹⁴⁾ İlimilku'nun teolojik ve ideolojik seçimlerini yönlendirmiş koşulları yeniden oluşturmakta bundan daha ileriye gidemesek de, geleneksel öğeleri bilinçli ve yaratıcı bir şekilde gündemle birleştirdiğini söyleyebiliriz.

İlimilku'nun tersine, Hesiodos'un kimin için yazdığını (ya da özellikle biri için yazıp yazmadığını), ne türden siyasi bağlantılarının olduğunu veya *Theogonia*'nın yazıldığı dönemde, ait olduğu topluluğun teolojik uzlaşımlarına göre bu şiirin nerede durduğunu bilmiyoruz. Hesiodos'un toplumsal çevresini tekrar oluşturmak için o kadar az bilgiye sahibiz ki, bu topluluğun neye benzediğini dahi bilmiyoruz. Soylar Miti versiyonunda ne türden bir iddiada bulunmaya çalışmıştı? *Theogonia*'sını içinde yaşadığı tarihsel anla nasıl ilişkilendirmişti? Hesiodos'un şiirinin, fazla karmaşık olduğunu hissettiği ya da bir başka şekilde düzeltme ihtiyacı duyduğu bir dinsel düşünceye "tepki" olduğu söylenebilir mi? Tanrılar hiyerarşisini tekrar tanımlamaya mı çabalıyordu? Bu sorulara asla cevap bulunamayacak bile olsa, şiirinin en azından eski gelenekleri yeniden düzenleme ve onları tanrıların ve dünya düzeninin mevcut algılanışlarına uydurma arzusunu yansıttığını düşünmek mantıklıdır; hatta belki de şair, ortaya çıkabileceğini tahmin ettiği gelecekteki ihtiyaçlara cevap vermek istemiştir. O zamanın Akdeniz'indeki bu türden bireysel ve bağımsız diğer şairler, "devrimci" ve reformist amaçları kuşku götürmeyen İsrail'deki peygamberlerin ta kendisiydi.

Çoğu araştırmacının sorduğu bir diğer soru, şehir-devletin doğuşunun Hesiodos'un eserini ne ölçüde etkilemiş olduğuyula ilgilidir. Kimi tarihçiler, Helen kimliğinin ortaya çıkışı ve inşasını, VIII. yüzyıl civarında Olympos ve

Delphoi'dekiler gibi "Panhelenik" kehanetlerin ve oyunların ani yükselişine bağlarken, ⁽¹⁵⁾ diğerleri Panhelenizm kavramının VI. yüzyıldan önceki hiçbir şeye uygulanamayacağını savunurlar. ⁽¹⁶⁾ Ne var ki, bu daha kuşkucu yaklaşım bizi, Homeros'un ve Hesiodos'un şiirlerinin tam da bu daha eski dönemde ortaya çıkışını açıklayamayacağımız bir konumda bırakır. Herodotos'a göre bu eserler, Yunanlar tarafından -akrabalık ve dil, ortak tanrılar ve benzer hayat biçimine dayanan- Hellen kimliğinin esası olarak kabul ediliyordu (8. 114.2).

VIII. yüzyılın sonu ve VII. yüzyılın başında olup bitenlere "Panhelenizm" desek de demesek de, tek tek toplulukların ilerici bir açılım yaptığı ve ufuklarını genişlettiği yadsınamaz. Sonuç olarak, büyüyen merkezler arasında daha geniş kapsamlı işbirliğinin yanı sıra daha yoğun bir rekabet de gelişti. Olympos, Delphoi ve Samos'taki Hera tapınakları, bunları ayakta tutan topluluklarla birlikte, bu olguya örnek oluşturmurlar. ⁽¹⁷⁾ Tıpkı Akhilleus'un gazabı ve Odysseia'nın seyahatleri hakkındaki uzun şiirlerin, bir dizi rakip şiir arasında en başarılıları olması gibi, hem yerel hem de farklı site-devletleri düzeyinde, farklı teolojiler ve teogoniler arasında yaşanan çekişme, kozmogoni anlatılarının daha etraflı versiyonlarının yaratılmasını kışkırtmış olsa gerektir. Gelenekle nesilden nesile geçmiş daha eski şiirsel ve dinsel malzemenin, halihazırdaki ve gelecekteki dinleyiciler için yaratıcı ve yenilikçi bir tarzda tekrar biçimlendirildiği eserler olarak, Hesiodos ve Homeros'un şiirlerinin popüler hâle geldiği bağlam budur. ⁽¹⁸⁾ Söz konusu döneme ait bunun kadar önemli bir gelişme, Yunanca konuşan toplulukların VIII. yüzyılın ortalarına doğru yazıya geçmesi ve okuryazarlığın yayılmasıydı. Alfabe sisteminin hızlı bir şekilde kullanıma girmesi (1. Bölüm'de ele alındığı gibi), kuşkusuz, paylaşılan ideolojilerin yayılmasını ve o zamana değin sadece sözlü olarak aktarılmış ortak hatıraların yan yana getirilip yeniden biçimlendirilmesini kolaylaştırmıştır. ⁽¹⁹⁾

Hesiodos ve Homeros'un özgünlüklerinin ve gelenekten ne derece saptıklarının kesin ölçüsünü asla değerlendiremeyeceğiz. Elimizde, bizzat kendilerinden spekülasyon olarak çıkarabileceğimiz sonuçlar dışında, bu eserleri karşılaştırabileceğimiz hiçbir şey yok. Hesiodos'un daha eski bir gelenekle diyalog içinde olduğunu varsayabiliriz sadece. Aynı zamanda, *Theogonia*'nın katıksız başarısıyla yüzleşmemiz gerek. Zira bu başarı, Hesiodos'un geleneksel temaları tekrar şekillendirmekteki beceresine atfedilmeli. Kirk, şunu öne sürmüştü: "Tanrısal imtiyazların tayini ve tabiat dünyasının istikrara kavuşturulması, Hesiodos'un şiirinin gerçek doruğudur." ⁽²⁰⁾ Şiirin başından itibaren Hesiodos'un, Fırtına Tanrısı'nın (Zeus) tahta çıkışını yüceltmeye koyulduğu açık gibidir; gördüğümüz üzere, ana akım Yakındoğu geleneklerinde de yer alan

(*Enuma Eliş*, *Baal Şiiri*, *Kumarbi Destanı*) bir motiftir bu. Bu girişimin ona niçin gerekli veya çekici geldiğini bilemeyeceğiz; özel bir vesile ya da şenlik dolayısıyla Zeus'a saygı sunmak için miydi (*Homeros Tarzı İlahiler* gibi), yoksa tematik seçimlerle ilgili daha genel nedenleri mi vardı? Ne de olsa Zeus standart Yunan panteonunun başıydı ve Homeros ve Hesiodos'un sistemli hale getirmesinden önce de aynı durum söz konusuydu. Esasında iki yorumun birbirini dışlaması gerekmez. Yani, *Homeros Tarzı İlahiler*, belli bir tanrının, bir iktidar mevkiine ve belirli bir statüye erişmek için deneyimlediği "kahramanca yolculuk"u yüceltirler.⁽²¹⁾ Bu fikir, mitsel imgelemde, bu tanrıların bu denli güce sahip olmadıkları ve panteondaki ve kültteki yerlerine ulaşmadıkları bir zaman olduğunu varsayar. En temel kozmogonik ve felsefi araştırmanın ardında yatan, neredeyse evrensel ve kaçınılmaz bir zihinsel süreçtir bu: Düzenden önce kaos *olmuş olsa gerektir* ve o kaostan önce de muhtemelen eski bir düzen vardı vs. (yani kozmik ölçekte bir tavuk mu yumurta mı problemi). Zeus'un kozmostaki yerinin açıklanması ve teyit edilmesi, zorunlu olarak kozmogoni ve teogoni formunu almış olmalıdır; zira Zeus, Uranos'la başlayan ve onun hem tanrılar hem de ölümlüler arasındaki güçleri "yönetme"siyle sona eren bir kozmik yöneticiler silsilesinin vârisidir.

Bu yüceltmenin, Zeus'un tanrıların kralı olarak oynadığı role karşı sezilen bir tehdite verilen cevap olup olmadığı farklı bir konudur. Bu anlamda, Homeros'un *İlyada'sı* Zeus'un iradesini çarpıcı bir şekilde över.⁽²²⁾ Dönemin dinine dair elimizdeki yetersiz kanıta bakarsak, Zeus'a tapma yükselişte gibidir; yine de, konumunun tehdit edildiğine dair mitlerde yer alan birkaç ipucu, eldeki edebiyat eserlerinde karşımıza çıkar (ör. yukarıda 4. Bölüm'de bahsedilen *İlyada* 1.396-400). Olympos ve Nemea, Zeus kültürünün eyaletlerarası merkezleri olmuş ve Yunan dünyasında oldukça hızla yayıldığı anlaşılan Homeros ve Hesiodos'un metinleri onun tanrılar arasındaki üstünlüğünü pekiştirmiştir. Nihayetinde, Yunan Fırtına Tanrısı, komşu Akdeniz kültürlerinin edebiyatlarında ve kültürlerinde karşılaştığımız muadil Fırtına Tanrıları kadar yüceltilmiş ve nam salmıştır.⁽²³⁾

Her halükarda, özel kültürel bağlamı içinde Yunan şairinin rolüne dair anlayışımız, şiirle ilgili kişisel hedeflerine saygı duymalı ve onu salt bilgi ve gelenek taşıyıcısı olarak sınıflandırmamalıdır (bkz. 1. Bölüm'deki yorumlarımız). Margalit Finkelberg'in belirttiği gibi, Yunan ve öteki kültürlerden ozanlar, Güney Slavlar gibi, kendilerini geleneğin korunmasına adanmışlarken, Yunan şairi, şahsi otoritenin tanrısal esinle kendisine ihsan edildiği eşsiz anı daha fazla vurgulamıştır.⁽²⁴⁾ Hesiodos'ta bu esin, 2. Bölüm'de ele alındığı gibi,

şairin Musalar'la olan özel ilişkisiyle açıklanır. Bu durum, Yunan şairleri, hem Yakınoğu hem de Hint-Avrupa geleneklerinden ayrı bir yere koyar. Hesiodos'un eserlerindeki bireysel yazarlık iddiası da, onu birçok Yakınoğulu şairden ayırır. Mısır ve Mezopotamya'da çok az tek yazar örneğine rastlanır, (25) dolayısıyla Hesiodos'ta mevcut ilham ürünü şiir ve tek yazarlık birleşiminin, bu eski uygarlıklarda görülmediğini söyleyebiliriz. Ne var ki, bu aynı birleşim, yakın Kuzeybatı Sami komşular arasında temel bir özelliktir. Hesiodos, "çoban" kral Davut (26) ve kendisini yine bir çoban olarak tanımlayan Amos da dahil olmak üzere, Kutsal Kitap'ta karşımıza çıkan şairlerden hiç de uzak değildir. (27)

Her edebi olgunun arkasında yatan güdüler ve sosyopolitik koşullar muazzam çeşitlilikler gösterse de, hepsi de imparatorluk başkentlerinde değil şehir-devletlerde üretilmiş Kuzeybatı Sami edebiyatlarında, Ugarit, İsrail ve Yunanistan'da olduğu gibi, ilginç bir şekilde birey olarak yazarın rolü özellikle öne çıkar. Yunan ve İsrail toplumlarının tam bir karşılaştırması ve edebiyatlarındaki ortak noktalar, ayrı bir araştırmayı hak eder. Bu benzerliklerin, Klasik Filoloji ve Yakınoğu araştırmacılarının dikkatinden kaçmadığını söylemek şimdilik yeterlidir. (28) Mesela Frank Moore Cross, Geç Bronz Çağı'nda yaşanan krizin ardından, "dinamik, bilgili ve «tarihsel» yeni toplumlar"ın ortaya çıkışı üzerine ilginç iddialarda bulunmuştur. Bu toplumlar İsrail ve Yunanistan'da zirve noktalarına ulaşmıştır. İsrail bunu devlet ve ruhban sınıfına peygamberler aracılığıyla getirdiği eleştiriyle, Yunanistan ise mantık ve şüphecilik konusundaki yeteneğiyle başarmıştır. (29) Aynı minvalde, Grottanelli şöyle der: "Her iki bölgede birinci binyılın ilk yarısı boyunca krizler yaygındı; Yunanistan ve İsrail birbirlerinden aşırı derecede farklı olmakla birlikte, saray memurları tarafından düşünülüp yazılmamış metinlerle ifade edilen ilk (ve Akdeniz'de Roma'dan önceki biricik) kültürleri üretmişlerdir. (30)

Bağlamı İçinde Soylar Miti

Hesiodos'a ve diğer teogonilere yerleştirilmiş motiflerin alışımı, Soylar Miti'nin, arkeolojik kayıtlarda daha açıkça belgelenmiş tarihsel bir olguya edebi bir karşılık sağladığını göstermiştir. Kilikya, Kuzey Suriye ve Fenike bölgesi, Kenan, Hurri-Hitit ve öteki Yakınoğu (Mısırlı, Mezopotamyalı) ve Ege (Mikenler dahil) geleneklerinin önemli bir eritme potasıydı. Bahis konusu yüzyıllar boyunca, bu en yakın komşu bölgeden Yunanlara bir "Doğu" motifleri, örnekleri, modelleri ve teknikleri demetinin ulaştığını düşünüyorum. Bu, Yunan kültürünün oluşumunda ne diğer çoklu temas alanlarını, ne de Ya-

kınoğu'nun diğer bölgelerinin katkılarını yadsımak anlamına gelir. Bu kültürlerin karşılaştırmalı incelemesinden çıkan resim, hem geniş kategorilerde hem de özel ayrıntılarda ortak kültürel özelliklere işaret eder. Bundan ötürü, belki de daha Bronz  ağı'nda Doğu Akdeniz'de bir kültürel *koin * bulunduğunu düşünmeliyiz. Örneğin, Finkelberg'in yeni bir  alışması, Demir  ağı destanlarında korunmuş birçok şeyin Bronz  ağı'ndaki kökenlerini hatırlatır. Finkelberg ayrıca, mit, arkeoloji ve diyalektolojiden kanıtlara dayanarak, bu geleneklerin bazılarının türediği prehistorik Yunan muhitiinin karmaşık etnik bileşimini gösterir. Hem Helen hem de Anadolu kökenli Hint-Avrupalı  ğeler, Egeli ve Doğu Akdenizli öğelerle o kadar erken bir dönemde karışmıştır ki, Homeros ve Hesiodos'un zamanında Hint-Avrupa ile Yakınoğu kültürel özellikleri arasında ayrıma gitmenin faydası yoktur. ⁽³¹⁾ Bu kültürlerin çok eski ve karmaşık bir ortak zemini paylaştıklarını var saymalıyız. ⁽³²⁾ Temas meselesini kanıtlamaya artık ihtiya ımız yok, onun yerine mekanizmaları ve belirli durumlara has ilişkileri incelememiz gerekiyor.

Yunan ve Yakınoğu ilişkilerinin bu daha geniş çerçevesinde, Kenanlıların rolü yeterince dikkate alınmamıştır. ⁽³³⁾  rneğin, Hesiodos'un Soylar Mit'i'nin, *Kumarbi Destanı* ve Ullikummi mitiyle benzerliği, Yakınoğu sorununu "atlatma"nın bir yolu olarak fazlasıyla istismar edilmiştir. Zira herkesin bildiği gibi Hititler Hint-Avrupalı'ydı. 1. Bölüm'de zaten ele almış olduğum bu yaklaşımın sorunlarını bir yana bırakalım. İşin ilginç yanı, bu mitler Hitit değil Hurri kökenlidir: Sıklıkla sözü geçen ama Yunanlarla karşılaştırma yapılırken tam anlamıyla göz önüne alınmayan bir olgu. Hititler, Hurri kültürüne o kadar hayranlık duyuyorlardı ki, tüm bölge üstünde büyük etkisi olmuş destanlarını benimsediler. Öyle ki, Hurri kültürü Ugarit'te bile mevcuttu. O halde, bu Hurri mitlerini kapsayan Kenan geleneklerinin, Bybloslu Philon tarafından derlenmiş olması mümkündür. Bu nedenle, Hurri-Hitit ve Kenan motiflerini zaten birleştirmiş olan anlatıların, Suriye Fenikelileri ve Yunanlar arasındaki temas yoluyla Yunan mitolojisinin ufkuna girmiş olması da mümkündür. Nitekim, Hurri geleneginde mevcut Sümer unsurlarının, üçüncü binyılda Mezopotamya'daki Hurri yerleşkesi dönemine ait *doğrudan*  d n  lemeler olarak a ıklanamayabileceği ve Hurrilerin ikinci binyılda Kuzey Suriye bölgesindeki girift ağ ile temasının sonucu olduğu tartışılmıştır. ⁽³⁴⁾ Benzer bir örnek, eski Yunan edebiyatındaki Mezopotamya'ya özgü unsurlar için verilebilir; bunlar da Yunanca konuşanlara, doğrudan Mezopotamya'dan değil, daha ziyade güney Anadolu ve kuzey Suriye'deki aynı "girift ağ" aracılığıyla gelmiştir. Kuzeybatı Sami bileşeni bundan ötürü daha dikkatle üzerinde düşünmeyi gerektirir. ⁽³⁵⁾

Son olarak şu soru kalır: Bu değişimin ne zaman gerçekleştiğini düşünüyoruz? Yakındoğu anlatılarının Yunanlarca kabülünde Bronz Çağı mı daha önemliydi yoksa Doğu etkisinin çok yoğun bir şekilde görüldüğü dönem mi? Homeros destanlarında, Miken kültürünün başlangıcından VIII. ve VII. yüzyıllardaki yaşamın tasvirlerine doğru sıralanan birkaç tarihsel katman olması gibi, ⁽³⁶⁾ Hesiodos'un *Theogonia'sı* da benzer bir katmanlaşma problemi sunar. Tek fark şudur: Tarihlendirilebilecek arkeolojik eserlerle ya da dilsel özellikler alışımla değil, kaygan mitolojik ve dinsel motiflerle karşı karşıya olduğumuz için, bu mesele öyle kolayca çözülemez. Yine de, *Theogonia'daki* bazı Doğulu paralellere dair tartışmamız, ana motiflerin katmanları konusunda varsayım yürütmekte bize yardımcı olabilir. Mesela, Hesiodos'un *Theogonia'sında* kökü Geç Bronz Çağı'na uzanan bir Yakındoğu materyali katmanı varsayabiliriz (ör. Zeus ve Kronos'un ana özellikleri). Keza, kimi Hurri-Hitit unsurlarının Fenike geleneklerine uyarlanması sonradan gelen bir Kuzeybatı Sami motifleri dalgası olduğunu da varsayabiliriz (Hesiodos ve Philon'da olup da Ugarit metinlerinde yer almayan iğdiş etme motifi gibi). Diğer yandan, iğdiş etme motifi Bronz Çağı'ndan bu yana Yunan geleneğinin bir parçası olmuş olabilir ve Anadolu kanallarıyla doğrudan temas yoluyla açıklanabilir; belki de Finkelberg'in öne sürdüğü gibi Anadolu alt katmanına kadar gidiyordur. ⁽³⁷⁾ (Philon bu noktada Hesiodos'u ya da iğdiş etmenin yer aldığı bir Anadolu-Fenike versiyonunu izliyor olabilir.)

Kültürel Aracılar Olarak Kozmogoni Şairleri

Kozmogonilerin Kullanımları

Kozmo-teogonik metinlerin ritüel ve dinsel önemi, Doğu Akdeniz kültürlerine boylu boyunca yayılır. ⁽³⁸⁾ Bununla birlikte, yaratılış mitlerinin ritüel kullanımı en iyi Mezopotamya'da tespit edilmiştir; bunun başlıca nedeni, arkeolojik keşiflerin çokluğu ve Mezopotamya kültüründe yazı geleneğinin yaygınlığıdır. En sık sözü geçen örnek, Marduk'un şerefine düzenlenen Yeni Yıl kutlamalarında (Akitu bayramı) okunan *Enuma Eliş*'tir. ⁽³⁹⁾ Fakat, Burkert'in belirttiği gibi, bu kullanım yaratılış hikâyesiyle sınırlanmamıştı. *Atrahasis* destanının parçaları (Büyük Tufan'ı ve insanlığın kökenlerini anlatır) yağmur yağdırmak için kullanılmış olabilirdi; keza *Erra ve Yedi İblis* şiiri büyü tabletlerine yazılmış halde bulunmuştur. Öyle görünür ki, kozmogoniler ve diğer "paradigmatik şiirler" insanları tehlikeli veya zahmetli durumlardan korumak için -doğum ve dış ağrısı dahil- kullanılabilirdi. ⁽⁴⁰⁾

3. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Ugarit tanrı listeleri kuşkusuz ritüel me-

tinlerle, dolayısıyla ritüel uygulamalarıyla ilişkiliydi. ⁽⁴¹⁾ Ritüel bağlamlarda kozmogoni kullanımının görülmediği İsrail dininde, yaratıcı ve evrenin hükümdarı olarak Yehova'ya edilen dua, dinin pratik yönlerinde önemli rol oynamıştır. ⁽⁴²⁾ Ayrıca, en azından Yehova'nın rakiplerine karşı zaferini kutlayan kimi Mezamir pasajları, ilkbaharda Yeni Yıl'ın başlangıcında Mişkan'daki bayramda muhtemelen söyleniyordu. ⁽⁴³⁾ Benzer bir ritüel işlevinin, büyü belgelerinde yaratıcı güçleri merkezi bir rol oynamış olan Aştarte ve Hawwat (*hwt*) gibi Fenike ve Kartaca tanrılarına tapınmaya eşlik eden mitsel anlatılar için de geçerli olduğu varsayılabilir. ⁽⁴⁴⁾ Mısır'da da, farklı kozmogoni epizotlarının tekrar sahnelendiği ritüeller, kozmik düzenin idamesi için çok önemliydi ⁽⁴⁵⁾ ve Geç Bronz Çağı Hattuşa'sında *Gılgamış Destanı*'nın kimi bölümleri (özellikle Atrahasis'e akıl danıştığı pasaj) arınma ritüellerinde kullanılmıştı. ⁽⁴⁶⁾ Pers *maguş*ların, kozmogonileri ritüellerde kullandıkları, Herodotos sayesinde doğrulanmış ve bundan ötürü yaygın olarak alıntılanmıştır. Herodotos (1.132), kurban sırasında bir *maguş* tarafından mutlaka bir teogoni okunduğunu belirtir (ἐπαίδει θεογονίην). ⁽⁴⁷⁾ Bununla birlikte, Derveni Papirüsünde *maguş*lardan bahsedilmesinin konuyla ilgisi kuşkuludur, zira belgede aktarılan kozmogoniyle doğrudan bağlantılı gibi görünmezler. Tesadüf eseri, Derveni Papirüsündeki yorumcu, Erinyelere kurban sunan yeni üyeleri ve *maguş*lar dediklerini bir araya toplar (kol 6.4-11). Bunlarla muhtemelen, hizmetleri karşılığında ödemedede bulunan topluluklar için kurban sunma uygulamasını gerçekleştiren uzman rahiplere atıfta bulunmaktadır. ⁽⁴⁸⁾

Özel ve genel bağlamlarda mitografik Yunan şiirinin ritüel kullanımı iyi kanıtlanmış olmakla birlikte, sıkça gözardı edilmiştir. Hesiodos *Certamen*i denilen klasik bir metnin Helenistik redaksiyonuna göre, Homeros'un dizeleri kamusal kurban törenlerinde ve kurban yemekleri ve içkilerinden önce vakarla okunurdu. ⁽⁴⁹⁾ Kült uygulamalarında *Homeros Tarzı İlahiler*'in kullanımıyla ilgili olarak da bir tartışma çıkmıştır. ⁽⁵⁰⁾ Mit ve ritüel arasındaki ilişki her daim karmaşık bir meseledir, fakat Sarah Johnston'ın belirttiği gibi şunu hatırlamak önemlidir: "Mit ve ritüel, Yunanistan'da hâlâ yaşayan dillerdi; biz sadece bunların taşlaşmış kalıntılarına bakarak, kendilerini akışkan bir şekilde ifade edebilme yeteneğine sahip olduklarını zaman zaman unutuyoruz." ⁽⁵¹⁾ Johnston'ın *Hermes'e İlahi*'nin başlıca temalarına ve bunların Hermes'in atletik *agones*in hamisi olma rolüyle bağlantısına dair analizi, mit ve ritüel arasındaki kesişim noktasına yararlı bir örnek sunar (Johnston, böyle bir ilahinin söylenmiş olabileceği, Hermes onuruna yapılmış çeşitli somut şenlikleri [Hermaia] hatırlatır). ⁽⁵²⁾

Şu ya da bu ilahinin ritüel veya agonistik bağlamlarda somut kullanımı tartışması bu çalışmanın kapsamı dışında kalmakla birlikte, genel konu teogonilerin yazılması, aktarımı ve icrası tartışmasıyla ilgilidir. Tanrıların onuruna düzenlenen şenliklerde, ayrıca düğünlerde, cenazelerde, savaşlarda ve atletik oyunlarda, dinleyicileri insanlar ve tanrılar arasındaki sınırların geçici bir süreligine askıya alındığı bir kahramanlık çağına götürmek için, efsanevi geçmiş yâd edilirdi.⁽⁵³⁾ Eğer epik şiir ve diğer heksametrik şiirler bunu gerçekleştirmeyi hedeflemişse, teogoniler ve kozmogoniler böyle engelleri aşmada iki misli etkiliydiler. Hazır bulunanları, her şeyin başladığı noktaya götürebilirlerdi. Bazı durumlarda, sözü edilen bu alt türler (epik, ilahi tarzı, teogonik vb) birbirine geçmişti. Mesela *Hermes'e İlâhi*, genç tanrı, "Zeus hakkındaki" (57-61) ilk şarkısını söylerken, bir teogoniye kısa bir anıştırma içerir. Kozmogonik ve teogonik kavramlar ve deyimler, büyü sözler ve Derveni metnindeki Orpheuşçu şerh gibi öteki ritüel metinlere iliştilmişti (bkz. 4. Bölüm).

Hesiodos'un *Theogonia'sı* gibi, daha Antikite'de bir "klasik" olarak baş tacı edilmiş bir şiirin, zamanının dinsel ve hatta ritüel repertuvarının parçası olduğuna inanmak bize zor gelebilir. Teogonilerin birincil dinsel işlevi, sosyal-dinsel bir bağlamına sahip olduğumuz Orpheuşçu şiirler örneğinde daha açıktır. Bununla birlikte, böyle güç bir işe kalkışan her şairin, çağdaş dine dair en ağır imalarla dolu çok kadim bir gelenekle uğraştığından emin olabiliriz. Geleneksel ve yeni, yabancı ve yerli unsurları birleştiren şiirsel teogoniler ve dini uygulamalar arasında daimi bir diyalektik süreç mevcuttu. Şairin ilahi bir kaynaktan gelen otoritesini kurma gereksinimi, *Theogonia'dakinden* daha açık ifade edilemezdi (bkz. 2. Bölüm'de proem'in tartışılması). Ama şiirin edimsel bağlamına dair bilgimiz yoktur. Tek yapabileceğimiz tahminde bulunmaktır, fakat yeterince bilgi olmadığından fazla uzağa gidemeyiz. Mesela, şiirin esas itibarıyla, kimi şenliklerde veya ritüel etkisine ihtiyaç duyulacak bir olayda ezbere okunmak üzere oluşturulmuş olması mümkündür. Hesiodos'un, Khalkisli Amphidamas'ın defin töreninde düzenlenen yarışlarda bir şiir okuyarak ödül kazandığını söylemesi (İ.G. 651-659), çoğu araştırmacıyı söz konusu şiirin *Theogonia* olması gerektiği iddiasına götürmüştür.⁽⁵⁴⁾ Bu, imkânsız olmamakla birlikte, çok da ihtimal dahilinde değildir. Öyle görünüyor ki, Hesiodos başka şairlerle birçok kez yarışmıştır ve günümüze ulaşan iki şiirin yanında kuşkusuz başka şeyler de yazmıştır. Ne yazık ki, Panathenaia *amforaları* üstünde betimlenmiş, VI. yüzyılda kutlanan Panathenaia şenlikleri dışında, rapsodlar arasındaki yarışmalar yeterince kanıtlanmamıştır.⁽⁵⁵⁾ Şairleri, politikacıları ve şiirlerin icrasını sıkıca bağlayan bir diğer gelenek, bilgeliği 'icra eden' Yedi Bilge'ninkiydi.⁽⁵⁶⁾

Düzenin yeniden kurulmasının ve gücün yasal başarısının tehlikede olduğu (Hesiodos'un şiirinin iki ana teması) bir defin töreninde, bir teogoni uygun düşebilirdi belki. Fakat bu şiir türü, Yeni Yıl ve hasatla ilgili dönemlere eşlik eden ritüeller gibi diğer kamusal bağlamlarda da yararlı olabilirdi.⁽⁵⁷⁾ Yunan teogonilerinde Tahıl Tanrısı Kronos'un esas önemini düşünürsek, bu türden teogonilerin okunması için münasip bir yer (yine de *tek* olması şart değil), Yeni Yıl kutlaması ve bereketle sıkı sıkıya ilişkili Kronia şenlikleri olabilirdi. Burkert kozmogonik mitin işlevlerinden birini şöyle tanımlar: "Mit, 'Henüz Değil' safhasından başlayarak, hükmeden tanrının belirlenmesiyle teyit edilen ya da daha ziyade taşlaştırılan mevcut düzene seçenekler sunar." Yine onun belirttiği gibi, "geriye, bunun daima böyle olmadığı ve dolayısıyla sonsuza değin böyle devam etmesinin gerekmediği mesajı kalır".⁽⁵⁸⁾ Böyle "ilkel" bir zamanı temsil eden ve adına düzenlenen şenlik, düzenin tersine çevrilmesiyle ilgili olan bir tanrı varsa, o da Kronos'tu. Açıkçası bu, henüz edebi kaynaklarla desteklenmemiş bir faraziye; ancak Kronia'nın güney Küçük Asya bölgesindeki muhtemel kökenine pekala uyardı. Atina dışında bu şenlikler, Kolofon (Lidya'nın İonya'da kalan bölgesi) gibi yerlerde sonradan önemli hale gelmişti.⁽⁵⁹⁾ Dahası, Yunan kültürünün Geç Bronz Çağı ve Demir Çağı'nda bu bölgede Hurri-Hitit ve Sami unsurlarla yakın temasta oluşu, Kronos figüründeki "Doğulu" özellikleri ve onunla ilgili ritüellerin bazılarını açıklayabilir.

Kozmogonilerin bir diğer yönü daha vardır ki, edimsel etkilerini, içeriklerinin gücünün ötesine artırmıştır: Şiirsel form. Heksametrik dizenin, kahramanca başarıların anlatılmasından daha geniş erimli bir kullanımı vardı. Daha sonraki zamanlarda en azından, heksametrik ölçüler büyülerde yaygın olarak kullanıldı ve dizeler "büyüleyici" ve şifa verici niteliklere sahip oldular. Bu en açık haliyle Hesiodos'un *Theogonia*'sında ifade edilmiştir (98-103):

Bir insanın dertsiz başına dert mi düştü,
Üzüntüden kan mı kurudu yüreğinde,
Musalar'ın sevgilisi bir ozan
Anlatınca eski insanların destanlarını,
Övünce Olympos'un mutlu tanrılarını
Unutuverir hemen dertlerini,
Çıkar gider aklından üzüntüleri,
Şeneltir onu tanrıçaların büyüü.

Burada kullanılan dil, heksametrik dizelerin gücünün, destanlarda, tıslımlarda ve diğer yazıtlarda ifade ediliş şekliyle öylesine uyumludur ki, büyüçüle-

rin mi destanlardan yoksa Hesiodos'un mu büyü dizelerinden faydalandığını anlamak zordur. Üstelik, bu dizelerin konumu, yatıştırıcı etkilerinin uygulamalı bir ispatıdır; çünkü Hesiodos'un, Toprak Ana ve yıldızlı Gök'ten, Gece'den ve Gök'ten doğmuş "ölümsüz tanrıların soyu"nun şarkısını söylemeleri için Musalar'a ikinci kez seslenişinden hemen önce gelirler (*Th.* 4. vd.).

Yukarıda alıntılanan dizeler, heksametrelerin yatıştırıcı etkisinin epik bir bağlamda dile getirildiği diğer iki örnekle karşılaştırılmalıdır. Birincisi *İlyada*'dadır: Tanrıların ziyafetinde Zeus ile Hera arasında çıkan bir kavgadan sonra, Apollo'nun liri ve Musalar'ın şarkısının eşlik ettiği bir şiirin okunmasıyla, gerilim ortadan kaldırılır (İl. 1.600-604). İkincisi Apollonios'un *Argonautika*'sının birinci kitabının sonunda gelir. Burada bizzat Orpheus şiir okur ve bunun "sakinleştirici" ve iyileştirici bir etkisi olur:

...ve Orpheus lirine vurdu... ve bir zamanlar birbirine karışmış toprağın, göğün ve denizin, ölümcül bir çekişmeden sonra birbirlerinden nasıl ayrıldıklarını; ve yıldızların, ayın ve güneşin yörüngesinin gökte yerlerini nasıl aldıklarını anlattı...⁽⁶⁰⁾

Heksametrelerin bu şekilde kullanımına bir diğer örnek, Pithekoussai'da bulunan ve VIII. yüzyılın sonlarına tarihlenen, Yunan dizelerinin yazılı ilk kanıtlarından birini sağlayan meşhur "Nestor'un kadehi"dir. Bu kilden kadehin üstüne kazınmış heksametrelerde, ziyafetlerden ve aşk büyülerinden söz edilir. Muhtemelen *İlyada*'daki Nestor'un meşhur kadehine de bir gönderme söz konusudur: "Nestor'un kadehiyim ben, benden içmesi hoştur; kim ki bu kadehten içer, Aphrodite'ye duyacağı arzu, kısıvrak yakalar onu."⁽⁶¹⁾ Şiirin etkileri (müzik ve dansın eşliğinde) *Odysseia*'da da "büyüleyici" olarak tanımlanmıştır; "her şey"i bilmeleriyle ve bilgilerini ölümlülere şarkıları yoluyla aktarmalarıyla Musalar'a çok benzeyen Sirenler'in şarkıları (*Od.*12.183 vd.), en başta gelen örnektir.⁽⁶²⁾

Bundan örürü, heksametreler destanlarda kullanılan standart ölçü olmakla kalmazlar. Orpheuşçu şiirde de yoğun olarak kullanılırlar; büyücülerin ve şifacıların en çok sevdiği ritm de budur. Ölçünün tüm kullanımlarını ve yan anlamlarını bir araya getirecek olursak, kozmogonilerin, yaratılış anının hissettirdiği güveni tekrar kurmada nasıl edimsel bir etkisinin olabildiğini ve dolayısıyla o ânın parçası olmayan kötülük ve hastalığı bertaraf ettiğini görebiliriz.⁽⁶³⁾ Önceki bölümlerde ele alınmış olan *Theogonia*'nın diğer özellikleriyle de desteklenen bu bakış açısından hareketle, Hesiodos'un, destanların, büyü sözlerin, manzum atasözlerinin ve ritüeli andıran kullanımıyla teogonik kompozisyonların hepsinin yolunun kesiştiği geleneksel malzemeden yararlandı-

ğı sonucunu çıkarabiliriz. Orpheus'a kozmogonilerin kompozisyonu ve aynı zamanda büyüğü güçler isnat edildiğinden, Orpheusçu şiirin durumunda bu daha da alenidir. ⁽⁶⁴⁾ Fakat madalyonun diğer tarafını unutmamalıyız: Büyü metinleri kaleme alanlar, destan geleneğinin otoritesine dayanarak onaylanmayı talep ederler. Betz, *Greek Magical Papyri*'de (Yunan Büyü Papirüsleri), "Büyü edebiyatı ve gelenek hemhuduttur" diye ifade ettiği bu meseleyi, ikna edici bir şekilde ortaya koyar. ⁽⁶⁵⁾ Bu geleneğin otoritesi nihayetinde bizzat tanrılara isnat edilmiştir (krş. Musalar'ın armağanlarının alıcısı olarak Hesiodos).

Kozmogonik Şiir, Şifa Verme ve Kehanet

Bu kozmogonilerin yazarlarına ve icracılarına, bunların toplumdaki işlevlerine daha yakından göz atmak, şiirleri ve ayrıca diğer kültürlerden kozmogonilerin Yunanistan'da kabulünü daha iyi anlamamızı sağlayacaktır. Homeros, şehirden şehire dolaşan dört *demiourgoi* (zanaatkâr) sınıfından bahseder: Marangoz (*tektóna doúron*), kâhin (*mántis*), şifacı (*ietér*) ve ozan (*aoidós*) (*Od.*17.383-385). Hepsi seyyahdır (ve Homeros'a göre, dilencilerden farklı olarak, eve buyur edilmeye değerler). Babadan miras kalma; aile içinde kalan ya da sadece aileden gelen çömezlerle paylaşılan; teknik hünerler ve profesyonel sırlar içeren sanatları vardır. Uğraşlarının önemli bir özelliği, örgütlenmelerinin miras yoluyla geçen yapısıdır. ⁽⁶⁶⁾ Obbink, "Şahıslar ezoterik bilgiyi, veraset yoluyla, babadan oğula, çömeze ya da evlatlık edinilen oğula aktarıyorlardı," diye belirtir; bu durum, Hippokrates geleneğiyle; İskrates örneğiyle (*Poleimainetos* adlı ünlü bir *mántist*ten); ve 212'de IV. Ptolemaios Philopator'un fermanıyla doğrulanmıştır. Bu fermana göre, Dionysos gizemlerini icra edenler İskenderiye'ye bildirilmeli ve "kitaplarını ve zanaatlarını" kimden aldıkları üçüncü kuşağa kadar beyan edilmeliydi. ⁽⁶⁷⁾ Büyücüler arasındaki güçlü aile gelenekleri için de aynısı söylenebilir; bir "oğul" ile "çırak"tan eşdeğer olarak bahsedilen Yunan Büyü Papirüsleri bunun bir örneğidir. ⁽⁶⁸⁾

Homeros'ta sözü geçen tüm zanaatkârlar benzer parametreler içinde faaliyetinde bulunmuşlardı. Ne var ki, çömlekçi, kuyumcu ve fildişi oymacısının sanatı eski Yunan maddi kültüründe bol iz bırakmışken, öteki zanaatkârların (şair, şifacı ve kâhin) etkinliklerini takip etmek zordur. Onların toplumdaki işlevleri farklıydı ve bireylerin ve toplulukların hayatlarını iyileştirme yolları göz önüne alındığında, daha soyuttu; temin ettikleri ürünler de, altın ve çömleğe kıyasla "elle tutulmaz" nitelikteydi. Özel bilgileri, sahipleriyle birlikte gömülür, fakat takılar, silahlar ve bezemeli kaplardan farklı olarak, bireyin hayatıyla birlikte yitip giderdi. Sadece ana akım geleneklere işlemiş ve yazmanlar tara-

findan sözlü geleneğin uçuculuğundan kurtarılmış olanlar günümüze kaldı. Elbette, dinsel hayatla ilgili olan bu “ithal” ürünlerin bazı somut örnekleri mevcuttur. Bunlar, ciğer falı, tütsü yakma gibi, Burkert’in “dinsel teknoloji” adını verdiği sınıfa dahildir; çünkü böyle uygulamaların maddi kayıta bıraktığı izler, ya kullanıldıkları ritüellerin benimsenmiş olduğunu ya da önceden varolan uygulamaların bu ürünler aracılığıyla geliştirildiğini veya dönüştürüldüğünü gösterir. ⁽⁶⁹⁾

Kozmogonik geleneği ve onun Doğulu arka planını anlamakla bütün bunların ne ilgisi var? Aslında bu mesele konumuz açısından çok önemlidir: Homeros’un dört zanaatkârından üçünün (şairler, şifacılar ve kâhinler) icra ettiği zanaat, kozmos ve tanrılar hakkındaki bilginin özel bir tipine bağlıydı. Dahası bunlar, bu ayrıcalıklı bilgiyi, şifa verme ve arındırma (fiziksel ve ruhsal) ve belli çevrelerde dinsel erginlenme amacıyla *kullanma* kapasitesine sahiptirler. Bu çeşit bir “zanaatkârlık”ın izlerini sürmenin, kuyumcu veya fildişi oymacısınınkinden oranla çok daha güç olduğuna kuşku yoktur, üstüne üstlük, kozmogonik bilginin aktarılması, aile çevrelerinde ve usta-çırak ilişkisi içerisinde serpilmiştir. Homeros bu özel becerileri, tevarüs edilen zanaatlar olarak kabul eder (*Od.* 17.384-385, 15.255-256). Aile üyeleri içinde, mitlerin aktarımında (kozmogonik ve diğer mitler), kadınlar dahil, uzman olmayanların oynadıkları rolü hatırlamak da önemlidir (bkz. 1. Bölüm).

Bundan ötürü, din uzmanlarının öğrendiği ve kullandığı teogonilerin diğer hünerler ve malzemelerle aynı kanallardan yolculuk ettikleri düşünülebilir: Yani ticaret ve kolonizasyonla gelen kültürel takaslarla; eşyaların, fikirlerin, tekniklerin ve hatta basit hikâyelerin alınıp verilmesiyle. Örneğin, Yunan tıbbı ve Yakındoğulu muadilleriyle bağlantısı üstüne yapılan kimi son incelemeler, bu zanaatın da metinler aracılığıyla daha resmî kanallardan ziyade, ticaret ve sözlü iletişim kanallarıyla taşındığını öne sürer. Tıp, ilgili tarafların değişik kökenlerine ve dilsel farklara bakmaksızın, bu türden uluslararası çıraklığa imkân veren bir uygulamaya iyi bir örnek oluşturur. ⁽⁷⁰⁾ Bir başka deyişle, Wendy Doniger’in ifade ettiği gibi: “Sanat ve ritüel, kültürlerarası girişimlerde, mit için güçlü tamamlayıcılarıdır. Fakat... mitler en kolay yoldur.” ⁽⁷¹⁾

Zanaatkârlar toplum tarafından talep edilen gerekli ya da lüks malları sağlıyorsa, teogoni yazarları ve icracılarının temin ettiği şey tam olarak nedir? Öncelikle, kozmogonilerin, şifacılar, arındırıcılar, inisiyasyon rehberleri vs’nin repertuvarının bir parçası olduğu açıktır. Bu alanlar, hastalığın tanrılardan geldiğine ve ancak onların araçları vasıtasıyla şifa bulunduğu inanılan arkaik toplumda birbirinden ayrılmazdı. Bu kavram Homeros’ta (krş. İl.1. bölümde-

ki veba) ve tanrılarca ceza olarak verilen bir *loimós*’tan ya da sıradışı bir hastalıktan bahseden Hesiodos’ta (*İG*. 243) net bir şekilde görülür. ⁽⁷²⁾ Bu durumda, teogoni geleneğinin kesin olarak bu insanlarca sağlanan “özel hizmetler” olduğunu anlamak kolaylaşır. James Redfield’in Orpheusçu şiir bağlamında açıkladığı gibi, “normal din” “normal sorunlar” a bir cevap sunarken (kirlenme ve arınma, tanrıları kızdırma ve yatıştırma, aile, yurttaşlık ve kozmik dengeyi koruma gibi rutin meseleler), “anormal sorunlar” a (Redfield bunlara “artık sorunlar” da der) cevap vermek için, büyücülere ve özel güçleri ve bilgelikleri olan insanlara ihtiyaç duyuluyordu. ⁽⁷³⁾ Bu “aşırı tehlike” durumlarında tanrılarla “daha yakın” bağlantısı olan uzmanlar lazımdı.

Teogoniler ve “Kutsal İnsanlar”

Peki bu din âlimleri kesin olarak kimlerdi? Onları “gezgin maguşlar” olarak betimleyen Walter Burkert haklı mıdır? ⁽⁷⁴⁾ Genel olarak kültürel aktarımda ve özel olarak dinsel-mitsel değişimde rolleri neydi? Terminolojinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Burkert, şifacılar ve kâhinler gibi diğer eğitimli uzmanlarla Tanah peygamberleri gibi “karizmatik” ve yetenekli figürleri birleştirmiş gibidir. ⁽⁷⁵⁾ Bu karakterlerin tek tek Yunanistan ile Yakındoğu arasındaki kültürel değişimin merkezine yerleştirildiği bu model, fenomeni bir bütün olarak açıklamak için fazla dardır. ⁽⁷⁶⁾ Yine de, bu uzmanlar ve dini önderler kozmogonilerin ve teogonilerin aktarımı ve kullanımında önemli bir rol oynamış olabilirlerdi. Giritli Epimenides, Empedokles ve Orpheus gibi, bir kozmogoni veya teogoninin isnat edildiği diğer meşhur figürlerin de şifacı veya arındırıcı olmaları tesadüf olamaz. Bunların hep gezgin, yabancı, uzaklardan gelir halde resmedilmeleri de tesadüf değildir. Şimdi bu figürlerden bazılarını ve bu şiir türüyle bağlantılarını kısaca yorumlayalım.

Muhtemelen tarihsel bir figür olan Epimenides’e *Kehanetler* diye bilinen bir eser isnat edilmişti; bu, bir dizi kehanetin bir araya geldiği bir eser değildi, kehanet formunda bir teogoni sunmaktaydı. Dediklerine göre, 57 yıl uyuduğu Girit’teki mağaralardan birinde inisiye olmuş ve dolayısıyla Zeus’la yakından ilişkilendirilmişti. 600’lerde, şehri “Kylon’un pisliğinden” arındırması için Atina’ya çağırılmıştı. Bu, tarihsel bir vakaya benzemektedir. ⁽⁷⁷⁾ V. yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan, Sicilya’daki Agrigentum’dan Empedokles de bir “kutsal adam” olarak nitelendirilmişti. Heksametrik ölçüyle yazılmış eserleri, doğa ve kozmogolojinin yanı sıra arındırma ile ilgiliydi. ⁽⁷⁸⁾ Kutsal biri gibi karışılarak girdiği şehirlerde, kehanetleri hatırlatan nasihatler verip şifa dağıtan bir *alétes*, “gezgin”, olduğu düşünülüyordu. ⁽⁷⁹⁾ Geleneğe göre, Empedokles,

Akdeniz'deki kâhinler, büyücüler ve şifacılar bekleneneği üzere, güneybatı Sicilya'daki yurduna dönmeden önce epey seyahat etmişti.⁽⁸⁰⁾ Empedokles'in hem Parmenides'ten, hem de Pythagorasçı ve Orpheusçu fikirlerden derinlemesine etkilendiği açık gibidir. Parmenides de, öğretileri ve şiirsel ifadeleriyle rasyonalite ve vahiy arasında yer tutan bir diğer Sokrates öncesi filozoftur.⁽⁸¹⁾

Belki de bu gibi figürlerde (çağdaş akılcı bakış açısından müphem, fakat Yunan bağlamında bildik bir tip) kozmo-teogonik bilginin dinsel ve ritüel işlevi, Yunanların felsefe dedikleri fiziksel ve metafiziksel bilginin ortaya çıkışıyla çakışmıştır. *Philosophía* kavramının kökenlerini Pythagoras'a dayandıran bir gelenek vardır; Magna Graecia'lı Pythagoras da, Syroslu Pherekydes'in öğrencisi olduğuna inanılan karizmatik bir figürdür.⁽⁸²⁾ Bir başka deyişle, Pythagoras da bir "Orpheusçu" idi.⁽⁸³⁾ Son olarak, 675 civarında, Sparta'daki bir salgını, sağaltıcı bir şarkı söylemek suretiyle iyileştirmesi için Gortyn'den Girit'e çağrılmış *paian*⁽⁸⁴⁾ Thaletas; Hyperborea Apollonu'na bağlı, şifa verici nitelikleri olan bir ok taşıyan, mucizeler yaratan Abaris (Hdt. 4.36)⁽⁸⁵⁾ gibi başka karakterler vardı; bunlar, yazılı bilgideki genel artışa eşlik edecek şekilde, özellikle VII. yüzyıldan sonra daha iyi belgelenmiş olan gezgin uzmanlara diğer örnekleri oluşturlar.⁽⁸⁶⁾ Bu tiplerin hiçbiri Yunan dünyasıyla sınırlanmamıştır. Dış kaynaklı ünlü örnekler arasında, Roma'daki Etrüsk kökenli *haruspices* ve Mezopotamya'dan Moab'a çağrılmış kâhin Bileam bulunmaktadır.⁽⁸⁷⁾

Homeros'un *demiourgoi* sınıflandırması, Platon'un sunduğu resimden pek farklı değildir. Platon, pek de haz etmediğini saklamadığı *orpheotelestai*'yi, zenginlerin kapılarına gelip arındırma (*katharmoi*) ve inisiyasyon (*teletai*) hizmeti veren gezgin kâhinler olarak betimler.⁽⁸⁸⁾ Ayrıca, bu gibi uzmanların faaliyetlerini, belli hastalık türlerinin tedavisiyle, ataların kötü eylemlerinin yol açtığı suçluluk illetiyle (*palaiâ menimata*, "eski gazap") ilişkilendirir.⁽⁸⁹⁾ İnisiyasyon törenlerini düzenleyenlerin ve şifacıların popülaritesi (ya da Platon gibi entellektüeller arasında bunların pek sevilmemesi olgusu), klasik dönemlerde pekişti. Bunlardan bazılarının Yunan dini ve felsefesi üstünde büyük etkisi oldu (ör. Platon'u da etkilemiş ve saygısını kazanmış Pythagoras). Ne olursa olsun, bu tek tek figürler, Akdeniz'deki dini fikirler ve teknolojiler hareketini uyaran daha geniş dinamğin parçasıydılar; yaşam öyküleriyle Doğu'yla Batı'yı birleştiren bazı isimler efsanevi figürler haline geldiler. Mesela, seyahat ederek Doğu bilgeliğini aradığı söylenen Pythagoras. Onun Doğu Akdeniz'deki eğitimi, daha sonrasında, Herodotos'a göre Fenike kökenli olan Miletoslu Thales'le ilişkilendirilmiştir.⁽⁹⁰⁾

Elbette Thales'ten yardım gördü... o (Pythagoras), baba yurdu olduğunu öğrendiği ve Mısır'a seyahatin daha kolay olacağını düşündüğü Sidon'a doğru yelken açtı.(14) Orada fizyolog-kâhin Mokhos'un ve tüm diğer Fenikeli hierofantların mirasçılara katıldı, Byblos ve Tyre'nin tüm gizemlerine ve Suriye'nin büyük bölümünde icra edilen seçkin kutsal ayinlere kabul edildi. (91)

Mitoloji dünyasında ünlü fakat muhtemelen tarihsel kökleri de olan böyle bir başka figür, Troia Destanları'ndaki kâhin Kalkhas'ın rakibi ve Klaros kehanet merkezinin kurucusu (Küçük Asya'nın batı kıyısında) kâhin Mopsos'tu. 1. Bölüm'de görüldüğü gibi, Mopsos'un adının (Hitit ve Luvi dillerindeki tercümesi Muksa/Muksus) hem Anadolu hem de Kuzeybatı Sami bölgelerindeki epigrafik kaynaklarda görülmesi ve o bölgedeki şehirlerin kuruluşuyla böyle bir isim arasında kurulan bağ (Mopsuestia, Mopsukrene vb.), tarihçilere, bu figürü Demir Çağı'nda Luvi ve Fenike bölgelerindeki Yunan varlığının tarihsel bağlamına oturtma imkânı vermiştir.

Mopsos gezgin din âlimi örüntüsüne iyi uyar ama aslında daha da fazlası söz konusudur: Şehirlerin ve bir Kilikya hanedanlığının da kurucusudur (bkz. 1. Bölüm). Bu popüler figürler son olarak Bremer tarafından incelenmiştir; Bremer, Yunan Melampous ve Mopsos'u *Tanah*'taki Bileam'la ve Yakındoğu'daki krallar ve hükümdarlarca görevlendirilmiş diğer yabancı uzmanlarla karşılaştırır. (92) Bremmer'in belirttiği gibi, kâhinin ve kral/kurucunun işlevleri aslında bağdaşmaz. Bu durum, en açık haliyle daha eski geleneklere ait figürlerde ortaya çıkar ve muhtemelen Homeros öncesi devirlerde geçerli toplumsal modelleri yansıtır (dinsel işlevleriyle sınırlandırıldıkları daha sonraki arkaik ve tarihsel dönemleri değil). (93)

Bu gezgin figürlerin çoğu yabancılar olarak resmedilmişti (Euripides'in *Bakkhae*'sinde Dionysos'un Doğulu bir büyücü/rahip olarak belirmesi gibi). Gerçekten yabancı mıydılar, yoksa Yunan hikâyeleri böyle tipleri yabancılar olarak resmetmeye mi meyilliydi? Kuşkusuz Yunanların kendi uzmanları vardı ve yabancı uzmanlar bile eğitim verip, yerli müritler ve taklitçiler bırakıyordu. Aynı zamanda, Yunanlar, dinsel figürlerin ve buluntuların dışarıdan, ama daima yakın bölgelerden geldiği hikâyeleri tercih ediyorlardı: Trakya (ör. Orpheus; Artemis Ortheia'nunki gibi ünlü bir *xóana*), Fenike (Kadmos, Europa, Pythagoras ve diğer bilgiler), Küçük Asya (Dionysos), Mısır (yakındaki yabancı toprakların daima en yabancısı). Bu olgunun araştırılması bir kitap daha yazmayı gerektirir ve zaten bu konuya ayrılan başka birçok çalışma vardır. Bu anlatıların hem Yunanistan ile komşu Yakındoğu arasındaki zengin kültürel

değişimi sağlayan gerçek tarihsel koşulları, hem de Yunan zihniyetinde “yabancılaşma” belli karakterleri ve nesneleri özel bir saygınlık ve güç halesiyle donattığını gösterdiğini belirtmek kâfidir. Acaba Doniger’in açıkladığı gibi, tanrılar nihai “ötekiler” olduklarından, onların dünyasını temsil etmek ve onlarla bağlantı kurmak konusunda, yabancılar (gerçek yabancılar ve marjinal karakterler) bilhassa yetkin mi sayılıyorlardı? ⁽⁹⁴⁾

Son olarak, kimi araştırmacılar, gezgin rahipler, kâhinler, inisiye uzmanları ve diğer bu türden din âlimlerinin çoğalmasının ve başarılarının, Homeros sonrası dönemde görülen kirlenmiş olma endişesi ve arınma ihtiyacıyla ilgisi olduğuna inanırlar. Yunan dininin bu yönü *İlyada* ve *Odyseia*’da neredeyse yoktur, fakat Arkaik dönem kanıtlarına göre hemen peşinden ortaya çıkar. ⁽⁹⁵⁾ Dodds buna, “utanç kültürü”nden “suçluluk kültürü”ne geçiş adını verir. ⁽⁹⁶⁾ Yine de, Homeros ve Hesiodos’un, dönemin toplumunun ve dinsel tutumunun oldukça kısıtlı bir manzarasını sunduğunu unutmamalıyız (daha çok, bir kahramanlık ethosunun sınırları içinde, uzak bir geçmişi sunarlar). Üstelik, Homeros sonrası dinsel ilgiler ve uygulamalar konusunda çok daha fazla bilgiye sahibiz; bu nedenle Dodds’un savı yanıltıcı olabilir. Ne olursa olsun, Yunan dünyasının Sanat Tarihi’ne dayanan estetik imgesinin bir meyvesi gibi görünen ve birçok araştırma kategorisi türeten şu köhnemiş görüşe geri dönmek önemlidir: “Yunanlar ilk olarak ve en başta sanata aittir, kültü değil.” ⁽⁹⁷⁾

Belki de Hesiodos’un *Theogonia*’sı, popüler olması ve bir “edebiyat” eseri olarak “kutsanma”sı nedeniyle, ritüel gücünü tamamen olmasa bile kısmen kaybetmiştir. Fakat durum her zaman böyle olmamış olabilir, özellikle de eserin ortaya çıktığı dönemde. Mesela Empedokles, bu aleni kararsızlığa bir başka iyi örnek sunar. Kingsley’in belirttiği gibi, Platon ve Aristoteles’in yorumlamalarıyla aktarılmış bu öğretilerin felsefi kabulü ile çağdaşı diğer kaynaklarda bulunan imge arasında büyük bir fark vardır. Bu kaynaklar Empedokles’i, ölümlerin dirilmesi, yeraltı dünyasına yolculuklar ve zamanının güney İtalya’sındaki diğer “şamanistik” ve büyüyle ilgili uygulamalarla bağlantılı bir figür olarak, “alternatif” gelenekler içine yerleştirir. ⁽⁹⁸⁾ Klasik filoloji bakış açısından değil de, başka kozmogoniler yazmış isimlerin, Orpheusçuların, mistiklerin, şifacıların gözüyle okumuş olsaydık, Hesiodos’un *Theogonia*’sının benzer bir “alternatif” imgesini elde ederdik. Ana akım kültüre veya ana akım çalışmalara asla tam anlamıyla uymayan ve Antikite’den bu yana marjinal figürler olarak görülmüş bu “ötekiler”, belki bizi Yunan dini ve düşüncesinde kozmogonilerin esas rolüne daha fazla yaklaştırırlar. Dahası, Hesiodos’un durumundan farklı olarak, bu isimlerin metinlerinin ortaya çıktığı tarihsel ve entellektüel

çevre hakkında çok daha fazla bilgiye sahibiz. Bu nedenle, ilave sorularla bir kez daha onlara dönüyoruz.

“Diğer” Kozmogoni Okuyucuları ve Bunların Zanaatları

Orpheusçu yazarların şiirsel “zanaat”larının, dinsel bir hareketle veya bir “tarikat”la niçin ve nasıl ilişkilendirildiği belirsizdir. Orpheusçuluk söz konusu olduğunda, *tarikat* terimi belki de sadece inisiye grupları içinde (Bakkhüsçü, Pythagorasçı) Orpheusçuluk’un revaçta oluşunu ve bu grupların dışlayıcı yapısını yansıtmaları bakımından kullanılmalıdır. ⁽⁹⁹⁾ Bu gibi gruplar, temizlik ve arılıkla ilgili birtakım âdetler aracılığıyla kendilerini toplumdan ayırıyorlardı. ⁽¹⁰⁰⁾ Pythagoras’ın trópos bíou’su (hayat tarzı) bunun bir örneğidir (ör. Pl. *Devlet* 600b). V. yüzyılda yaşamış bir Atinalı için “Orpheusçu” olma klişesinin ne ifade ettiği, Euripides’in Hippolytos’unda temsil edilmiştir. Bu tragedya, Theseus’un genç ve küstah oğlu, vejetaryenliğe ve kitaplara kafayı takmış, kendini avcılığa ve Bakkhüsçü ayinlere adanmış ikiyüzlü bir Orpheusçu olmakla eleştirilir. ⁽¹⁰¹⁾ Cinsel ilişkiyi, dolayısıyla bizzat Aphrodite’yi reddetmesiyle yansıtılan aşırı saflık duygusu, sonunda trajik ölümüne yol açar. ⁽¹⁰²⁾ Bu radikalleşme muhtemelen, kirlenmekten ve diğer dinsel tehlikelerden sakınma ve alınacak önlemleri gündelik hayatın bir parçası yapma saplantısıyla ortaya çıkmıştır. Bu gruplar, nihai ve kaçınılmaz tehlike olan ölümle yüz yüze geldiklerinde bile, “alternatif” dinleri sayesinde birtakım avantajlara sahip olacaklarına inanıyorlardı.

Orpheus’un neden böyle marjinal bir öğreti ve kültürün hamisi ve sözcüsü olduğunu açıklayacak ipucu, burada aranmalıdır. ⁽¹⁰³⁾ Pek çok araştırmacı, Orpheus’un hangi özelliklerinin onu dinsel gruplar için simgesel bir figür haline getirdiğini -başka bir deyişle, Argonautların seferine katılan bir şair ve mitsel kahramanın nasıl bir çeşit “guru” haline geldiğini- tartışmıştır. ⁽¹⁰⁴⁾ Ölen karısı Eurydike’yi kurtarmak için yeraltı dünyasına girdiği sırada doğaüstü güçlerle “temas” ettiği ve ölümlüler diyarının ötesine geçmekle elde edilen sıradışı güçler kazandığı konusunda çoğunluk hemfikirdir. Orpheusçuluğun doğasına ve kökenlerine ilişkin tartışmalarda, şamanizm kavramı da sürekli olarak ortaya çıkar. Bunun Yunan dünyası için geçerli bir terim olup olmadığı sorusunu bir yana bırakalım, ⁽¹⁰⁵⁾ Orpheusçu liderlerin esas itibarıyla ne tür güçlere sahip olduğu açık değildir. Graf’ın belirttiği gibi, “Şamanistik bir arka plana sahip bir Orpheus miti olduğunun kanıtı, en iyi ihtimalle, muğlaktır. Büyücü ve kâhin Orpheus -Atinalı Philokhoros’un verdiği adla *mántis* (kâhin) (FGrH 328 F 76)- gizli toplulukların ayinleri ve ideolojilerinden de

çıkmiş olabilir.”⁽¹⁰⁶⁾ Bu kitabın amacı için önemli olan, Orpheus’un doğaüstü konulardaki otoritesinin, dünyanın kökenlerine dair şiirler okumakla, yani kozmogonilerin ezbere okunmasıyla ilişkilendirilmesidir.

Orpheusçu tasavvurların, inisiyasyon sahasında böyle bir etkiye sahip olmasının bir nedeni de, Orpheusçuların insan hayatını kozmogonilerin merkezine koymalarıydı; bu suretle, insan ruhunun “gerçek bir tehlike” içinde olduğu ve inisiyasyon yoluyla kurtarılmaya ihtiyaç duyduğu antropogoniler geliştiriyorlardı.⁽¹⁰⁷⁾ İnsanların, Dionysos’u öldürmelerinin cezası olarak Zeus’un yıldırımıyla vurulan Titanlar’ın küllerinden doğduğu bir Orpheusçu antropogoniye tekrar inşa etmek mümkün görünür.⁽¹⁰⁸⁾ Bu fikrin Mezopotamya *Atrahasis* destanındaki antropogoniyle benzerlikleri malumdur, insanoğlu burada da, boğazlanmış bir tanrının kille karıştırılmış kanından şekillenmiştir. Ancak bu mit Derveni Papirüsü’nün Orpheusçu teogonisinde görünmez. Bu yüzden kimi araştırmacılar hikâyenin ya yetersiz metinlerden hareket eden modern bir yanlış yorumlama⁽¹⁰⁹⁾ ya da *Rapsodiler*’de yer alan, simyadan esinlenmiş ve ancak geç Yeni Platoncu felsefede gelişmiş bir hikâyenin yorumu olduğunu öne sürerler.⁽¹¹⁰⁾

Orpheusçu, Pythagorasçı ve Bakkhüsçü hareketleri bir arada tutan bağların, kesişme noktalarını ayırt etmeyi zorlaştıracak şekilde, ne kadar güçlü ve karmaşık olduklarını gördük.⁽¹¹¹⁾ Bu karmaşık resimden, araştırmamız için tek bir nokta ortaya çıkar: Orpheusçu kozmogonilerin ritüel ve inisiyasyon gruplarıyla ve şifacılarla büyücülerin “tatbiki” faaliyetleriyle ilişkisi. Son dönemlerde yayınlanan ve Orpheusçu tabir ettiğimiz her şeye bakış açımızı değiştiren belgeler ve çalışmalar, bunu açıkça ortaya koyar. Burkert’in ifade ettiği gibi, bu araştırma sahası asıl olarak klasik filoloji içinde evrilmekle beraber, Yunan dinine dair yeni bir yaklaşımı harekete geçirmiştir.⁽¹¹²⁾ Nihayetinde, yine Burkert’in haklı olarak belirttiği gibi, Pythagoras, Orpheus ve Dionysos’tan (sırasıyla, tarihsel bir figür, bir mit kahramanı ve bir tanrı) esinlenen inançları ya da hareketleri, birbirinden ayrı toplum ve din boyutlarına indirgeyemeyiz. Zira bunlar eski kaynaklarda bir noktada birleşmektedir.⁽¹¹³⁾

Kozmogoniler ve Kültürel Etkileşimler Üstüne Son Düşünceler

Önceki bölümlerde gördüğümüz gibi, Hesiodos’un *Theogonia*’sı ve Orpheusçu kozmo-teogonik gelenek, hem Yunan hem de “Doğulu” olan bir omurgayla bir arada tutulmaktadır. 1. Bölüm’de açıklandığı üzere, eski kozmogonilerin kültürel bileşimini anlamanın tek yolu, Arkaik kaynaklara yansıtılan, Yunan ve yabancı unsurları ayırmaya yönelik modern kategorilerden

kurtulmaktır. Hesiodos'ta ve Orpheusçu metinlerde karşımıza çıkan motiflerle ilgili karşılaştırmalı malzemeyi araştırmak, Doğu Akdeniz'in (ör. Hurri-Hittit, Kenan, Mezopotamya, Mısır) farklı geleneklerinin birbiriyle nasıl ilişki kurduğu, hangi motifin daha revaçta olduğu ve en kolay dolaşıma girdiği, en çok hangi motifin dönüştürüldüğü gibi konulardaki anlayışımızı geliştirme yolunda önemli ve gereklidir. Bu tip bir karşılaştırmalı araştırmada ne kadar uzmanlaşırsa, farklı kültürleri, dönemleri ve kategorileri bulandırma riskinden o kadar uzak durulmuş olur. Ne var ki, bu tamamıyla modern ve bilimsel bir uygulamadır ve antik şairin ham maddelerini nasıl algıladığını yansıtmaz. Hesiodos veya önceki ve sonraki diğer kozmogoni yazarları, uzak veya komşu halkların mitlerini, muhtemelen kendilerine ait olduğunu düşündükleri kaynaklar aracılığıyla bilmekteydi; veya bu kaynakları, filen kendilerine mal edecekleri bir şemaya dahil ediyorlardı. Bunun nasıl gerçekleştiği, insanların bir yerden bir yere gitmesiyle ilgilidir ve bu da halen devam etmekte olan, evrensel bir öyküdür.

Hesiodos'taki belirli motifleri araştırmak, Kenan-Fenike kökenli mitlerin, *Theogonia*'nın kültürel dokusunda, önceden düşünüldüğünden daha belirgin olduğu sonucuna varmamıza yol açtı. Özellikle güney Anadolu ve kuzey Suriye-Filistin bölgeleri -düğüm noktaları olarak Kilikya ve Fenike'yle- diğer (Mezopotamyalı, Mısırlı) Doğulu motiflerin Yunanistan'a aktarımında can alıcı önemdeydi. Aynı argümanı Orpheusçu şiirler için de öne sürebiliriz, hatta bu durumda bu istikameti gösteren daha da fazla kanıtımız var. Ayrıca Orpheusçu kozmogonilerin ritüel önemi ve Doğulu paralelleri konusunda da daha fazla kanıta sahibiz. O halde, Hesiodos'un eserini, hem Orpheusçu metinlerle hem de diğer Yakındoğu metinleriyle karşılaştırmak, *Theogonia* gibi bir kompozisyonun, doğum anında sahip olmuş olması gereken dinsel ve ritüel önemin altını çizer. Hesiodos'un *daha sonra* elde ettiği klasik konumun, bu şairin Yunan teogonisinin ana akımını temsil ettiği yanlışına yol açmasına izin vermemeliyiz. Hem o hem de Orpheusçu kozmogonik gelenek, başlıca özelliklerinden biri Yakındoğu motiflerinin asimilasyonu olan ortak bir arka plandan gelmiştir. Orpheusçu teogoniler özgün Doğulu "model"e daha bağlı kalmış ve dinsel işlevlerini daha iyi korumuşlardır.

Öyleyse, Hesiodos neden bir *klasik* haline geldi? Belki de, Yunan heksametrik destan şiirini, teogoni türüne başarıyla uyarlayan ilk sanat dehasıydı. Yahut da, Yunanlar yeni edindikleri alfabeyle şiirleri ölümsüzleştirmeye başlar başlamaz kayda geçirilip korunan ilk versiyon buydu. Şu ya da bu nedenle -poetik güzelliği ve sanatlı yapısıyla en ufak ilgisi olmaksızın- öylesine başarılı

oldu ki, Arkaik dönemden sonra da varlığını sürdürecektir kadar değer verildi ve Homeros'un şiirleriyle beraber, yerel mitlerin sonsuz çeşitliliğine bir şemsiye görevi görerek, tanrılar hakkında mitolojik yönergeler dikte ettiren şiirler kanonunun parçası haline geldi. Buna karşın Orpheusçu teogoniler, muhtemelen sözlü aktarıma ve dinsel çevrelerdeki kullanıma bağlı kalmayı sürdürdüler, ta ki bazıları yazılı kültüre de girene dek; bu defa edebiyatın çok farklı bir türüyle, daha sonraki zamanların felsefi ve ruhani hareketleriyle ilgili bir türle birleştiler. Orpheusçu kozmogoni geleneğinin diğer örnekleri, şans eseri yazılı olarak korunmuş (Derveni Papirüsü, Altın Tabletler vb.) ve daha eski zamanlardaki ritüel (ama ayrıca ezoterik) kullanımlarına ışık tutmuştur.

Her iki durumda, Yunan kozmogoni geleneklerinin çok kültürlü arka planı, Doğu Akdeniz ve Yunan halklarının uzun etkileşimi için iyi bir tanıktır. Bu belirli kültürel değişim tarzı içinde tek bir tane değil, pek çok farklı insan grubunun rolünü düşünmemiz gerekir. Bir tarafta kuşkusuz din âlimleri, şifacılar ve rahipler vardır, diğer tarafta ise denizlerde ve limanlarda gece gündüz bir arada olan Yunan ve Doğu Akdenizli tüccarlara sahibiz. İnsanların sıklıkla Doğu'ya ve Batı'ya göç ettikleri bir dünyada aracı rolü üstlenen bu kişiler -önemsiz, adsız gezginler; kâr etmek ya da hayatta kalmak için başka evlere, şehirlere, ülkelere taşınanlar; aile bağlarının ya da ticari fırsatların peşinden gidenler; savaş veya siyasi karmaşa yüzünden terk-i diyar etmeye mecbur kalanlar; yeni bir haneye satılan köleler- Yunan kozmogonilerindeki Doğu Akdeniz unsurlarının sırlarını açıklar

Bu çeşit bir kültürel değişim için ideal bağlam, karma aile yapısı ve çokkültürlü cemaattir, zira zanaatkârlık genellikle aile içinde aktarılmaktadır. Fenikeliler ve Yunanların birlikte yaşadığı bir evi ve o evde Akdeniz'in her yanından hikâyeleri ve mitleri dinleyerek büyüyen ikidilli bir çocuğu tahayyül etmeliyiz. Tekdilli bir Yunan, belki zaten bildik özelliklerle karışmış bu "diğer mitler" in versiyonlarını onun ağzından öğrenebilirdi. Alfabenin aktarımıyla paralellik çarpıcıdır. Bu gelişmeler aynı bağlamda meydana gelmiştir; her iki dil ve kültürün bilincinde olan insanların, bir dile ait yazı kodunu bir diğerinde kullanmayı öğrendikleri bağlamdır bu. *Aphrodite'ye Homeros Tarzı İlahi*'de (113-116) bir sütninenden ikinci bir dilin öğrenilmesinden bahsedilmesi ve 1. Bölüm'de ele alınan diğer örnekler (Euripides fr. 484'te, annesinden öğrendiği bir kozmogoni hikâyesini anlatan Melanippe gibi) ev içi eğitimin önemini tasvir eder. Bu tip mahrem temas aracılığıyla pek çok kültürel sınır aşıldı. Bu açıdan, Doğu Akdenizlileri her yerde hazır ve nazır yabancı tüccarlardan ibaret gören geleneksel bakış açımızın ötesine geçmeye ihtiyacımız var.

Son olarak, tartışmanın birkaç noktasında, Yunan metinlerinde yer alan ve farklı motiflere ve örüntülere karşılık gelen Doğulu öğelerin katmanlarını saptamaya yönelik önerilerde bulundum. Soylar Miti örneğinde, Geç Bronz Çağı'nın ortak Kenan ve Yunan çevresine dayanan örüntüler arasında ayrıma gidebileceğimizi; Hurri-Hitit motiflerinin Kenan motiflerine uzun zamandır entegre olduğu diğer daha somut örneklerin ise Demir Çağı'ndaki Fenike-Arami kültürüne ait olması gerektiğini varsaydım. Ancak VI. yüzyıl civarında bir üçüncü evre, İran ve Hint kültürlerine bağlanan ve daha önceleri Yunan kültüründe taklit edilmemiş olan öğeleri yansıtabilir. Bunların, Orpheusçu teogonilerde ve Fenike teogonilerinde, bunun yanında Sokrates öncesi filozofların kimi fikirlerinde açıkça saptanabilmesi, Küçük Asya'daki Yunan topluluklarıyla çoğunun güçlü bağları göz önünde tutulduğunda anlaşılır hale gelir (Miletoslu Thales, Samoslu Pythagoras vb.).

Öyleyse, bu araştırmayı daha sonraki klasik edebiyattan bir anekdotla kapayalım. En ünlü Roma destanı *Aeneid*'de bir ozan, Dido'nun verdiği bir ziyafette, Troialı konukları eğlendirir (1. 741 - 747). Olay bir Kartaca sarayında geçer; bir kozmogoniden başka bir şey olmayan şarkı, Vergilius'un tekrar yarattığı birkaç açılış dizesine bakılacak olursa, tipik Yunan işi değildir. Latin yazar, Apollonios'un *Argonautika*'sındaki pasajdan esinlenmiş gibidir. Her halükarda, Augustus döneminde, özel bir vesileyle bir kozmogoni söylendiğine şahit oluyoruz:

Kudretli Atlas'ın öğrencisi Iopas, cınlattı salonu
Altın liriyle. Ay'ın gezip dolaşmasını anlattı
Ve Güneş'in zahmetli ilerleyişini; insanların ve hayvanların,
Yağmurun ve ateşin kökenini; Arcturus'u, Hyades'i;
Kışın güneş niçin acele eder Okyanus'a dalmak için,
Geceleri yavaşlatan nedir yahut. Tyrli defalarca
Alkışladılar, onlardan sonra da Troialılar. ⁽¹¹⁴⁾

Vergilius böylece, Apollonios'taki Orpheus'un yerine Tyrli bir ozan koyar. Vergilius'un tahayyülünde, bizimkinde de olduğu gibi, farklı kökenlerden ve dillerden dinleyiciler -Anadolulular (Troialılar) ve Fenikeliler- muhtemelen kayıp, bilinmeyen ya da hayal ürünü olan bir Tyr kozmogonisi dinlerler.

Batı ideolojisinin medeni Yunan ve Roma (yani Avrupa) ile egzotik Doğu (yani Avrupa'nın sömürgesi, Hristiyan olmayan ülkeler) arasında yaratmış olduğu suni ikiliği yıkmaya ve antik Yunanistan'ı böyle ayrımların varolmadığı

bir yere taşımaya çalışan çok sayıda araştırmacı olmuştur. Şimdi, bu daha akılcı ve sınırsız konumun, Yunan kültürünün özgünlüğünü azaltır gibi bir etki yaratmasından kaçınmak için çaba göstermeliyiz. Yunan kültürünün bütün önemli merkezleri, Doğu'yla temasları nedeniyle benzer sanatsal eğilimleri ve estetik örüntüleri paylaşmış olmakla birlikte, bu temas tek başına Yunan şehir-devletlerinin veya belli Yunan toplumlarının karakteristiklerinin ortaya çıkışını *açıklamaz*. Her ikisi de Arkaik dönemde önemli ölçüde Doğu etkisine maruz kalan, fakat çok farklı yönlerde ve çok güçlü bir şekilde birbirinden ayrı kişilikler geliştiren Atina veya Sparta'nın ayırt edici özelliklerini bu şekilde açıklayamayız. Tüm kültürler, tabiri caizse, ham maddesini biçimleyen unsurların eşsiz bir birleşiminin pekiştirilmesinin ürünüdür. Bu malzemelerin bileşimini ve nasıl şekil değiştirdiklerini anlayabiliriz. Zira bu iş için gerekli kaynaklara sahibiz. Ne var ki, söz konusu unsurların çözümlenmesi, meydana getirdikleri ürünün eşsiz karakterine hâle getirmemelidir (klasik dilleri öğrenir ve öğretirken de bu doğrultuda düşünüyoruz).

“Yunanistan ve Yakındoğu”dan söz etmek, yapay, kültürel olarak kararlaştırılmış sınırlardan, dikilmiş engellerden ve hepsinin ötesinde, sürekli değişen topluluklardan ve birbiriyle temas halindeki insanlardan söz etmektir. Bu kitap, ne o devirdeki kültürlerarası değişimin tüm karmaşıklığını tartışmaya ne de yepyeni bir model geliştirmeye kalkışmıştır. Sadece, Yakındoğu kozmogoni motiflerinin Yunanistan'a aktarımının anlamı ve bağlamını kavramak için yeni bir zemin sunmayı amaçlamıştır. Kalıcı ve gayet verimli kültürlerarası deneyimlerinde Yunanlar ve Fenikelilerin cesaretleriyle boy ölçüşeceksek, dilsel, kültürel ve ideolojik engelleri aşmaya hâlâ ihtiyaç duyduğumuza kuşku yoktur.

Notlar

1. Şiirin daha eski versiyonlarının fragmanlarına sahip olduğumuzdan (geç üçüncü binyıla ait daha eski Sümer şiirlerine dayanan Eski Babil versiyonu), *Gılgamış Destanı* iyi bir karşı-örnek sağlar. Bununla, eski pasajlardan bazılarına sadık kalırken diğerlerini atan, genişleten ve yeni baştan yaratan Sin-lekke-unninni'ye atfedilen, sözde standart versiyonu karşılaştırabiliriz. Destanın farklı evreleri ve yazarları için bkz. George 2007.

2. Bir istisna, yine, Mezopotamya *Gılgamış Destanı*'nın sözde standart versiyonunun yazarı Sin-lekke-unninni'dir (XIII-XI. yüzyıllar arası), ancak eserde ismi geçmez (katalogta listelenmiştir). Destanın farklı evreleri ve yazarları için bkz. George 2007.

3. Loprieno 2003.

4. Bu kültürlerde theodizenin tam işleyişi için bkz. Laato ve De Moor 2003. Hesiodos'un ilahi adaletle ilgili konulara dair konumu *İşler ve Günler*'de açıklanmıştır, fakat *Theogonia*'da bulunmaz.

5. Örneğin, Solon fr. 4.1-8. Bu ve diğer fragmanlarla *Tanah*'ın bir karşılaştırması için bkz. West 1997a: 508-512.

6. 2 Ol. 55-77, Pindaros ayrıca, hata işlemeyen geçildiğinde üç can kazanılabilen yerler olarak "Kronos Kulesi" ve Kutsanmışlar Adası'ndan bahseder. Bkz. Redfield 1991: 105-106.

7. İlimilku ve metinlerinin yazımı için bkz. Wyatt 1999: 551-553 ve De Moor 2003: 114.

8. Bkz. Parker 1997c: 3 ve West 1997a: 603-605.

9. Parker 1997c: 3.

10. De Moor 2003: 131 (Soy Miti'yle bağlantılı olarak 3. Bölüm'deki tartışmaya bakınız).

11. İlimilku'nun kraliyet ideolojisi için bkz. Wyatt 1999: 552-553.

12. De Moor 2003: 138, tanrıların kimi zaaflarının, şairin tanık olduğu dünyevi kralların davranışlarını yansıttığını öne sürer. İlimilku'nun eserindeki tutarsızlık sorunu için ayrıca bkz. De Moor 2003: 147,149.

13. Ugarit'in bu son yıllarındaki buhran durumu iyi belgelenmiştir. Şimdi, İlimilku'nun bu son Ugarit kralları idaresinde hizmet verdiği düşünülmektedir (bkz. De Moor 2003: 110-114 ve referanslar). Bu son devrin tam bir betimlemesi için (Ugarit 1190 ile 1185 arasında yok edildi) bkz. Singer 1999. Bronz Çağı merkezlerinin çöküşü için bkz. Drews 1993.

14. De Moor 2003: 150. Kenan dininden İsrail dinine geçiş konusunda bkz. Smith 2002.

15. Snodgrass (1971), Nagy (1996: 39) ve Coldstream (2003, özellikle 341-357). “Kahraman kültleri” ve “mezar kültleri” konusunda bkz. Antonaccio 1998. Kahraman kültüne dair geleneksel görüş için bkz. Coldstream 2003: 346-352.

16. Morgan (1990) ve Hall 2002 (ilk Olimpiyat galiplerinin şüpheli tarihsel gerçekliği üzerine, bkz. özellikle 206 ve 226-228). VI. yüzyılda Helenizm üstüne bkz. Hall 2003.

17. Arkaik devirde tapınakların rolü üzerine, Bölüm 1’deki tartışma ve referanslara bakınız.

18. Bkz. Finkelberg 2003:75. Bu konuda Hesiodos’un esnekliği konusunda bkz. Clay 2003: 13.

19. Homeros destanları ile dönemin kolektif hafızası arasındaki bağlantı için bkz. Finkelberg (2003: özellikle 81vd).

20. Kirk 1962: 94.

21. *Homeros Tarzı İlahiler*, kahramanın “güç elde etmek için yolculuk”u örüntüsüne uygundur. Bkz. Penglase 1994.

22. *İlyada*’da olay örgüsünü harekete geçirici öge olarak Zeus’un iradesi temasına dair bkz. Heiden 2008b.

23. Kısmen Yakındoğu modellerinden esinlenilmiş muhtemel bir şiirsel yenilik olarak Homeros’ta tanrıların insanbiçimli ele alınışının bir tartışması için bkz. Burkert 2001: bölüm 6.

24. Bkz. Finkelberg 1990. Hesiodos’un yanı sıra, Arkhilokhos, Demodokos ve *Odysseia*’daki Phemios (8.44, 22.347-349), Musalar’la özel bir ilişki iddiasında bulunmuşlardı (bkz. Graf 1988: 100-101). Tanrısal otoritenin diğer şairlerdeki yansımaları için bkz. Calame 1995: bölüm 1. Musalar üzerine bu kitabın 2. Bölüm’ündeki tartışma ve referanslara bakınız.

25. Bkz. Kitchen 1977: 99-100. Burada, Mısır mitlerini yazanlardan ve Ur’daki Akadlı Sargon’un kızı rahibe Enheduanna’dan (y. 2300) özellikle bahseder.

26. Mezmurlar’ı kimin ya da kimlerin yazdığı üzerine, bkz. Kitchen 1977:99.

27. Çobanların bu “mistik” deneyimlerine dair bir tartışma (ör. Amos, Musa) ve Zeus’a bir ilahi olarak *Theogonia*’nın Mezmurlar’la karşılaştırılması için bkz. Bölüm 2.

28. Kutsal Kitap ile Yunan arkaik edebiyatı arasında yapılan en son karşılaştırma Finkelberg ve Stroumsa 2003’tedir. Homeros’un Peisistratos redaksiyonu ve “Yunanların İncili” konumuna evrimi için bkz. Finkelberg 2003

(özellikle 91-96) ve Nagy 1996'daki klasik değerlendirme. Arkaik Yunanistan'da metinsel değişmezlik kavramı için ayrıca bkz. Pelliccia (2003). Dini külliyyatın oluşturulması üzerine bkz. Chapman 2003 ve Grottanelli 2003. Mezopotamya kanonları için bkz. Veldhuis 2003. Pers İmparatorluğu bağlamında Yunan ve Yahudi tarih yazımının yükselişi konusunda bkz. Momigliano 1990: bölüm 1. İsrail yerel ve ulusal edebiyatının yükselişine dair bkz. Sanders 2004b.

29. Cross 2005: 45.

30. Grottanelli 1982: 650.

31. Finkelberg 2005.

32. Örneğin, Yunan ve Yakındoğu dinlerinde "paylaşılan sınıflandırmalar" a dair bir tartışma için, bkz. Noegel 2007b: 32.

33. Röllig (1992) ve Kopcke (1992) tarafından kaleme alınan makaleler istisna teşkil eder.

34. Wilhelm 1989: 49.

35. Anadolu ve Kuzeybatı Sami kültürlerinin çakışmasına kusursuz bir örnek Halep (Suriye) hisarındaki Fırtına Tanrısı tapınağında bulunabilir. Tapınağın son evresinde, y. 900, çeşitli tanrıların ve hibrid yaratıkların tasvirleri, Luvi, Aram ve Mezopotamya karakterisliklerinin ortaya çıktığı "uluslararası" bir tarz sergiler (bkz. ör. Gonnella 2005).

36. Bkz. Crielaard 1995a, West 1995, van Wees 1994, Osborne 1996: 157-160. Genel olarak erken Yunan şairlerinin tarihleri üzerine ayrıca bkz. Hall 2002: 229-239. Homeros'taki Bronz Çağı "kalıntıları" için örnek olarak bkz. Osborne 1996: 139.

37. Finkelberg 2005.

38. Auffarth (1991), bütün Akdeniz'deki Yeni Yıl bayramlarında (Babil Akitu bayramı, Anthesteria vb.) düzenin mitsel ve dinsel olarak yenilenmesine dair kapsamlı bir araştırması sunar. Düzenin tersine dönmesi ve kralın tekrar yerleştirilmesinin, bu türden ritüellerin ve bunlara bağlı mitsel/epik anlatıların merkezinde yer aldığını savunur.

39. Bayramın amacı üzerine bkz. Sommer 2000'deki tartışma ve referanslar. Ayrıca bkz. Auffarth 1991: 45-55. Akitu bayramıyla ilgisi tam olmamakla birlikte, Marduk'la ilgili bir ritüelle bağlantılı Eski Babil metninin yeni bir baskısı için bkz. Wasserman 2006.

40. Bkz. Burkert 1983: 119, bibliyografya için n. 40-42.

41. Tapınaktaki gerçek işlevlerinin dışında, Ugarit din adamlarının kötü ruhları kovma ve iyileştirme gibi işlevleri üzerine bkz. Merlo 2006. Krş. Bur-

kert'in "din uzmanlar"ı.

42. "Gezgin rahim"i (Antik Çağ'da bir çeşit dölyatağı hastalığına bu ad veriliyordu) tekrar yerine oturtmak için Yehova'ya edilen dular üzerine bkz. Faraone 2003.

43. Bkz. Cornford 1967: 107-108, Smith 2002: 99. Ayrıca bkz. Auffarth (1991: bölüm 3), Peygamber Hezekiel'in -Babil sürgününden sonraki düzeninin "yeniden kurucusu" olarak Yehova'nın rolüne uydurabilmek için- Babil Yeni Yıl bayramını tekrar yorumladığını savunur.

44. *DCPP*, "Magie" maddesi. Bir Kartaca bedduasında tanrıça Hawwat (KAI 89) ve konuyla ilgili bibliyografya için ayrıca bkz. Faraone, Garnand ve López-Ruiz (2005).

45. Mısır kozmogonileri ve kaynakları üzerine bkz. Lesko 1991, tapınak ayinlerinde kullanımları konusunda bkz. Shafer 1997b.

46. Bachvarova (yayınlanacak).

47. Yunanistan'da ve antik kaynaklarda magos figürü için (Pers dilinde *maguš*), bkz. Burkert 2004: özellikle 107-109. Genel olarak maguşlar üzerine ayrıca bkz. de Jong 1997, 353vd. Yunan-Roma dünyasında terimin büyüyle bağlantılı kullanımı ve evrimi üzerine bkz. Graff 1997: bölüm 2. Hristiyan geleneğinde *mágoi* figürü için bkz. Yamauchi 1989.

48. Bkz. West 1997a: 82-83. Pers maguşlardan farklı olarak Derveni Papirüsleri'nde maguşların işlevi için bkz. Bernabé 2006.

49. Obbink 1997: 50. *Od.* 9.6-11.

50. Gelenğin bir tartışması ve mit ile ritüele daha yeni yaklaşımlar için bkz. Edmonds 2004: 4-13 ve Bremmer 2005a. *Homeros Tarzı* İlahiler'in kapsamlı bir incelemesi için bkz. Clay 1989. Edimsel bağlamdaki işlevleri için bkz. Calame 1995b ve Depew 2000. Yunanca ilahilerin bir baskısı ("Homeros tarzı" olanlardan başka) Furlay ve Bremer 1985'te bulunabilir.

51. Johnston 2002: 128.

52. A.g.e. 128-130.

53. Geçmişin ritüel yeniden yaratımının -özellikle Peisistratoslar'ın politikalarıyla bağlantılı olarak- dinleyicilere etkisi üzerine, örneğin bkz. Sinos (1998: 84-86). Yunan şiiri ve dini konusunda, ayrıca bkz. Easterling 1985.

54. Bkz. Clay 2003: 47 ve oradaki referanslar. Euboia'da Homeros'un olası bir edimsel bağlamı için bkz. Powell 1993 ve (cevaben) Lenz 1993.

55. Peisistratoslar'ın bayramlar ve sanat yarışmaları düzenlemeye duydukları ilgi hakkında bir tartışma için bkz. Shapiro (1998: 101-102).

56. Bkz. Martin 1998. Yedi Bilge konusunda bkz. Busine 2002. Mitin

uygulayımı için bkz. Buxton 1994; ayrıca bkz. mitlerin uygulayımını veya ritüellerdeki kullanımını daha kapsamlı inceleyen Kowalzig 2007. Mitlerin öğretilmesinde kadınların rolü ve *leschai* bayramlarında erkekler tarafından mitlerin sahnelenmesi üzerine ayrıca bkz. Bremmer 2005b.

57. Hesiodos'un *Theogonia*'sı ile bu gibi ritüeller arasındaki olası bağlantılar için bkz. Cornford 1967: 95-116. Cornford, ejderhanın kral-tanrı tarafından kılıçtan geçirilmesi türünden epizotların önemini vurgular. Bu epizodun, *Tanah*'da, *Enuma Elişte*, *Ulikummi* ve *İlluyankas*'ta ve Ugarit Baal Şiiri'nde farklı versiyonları vardır. Akdeniz Yeni Yıl Bayramları için ayrıca bkz. Auffarth 1991 (Kronia'dan müstakil olarak bahsetmez).

58. Burkert 2003d: 243.

59. Bkz. Burkert 2003b. Daha ayrıntılı bir Kronia tartışması için bkz. bu kitapta 3. Bölüm.

60. *Argon*.1.494-500. Çeviri: Seaton (Loeb, 1912). Bu sahne daha sonra Vergilius gibi yazarlarca taklit edildi (*Aen.* 1.741-747). Apollonios'un şiiri ile Mısır güneş mitolojisi arasındaki bağ için bkz. Noegel 2004.

61. Nestor'un kadehi konusunda bkz. Boardman 1999: 166. Nestor'un kadehinin üstüne kazınmış dizelerin büyüyle ilgisi için bkz. Faraone 1996.

62. Bkz. Pucci 1998. Krş. Finkelberg 1988: 6-8. West 1997a: 428 Si-renler'in adlarının muhtemel Sami kökeni (*shir*, "şarkı" ile bağlantılı olarak) konusuna kısaca değinir.

63. Mitin dinleyiciler üstünde böyle bir etkisinin olabileceği fikrine yeni değildir. Ancak bu fikrin Yunan miti ve şiirine uygulanması, bu metinlerin edimsel bağlamına dair yeni bir anlayış sağlar. Büyü işlevine sahip heksametrik şiir araştırmaları için bkz. Faraone 2004, 2006a, 2006b, 2008, 2009 ve yayınlanacak olan çalışması.

64. Orpheus figürünün büyüyle yakın ilişkisi için bkz. Martin Hernandez 2003 ve Brisson 2008b. Kaynaklar için bkz. Betz 1982: 166.

65. Betz 1982: 162. Hermes-Thoth, büyü sanatlarının kurucusu adedilmişti (Betz 1982: 165). Bybloslu Philon, aktardığı ya da yazdığı metinlerin izini tanrı Thoth'a (Tautos) kadar sürer. Yunan-Roma dünyasında büyücüler ve sihirbazların kapsamlı bir araştırması için bkz. Graf 1997, Dickie 2001.

66. Bu gibi teknisyenlerin tevarüse dayalı örgütlenmeleri üzerine kaynaklar için, bkz. Burkert 1982: 8-9 ve 1983: 118.

67. Obbink 1997: 47. Hippokratik aile geleneği üzerine bkz. Jouanna 1999: 44-46.

68. Bkz. Betz (1982: 167) ve kaynakları.

69. Ciğer falı konusunda bkz. Burkert 1983: 117 ve 1992: 46-52, 82, 113. Ayrıca Bachvarova'nın yayınlanacak kitabındaki tartışmaya bakınız. Mezopotamya'daki kökenleri açıktır (Mezopotamya'da ritüel, kurban ve kehanet için bkz. Leichty 1993). Geç Bronz Çağı'nda Kıbrıs, Ugarit ve Megiddo'da da modeller bulunmuştur. Ugarit ve Megiddo için bkz. Courtois 1969, özellikle 102-108 ve referanslar. Kition'daki (Kıbrıs) bir Geç Bronz Çağı (Geç Kıbrıs II) tapınağının temelinde bulunmuş tunçtan ciğer modeli için bkz. Karageorghis 1971: 384-385 (fig. 93). Uygulamanın sadece edebi kaynaklarda doğrulandığı Yunanistan'da şimdiye dek böyle bir model bulunmamıştır (Burkert 1983: 117). Kenan ve İsrail dünyasında farklı kehanet türleri uygulanmıştır: Rüya tabiri, Urim ve Turim taşlarının kullanımı ve vahiy (bkz. 1 Sam. 28:6) ve yasaklanmış olan ruh çağırma (bkz. 1 Sam. 28: 7-20). Karaciğerden ve oklardan geleceği okuma, iddiaya göre esas itibarıyla yabancılar tarafından uygulanırdı (Hez. 21:26). Yunan ve İsraili kâhinler arasında bir karşılaştırma için bkz. Lange 2007. Ayrıca bkz. Cryer 1994. Çok az kanıtlanmış olmasına rağmen, Fenikeliler de benzer uygulamalara sahip olsalar gerektir. Bkz. *DCPP*, "kehanet" maddesi.

70. Bkz. Thomas 2004 ve Geller 2004. Arnott'un (2004) öne sürdüğü gibi, tıp alanında Yakındoğu temaları, Minos ve Miken dönemlerine kadar sorunsuz bir şekilde izlenebilir.

71. Doniger 1988: 2.

72. Homeros'ta tıp üzerine, bkz. Tzavella-Evjen 1983.

73. Redfield 1991: 103-104.

74. Örneğin Burkert 1983, 1987, 2004.

75. Bu terminolojinin tarihine, sorunlarına ve Burkert tarafından kullanımına dair tam bir tartışma Bachvarova'da mevcuttur (yayınlanacak).

76. Ayrıca bkz. bu kitabın 1. Bölüm'ündeki tartışma. Burkert'in "karizmatik" gezginlerinin bir eleştirisi için, bkz. Lane Fox 2008: 224vd. Akdeniz'deki gezgin uzmanlara dair bir tartışma için bkz. Moyer (2006); burada, Krotonlu Demokedes ve Pers sarayındaki Mısırlı hekim gibi, saraydan emir alan zanaatkar ve din uzmanlarının hizmetlerine dair örnekler de vardır (Hdt. 3.1, 125, 129-137).

77. Bkz. West 1983: 47-49, Burkert 1983: 115, 1982: 6, Riedweg 2005: 32. Kayıtlar *FGrHist* 457'dedir. Ayrıca bkz. Burkert 1972: 150-152 ve kaynaklar, Dodds 1951: n. 2. Yedi Bilgeden biri olarak Epimenides için bkz. Martin 1998: 122.

78. Bkz. New Pauly, "Empedokles" maddesi. Eserlerinden elimizde ka-

lanların çoğu, Plutarkhos'un *Moralia*'sında alıntılanmıştır ve Aristoteles ve onun şarihlerince de aktarılmıştır. Hayatının ayrıntıları için, bkz. Diog. Laert. Kitap 8 (bkz. FVS 31, cilt. 1. 276-375'teki fragmanların edisyonu). Empedokles'in dini ve felsefi fikirlerle bağlantısı ve bunlardan bazılarının Yakınoğlu arka planının incelemesi için bkz. Kingsley 1995.

79. Empedokles'in *Katharmoi*'sinde betimlenmiştir. Bkz. FVS 35B; 119,13. Bkz. Burkert 1983: 118, 1982:6.

80. Bkz. Kingsley 1995: 1 ve referanslar.

81. Parmenides'in şiirlerinin ruhani boyutları için bkz. Kingsley 1999. Genel olarak bkz. Sedley 1999, Gallop 1984. Hesiodos ve Parmenides'in kozmolojilerini karşılaştıran bir araştırma için bkz. Pellikaan-Engel 1974. Krş. Dolin 1962. Sokrates öncesi felsefe ve Orpheuşçuluk için bkz. Bernabé 2002b.

82. Kaynak, Herakleides Pontikos'tur (IV. yy.) Bkz. Riedweg 2005: 90-97.

83. Bkz. Redfield 1991: 108. Pythagorasçılık ve Orpheuşçuluk için bkz. Burkert 1982: 12-15, Riedweg 2005: 63, 73-74, 88-89. En eski geleneklerde Pythagoras için bkz. Burkert 1972: bölüm 2 ve Kingsley 1995, özellikle 317-347. Ayrıca bkz. Bremmer 1999.

84. Pratinas TGF 4 F9=Plut. *Mus.* 1146.

85. Bkz. Burkert 1972:149 ve kaynaklar.

86. Bütün bu karakterler için bkz. Bremmer 2002: 36-40.

87. Çöl. Say. 22.5. Bkz. Burkert 1983: 118.

88. Pl. *Devlet* 364b-365a.

89. Pl. *Phdr.* 244d. Bu pasajlar üzerine yorumlar ve başka örnekler için bkz. Burkert 1982: 4-5. Ataların suçlarının yol açtığı hastalıklar olarak tanımlanan bu illetler, muhtemelen psikosomatik hastalıkları yansıtır. Krş. aile "cinayet"inin yol açtığı hastalığı iyileştirmek için kullanılan Asur büyüleri ve Hippokrates geleneğinden *Kutsal Hastalık* adlı eser. Bununla ve arınmayla ilgili diğer Mezopotamya ve Yunan ortak öğelerine referanslar için bkz. Burkert 1983: 116.

90. Herodotos 1.170. Pythagoras'ın hayatı ve Mısır, Keldani ve Fenike bilgeliğiyle bağlantıları (Fenikelilerin teoremler ve sayılarla bağlantıları dahil) için bkz. Riedweg 2005: 5-8, 23-26. Yeni Platoncu filozoflar (Iamblikhos ve Porphyrios), Pythagoras'I, Platonculuk'un kökenleriyle ilişkilendirdiler. Bkz. O'Meara 1989. Pythagoras'a duyulan ilgi, Yeni Platoncuların "egzotik" teolojilere ilgisiyle uyuşur. (ör. Keldani, Orpheuşçu).

91. Iamblikhos, *Pythagoras'ın Hayatı* 13 (s. 438). Bkz. López-Ruiz

2009b'de'ki yorum (BNJ 784 F5).

92. Bkz. Bremmer (2008: 8). Ayrıca bkz. Burkert 1983. Daha sonraki gelenekte, Mopsos, Orpheus'un bir selefi olarak temsil edildi (hatta tıpkı Orpheus gibi yeraltına inmişti [katabasis]) (Valerius Flaccus, *Argonautica*, 3.397-410). 3.441-451'de ölülerin ruhlarını yatıştırmak için ritüeller düzenler ve hatta Argonautlar'ın meşe ağacından modellerini yapar (ve yılanlar tarafından yalanan libasyonlar saçar, 3.456-458).

93. Daha fazla örnek ve referans için bkz. Bremmer (2008: 144-148). Kâhinler ve peygamberlerin İsrail geleneğinde krallıkla ilişkisi için bkz. Bremmer 2008; 149. Atina'daki *árkhon basileús* olgusu da siyasi bir figürün dinsel işlevinin kalıntısı olarak bu evrime iyi bir örnek oluşturabilir. Mopsos'un Argonautlar'ın seferine dahil olması da (Ampykos'un oğlu ve ünlü bir sporcu ve dövüşçü olarak) bu modele uyar. Daha fazla ayrıntı ve referans için, bkz. Bremmer 2008 (bölüm 8) ve López-Ruiz 2009c.

94. Doniger 1988: 3.

95. Bkz. Burkert 1983: 64 ve referanslar. Belirttiği gibi, Yunanca'da arındırma kelimesinin semantik kapsamı, Sami dilleriyle muhtemel bağlantılar sunar: ör. arıtma sözcüğünün Yunancası, *kathairo*, belki de Sami tütsü yakma terminolojisiyle ilişkilidir. Krş. İbranice *qatar*, "kurbanları tüttürme", Ugarit dilinde *qtr*, "duman", Akadca *qataru*, "tütsü yakmak", "tütsülemek"; *lûma* terimi, "lekelemek, kirletmek"; Yunanca *ará* "dua, ant, lanet" (*aráomai* fiili), Akadca *araru* ve İbranice *arar*, "lanet etmek"le karşılaştırılmıştır.

96. Dodds 1951: 28-63. Benzer fikirler Nilsson tarafından da öne sürülmüştü, 1948: bölüm 1, özellikle 41-47. Bkz. Burkert 1983 ve not 2'de referanslar.

97. Lamberton 1988: 39.

98. Bkz. Kingsley 1995.

99. Bkz. Burkert 1982: özellikle 18-20. Bu makale, tersine, Pythagorasçılık'ın Hellenistik dönem öncesinde "hizip" kavramına çok daha yakın olduğunu savunur. Pythagorasçı "gizli cemaat" üzerine bkz. Riedweg 2005: bölüm 3.

100. Redfield 1991: 104. Bkz. Detienne 1989.

101. Eurp. Hipp. 952-954.

102. Pythagorasçılıkta da cinsel saflık ve evlilik hayatında yeni ahlaka dair bir ilgi vardır (Burkert 1982: 17-18).

103. Krş. Redfield 1991: 105-106. "Dionysosçu" grupların bir tartışması için bkz. Henrichs 1982.

104. Orpheus efsanesi için bkz. Graf 1988. Ayrıca bkz. Bremmer 1991;

Orpheus'un "bir alternatif yaşam biçimi gurusu"na dönüşümünü tartışır.

105. "Şamanizm" adı, Tungus-Mançur dilindeki *şaman* sözcüğünden gelir. Şamanizm, hastaları iyileştirme ve öte dünyayla iletişim kurma güçleri olduğuna inanılan, vecd halindeki şaman figürü üzerine kurulu bir dini görüngüdür. Terim öncelikle, kuzey Asya, Ural-Altay ve Paleo-Asya halklarının dini sistemlerine uygulanmıştır. Bkz. Dioszegi'deki tanım 1991 ve Jacobsen 1999'da şamanizme çağdaş yaklaşımlar ve gelenek üzerine kapsamlı bir araştırma. Yunan dünyasındaki "şamanistik" karakterlere dair bir tartışma için bkz. Bremmer 2002: 27-40.

106. Graf 1988: 95. Akdeniz bölgesinin kâhin ya da görücüsü ile şamanizm arasındaki bağlantılar üzerine bkz. Brown 2000 (=cilt II): bölüm 14. Orpheusçu mitlerde -özellikle Dionysos Zagreos'un kinde- "prehistorik şamanizmin kalıntıları" lehine bir argüman için bkz. West 1983: 146-150.

107. Krş. Redfield 1991: 106-107.

108. *OF* 220. Mitin ve kaynakların en son tartışması için bkz. Graf ve Johnston 2007: 85-90.

109. Edmonds 1999; krş. Edmonds 2004: 31, n. 8.

110. Brisson 2002. Bernabé ve Jiménez (2001) ise Orpheusçu altın tabletleri yorumlamak için o mite dayanırlar.

111. Bkz. Burkert 1982 ve 2004: bölüm 4, Graf 1991, Robertson 2002, Riedweg 2002 ve Graf ve Johnston 2007: özellikle 142-143. Derveni Papirüsü'nün inisiyasyonla ilgili boyutları üzerine bkz. Obbink 1997, Calame 1997, Tsatsanoglou 1997 ve West 1997b. En son araştırmacıların işaret ettiği üzere, "inisiyasyon" kategorisi kendi içinde sorunludur (bkz. Dodds; Faraone 2003).

112. Burkert 2002: 85.

113. Burkert 1982: 2, *polis*'in hâkim din ve ahlakına paralel alternatifler olarak Detienne'in yapısalcı sınıflandırmasına cevaben.

114. Çeviri: Rushton Fairclough (Loeb, 1999).

Ek: Doğu Akdeniz'den Yunanistan'a Kutsal Ağaç ve Kutsal Taş

2. Bölüm'de, Hesiodos'un "ağaç ve taş" üstüne dizesi, bizi diğer Yunan ve Kuzeybatı Sami kaynaklarında aynı deyişi araştırmaya sevk etti. Bu deyimnin dini ritüeller ve özellikle de (geniş anlamda) kehanetle ilgili bir bağlamı işaret ettiğini gördük. Bu ekte, 2. Bölüm'de önerilen bağlantıları pekiştirme amacıyla, Yunanistan ve Kuzeybatı Sami kültürlerinde kutsal ağaç ve taş simgeciliği üstünde biraz daha duracağım.

İlk olarak, Sami simgeleriyle ilgili bazı ilave bilgiler vereyim. 2. Bölüm'de bahsedildiği gibi, *Tanah*'taki kutsal sütun/taş ya da *mazzeboth* istisnasız Yehova'yla bağlantılıdır ve dişi ağaç *aşera* ile ilgilidir ki, bu da bir evrede Yehova'nın eşi olarak tanrıça Aşera'ya tapınıldığını akla getirir. Arkeolojik kalıntılarda kült bağlamında ortaya çıkan ve farklı boyutlardaki çiftlerden oluşan taş grupları (genelde, daha küçük ve daha yuvarlak taş, daha uzun olanın solunda yer alır), böyle bir tanrısal çiftin temsili olarak yorumlanabilir. ⁽¹⁾ Bu nesnelerin ardındaki teoloji, Kuntillet Ajrud'tan (Horvat Teman, bugünkü İsrail'de Negev çölünde) çıkarılan IX. yüzyıldan kalma bir pithos parçası üstündeki yazıtlar ve çizimlerde yansıtılmış olabilir. Diğer kutsama dualarından birine, kolları kenetlenmiş iki figürü şematik olarak resmeden ihtilaflı bir çizim eşlik der: "Samialı Yehova ve onun Aşera'sı" (*lyhwh shmryn w l'shrth*). ⁽²⁾ Bu figürlerin cinsiyeti ve kimliklerine dair görüşler değişse de, kimileri, duada dendiği gibi, Yehova'yı ve Aşera'sını temsil ettiklerini düşünürler. Yine ilginç bir biçimde, aynı çömlek parçasının üstündeki betimlemeler arasında, bir buzağıyı emziren ineğin yanında, stilize edilmiş bir ağacın yapraklarını yiyen bir dağ keçisi çifti vardır. Bu ağaç, tanrıça Aşera'nın bir diğer sık görülen simgesi "hayat ağacı" olabilir ⁽³⁾ Bu özdeşleştirmenin (ağaç-bereket tanrıçası), Bronz Çağı Doğu Akdeniz'indeki derin kökleri, Ugarit'te bulunan, Miken tarzı bir fildişinden kutu kapağında görülebilir. Bu kapağın üstüne iki dağ keçisini besleyen bir tanrıça imgesi oyulmuştur (tanrıça Aşera'nın tipik bir temsili). Aynı motif, Kenan tanrıçası Qudshu'nun, sağındaki ve solundaki iki tanrıyı (bu durumda Min ve

Resheph) beslediği bir örnekte, Mısır'da da görülür (y. 1250); bunun, Kuntillet Ajrud'tan çıkarılan çömlek parçasına örnek teşkil ettiği açıktır.⁽⁴⁾

Öte yandan, dini amaçlarla sütunlar veya dikili taşlar dikmek, Ugarit ve Fenike kültüründe birçok kez tespit edilmiş tipik bir Kenan geleneğidir. Bu uygulamaya açık bir gönderme, Ugarit şiiri *Akhat*'ta bulunabilir: Akhat'ın babası Danilu, tanrılardan “atası için bir taş dikebilecek” bir oğul vermelerini ister.⁽⁵⁾ Tam olarak bu devirde, yani, Geç Bronz Çağı'nda, Doğu Akdeniz ile Yunanistan arasındaki yakın temasların ilk “altın çağ”ından bahsedebiliriz. O derece ki, Doğu Akdeniz'de, Geç Bronz Çağı'nın sonundaki muazzam kültürel ve ekonomik güçlerin sonunu getiren yıkım dalgasıyla tamamıyla bozulmamış bir “kültürel *koiné*” olduğunu düşünmek mümkündür.⁽⁶⁾ Daha sonra, Kenanlıların en yılmaz varisleri denizci Fenikeliler, tüm Akdeniz'de bu ikili kültün izlerini bırakırlar. Bunun en meşhur ve ihtilaflı tezahürleri, Kartaca dünyasının her yerinde görülen, *tophet* diye bilinen bebek mezarlıklarıdır. Bu mevkilerde genellikle, Baal Hammon'un eşi tanrıça Tanit'a adanmış dikili taşlar bulunur; bu ikisi Kartaca panteonunun iki temel ilahıdır ve pek çok bakımdan Suriye Fenikesi'ndeki Aşera (yani Aştarte-İştar) ve Baal'e eşittir.⁽⁷⁾ Kutsal ağaçlar ve taşlar kültü Doğu Akdeniz'de öyle yaygındı ki, Hristiyanlık devirlerinde dahi bu âdetle mücadele edilmesi lazım geldi; özellikle de, büyük ihtimalle Thomas İncili'nin doğduğu Suriye⁽⁸⁾ gibi bölgelerde. Bu metinden alıntılanan iki pasaj (bkz. 2. Bölüm), ağaç ve taşın, bereketle bağlantılı dişi ve eril tanrılar olarak kutsal karakterini koruduğunu ve bu unsurların, Gnostik metinlerde yansıtılan mistik fikirlere eklendiğini gösterir.

Bu gibi kutsal ağaç ve kutsal taş kültleri Yunan kültüründe de izler bırakmıştır. Tartışmanın odağında, kimi nitelikleri ve kütle ilgili yönleri Sami Aşera veya Aştarte'yi yansılayan Yunan tanrıçası Artemis bulur.⁽⁹⁾ (Aştarte'yle genellikle ilişkilendirilen diğer Yunan tanrıçası, aşk tanrıçası olarak Aphrodite'dir.) Aştarte kutsal bir ağaç olarak temsil edilebildiğinden (krş. Kuntillet Ajrud çömlek kırığındaki tasvir), Yunan muadilinde benzer özelliğin izlerini bulmayı ummalı mıyız? Bir yandan, Artemis'in *pótnia therôn*, “Hayvanların Hanımı” olarak bir imgesine sahibiz ve bu kendi içinde Aşera'nın tasvirleriyle karşılaştırılabilir (örneğin, daha önce sözü edilen Miken tarzı fildişi kapak). Ayrıca Sparta'daki Artemis Ortheia'yı betimleyen sayısız fildişi plakada bu motifin pek çok temsil biçimlerini buluruz; bunlar tamamen Doğu tarzındadırlar ve Suriye menşeli örneklerden ayırt etmek bazen güçtür.

Artemis Ortheia adı da, tanrıçanın Doğulu karakterine bir ipucu sağlayabilir. Etimolojik olarak *ortheia*'nın *orthós*'tan (“dik” anlamında) türediği ihti-

malini düşünürsek, Aştarte'yle ilgili direk ve kutsal ağaç olan *aşera*'nın adından anlamsal bir ödünçleme yapılmış olabilir (bu isim, “doğru” kelimesinin (*yshr*) Sami köküyle de ilişkilendirilebilir).⁽¹⁰⁾ Jane Carter, mabette bulunmuş maskeler ve bunların, doğurganlık, doğum ve çocuk yetiştirmeye sıkı sıkıya ilişkilendirilen bir tanrıça olan Orthēia'nın onuruna kutlanan geçiş ritüellerindeki muhtemel rolleri üstüne yazdığı etraflı makalesinde bunu öne sürer.⁽¹¹⁾ Öte yandan, Aşera ile özdeşleştirilmesi, Artemis'in *xóanon*'unun (ağaç heykelcik) merkezi rolünü ve yabancı kökenine dair gizemli efsaneleri açıklayabilirdi (Orestes, Taurusluların ülkesinden getirmiştir).⁽¹²⁾ Artemis için kulanılan ikinci önemli sıfat *Astrateia*'dır. Artemis *Astrateia*'ya yine Lakonia'daki Pyrrhikhos'ta bir mabet adanmıştır. Pausanias'a göre, şehirde onurlandırılan iki tanrıya adanmış iki *xóana* vardı: Apollon Amazonios ve Artemis *Astrateia*.⁽¹³⁾ İkinci sıfat için sunduğu açıklama, Amazonların “ileri yürüyüş”lerinden (farazi bir **a-strateia*) vazgeçip tam da o yerde durduklarıdır.⁽¹⁴⁾ Ancak Sami Ashtarte (Aştarte) adından, *ashtart* > *ashtrat* > *astrat-eia* haline gelmiş olması, linguistik ve etiolojik temellerden hareketle çok daha mümkündür.⁽¹⁵⁾

Bu Doğu Akdenizli geleneğin izlerini Yunan dininde takip edebiliriz (hem edebi kaynaklar hem de arkeolojik veriler aracılığıyla). Kutsal ağaçların bilinen örnekleri, Delos'taki palmye (Leto'ya adanmıştır) (*Odysseia* 6.49-63'te, Odysseus'un Nausikaa'yı Artemis'le ve Delos ağacıyla karşılaştırmasına dikkat edin) ve Samos Hera tapınağındaki söğüt ağacıdır. Atina Akropolis'i'ndeki zeytin ağacı, şehrin koruyucu tanrıçası Athena'yla ve Atinalıların yerli atalarıyla ilişkilendirilmiştir. Diğer meşhur örnekler Nemea'daki Zeus'a adanmış koru, İstmia'daki çam ağacı (veya ağaçlar topluluğu) ve Olympia'daki kutsal korudur (bu, eski bir sütunla da ilgilidir).⁽¹⁶⁾ Sparta'daki Platanistas ya da çınar ağaçları, geleneksel olarak, bitkilerle ilgili bir Helen kültüne bağlanmıştır; benzer bir kültü Rodos'ta da rastlanmıştır (burada kendisine Helen Dendritis adı veriliyordu [ağaçların Helen'i]).⁽¹⁷⁾ Dodona'daki meşe ağacı ve kehanetle bağlantısından veya yine böyle bir yan anlamı olan Delphoi'deki defne yapraklarından bahsetmeden geçmemeliyiz.⁽¹⁸⁾

Bir tanrıyı cisimleştiren veya kutsal bir yeri işaretleyen kutsal taş/sütuna gelince, Delphoi'deki *ómphalos* elimizdeki en meşhur örnektir; Hesiodos'un *Theogonia*'sına göre (498 vd.), Kronos'un bebek Zeus'un yerine yuttuğu kayadır bu.⁽¹⁹⁾ Pausanias'a inanacak olursak, *ómphalos* üstüne zeytinyağı dökme âdeti (ve yüne sarma) onun zamanında sürdürülüyordu; Yakup'un Beth-el'de taşın üstüne zeytinyağı döküp, “Tanrı'nın evi” olduğunu bildirmesinde de bu âdeti görüyoruz.⁽²⁰⁾ Biraz daha eşeleyecek olursak, daha sonra gelen Yunan

kaynaklarında bu efsanevi taş *baitylos* dendiğini görürüz (Beth-el'in Fenike veya Aram dili versiyonu, yani "Tanrı'nın evi". Bu kelime, Fenike ve Kartaca dünyasında, kült haline gelmiş taşlar için kullanılmıştır).⁽²¹⁾ Muhtemelen en tuhaf örnek, yine Pausanias'tan gelir; kutsal taşlardan bahsederken,⁽²²⁾ Thespiæ'da tanrı Eros'a işlenmemiş bir taş formunda tapınıldığını anlatır.⁽²³⁾ Pausanias, Eros'un Thespialılar için en önemli tanrı olduğu yorumunu yapar ki, bizim için önemlidir. Thespiæ, güney Boiotia topraklarındaydı ve Hesiodos'un mütevazı memleketi Askra da bu bölgedeydi. (İ.G. 639-640). Kutsal taşlarla ilgili "batıl inançlar" ve uygulamalardan ve bunların zeytinyağıyla yağlanmalarından (Delphoi'deki kutsal taş gibi), daha sonraki kaynaklarda da (Hristiyanlar tarafından aşağılanması dahil) bahsedilmiştir. Mesela Theophrastos, "batıl inançları olanlar"ın, kavşaklara konmuş düz taşların önünden, onları yağlamadan ve önlerinde yere kapanmadan geçemediklerini söyler.⁽²⁴⁾ *Odyssæia*'da Nestor'un sarayının önünde dizili "cılalı taşlar", "zeytinyağıyla pırl pırl parıldamaktadır" (*Od.* 405-408). Daha genel olarak, doğal taşlar sıradışı kült objeleri değillerdi. Pausanias'ın verdiği bir diğer örnek (3.22.1) Gytheion yakınlarındaki "işlenmemiş taş"tır. Efsaneye göre, Orestes bu taşın üstüne oturup cinnetini yenmiştir; Dorialılar da bu taş *"Zeus Kappotas"* adını vermiştir.

Arkaik ve Klasik Yunanistan'da, kutsal mekanlar farklı sunak türleriyle ayrılmıştı. Pharae agorasında (Patras yakınlarında) bir Hermes heykelinin önünde duran *hestia* ilginç bir örnektir. Keza, Atina Agorası'nda bulunan, *archôntes*'in üstüne yemin ettikleri "*lithos*" da öyle.⁽²⁵⁾ Belki bunların yanında Eleusis'te Demeter tapınağındaki Gülmeyen Kaya'dan da bahsetmeliyiz. Demeter'in bu taşın üstünde oturduğuna inanılıyordu.⁽²⁶⁾ Bunların yanı sıra, elbette, her yerde rastlanan yol işaretleri vardı; bunlar ya kavşaklarda irticalen üst üste yığılmış taşlar biçimindeydi yahut da klasik devirlerden bildiğimiz gibi biraz daha yontulmuş halde oluyorlardı. Klasik Agora'da da, bilinmeyen tanrı veya tanrıçalara adanmış, kült objesi olarak *ábaton*'da yer alan bir "kayaç katmanı" buluruz.⁽²⁷⁾ Yunan dininin hüküm sürdüğü coğrafyada, bu türden başka anikonik kutsal objeler de vardır ancak bunları tespit etmek güç olabilir. Biz bunları sadece, bu işlenmemiş taşları kültle ilgili bir bağlama oturtan edebi kaynakların veya arkeolojik kalıntıların yardımıyla belirleyebiliriz.⁽²⁸⁾

Demek ki kutsal ağaç ve kutsal taş simgeciligi oldukça yaygındır ve yeryüzündeki kültürlerde farklı farklı biçimler alır. Bu simgelerin şiişsel kullanımı, 2. Bölüm'de tartışıldığı üzere, araştırmacılarca Hint-Avrupa folkloruyla da ilişkilendirilmiştir. O halde bu motif veya dini ikon, Hint-Avrupa ile Yakındoğu (veya daha ziyade Sami) araştırmaları arasındaki geleneksel di-

siplinlerarası ayrımı aşmaktadır ve her bir örnekte, incelenen somut vakaya ve bağlamına ve diğer geleneklerle ilişkisine göre anlamının kararlaştırılması gerekir.

Notlar

1. Mazar (1990: 497) Arad'daki Musevi tapınağının en iç kısmında böyle bir taş çiftinden oluşan altarlardan bahseder ve Aşera ile bir bağ olduğunu öne sürer (ayrıca Avner 2001: 36). Negev ve İsrail'de *mazzeboth* için genel olarak bkz. Avner 2001 ve referanslar. Aşera ve Mısır *neter* kutbunun bir karşılaştırması için bkz. Myers 1950.

2. Bunlarla birlikte diğer figürlerin ayrıntılı bir tartışması için bkz. Mazar 1990: 446-450 ve Avner 2001: 36-37. Horvat Teman'ın yeri için, bkz. Meshel 1993.

3. İsrail dininin, Kenan mirasından Yehova merkezli tektanrıci bir inanca evrilmesinin tarihi için bkz. Smith 2002. Yehova ve Aşera üzerine bkz. Smith 2002: bölüm 3. Ayrıca bkz. Wiggins 1993 ve 2002, Keel 1997 ve 1998 ve Day 2000. Tanrıça Aşera için -özellikle Ugarit dilinde- bkz. Merlo 1998. Suriye-Filistin tanrıçaları Anat, Aştarte, Qedeşet ve Aşera (y. 1500-1000) üzerine yeni bir çalışma, Cornelius 2004.

4. Bkz. Wiggins'teki (2002: 183-184) tartışma ve Aşera'nın diğer temsil edilme biçimlerine referanslar. İsrail'de popüler kültürler üzerine, genel olarak bkz. Ackerman 1992. Yakındoğu sanatı ile Mikenlerde kutsal ağacın temsili arasında bir karşılaştırma için bkz. Kourou 2001.

5. CAT 1.1 7, kol. I: 26 ve benzerleri.

6. Geç Bronz Çağı merkezlerinin çöküşü üzerine bkz. Drews 1993. İkinci binyılda Ege ve Doğu Akdeniz üzerine bkz. Bouzek 1985.

7. Fenike-Kartaca dünyasında dikili taşlara bir bakış için bkz. Moscati 1988: 91-92, DCP, "stèles" maddesi. *Tophet* konusunda bilgi için bkz. DCP, "tophet" maddesi.

8. West 1997a: 34 ve referanslar.

9. Artemis'in Doğulu yönleri ve "Hayvanların Hanımı" rolü için bkz. D. R. West 1995: 59 vd.

10. Carter 1987. Yunanca *orthós*tan türeyen diğer kelimeler için bkz. Chantraine 1984-1990: 819.

11. *Kourótrophos* olarak Aştarte üzerine bkz. Burkert 1985: 152, 262.

12. Daha fazla ayrıntı için bkz. Carter 1987.
13. Paus. 3.25.3. Eski Yunan kült imgeleri -özellikle ahşaptan olanlar- üzerine bir araştırma için bkz. Romano 1988.
14. Bkz. D. R. West 1995: 69-70.
15. D.R. West 1995:70.
16. Bkz. West 1997a:33-34 ve referanslar.
17. Helen'in sözde ilahlığı ve ona ait ağaç kültü fikrini destekleyen kaynaklara ve bilimsel tezlere eleştirel bir bakış için bkz. Edmunds 2007 (12-19).
18. Yunanistan'da kehanet merkezleriyle ağaçlar ve taşların bağlantılarının tam bir tartışması ve bibliyografya için bkz. O'Bryhim 1996.
19. 3. Bölüm'de gördüğümüz gibi, Hitit mitine göre Kumarbi'nin yutuşu ve sonra bir kült nesnesi olarak dikilen volkanik kara taş için ilginç bir paralel örnektir.
20. Paus. 10.24.6. Krş. Yar. 28:17-18.
21. Delphoi'deki *ómphalos*, *abbadır* olarak da anılırdı (etimolojisi daha da muğlak Sami kökenli bir sözcük). *Ab-addir*, "kudretli baba" veya *eben-dir* "taş"(?), veya belki de *ab(n)-addir* "kudretli olanın taşı" (?) diye yorumlanabilir (bu öneriyi D. Pardee'ye borçluyum). Augustinus'un bazı Kartaca *numina*'sını belirlemek için bu terimi (*abba-dir*) kullandığını ekleyebiliriz. Bkz. West (1997: 294) ve oradaki referanslar.
22. Paus.'daki diğer referanslar, 1.44.2, 2.31.4, 3.22.1, 7.22.4, 9.24.3, 9.38.1.
23. Paus. 9.27.1. Bkz. West'in yorumu, 1966: 196.
24. *Khar*. 16.5. Bkz. Faraone 1992: 5-7.
25. Bkz. Sourvinou-Inwood 1993: 12-13 ve referanslar.
26. Eleusis'deki tapınak için bkz. Clinton 1993; geleneksel olarak Ploutonion olarak tanımlanan mağaradaki Gülmeyen Kaya için bkz. s.118.
27. Bkz. Camp 1986: 78-79 ve 80-81'deki resimler.
28. Yunanistan'da anikonizm üzerine bkz. Gaifman'ın son incelemeleri (yayınlanacak, 1 ve 2).

Kısaltmalar

ABD	Anchor Bible Dictionary, D. N. Freedman, baş editör (New York).
AJA	American Journal of Archaeology
AJP	American Journal of Philology
AOAT	Alter Orient und Altes Testament.
ASNP	Annali della Scuola Superiore di Pisa
AuOr	Aula Orientalis: Revista de estudios del Próximo Oriente Antiguo
BAR	Biblical Archeology Review
BDB	F. Brown, S. R. Driver ve C. A. Briggs, Hebrew and English Lexicon of the Old Testament, with an Appendix Containing the Biblical Aramic (Oxford, 1968).
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London
BMCR	Bryn Mawr Classical Review
BNJ	Brill's New Jacoby (Fragments of Ancient Historians, baş editör: Ian Worthington, Brill Online).
BWANT	Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament
BZAW	Beihefte zur Zeitschrift für die altes tamentliche Wissenschaft.
CA	Classical Antiquity
CAT	M. Dietrich, O. Loretz ve J. Sanmartín (yay.haz.), The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places (Münster, 1995).
CBQ	Catholic Biblical Quarterly Monographs
CTA	A. Herdner, Corpus des tablettes en cunéiformes alphabétiques découvertes á Ras Shamra-Ugarit de 1929 á 1939 (Mission de Ras Shamra 10; Bibliothèque Archéologique et Historique 79) (Paris, 1963).
CW	Classical World
DA	Dialoghi di Archeologia
DCPP	E. Lipinski (yay. haz.), Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique (Paris, 1992)
FGrH	F. Jacoby, Die Fragmente der griechischen Historiker (Berlin ve Leiden, 1923-).
FVS	H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, 5. b., W. Kranz'ın ilaveleriyle (Berlin, 1934-1935).
G&R	Greece and Rome

GRB	Greek, Roman and Byzantine Studies
IEJ	Israel Exploration Journal
JANER	Journal of Ancient Near Eastern Religions
JANES	Journal of Ancient Near Eastern Society
JCS	Journal of Cuneiform Studies
JEA	Journal of Egyptian Archaeology
JHS	Journal of Hellenic Studies
JNES	Journal of Near Eastern Studies
JSOT	Journal for the Study of the Testament
JSOTSS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KAI	H. Donner ve W. Röllig, Kanaanäische und Aramäische Inschriften, 3. baskı, 3c. (Wiesbaden, 1964).
KAR	Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts (Leipzig, 1920).
KTU	M. Dietrich, O. Loretz ve J. Sanmartin (yay. haz.), Die Keilalphabetischen Texte aus Ugarit. Teil 1 Transkription, Alter Orient und Alter Testament 24/1. (Kevealer ve Neukirchen-Vluyn, 1976).
LSJ	H. G. Liddle ve R. Scott, A Greek-English Lexicon, gözden geçiren H. S. Jones (Oxford, 1968).
New Pauly	H. Cancik, H. Schneider ve M. Landfester (yay. haz.), Brill's New Pauly, Encyclopaedia of the Ancient World (Leiden, 2002-2009).
OA	Oriens Antiquus
OCD	The Oxford Classical Dictionary, 3. baskı, (Oxford ve New York, 1996).
OF	O. Kern, Orphicorum Fragmenta (Berlin, 1922).
OLA	Orientalia Lovaniensia Analecta
PGM	K. Preisendanz (yay. haz.), Papyri Graecae Magicae: Die griechischen Zauberpapyri, 2. baskı, yay. haz. A. Heinrichs) (Stuttgart, 1973-1974).
QUCC	Quaderni urbinati di cultura classica
RhM	Rheinisches Museum für Philologie
SCI	Scripta Classica Israelica
SMEA	Studi micenei ed egeo-anatolici
TAPA	Transactions of the American Philological Association
UF	Ugarit-Forschungen
VT	Vetus Testamentum
ZA/ZAVA	Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie
ZPE	Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik

Alıntılanan Pasajların Dizini

Aiskhylos	Herodotos
<i>Eumenides</i> 641: 113, 163	1.1: 28
<i>Thebes'e karşı Yediler</i> 1-3: 165	1.132: 183
-319-320: 121	4.9.1: 153
Apollonios, Rodoslu	4.36: 192
1.494-500: 186-187	5.58-61: 35
Aristophanes	8.144.2: 176
<i>Eşek Arıları</i> 1015-1022: 77	Hesiodos
Bakkhylides	<i>Theogonia</i> 1-2: 48
7.1: 152	-4vd.: 186
Bybloslu Philon. <i>Bkz. Kayseryalı Euse-</i>	-1-38: 49-50
<i>bios</i>	-22-23: 53, 55, 79, 172
Derveni Papirüsü	-25 :67
kol. 6.4-11: 183	-26: 54,77
kol.1 3.4: 139-140	-27-28: 53,74-75
kol. 14.2: 138	-27-38: 76
kol. 15: 142	-30: 75
kol. 15.5: 138	-31-32: 54, 75, 77, 172
kol. 16:141	-35:6, 56-57, 60, 75-83 çeşitli yerlerde
kol. 17.2, 18.1, 19.8 (<i>Hymn to Zeus</i>): 30,	-35-38: 75, 77
145-150	-36-103: 57
kol. 23.1: 150	-71-73: 116
kol. 25.13: 150	-98-103: 186
kol. 26.1: 150	-104-120: 50-51
Euripides	-105-107: 68
fragman 223: 152	-108-115: 89
-484: 36, 200	-116-123: 89,106-107
<i>Ion</i> 194vd.: 37	-123-124: 106
-506: 37	-125-127: 51,98

- 132-138: 89, 116-117
-154vd.: 116
-176-278: 98
-185vd.: 143
-207-210: 117
-225: 129
-298-299: 153
-453vd.: 116
-454: 110
-463: 68
-495-497: 93
-497-499: 77
-498vd.: 208
-617-631: 117
-651-659: 184
-729-733: 113
-733-814: 113
-820-880: 110
-825: 157
-830-835: 157
-851: 116-117
-886-900: 112
-965-1020: 52
İşler ve Günler 3-8: 147, 149
-10: 74
-11-41: 129
-109: 117
-111: 117-118
-128: 118
-173a-e: 117-118
-560: 138
-243: 190
-639-640: 209
Homeros
İlyada 1.1: 51
-1.15, 28: 77
-1.279: 77
-1.396-400: 121, 178
-1.600-604: 186
-2.86: 77
-2.484-493: 52
-3.218: 77
-4.59: 110
-6.289-292: 27
-7.277: 77
-8.13-14: 114
-12.26-27: 63
-14.201 (=302): 90, 106
-14.203-204: 114, 117
-14.246: 90
-16.432: 110
-18.352: 110
-21.314: 63
-22.122: 65
-22.126-128: 58
-23.568: 77
-23.740-745: 27
Odysseia 1.1: 51
-3.405-408: 209
-4.81-85: 27
-4.615-619: 27
-6.49-63: 208
-11.10-24: 114
-11.90: 77
-11.235vd.: 35
-12.183vd.: 187
-13.272-286: 27
-14.288: 27
-14.288-289: 27
-14.289: 27
-14.615-619: 27
-15.415: 27
-15.415-484: 27
-15.416: 27
-15.419: 27
-15.255-256: 189

-17.383-385: 188-189

-19.162-163: 58

-241-14: 114

Aphrodite'ye Homeros Tarzı İlahi

1: 52

113-116:36, 200

Apollon'a Homeros Tarzı İlahi

1: 52

113-116: 36,200

Demeter'e Homeros Tarzı İlahi

1:52

Hermes'e Homeros Tarzı İlahi

57-61: 184

Kayseryalı Eusebius

P.E.1.9.24: 95

-1.9.26: 95

-1.10.1: 99, 106-107

-1.10.1-31: 95-97

-1.10.7: 106

-1.10.7,9: 107

-1.10.12: 98

-1.10.14-15: 105,110

-1.10.15: 98

-1.10.18-19: 99-100

-1.10.28: 110

-1.10.29: 100

-1.10.31: 115

Iamblikhos

Pythagoras'ın Hayatı 13: 192-193

Kur'an

14:24, 26:73

48:18-19: 72

53:11-18: 72

Orpheusçu Metinler

OF 90: 152

OF142: 162

OF148: 166

OF149: 166

OF154: 162, 166

Kronos'a İlahi 13.1-5: 162

Pausanias

3.22.1: 209

Philokhoros, Atinalı

FGrH 328 F76: 196

Pindar

Olimpiyat Şiirleri

2.19: 152

-2.70: 117

Platon

Phaidon 111e-113d: 114

Phaidros 275: 59

Devlet 1.350e: 37

-2.337d: 37

-2.377c: 37

-2.378a: 37

-2.378c: 37

-600b

Sophist 252c: 77-78

Plutarkhos

De facie 942a: 164

Piramit Metni büyü 213: 148

Syroslu Pherekydes

2.3: 152

Sophokles

Elektra 179: 152

Solon

fr. 36.6: 152

Strabon

5.4.9: 33

Tanah

Çıkış 4:3:1 56

-4:10-12: 54

-7:12: 56

-24:4-8: 69

-34: 53

Hezekiel 1: 6-10: 157

-2:9: 54

-3:3: 54

Yaradılış 1.1vd.: 104, 106, 125-126, 150

-28: 22: 69

-49: 24-26: 146

Yeşaya 6: 6-7: 54

-6: 9: 54

-29: 4: 78

-44: 25: 78

-51: 9: 78

Yeremya 1: 5,9: 71

-1: 6-9: 54, 172

-2: 26-27: 60, 69

-3: 9: 70

Yunus 1: 5: 38

Yeşaya 24: 26-27: 70

1 Krallar 14: 23: 60

-18: 8:5 3

Levililer 20: 6: 6: 77-78

Mezmun 29: 104, 147, 150

-47: 2, 8: 149

-78: 65: 166

-82: 1: 104

-89: 25: 104

-96: 4-5: 149

1 Samuel 2: 1-10: 149

Tomas İncili

Koptça logion 19: 62, 68, 71-72

-77(=*Oxyrhynchus papirüsü* 1: 27-30):

62, 71-72

Ugarit metinleri

Baal Şiiri, KTU 1.6, kol. VI: 54-56

“Merhametli Tanrılarının Doğumu”, CAT

1.23: 31-52: 123-124

Tanrılar listesi, RS 1. 017 ve benzerler:

102

-RS 24. 643 (arka sayfa) ve benzerler:

102

“El’in Ziyafeti”, CAT 1. 114:1 22-123,

166

Valerius Flaccus

3.397-468: 68-69

Vergilius

Aeneid 1.741-747: 200-20

Kaynakça*

- Abusch, T., J. Huehnergard, and P. Steinkeller, eds. 1990. *Lingering over Words: Studies in Ancient Near Eastern Literature in Honor of William L. Moran*. Atlanta.
- Ackerman, S. 1992. *Under Every Green Tree: Popular Religion in Sixth-Century Judah* (Harvard Semitic Monographs 46). Atlanta.
- Adams, J. N. 2002. "Bilingualism at Delos," in Adams, Janse, and Swain, eds., 103-127.
- Adams, J. N., M. Janse, and S. Swain, eds. 2002. *Bilingualism in Ancient Society: Language Contact and the Written Text*. Oxford.
- Ahl, F., and H. M. Roisman. 1996. *The Odyssey Re-formed*. Ithaca, NY, and London.
- Aikhenvald, A. Y., and R. M. W. Dixon, eds. 2001. *Areal Diffusion and Genetic Inheritance: Problems in Comparative Linguistics*. Oxford.
- Alderink, L. J. 1981. *Creation and Salvation in Ancient Orphism* (American Classical Studies 8). Chico, CA.
- Allen, J. P. 1988. *Genesis in Ancient Egypt: The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*. New Haven, CT.
- Allen, T. G. 1974. *The Book of the Dead or Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms* (Studies in Ancient Oriental Civilization 37). Chicago.
- Aly, W. 1956. *De Strabonis codice rescripto cuius reliquiae in codicibus vaticanis Vat. Gr. 2306 et 2061 a servatae sunt. Corollarium adiecit Franciscus Sbordone*. Vatican City.
- . 1957. *Strabons Geographika: Text, Übersetzung und erläuternde Anmerkungen*. Bonn.
- Amadasi Guzzo, M. G. 1987a. "Fenici o aramei in occidente nell'VIII sec. A. C.?" in Lipiński, ed., 35-47.
- . 1987b. "Inscrizioni semitiche di nord-ovest in contesti greci e italici (X-VII sec. a. C.)," *DA* 5/2: 13-27.

* Kaynakça kitabın aslından taranarak konmuştur. -yhm

- Amadasi Guzzo, M. G., and V. Karageorghis. 1977. *Fouilles de Kition III: Inscriptions phéniciennes*. Nicosia: Department of Antiquities.
- Ameling, W. 1990. "Κοινὸν τῶν Σιδωνίων," *ZPE* 81: 189–199.
- Antonaccio, C. 1998. "The Archaeology of Ancestors," in Dougherty and Kurke, eds. (1998), 46–70.
- . 2003. "Hybridity and the Cultures within Greek Culture," in Dougherty and Kurke, eds. (2003a), 47–70.
- Aravantinos, V. 1996. "New Archaeological and Archival Discoveries at Mycenaean Thebes," *BICS* 41: 135–136.
- Archi, A., 1984a. "Anatolia in the Second Millennium B.C.," in Archi, ed., 195–206.
- , ed. 1984b. *Circulation of Goods in Non-palatial Context in the Ancient Near East. Proceedings of the International Conference Organized by the Istituto per gli studi Micenei ed Egeo-Anatolici*. Rome.
- . 1993. "How a Pantheon Forms: The Cases of Hattian-Hittite Anatolia and Ebla of the 3rd Millennium," in Janowski, Koch, and Wilhelm, eds., 1–18.
- Arnott, R. 2004. "Minoan and Mycenaean Medicine and Its Near Eastern Contacts," in Horstmanshoff and Stol, eds., 153–185.
- Arvidsson, S. 2006. *Aryan Idols. Indo-European Mythology as Ideology and Science*. Chicago and London.
- Astour, M. C. 1964. "Greek Names in the Semitic World and Semitic Names in the Greek World," *JNES* 23: 193–201.
- . 1967, 2nd ed. *Hellenosemitica: An Ethnic and Cultural Study in West Semitic Impact on Mycenaean Greece*. Leiden.
- . 1968. "Semitic Elements in the Kumarbi Myth: An Onomastic Inquiry," *JNES* 27: 172–177.
- . 1973. "Ugarit and the Aegean," in Hoffner, ed., 17–27.
- Attridge, H. W., and R. A. Oden. 1976. *The Syrian Goddess (De Dea Syria) Attributed to Lucian* (Harvard Semitic Monographs 15). Missoula, MT.
- , eds. 1981. *Philon of Byblos: The Phoenician History. Introduction, Critical Text, Translation, Notes* (CBQ 9). Washington, DC.
- Aubet, M. E. 1993; 2nd ed. 2001. *The Phoenicians and the West: Politics, Colonies, and Trade*. Cambridge.
- Auffarth, C. 1991. *Der drohende Untergang: "Schöpfung in Mythos und Ritual im Alten Orient und in Griechenland* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten 39). Berlin and New York.
- Auffarth, C., and L. Stuckenbruck, eds. 2004. *The Fall of the Angels* (Themes in Biblical Narrative 6). Leiden.
- Averintsev, S. 1999a. "Ancient Greek 'Literature' and Near Eastern 'Writings': The Opposition and Encounter of Two Creative Principles. Part One: The Encounter," *Arion* 7/1: 1–39.
- . 1999b. "Ancient Greek 'Literature' and Near Eastern 'Writings': The Opposition and Encounter of Two Creative Principles. Part Two: The Opposition," *Arion* 7/2: 1–26.
- Avner, U. 2001. "Sacred Stones in the Desert," *BAR* 25: 31–41.

- Bachvarova, M. R. 2002. *From Hittite to Homer: The Role of Anatolians in the Transmission of Epic and Prayer Motifs from the Near East to the Greeks* (Ph.D. dissertation, University of Chicago).
- . 2005. "The Eastern Mediterranean Epic Tradition from *Bilgames and Akka* to the *Song of Release* to Homer's *Iliad*," *GRB* 45: 131-154.
- . Forthcoming. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Greek Epic and Prayer*.
- Bakker, E., ed. Forthcoming. *The Blackwell's Companion to Ancient Greek*.
- Ballabriga, A. 1990. "Le dernier adversaire de Zeus: le mythe de Typhon dans l'épopée grecque archaïque," *Revue de l'histoire des religions* 207/1: 3-30.
- Barnett, R. D. 1945. "The Epic of Kumarbi and the *Theogony* of Hesiod," *JHS* 65: 100-101.
- . 1975. "The Sea Peoples," *CAH*, 3rd ed. vol. 2: 359-378.
- Barr, J. 1974-1975. "Philon of Byblos and His Phoenician History," *Bulletin of the John Rylands Library* 57: 17-68.
- Baslez, M.-F. 2007. "The Bilingualism of the Phoenicians in the Ancient Greek World," in Christidis, ed., 910-923.
- Baumgarten, A. I. 1981. *The Phoenician History of Philon of Byblos: A Commentary*. Leiden.
- . 1992. "Philon of Byblos," *ABD* 5: 342-344.
- Beaulieu, P.-A. 2007. "Late Babylonian Intellectual Life," in Leick, ed., 473-484.
- Beckman, G. 1982. "The Anatolian Myth of Illuyanka," *JANES* 14: 11-25.
- Bennet, J. 1997. "Homer and the Bronze Age," in S. P. Morris and Powell, eds., 511-534.
- Berger, C., and Mathieu, B., eds. 1997. *Études sur l'Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à Jean-Philippe Lauer*. Montpellier.
- Berlin, A. 1985. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington, IN.
- Berman, D. W. 2004. "The Double Foundation of Boitian Thebes," *TAPA* 134: 1-22.
- Bernabé, A. 1989. "Generaciones de dioses y sucesión interrumpida. El mito hitita de Kumarbi, la 'Teogonía' de Hesíodo y la del 'Papiro de Derveni,'" *AuOr* 7: 159-179.
- . 1995. "Una cosmogonía cómica (Aristófanes *Aves* 695 ss.)," in López Férez, ed., 195-211.
- . 1998. "Elementos orientales en el orfismo," in Galán, Cunchillos, and Zamora, eds. (n.p.).
- . 2001. "La Teogonia di Epimenide. Saggio di ricostruzione," in *Epimenide Cretese*. Quaderni del Dipartimento di Discipline Storiche "E. Lepore." Università "Federico II," Napoli 2. Naples, 195-216.
- . 2002a. "La théogonie orphique du papyrus de Derveni," *Kernos* 15: 91-129.
- . 2002b. "Orphisme et Présocratiques. Bilan et perspectives d'un dialogue," in Laks and Louguet, eds. (1997c), 205-247.
- . 2003a. *Hieros logos: poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*. Madrid.
- . 2003b. "Las Ephesia Grammata. Génesis de una fórmula mágica," *MHNH* 3: 5-28.
- . 2004a. *Poetae epici Graeci Testimonia et Fragmenta*. Pars II: Fasc. 1. *Orphicorum et Orphicis similitum testimonia* (Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana). Munich and Leipzig.
- . 2004b. *Textos órficos y filosofía presocrática: Materiales para una comparación*. Madrid.

- . 2006. "Μαγοί en el Papiro Derveni: ¿Magos persas, charlatanes u oficianes órficos?" in Calderón, Morales, and Valverde, eds., 99–109.
- Bernabé, A., and F. Casadesús, eds. 2008. *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro* (2 vols.). Madrid.
- Bernabé, A., and A. I. Jiménez San Cristóbal. 2001. *Instrucciones para el más allá. Las laminillas órficas de oro*. Madrid.
- Bernal, M. 1987. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*. Vol. 1, *The Fabrication of Ancient Greece, 1785–1985*. London.
- . 1991. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*. Vol. 2, *The Archaeological and Documentary Evidence*. New Brunswick, NJ.
- Bernett, M., W. Nippel, and A. Winterling, eds. 2008. *Christian Meier zur Diskussion Autorenkolloquium am Zentrum für Interdisziplinäre Forschung der Universität Bielefeld* 1. Stuttgart.
- Betegh, G. 2002. "On Eudemus Fr. 150 (Wehrli)," in Bodnár and Fortenbaugh, eds., 337–357.
- . 2004. *The Derveni Papyrus: Cosmology, Theology, and Interpretation*. Cambridge.
- Betz, H. D. 1982. "The Formation of Authoritative Tradition in the Greek Magical Papyri," in Meyer and Sanders, eds., 161–170.
- Bianchi, U., and M. J. Vermaseren, eds. 1982. *La Soteriologia Dei Culti Orientali Nell'Impero Romano* (Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain 4). Leiden.
- Bietak, M. 1992. "Minoan Wall-Paintings Unearthed at Ancient Avaris," *Egyptian Archaeology* 2: 26–28.
- Biran, A., and J. Aviram, eds. 1993. *Biblical Archaeology Today, 1990 (Proceedings of the Second International Congress on Biblical Archaeology: Jerusalem, June–July 1990)*. Jerusalem.
- Boardman, J. 1990. "Al Mina and History," *Oxford Journal of Archaeology* 9: 169–190.
- . 1999, 4th ed. *The Greeks Overseas: Their Early Colonies and Trade*. London.
- . 2000. *Persia and the West: An Archaeological Investigation of the Genesis of Achaemenid Persian Art*. London.
- . 2001. "Aspects of 'Colonization,'" *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 322: 33–42.
- Bodnár, I., and W. W. Fortenbaugh, eds. 2002. *Eudemus of Rhodes* (Rutgers University Studies in Classical Humanities 11). New Brunswick, NJ, and London.
- Boedeker, D. D. 1974. *Aphrodite's Entry into Greek Epic*. Leiden.
- Bonfante, L., and V. Karageorghis, eds. 2001. *Italy and Cyprus in Antiquity, 1500–450 BCE*. Nicosia.
- Bonnet, C. 1987. "Typhon et Baal Saphon," in Lipiński, ed., 101–143.
- Bonnet, C., E. Lipiński, and P. Marchetti, eds. 1986. *Religio Phoenicia. Colloquii Namurcensis habiti diebus 14 et 15 mensis Decembris anni 1984* (Studia Phoenicia IV). Namur.
- Bordreuil, P., and D. Pardee. 1993. "Le combat de Balu avec Yammu d'après les textes ougaritiques," *MARI* 7: 63–70.
- Borgeaud, P., ed. 1991. *Orphisme et Orphée, en l'honneur de Jean Rudhardt* (Recherches et Rencontres 3; Publications de la Faculté des lettres de Genève 3). Geneva.

- . 2004. *Mother of the Gods: From Cybele to the Virgin Mary* (originally published as *La Mère des dieux: De Cybèle à la Vierge Marie*, Paris, 1996). Baltimore.
- Borgeaud, P., C. Calame, and A. Hurst, eds. 2002. *L'orphisme et ses écritures. Nouvelles recherches* (*Revue de l'histoire des religions* 219/4). Paris.
- Borghouts, J. F. 1973. "The Evil Eye of Apophis," *JEA* 59: 114–149.
- Bos, A. P. 1989. "A 'Dreaming Kronos' in a Lost Work by Aristotle," *L'Antiquité classique* 58: 88–111.
- Bouvrie, S. de, ed. 2005. *Myth and Symbol II*. Athens.
- Bouzek, J. 1985. *The Aegean, Anatolia and Europe: Cultural Interrelations in the Second Millennium B.C.* (Studies in Mediterranean Archaeology 29). Göteborg.
- Braudel, F. 1972; French 1st ed. 1949. *The Mediterranean and the Mediterranean World in the Age of Philip II*. London.
- Bremmer, J. 1980. "Marginalia Manichaica," *ZPE* 39: 29–34.
- . ed. 1988. *Interpretations of Greek Mythology*. London.
- . 1991. "Orpheus: From Guru to Gay," in Borgeaud, ed., 13–30.
- . 1999. "Rationalization and Disenchantment in Ancient Greece: Max Weber among the Pythagoreans and Orphics?" in Buxton, ed., 71–86.
- . 2002. *The Rise and Fall of the Afterlife*. London and New York.
- . 2004a. "Canonical and Alternative Creation Myths in Ancient Greece," in van Kooten, ed., 73–96.
- . 2004b. "Don't Look Back: From the Wife of Lot to Orpheus and Eurydice," in Noort and Tigchelaar, eds., 131–145.
- . 2004c. "Remember the Titans!" in Auffarth and Stuckenbruck, eds., 35–61.
- . 2005a. "Myth and Ritual in Ancient Greece: Observations on a Difficult Relationship," in von Haehling, ed., 21–43.
- . 2005b. "Performing Myths. Women's Homes and Men's *Leschai*," in de Bouvrie, ed., 123–140.
- . 2008. *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East* (Jerusalem Studies in Comparative Religion 8). Leiden.
- Bright, J. 1965. *Jeremiah: A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible 21). New York.
- Brillante, C. 1980. "Le leggende tebane e l'archeologia," *SMEA* 21: 309–40.
- Brisson, L. 1995. *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine* (Variorum Collected Studies 476). Great Yarmouth.
- . 2002. "La figure du Kronos orphique chez Proclus. De l'orphisme au néoplatonisme, sur l'origine de l'être humain," in Borgeaud, Calame, and Hurst, eds., 435–458.
- . 2003. "Sky, Sex, and Sun. The Meaning of *αἰδοῖος/αἰδοῖον* in the Derveni Papyrus," *ZPE* 144: 19–29.
- . 2008a. "El lugar, la función y la significación del orfismo en el neoplatonismo," in Bernabé and Casadesús, eds., vol. 2, 1491–1516.
- . 2008b. "Rasgos mágicos de Orfeo en el mito," in Bernabé and Casadesús, eds., vol. 1, 75–90.
- Brixhe, C. 2007. "History of the Alphabet: Some Guidelines for Avoiding Simplification," in Christidis, ed., 277–287.

- Brizzi, G. 1980. "Il 'nazionalismo fenicio' di Filone di Byblos e la politica ecumenica di Adriano," *OA* 19: 117-131.
- Brody, A. 1998. *Each Man Cried Out Loud to His God: The Specialized Religion of Canaanite and Phoenician Seafarers*. Atlanta.
- Bron, F. 1997 "Karatepe Phoenician Inscriptions," in *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East* vol. 3: 268-269.
- Brown, J. P. 1995, 2000, 2001. *Israel and Hellas* (3 vols.) (BZAW 231, 276, 299). Berlin and New York.
- Bryant, E. 2001. *The Quest for the Origins of Vedic Culture: The Indo-Aryan Migration Debate*. Oxford.
- Byce, T. R. 1989a. "Ahhiyawans and Mycenaean: An Anatolian Viewpoint," *Oxford Journal of Archaeology* 8: 297-310.
- . 1989b. "The Nature of Mycenaean Involvement in Western Anatolia," *Historia* 38: 1-21.
- . 2006. *The Trojans and Their Neighbors: An Introduction*. New York.
- Buchner, G., and D. Ridgway. 1993. *Pithekoussai I: La Necropoli: tombe 1-723 scavate dal 1952 al 1961*. Rome.
- Bunnens, G. 1979. *L'expansion Phénicienne en Méditerranée: essai d'interprétation fondé sur une analyse des traditions littéraires*. Brussels and Rome.
- Burkert, W. 1972. *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (trans. E. L. Minar, Jr.). Cambridge, MA.
- . 1977. *Die griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart.
- . 1979. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Los Angeles.
- . 1982. "Craft versus Sect: The Problem of Orphics and Pythagoreans," in Meyer and Sanders, eds., 1-22.
- . 1983. "Itinerant Diviners and Magicians: A Neglected Element in Cultural Contacts," in Hägg, ed., 115-119.
- . 1985. *Greek Religion*. Cambridge, MA.
- . 1988. "Oriental and Greek Mythology: The Meeting of Parallels," in Bremmer, ed., 10-40.
- . 1992. *The Orientalizing Revolution: Near Eastern Influence on Greek Culture in the Early Archaic Age* (first published as *Die orientalisierende Epoche in der griechischen Religion und Literatur*, 1984). Cambridge, MA.
- . 2001. *Kleine Schriften I. Homeric* (edited by Ch. Riedweg). Göttingen.
- . 2002. *De Homero a los Magos: la tradición oriental en la cultura griega* (originally *Da Omero ai Magi: la tradizione orientale nella cultura greca*, Venice 1999). Barcelona.
- . 2003a. *Kleine Schriften II: Orientalia* (ed. by M. L. Gemelli Marciano in collaboration with F. Egli, L. Hartmann, and A. Schatzmann; Hypomnemata Suppl., Bd. 2). Göttingen.
- . 2003b. "Kronia-Feste und ihr altorientalischer Hintergrund," in Burkert (2003a), 154-169.
- . 2003c. "La via fenicia e la via anatolica: ideologie e scoperte fra Oriente e Occidente," in Burkert (2003a), 252-266.
- . 2003d. "The Logic of Cosmogony," in Burkert (2003a), 230-247.

- . 2004. *Babylon, Memphis, Persepolis: Eastern Contexts of Greek Culture*. Cambridge, MA, and London.
- Busine, A. 2002. *Les Sept Sages de la Grèce ancienne*. Paris.
- Buxton, R. 1994. *Imaginary Greece*. Cambridge.
- , ed. 1999. *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Oxford.
- Calame, C. 1995a. *The Craft of Poetic Speech in Ancient Greece* (first published as *Le récit en Grèce ancienne, énonciations et représentations de poètes*, Paris, 1986). Ithaca, NY, and London.
- . 1995b. "Variations énonciatives, relations avec les dieux et fonctions poétiques dans les Hymnes homériques," *Museum Helveticum* 52: 2–19.
- . 1997. "Figures of Sexuality and Initiatory Transition in the Derveni Theogony and Its Commentary," in Laks and Most, eds. (1997c), 65–80.
- . 2002. "Qu'est-ce qui est orphique dans les *Orphica*?" in Borgeaud, Calame, and Hurst, eds., 385–400.
- Calderón, E., A. Morales, and M. Valverde, eds. 2006. *Koinòs logos. Homenaje al profesor José García López*. Murcia.
- Çambel, H. 1999–2000. *Corpus of hieroglyphic Luwian inscriptions*. Vol. 2, *Karatepe-Arslantash* (with a contribution by W. Röllig and tables by J. D. Hawkins; Untersuchungen zur indogermanischen Sprach- und Kulturwissenschaft 8 = Studies in Indoeuropean Language and Culture, New Ser. 8). Berlin and New York.
- Camp, J. 1986. *The Athenian Agora: Excavations in the Heart of Classical Athens*. London.
- Carter, J. B. 1985. *Greek Ivory-Carving in the Orientalizing and Archaic Periods*. New York and London.
- . 1987. "The Masks of Ortheia," *AJA* 91: 355–383.
- . 1997. "Thiasos and Marzeah: Ancestor Cult in the Age of Homer," in Langdon, ed., 72–112.
- Carter, J. B., and S. P. Morris, eds. 1995. *The Ages of Homer: A Tribute to Emily Townsend Vermeule*. Austin.
- Casadio, G. 1999. "Eudemo di Rodi: un Pioniere della Storia delle Religioni tra Oriente e Occidente," *Wiener Studien* 112: 39–54.
- Ceron, B., ed. 1998. *Proceedings of the 16th International Congress of Linguistics* (CD-ROM).
- Chantraine, P. 1984–1990. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*. Paris.
- Chapman, S. B. 2003. "How the Biblical Canon Began: Working Models and Open Questions," in Finkelberg and Stroumsa, eds., 29–51.
- Christidis, A.-F., ed. 2007; Greek 2001. *A History of Ancient Greek: From the Beginnings to Late Antiquity*. Cambridge.
- Ciavolella, M., and A. A. Ianucci, eds. 1992. *Saturn from Antiquity to the Renaissance* (University of Toronto Italian Studies 8). Ottawa.
- Cicada, S., and E. Rigotti, eds. 1984. *Diacronia, sincronia e cultura: saggi linguistici in onore di Luigi Heilmann* (Pubblicazioni del Centro di Linguistica dell'Università Cattolica 4). Brescia.

- Clay, J. S. 1989. *The Politics of Olympus: Form and Meaning in the Major Homeric Hymns*. Princeton, NJ.
- . 2003. *Hesiod's Cosmos*. Cambridge.
- Clemen, C. 1939. *Die phönikische Religion nach Philo von Byblos*. Leipzig.
- Clifford, R. J. 1990. "Phoenician Religion," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 279: 55–64.
- Cline, E. H., and D. Harris-Cline, eds. 1998. *The Aegean and the Orient in the Second Millennium: Proceedings of the 50th Anniversary Symposium, Cincinnati, 18–20 April 1997* (Aegeum 18). Liège and Austin.
- Clinton, K. 1993. "The Sanctuary of Demeter and Kore at Eleusis," in Marinatos and Hägg, eds., 110–124.
- Coarelli, F. 1980. *Artisti e artigiani in Grecia: guida storica e critica*. Rome and Bari.
- Cohen, C., A. Hurvitz, and S. M. Paul, eds. 2004. *Sefer Moshe: The Moshe Weinfeld Jubilee Volume*. Winona Lake, IN.
- Coldstream, J. N. 1994. "Prospectors and Pioneers: Pithekoussai, Kyme and Central Italy," in Tsatsikhaladze and de Angelis, eds., 47–50.
- . 1998. "The First Exchanges between Euboeans and Phoenicians: Who Took the Initiative?" in Gitin, Mazar, and Stern, eds., 353–360.
- . 2000. "Exchanges between Phoenicians and Early Greeks," *National Museum News* (Beirut) 11: 15–32.
- . 2003, 2nd ed. *Geometric Greece: 900–700*. London and New York.
- . 2008. "Early Greek Imports to Phoenicia and the East Mediterranean," in Doumet-Serhal, ed., 167–188.
- Coldstream, N., and A. Mazar. 2003. "Greek Pottery from Tel Rehov and Iron Age Chronology," *IEJ* 53: 29–48.
- Collins, B. J., M. Bachvarova, and I. Rutherford, eds. 2008. *Anatolian Interfaces: Hittites, Greeks and Their Neighbours: Proceedings of an International Conference on Cross-Cultural Interaction, September 17–19, 2004*. Oxford.
- Combès, J., trans., and L. G. Westerink, ed. 1986–1991. *Damascius, Traité des premiers principes*. Vol. 1, *De l'ineffable et de l'un*; Vol. 2, *De la triade et de l'unité*; Vol. 3, *De la procession de l'unifié*. Paris.
- Cornelius, I. 2004. *The Many Faces of the Goddess: The Iconography of the Syro-Palestinian Goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah, c. 1500–1000 BCE* (Orbis Biblicus et Orientalis 204). Fribourg and Göttingen.
- Cornford, F. M. 1967; 1st publ. 1950. *The Unwritten Philosophy and Other Essays* (edited with Introductory Memoire by W. K. C. Guthrie). Cambridge.
- Corsi Meyra, J. 1999–2000. "Traces of the Ancient Origin of some Mythic Components in Philon of Byblos' Phoenician History," in Molina, Márquez Rowe, and Sanmartín, eds., 341–348.
- Cosmopoulos, M. B., ed. 2002. *Greek Mysteries. The Archaeology and Ritual of Ancient Greek Secret Cults*. London and New York.
- Courtois, J.-C. 1969. "La maison du prêtre aux modèles de poumon et de foies d'Ugarit," in Schaeffer et al., eds., 91–119.
- Crielaard, J. P. 1995a. "Homer, History, and Archaeology: Some Remarks on the Date of the Homeric World," in Crielaard, ed. (1995b), 201–288.

- , ed. 1995b. *Homeric Questions: Essays in Philology, Ancient History, and Archaeology, Including the Papers of a Conference Organized by the Netherlands Institute at Athens (15 May 1993)*. Amsterdam.
- Cross, F. M. 1973. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge, MA.
- . 1998. *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore.
- . 2005. "The History of Israelite Religion: A Secular or Theological Subject?" *BAR* 31/3: 42–45.
- Cryer, F. H. 1994. *Divination in Ancient Israel and Its Near Eastern Environment*. Sheffield.
- D'Agostino, B. 1994. "Pitecusa—Una *apoikía* di tipo particolare," in D'Agostino and Ridgway, eds., 19–27.
- D'Agostino, B., and D. Ridgway, eds. 1994. *APOIKIA. I più antichi insediamenti greci in occidente: funzioni e modi dell'organizzazione politica e sociale; scritti in onore di Giorgio Buchner* (AION [archeol.] 1). Naples.
- Daniels, P. T. ed. 1996. *The World's Writing Systems*. Oxford.
- Day, J. 2000. *Yahweh and the Gods and Goddesses of Canaan* (JSOTSS 265). Sheffield.
- Depew, M. 2000. "Enacted and Represented Dedications: Genre and Greek Hymn," in Depew and Obbink, eds., 59–80.
- Depew, M., and D. Obbink, eds. 2000. *Matrices of Genre: Authors, Canons, and Society*. Cambridge, MA.
- Detienne, M. 1962. *Homère, Hésiode et Pythagore: poésie et philosophie dans le Pythagorisme ancien*. Brussels.
- . 1989. "Culinary Practices and the Spirit of Sacrifice," in Detienne and Vernant, eds., 1–20.
- Detienne, M., and J.-P. Vernant, eds. 1989. *The Cuisine of Sacrifice among the Greeks*. Chicago and London.
- Diamond, R. S. 1974. *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization*. New Brunswick, NJ.
- Dickie, M. 2001. *Magic and Magicians in the Greco-Roman World*. Abingdon and New York.
- Dietler, M., and C. López-Ruiz, eds. 2009. *Colonial Encounters in Ancient Iberia: Phoenician, Greek, and Indigenous Relations*. Chicago.
- Dietrich, M., and O. Loretz. 1996. *A Word-List of the Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places* (KTU second, enlarged ed.; ALASP 12). Munster.
- . 1997. "Mythen und Epen in ugaritischer Sprache," in *Mythen und Epen IV* (TUAT 3/6): 1089–1369. Gütersloh.
- Dietrich, M., and W. Mayer. 1999. "The Hurrian and Hittite Texts," in Watson and Wyatt, eds., 58–75.
- Dietrich, M., et al. 1996. *Analytic Ugaritic Bibliography, 1972–1988*. Neukirchen-Vluyn.
- Dietrich, W., and B. Niemeier. 1998. "Minoan Frescoes in the Eastern Mediterranean," in Cline and Harris-Cline, eds., 69–98.
- Dijkstra, J., J. Kroesen, and Y. Kuiper, eds. 2009. *Myths, Martyrs, and Modernity: Studies in the History of Religions in Honour of Jan N. Bremmer*. Leiden.

- Dill, U., and Ch. Walde, eds. 2009. *Antike Mythen. Medien, Transformationen, Konstruktionen (Fritz Graf Festschrift)*. Berlin and New York.
- Diószegi, V. 1991. "Shamanism," *Encyclopaedia Britannica* (15th ed.) 26: 977-980.
- Dixon, R. M. W. 1997. *The Rise and Fall of Languages*. Cambridge.
- Docter, R. F., and H. G. Niemeyer. 1995. "Pithekoussai: The Carthaginian Connection. On the Archaeological Evidence of Euboeo-Phoenician Partnership in the 8th and 7th centuries B.C.," *ASNP* n.s. 1: 101-115.
- Dodds, D. B., and Faraone, C. A., eds. 2003. *Initiation in Ancient Rituals and Narratives: New Critical Perspectives*. London and New York.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley.
- Dolin, E. F., Jr. 1962. "Parménides and Hesiod," *Harvard Studies in Classical Philology*: 93-98.
- Doniger, W. 1988. *Other People's Myths: The Cave of Echoes*. Chicago.
- Dougherty, C. 2001. *The Raft of Odysseus: The Ethnographic imagination of Homer's Odyssey*. Oxford.
- Dougherty, C., and L. Kurke, eds. 1998; 1st publ. 1993. *Cultural Poetics in Archaic Greece: Cult, Performance, Politics*. New York and Oxford.
- , eds. 2003a. *The Cultures within Ancient Greek Culture: Contact, Conflict Collaboration*. Cambridge.
- . 2003b. "Introduction: The Cultures within Greek Culture," in Dougherty and Kurke, eds. (2003a), 1-19.
- Doumas, C. G. 1998. "Aegeans in the Levant: Myth and Reality," in Gitin, Mazar, and Stern, eds., 129-137.
- Doumet-Serhal, C., ed. (in collaboration with A. Rabat and A. Resek). 2008. *Networking Patterns of the Bronze Age and Iron Age Levant: The Lebanon and Its Mediterranean Connections*. Beirut.
- Drews, R. 1993. *The End of the Bronze Age: Changes in Warfare and the Catastrophe ca. 1200 B.C.* Princeton, NJ.
- Duchemin, J. 1995. *Mythes grecs et sources orientales* (textes réunis par B. Deforge). Paris.
- Easterling, P. E. 1985. "Greek Poetry and Greek Religion," in Easterling and Muir, eds., 34-49.
- Easterling, P. E., and J. V. Muir, eds. 1985. *Greek Religion and Society*. Cambridge.
- Ebach, J. H. 1979. *Weltentstehung und Kulturentwicklung bei Philon von Byblos*. (BWANT 6/8). Stuttgart, Berlin, Cologne, and Mainz.
- Edmonds, R. G., III. 1999. "Tearing Apart the Zagreus Myth: A Few Disparaging Remarks on Orphism and Original Sin," *CA* 18: 35-37.
- . 2004. *Myths of the Underworld Journey in Plato, Aristophanes, and the "Orphic" Gold Tablets*. Cambridge and New York.
- Edmunds, L., ed. 1990. *Approaches to Greek Myth*. Baltimore.
- . 2007. "Helen's Divine Origins," *Electronic Antiquity* 10.2.
- Edwards, G. P. 1971. *The Language of Hesiod in Its Traditional Context* (Publications of the Philological Society 22). Oxford.
- Edwards, M., ed. 2003, 4th ed. *Ibn Ishaq. The Life of Muhammad Apostle of Allah*. London.
- Edwards, R. 1979. *Kadmos the Phoenician: A Study in Greek Legend and the Mycenaean Age*. Amsterdam.

- Eissfeldt, O. 1939. *Ras Shamra und Sanchuniaton*. Halle (Saale).
- . 1952. *Sanchuniaton von Beirut und Ilumilku von Ugarit*. Halle (Saale).
- . 1960. "Phönikische und griechische Kosmogonie," in *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne. Colloque de Strasbourg 22–24 mai 1958*: 1–16. Paris.
- . 1974. *The Old Testament: An Introduction* (first published in 1965, Tübingen). Oxford.
- Eissfeldt, O., et al., eds. 1960. *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne* (Colloque de Strasbourg 22–24 mai 1958). Paris.
- Eitrem, S. 1934. "Kronos in der Magie," *Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales II: Melanges Bidez*: 351–360. Brussels.
- Fantuzzi, M., and T. Papangelis, eds. 2006. *Brill's Companion to Greek and Latin Pastoral* (Mnemosyne Supplement). Leiden.
- Faraone, C. A. 1992. *Talismans and Trojan Horses: Guardian Statues in Ancient Myth and Ritual*. Oxford and New York.
- . 1995. "The Mystodokos and the Dark-Eyed Maidens: Multicultural Influences on a Late Hellenistic Incantation," in Meyer and Mirecki, eds., 297–333.
- . 1996. "Taking the Nestor's Cup Inscription Seriously: Conditional Curses and Erotic Magic in the Earliest Greek Hexameters," *CA* 15: 77–112.
- . 2003. "New Light on Ancient Greek Exorcisms of the Wandering Womb," *ZPE* 144: 189–197.
- . 2004. "Hipponax Frag. 128W: Epic Parody or Expulsive Incantation?" *CA* 23: 209–245.
- . 2006a. "Gli incantesimi esametrici ed i poemi epici nella Grecia antica," *QUCC* 84: 11–26.
- . 2006b. "Magic, Medicine, and Eros in the Prologue to Theocritus' Eleventh Idyll," in Fantuzzi and Papangelis, eds., 75–90.
- . 2008. "Mystery Cults and Incantations: Evidence for Orphic Charms in Euripides' Cyclops 646–48?" *RhM* 151: 127–142.
- . 2009. "A Socratic Leaf-Charm for Headache (Charmides 155b–157c): Orphic Gold Leaves and the Ancient Greek Tradition of Leaf Amulets," in Dijkstra, Kroesen, and Kuiper, eds. (2009), 145–166.
- . Forthcoming 1. "Hexametrical Incantations as Oral and Written Phenomena," in Lardinois, Blok, and van der Poel, eds. (forthcoming).
- Faraone, C., and E. Teeter. 2004. "Egyptian Maat and Hesiodic Metis," *Mnemosyne* 57: 177–208.
- Faraone, C. A., B. Garnand, and C. López-Ruiz. 2005. "Micah's Mother (Judges 17:1–4) and a Curse from Carthage (*KAI* 89): Evidence for the Semitic Origin of Greek and Latin Curses against Thieves?" *JNES* 64/3: 161–186.
- Fernández Delgado, J. A. 1986. *Los oráculos y Hesfodo: poesía oral mágica y gnómica griegas*. Cáceres.
- Finkelberg, M. 1988. "Enchantment and Other Effects of Poetry in the Homeric *Odyssey*," *SCI* 8/9: 1–10.
- . 1990. "A Creative Oral Poet and the Muse," *AJP* 111: 293–303.
- . 1998. "Bronze Age Writing: Contacts between East and West," in Cline and Harris-Cline, eds., 265–272.

- . 2003. "Homer as a Foundation Text," in Finkelberg and Stroumsa, eds., 75–96.
- . 2005. *Greeks and Pre-Greeks: Aegean Prehistory and Greek Heroic Tradition*. Cambridge.
- . 2006. "Ino-Leukothea between East and West," *JANER* 6: 105–121.
- Finkelberg, M., and G. G. Stroumsa, eds. 2003. *Homer, the Bible, and Beyond: Literary and Religious Canons in the Ancient World* (Jerusalem Studies in Religion and Culture 2). Leiden and Boston.
- Fisher, N. 2006. "Citizens, Foreigners and Slaves in Greek Society," in Kinzl, ed., 327–349.
- Fitton, J. L., ed. 1992. *Ivory in Greece and the Eastern Mediterranean from the Bronze Age to the Hellenic Periods*. London.
- Forrer, O. 1936. "Eine Geschichte des Götterkönigtums aus dem Hatti-Reiche," *Mélanges Franz Cumont (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves)* 4: 687–713.
- Friedman, J. B. 1970. *Orpheus in the Middle Ages*. Cambridge, MA.
- Fuhrer, T., P. Michel, and P. Stoltz, eds. 2004. *Geschichten und ihre Geschichte*. Basel.
- Funghi, M. S. 1997a. "Bibliography of the Derveni Papyrus," in Laks and Most, eds. (1997c), 175–185.
- . 1997b. "The Derveni Papyrus," in Laks and Most, eds. (1997c), 25–37.
- Furley, W. D., and J. M. Bremer. 2001. *Greek Hymns*. Vol. 1, *The Texts in Translation*. Vol. 2, *Greek Texts and Commentary* (Studien und Texte zu Antike und Christentum 9–10). Tübingen.
- Gaifman, M. Forthcoming 1. "The Absent Figure of the Present God: Aniconic Monuments on Greek Vases," in G. Petridou and V. Platt, eds. (forthcoming).
- . Forthcoming 2. "Aniconism and the Idea of the Primitive in Greek Antiquity," in J. Mylonopoulos, ed. (forthcoming).
- Galán, J. M., J.-L. Cunchillos, and J.-A. Zamora, eds. 1998. *El Mediterráneo en la Antigüedad: Oriente y Occidente* (Actas del I Congreso Español de Antiguo Oriente Próximo. Sapanu. Publicaciones en Internet II, www.labherm.filol.csic.es/ CD-ROM). Madrid.
- Galliano, G., and Y. Calvet, eds. 2004. *Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet*. Paris and Lyon.
- Gallo, D. 1984. *Parmenides of Elea: A Text and Translation with an Introduction*. Toronto, Buffalo, and London.
- Gantz, T. 1993. *Early Greek Myth. A Guide to Literary and Artistic Sources* (2 vols.). Baltimore and London.
- Garbini, G. 1978. "Un'iscrizione aramaica a Ischia," *La Parola del Passato* 33: 143–150.
- . 1980. *I fenici. Storia e religione*. Naples.
- . 1999. "The Phoenicians and Others," in Pisano, ed., 9–14.
- Garezou, M. X. 1994. "Orpheus," *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*: 81–105.
- Garnand, B. 2002. "From Infant Sacrifice to the ABC's: Ancient Phoenicians and Modern Identities," *Stanford Journal of Archaeology* (online).
- . 2006. *The Use of Phoenician Human Sacrifice in the Formation of Ethnic Identities* (Ph.D. dissertation, University of Chicago).

- Gebhard, E. 1993. "The Evolution of a Pan-Hellenic Sanctuary: From Archaeology towards History at Isthmia," in Marinatos and Hägg, eds., 154-177.
- Geller, M. J. 1997. "The Last Wedge," *ZA* 87: 43-95.
- . 2004. "West Meets East: Early Greek and Babylonian Diagnosis," in Horstmannshoff and Stol, eds., 11-61.
- George, A. R. 2003. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts* (2 vols.). Oxford and New York.
- . 2007. "Gilgamesh and the Literary Traditions of Ancient Mesopotamia," in Leick, ed., 447-459.
- Giangiulio, M. 1996. "Avventurieri, mercanti, coloni, mercenari. Mobilità umana e circolazione di risorse nel Mediterraneo arcaico," in Settis, ed., 497-525.
- Gibson, J. C. L. 1978. *Canaanite Myths and Legends*. Edinburgh.
- . 1982. *Textbook of Syrian Semitic Inscriptions*. Vol. 3, *Phoenician Inscriptions Including Inscriptions in the Mixed Dialect of Arslan Tash*. Oxford.
- Gitin, S., A. Mazar, and E. Stern, eds. 1998. *Mediterranean Peoples in Transition: Thirteen to Early Tenth Centuries B.C.E.* Jerusalem.
- Goedicke, H., and J. J. M. Roberts, eds. 1975. *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*. Baltimore.
- Golden, J. M. 2009. *Ancient Canaan and Israel: An Introduction*. Oxford.
- Golden, M., and P. Toohey, eds. 1997. *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization, and the Ancient World*. London and New York.
- Gonnella, J. 2005. *Die Zitadelle von Aleppo und der Tempel des Wettergottes: neue Forschungen und Entdeckungen*. Münster.
- Good, R. 1999. "Concerning 'Tree' and 'Stone' in Ugarit and Hebrew," *UF* 31: 187-192.
- Gordon, C. H. 1962. *Before the Bible: The Common Background of Greek and Hebrew Civilizations*. New York.
- . 1963. "The Mediterranean Factor in the Old Testament," *Supplement to VT* 9: 19-31.
- . 1968. "Northwest Semitic Texts in Latin and Greek Letters," *Journal of the American Oriental Society* 88: 285-289.
- Gordon, C. H., and D. Young, eds. 1981. *Ugarit in Retrospect: 50 Years of Ugarit and Ugaritic*. Winona Lake, IN.
- Gorelick, L., and E. Williams-Forte, eds. 1983. *Ancient Seals and the Bible*. Malibu, CA.
- Graf, F. 1988. "Orpheus, a Poet among Men," in Bremmer, ed., 80-106.
- . 1991. "Textes orphiques et rituel bacchique. A propos des lamelles de Pélinna," in Borgeaud, ed., 82-102.
- . 1997. *Magic in the Ancient World* (originally published as *La Magie dans l'Antiquité Gréco-Romaine. Idéologie et Pratique*, Paris 1994). Cambridge, MA.
- , ed. 1998. *Ansichten griechischer Rituale. Geburtstag-Symposium für W. Burkert*. Stuttgart and Leipzig.
- , ed. Forthcoming. *Golden Texts for the Afterlife: A Conference*. Leiden.
- Graf, F., and S. Johnston. 2007. *Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets*. London and New York.
- Greenstein, E. 1997. "Kirta," in Parker, ed., 9-48.

- Grottanelli, C. 1982. "Healers and Saviors of the Eastern Mediterranean in Pre-Classical Times," in Bianchi and Vermaseren, eds., 649-670.
- . 2003. "On Written Lies," in Finkelberg and Stroumsa, eds., 53-62.
- Guarducci, M. 1987. *L'epigrafi greca dalle origini al tardo imperio*. Vol. 1. Rome.
- Gubel, E., E. Lipiński, and B. Servais-Soyez, eds. 1983. *Studia Phoenicia, I: Sauvons Tyr; II: histoire phénicienne* (OLA 15). Louvain.
- Guilhous, N. 1997. "Les parties du corps dans les textes de la pyramide d'Ounas," in Berger and Mathieu, eds., 221-231.
- Gunter, A. C. 2009. *Greek Art and the Orient*. Cambridge.
- Güterbock, H. G. 1948. "The Hittite Version of the Hurrian Kumarbi Myths: Oriental Forerunners of Hesiod," *AJA* 52: 123-134 (+ plate III).
- Guthrie, W. K. C. 1952. *Orpheus and Greek Religion*. London.
- Haas, V. 2006. *Die hethitische Literatur, Texte, Stilistik, Motive*. Berlin.
- Hackens, T., N. D. Holloway, and R. R. Holloway, eds. 1984. *Crossroads of the Mediterranean* (Archaeologia Transatlantica II. Papers delivered at the International Conference on Archaeology of Early Italy, Haffenreffer Museum, Brown University, 8-10 May 1981). Providence, RI, and Louvain-La Neuve (Belgium).
- Haehling, R. von, ed. 2005. *Griechische Mythologie und frühes Christentum*. Darmstadt.
- Hägg, R., ed. 1983. *The Greek Renaissance of the Eighth Century B.C.: Tradition and Innovation (Proceedings of the Second International Symposium at the Swedish Institute in Athens, 1-5 June, 1981)*. Stockholm.
- Hägg, R., and N. Marinatos, eds. 1984. *The Minoan Thalassocracy: Myth and Reality*. Göteborg.
- Hägg, R., N. Marinatos, and G. C. Nordquist, eds. 1988. *Early Greek Cult Practice*. Stockholm and Göteborg.
- Haleem, A. 2004. *The Qur'an* (English translation). Oxford.
- Hall, J. M. 1990. "Black Athena: A Sheep in Wolf's Clothing," *Journal of Mediterranean Archaeology* 3/2: 247-254.
- . 2002. *Hellenicity: Between Ethnicity and Culture*. Chicago.
- . 2003. "'Culture' or 'Cultures'? Hellenism in the Late Sixth Century," in Dougherty and Kurke, eds. (2003a), 23-34.
- Halliwell, S. 1998. "Subject Reviews (Greek Literature)," *G&R* 45: 235-239.
- Hallo, W., and K. L. Younger, eds. 1997. *The Context of Scripture*. Vol. 1, *Canonical Compositions from the Biblical World*. Leiden, New York, and Cologne.
- Hamilton, E., and H. Cairns, eds. 1961. *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*. Princeton, NJ.
- Handy, L. K. 1994. *Among the Host of Heaven: The Syro-Palestinian Pantheon as Bureaucracy*. Winona Lake, IN.
- , ed. 1997a. *The Age of Solomon: Scholarship at the Turn of the Millennium*. Leiden.
- . 1997b. "Phoenicians in the Tenth Century BCE: A Sketch of an Outline," in Handy, ed., 154-166.
- Hanson, V. D., and J. Heath. 1998. *Who Killed Homer? The Demise of Classical Education and the Recovery of Greek Wisdom*. New York.
- Harden, D. B. 1962. *The Phoenicians*. London.
- Hart, G. 1997. *Egyptian Myths*. London.

- Haubold, J. 2002-2003. "Greek Epic: A Near Eastern Genre?" *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 48: 1-19.
- Heiden, B. 2007. "The Muses' Uncanny Lies: Hesiod, *Theogony* 27 and Its Translators," *AJP* 128: 153-175.
- . 2008a. "Common People and Leaders in *Iliad* Book 2: The Invocation of the Muses and the Catalogue of Ships," *TAPA* 138/1: 127-154.
- . 2008b. *Homer's Cosmic Fabrication: Choice and Design in the Iliad*. Oxford.
- Henrichs, A. 1982. "Changing Dionysiac Identities," in Meyer and Sanders, eds., 137-160.
- Hess, R. 1999. "The Onomastics of Ugarit," in Watson and Wyatt, eds., 499-528.
- Hoffman, G. L. 1997. *Imports and Immigrants: Near Eastern Contacts with Iron Age Crete*. Ann Arbor, MI.
- Hoffmeier, J. K., and A. Millard, eds. 2004. *The Future of Biblical Archaeology: Reassessing Methodologies and Assumptions* (Proceedings of a Symposium, August 12-14, 2001, at Trinity International University). Grand Rapids, MI, and Cambridge.
- Hoffner, H. A., Jr., ed. 1973. *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus Gordon on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*. Kevelaer and Neukirchen-Vluyn.
- . 1975. "Hittite Mythological Texts: A Survey," in Goedicke and Roberts, eds., 136-145.
- . 1998. *Hittite Myths*. SBL Writings from the Ancient World 2. Atlanta.
- . 2007. "A Brief Commentary on the Hittite Illuyanka Myth," in Roth, Farber, Stolper, and von Bechtolsheim, eds., 119-140.
- Hollmann, A. 2003. "A Curse Tablet from the Circus at Antioch," *ZPE* 145: 67-82.
- Hood, S. 1995. "The Bronze Age Context of Homer," in Carter and Morris, eds., 25-32.
- Horden, P., and N. Purcell. 2000. *The Corrupting Sea: A Study in Mediterranean History*. Malden, MA, Oxford, and Carlton, Victoria.
- Hornung, E. 1999. *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Ithaca, NY, and New York.
- Horstmanshoff, H. F. J., and M. Stol, eds. 2004. *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*. Leiden and Boston.
- Huffman, H. B. 2007. "The Oracular Process: Delphi and the Near East," *VT* 57: 449-460.
- Isager, S. 1998. "The Pride of Halicarnassos: Editio Princeps of an Inscription from Salmakis," *ZPE* 123: 1-23.
- Jacobsen, T. 1976. *The Treasures of Darkness: A History of Mesopotamian Religion*. New Haven, CT, and London.
- Jakobsen, D. 1999. *Shamanism: Traditional and Contemporary Approaches to the Mastery of Spirits and Healing*. New York and Oxford.
- Janda, M. 1997. *Über "Stock und Stein": die indogermanischen Variationen eines universalen Phraseologismus*. Dettelbach.
- Janko, R. 1982. *Hesiod, Homer, and the Hymns: Diachronic Development in Epic Diction*. Cambridge.
- . 2001. "The Derveni Papyrus (Diagoras of Melos, *Apopyrgizontes Logoi*?): A New Translation," *Classical Philology* 94: 1-32.
- . 2002. "The Derveni Papyrus: An Interim Text," *ZPE* 141: 1-62.
- . 2006. Review of Kouremenos, Parassoglou, and Tsantsanoglou, eds. *BMCR* 2006.10.29.

- Janowski, B., K. Koch, and G. Wilhelm, eds. 1993. *Religionsgeschichtliche Beziehungen zwischen Kleinasien, Nordsyrien und dem Alten Testament. Internationales Symposium Hamburg 17–21 März 1990* (Orbis Biblicus et Orientalis 129). Fribourg and Göttingen.
- Janse, M. 2002. "Aspects of Bilingualism in the History of the Greek Language," in Adams, Janse, and Swain, eds., 332–390.
- Jeffery, L. H. 1990. (2nd revised ed., A. Johnston, ed.) *The Local Scripts of Archaic Greece: A Study of the Origins of the Greek Alphabet and Its Development from the Eighth to the Fifth Centuries B.C.* Oxford.
- Johnston, S. I. 2002. "Myth, Festival, and Poet: The Homeric Hymn to Hermes and Its Performative Context," *Classical Philology* 97: 109–132.
- Jong, A. de. 1997. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden.
- Jouanna, J. 1999. Hippocrates (first published as *Hippocrate*, 1992). Baltimore.
- Jourdan, F. 2003. *Le papyrus de Derveni*. Paris.
- Kalin, C. H. 1997. "Was Euthyphro the Author of the Derveni Papyrus?" in Laks and Most, eds. (1997c), 55–63.
- Kaldellis, A. and C. López-Ruiz. 2009. "Philon of Byblos (790)," *BNJ* 790.
- Kamptz, H. von. 1982. *Homerische Personennamen. Sprachwissenschaftliche und historische Klassifikation*. Göttingen.
- Karageorghis, V. 1971. "Chronique des fouilles découvertes archéologiques à Chypre en 1970," *Bulletin de correspondance hellénique* 95: 335–432.
- Karageorghis, V., and N. C. Stampolidis, eds. 1998. *Eastern Mediterranean: Cyprus–Dodecanese–Crete, 16th–6th Century B.C.* Athens.
- Karali, M. 2007. "The Use of the Dialects in Literature," in Christidis, ed., 974–998.
- Katz, J., and K. Volk. 2000. "'Mere Bellies'? A New Look at *Theogony* 26–28," *JHS* 120: 122–131.
- Keel, O. 1997, 2nd ed. *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms*. Winona Lake, IN.
- . 1998. *Goddesses and Trees, New Moon and Yaweh: Ancient Near Eastern Art and the Hebrew Bible* (JSOTSS 260). Sheffield.
- Khan, H. A., ed. 1994. *The Birth of the European Identity: The Europe-Asia Contrast in Greek Thought, 490–322 BC* (Nottingham Classical Literature Studies 2). Nottingham.
- Kingsley, P. 1995. *Ancient Philosophy, Mystery, and Magic: Empedocles and Pythagorean Tradition*. Oxford.
- . 1999. *In the Dark Places of Wisdom*. Inverness, CA.
- Kinzl, K. H., ed. 2006. *A Companion to the Classical Greek World*. Malden, MA, Oxford, and Carlton, Victoria.
- Kirk, G. S. 1962. "The Structure and Aim of the *Theogony*," in *Hesiodé et son influence. Six exposés et discussions par Kurtuon Fritz et al. 5 septembre 1960* (Entretiens sur l'antiquité classique 7): 63–95. Geneva.
- . 1970. *Myth: Its Meaning and Functions in Ancient and Other Cultures* (Sather Classical Lectures 40). Berkeley and Los Angeles.
- Kirk, G. S., J. E. Raven, and M. Schofield. 1983, 2nd ed.; 1st ed. 1957. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge and New York.
- Kitchen, K. A. 1977. *The Bible in Its World: The Bible and Archaeology Today*. Eugene, OR.

- Koenen, L. 1994. "Greece, the Near East, and Egypt: Cyclical Destruction and the Catalog of Women," *TAPA* 124: 1-34.
- Kooten, G. H. van, ed. 2004. *The Creation of Heaven and Earth: Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*. Leiden and Boston.
- Kopcke, G. 1992. "What Role for the Phoenicians?" in Kopcke and Tokumaru, eds., 103-113.
- Kopcke, G., and I. Tokumaru, eds. 1992. *Greece between East and West: 10th-8th Centuries B.C.* (Papers of the Meeting at the Institute of Fine Arts, New York University, March 15-16, 1990). Mainz.
- Korpel, M. C. A. 1990. *A Rift in the Clouds: Ugaritic and Hebrew Descriptions of the Divine* (Ugaritisch-Biblische Literatur 8). Munster.
- Kotansky, R. 1980. "Kronos and a New Magical Inscription Formula on a Gem in the J. P. Getty Museum," *Ancient World* 3/1: 29-32.
- Kouremenos, Th., G. M. Parassoglou, and K. Tsantsanoglou, eds. 2006. *The Derveni Papyrus. Edited with Introduction and Commentary. Studi e testi per il "Corpus dei papiri filosofici greci e latini,"* vol. 13. Florence.
- Kourou, N. 2001. "The Sacred Tree in Greek Art: Mycenaean versus Near Eastern Traditions," in Ribichini, Rocchi, and Xella, eds., 31-53.
- Kowalzig, B. 2007. *Singing for the Gods: Performances of Myth and Ritual in Archaic and Classical Greece*. Oxford.
- Krings, V., ed. 1995a. *La civilisation phénicienne et punique: manuel de recherche*. Leiden.
- . 1995b. "La littérature phénicienne et punique," in Krings, ed., 31-38.
- Laato, A., and J. de Moor, eds. 2003. *Theodicy in the World of the Bible*. Leiden.
- Laks, A., and C. Louguet, eds. 2002. *Qu'est-ce que la philosophie présocratique?* Lille.
- Laks, A., and G. Most. 1997a. "Introduction," in Laks and Most, eds. (1997c), 1-6.
- . 1997b. "Provisional Translation of the Derveni Papyrus," in Laks and Most, eds. (1997c), 9-22.
- , eds. 1997c. *Studies on the Derveni Papyrus*. Oxford.
- Lambert, W. G. 1991. Review of S. Dalley (1989), *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh and Others*. Translated with an Introduction and Notes, Oxford. *The Classical Review* 41/1: 113-115.
- . 1995. "Myth and Mythmaking in Sumer and Akkad," in Sasson, ed., 1825-1835.
- Lamberton, R. 1988. *Hesiod*. New Haven, CT, and London.
- Lambrou-Phillipson, C. 1990. *The Near Eastern Presence in the Bronze Age Aegean, ca. 3000-1100 B.C.: Interconnections Based on the Material Record and the Written Evidence: Plus Orientalia: A Catalogue of Egyptian, Mesopotamian, Mitannian, Syro-Palestinian, Cypriot and Asian Minor Objects from Bronze Age Aegean*. Göteborg.
- Lane Fox, R. 2008. *Travelling Heroes: Greeks and Their Myths in the Epic Age of Homer*. London.
- Langdon, S., ed. 1997. *New Light on a Dark Age: Exploring the Culture of Geometric Greece*. Columbia, MO, and London.
- Lange, A. 2007. "Greek Seers and Israelite-Jewish Prophets," *VT* 57: 461-482.
- Lange, N. de. 2007. "Greek Influence on Hebrew," in Christidis, ed., 805-810.

- Lardinois, A. P. M. H., J. H. Blok, and M. van der Poel, eds. Forthcoming. *Sacred Words: Orality, Literacy and Religion. Proceedings of the Eighth International Conference on Orality and Literacy in the Ancient World*. Leiden.
- Laroche, E. 1965. *Textes mythologiques hittites en transcription*. Paris.
- . 1968. "Documents en langue Hourrite provenant de Ras Shamra," in Nougairol, Laroche, Virrolleaud, and Schaeffer, 448–544.
- . 1971. *Catalogue des textes hittites*. Paris.
- Latacz, J. 2004. *Troy and Homer: Towards a Solution of an Old Mystery*. Oxford.
- Lebrun, R. 1995. "From Hittite Mythology: The *Kumarbi Cycle*," in Sasson, ed., 1971–1980.
- . 2008. "La place du phénicien en Anatolie au premier millénaire av. J.-C.," *Res Antiquae* 5: 451–454.
- Lefkowitz, M. R., and G. M. Rogers, eds. 1996. *Black Athena Revisited*. Chapel Hill, NC, and London.
- Leichty, E. 1993. "Ritual, 'Sacrifice,' and Divination in Mesopotamia," in Quaegebeur, ed., 237–242.
- Leick, G., ed. 2007. *The Babylonian World*. London and New York.
- Lemaire, A., ed. 2000. *Les routes du Proche-Orient: des séjours d'Abraham aux caravanes de l'encens*. Paris.
- . 2004. "'Maison de David,' 'maison de Mopsos,' et les Hivvites," in Cohen, Hurvitz, and Paul, eds., 303–312.
- Lenz, J. R. 1993. "Was Homer Euboean? A Reply," *Electronic Antiquity* 13.
- Lesko, L. H. 1991. "Ancient Egyptian Cosmogonies and Cosmology," in Shafer, ed., 88–122.
- Levine, M. M. 1998. "The Marginalization of Martin Bernal (Review Article)," *Classical Philology* 93/1: 345–363.
- Lévi-Strauss, C. 1955. "The Structural Study of Myth," *The Journal of American Folklore* 68: 428–444.
- Lewis, T. 1997a. "Birth of the Gracious Gods," in Parker, ed., 205–214.
- . 1997b. "El's Divine Feast," in Parker, ed., 193–196.
- . 1997c. "The Rapiuma," in Parker, ed., 196–205.
- Lightfoot, J. L. 2003. *Lucian: On the Syrian Goddess*. Oxford.
- Lincoln, B. 1999. *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship*. Chicago and London.
- . 2001. "Retiring 'Syncretism,'" *Historic Reflections/Réflexions historiques* 27: 453–460.
- Linforth, I. M. 1973, 2nd ed. *The Arts of Orpheus*. New York.
- Lipiński, E., ed. 1987. *Phoenicia and the Eastern Mediterranean in the First Millennium B.C. Proceedings of the Conference Held in Leuven from the 14th to the 16th of November 1985* (Studia Phoenicia 5, OLA 22). Louvain.
- . 2004. *Itineraria Phoenicia* (Studia Phoenicia XVIII, OLA 127). Leuven, Paris, and Dudley, MA.
- Littleton, C. S. 1970. "The Kingship of Heaven Theme," in Puhvel, ed., 83–121.
- Lloyd-Jones, H. 1999a. "The Pride of Halicarnassus," *ZPE* 124: 1–14.
- . 1999b. "The Pride of Halicarnassus (*ZPE* 124 [1999] 1–14: Corrigenda and Addenda)," *ZPE* 127: 63–65.

- Long, A. A., ed. 1999. *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*. Cambridge and New York.
- Lonsdale, S. H. 1989. "Hesiod's Hawk and Nightingale (*Op.* 202–12): Fable or Omen?" *Hermes* 117: 403–412.
- López Férez, J. A., ed. 1995. *De Homero a Libanio: (estudios actuales sobre textos griegos. II. Estudios de filología griega v. 2)*. Madrid.
- López-Ruiz, C. 2006. "Some Oriental Elements in Hesiod and the Orphic Cosmogonies," *JANER* 6: 71–104.
- . 2009a. "Hieronymos the Egyptian (787)," *BNJ* 787.
- . 2009b. "Laitos (-Mochos) (784)," *BNJ* 784.
- . 2009c. "Mopsos and cultural exchange between Greeks and locals in Cilicia," in Dill and Walde, eds., 382–396.
- . Forthcoming. "The Symbolism of Milk in the Gold Tablets: A Near Eastern Perspective," in Graf, ed. (forthcoming).
- Loprieno, A. 2003. "Theodicy in Ancient Egyptian Texts," in Laato and de Moor, eds., 27–56.
- Louden, B. 2006. *The Iliad. Structure, Myth, and Meaning*. Baltimore.
- Lutz, E. 1998. *Polygenesis, Convergence, and Entropy: An Alternative Model of Linguistic Evolution Applied to Semitic Linguistics*. Wiesbaden.
- Malkin, I. 1998. *The Returns of Odysseus. Colonization and Ethnicity*. Berkeley.
- Marinatos, N., and R. Hägg, eds. 1993. *Greek Sanctuaries: New Approaches*. London and New York.
- Markoe, G. E. 1992. "In Pursuit of Metal: Phoenicians and Greeks in Italy," in Kopcke and Tokumaru, eds., 61–84.
- Martin, R. P. 1998. "The Seven Sages as Performers of Wisdom," in Dougherty and Kurke, eds. (1998), 108–128.
- Martínez Nieto, R. B. 2000. *La aurora del pensamiento griego*. Madrid.
- Martín Hernández, R. 2003. "La relación de Orfeo con la magia a través de los testimonios literarios," *MHNH* 3: 55–74.
- . Forthcoming. *Orfeo y los magos. La literatura órfica, los misterios y la magia*. Madrid.
- Masson, E. 2007. "Greek and Semitic Languages: Early Contacts," in Christidis, ed., 733–737.
- Mazar, A. 1990. *Archaeology of the Land of the Bible. 10000–586 BCE*. New York.
- Merkelbach, R., and M. L. West, eds. 1967, reprinted 1999. *Fragmenta Hesiodica*. Oxford.
- Merlo, P. 1998. *La dea Ashratum—Atiratu—Ashera: Un contributo alla storia della religione semitica del Nord*. Rome.
- . 2006. "Il 'sacerdote incantatore' a Ugarit: Tracultoufficiale e religiosità quotidiana," in Rocci, Xella, and Zamora, eds., 55–62.
- Meshel, Z. 1993. "Teman, horvat," in Stern, ed., 1462–1463.
- Meyer, B. F., and E. P. Sanders, eds. 1982. *Jewish and Christian Self-Definition*. Vol. 3, *Self-Definition in the Graeco-Roman World*. Philadelphia.
- Meyer, M., and P. Mirecki, eds. 1995. *Ancient Magic and Ritual Power*. Leiden.
- Michalowski, P. 1990. "Presence at the Creation," in Abusch, Huehnergard, and Steinkeller, eds., 381–396.

- Miller, M. 1997. *Athens and Persia in the Fifth Century BC*. Cambridge.
- Minton, W. W. 1970. "The Proem-Hymn of Hesiod's *Theogony*," *TAPA* 101: 357-377.
- Miralles Maciá, L. 2007. Marzeah y thíasos. *Una institución convival en el Oriente Próximo Antiguo y el Mediterráneo* (Ilus. Revista de Ciencias de las Religiones, Anejo 20). Madrid.
- Mitchell, L. G., and P. J. Rhodes. 1997. *The Development of the Polis in Archaic Greece*. London and New York.
- Molina, M., I. Márquez Rowe, and J. Sanmartín, eds. 1999-2000. *Arbor Scientia: estudios del Próximo Oriente Antiguo dedicados a Gregorio del Olmo Lete con ocasión de su 65 aniversario (AuOr 17-18)*. Sabadell.
- Möller, A. 2000. *Naukratis: Trade in Archaic Greece*. Oxford.
- Momigliano, A. 1990. *The Classical Foundations of Modern Historiography*. Berkeley.
- Mondi, R. 1984. "The Ascension of Zeus and the Composition of Hesiod's *Theogony*," *GRB* 25: 325-344.
- . 1990. "Greek Mythic Thought in the Light of the Near East," in Edmunds, ed., 141-198.
- Moor, J. De. 1970. "The Semitic Pantheon of Ugarit," *UF* 2: 187-228.
- . 1987. *An Anthology of Religious Texts from Ugarit* (Nisaba 16). Leiden and New York.
- . 2003. "Theodicy in the Texts of Ugarit," in Laato and de Moor, eds., 108-150.
- Morand, A.-F. 2001. *Études sur les Hymnes Orphiques*. Leiden, Boston, and Cologne.
- Morel, J.-P. 1984. "Greek Colonization in Italy and the West (Problems of Evidence and Interpretation)," in Hackens, Holloway, and Holloway, eds., 123-161.
- Morgan, C. 1990. *Athletes and Oracles: The Transformation of Olympia and Delphi in the Eighth Century BC*. Cambridge.
- . 2000. *Myth and Philosophy: From the Presocratics to Plato*. Cambridge.
- Morris, I. 1997a. "Homer and the Iron Age," in S. P. Morris and Powell, eds., 535-559.
- . 1997b. "Periodization and the Heroes: Inventing a Dark Age," in Golden and Toohey, eds., 96-131.
- . 2000. *Archaeology as Cultural History: Words and Things in Iron Age Greece*. Oxford.
- Morris, I., and J. G. Manning, eds. 2005a. *The Ancient Economy: Evidence and Models*. Stanford, CA.
- . 2005b. "Introduction," in I. Morris and Manning, eds., 1-44.
- Morris, S. P. 1992. *Daidalos and the Origin of Greek Art*. Princeton, NJ.
- . 1997a. "Greek and Near Eastern Art in the Age of Homer," in Langdon, ed., 56-71.
- . 1997b. "Homer and the Near East," in S. P. Morris and Powell, eds., 599-523.
- . 1998. "Daidalos and Kothar: The Future of a Relationship," in Cline and Harris-Cline, eds., 281-289.
- Morris, S. P., and B. B. Powell, eds. 1997. *A New Companion to Homer*. Leiden, New York, and Cologne.
- Moscatti, S. 1963. "La questione fenicia," *Atti della accademia nazionale dei Lincei* 8.18: 483-506.
- . 1984. "La questione fenicia: vent'anni dopo," in Cicada and Rigotti, eds., 37-44.

- . 1987. *Il sacrificio punico dei fanciulli: Realtà o invenzione?* (Problemi attuali di scienza e di cultura 261). Rome.
- , ed. 1988. *The Phoenicians*. Milan.
- . 1993. *Nuovi Studi Sull'identità Fenicia* (Memorie: Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche). Rome.
- Most, G. 2006. *Hesiod*, vol. 1: *Theogony, Works and Days, Testimonia*. (Loeb Classical Library). Cambridge, MA, and London.
- . 2007. *Hesiod*, vol. 2: *The Shield, Catalogue of Women, Other Fragments* (Loeb Classical Library). Cambridge, MA, and London.
- Moyer, I. 2006. "Golden Fetters and Economies of Cultural Exchange," *JANER* 6: 225–256.
- . Forthcoming. *Egypt and the Limits of Hellenism*. Cambridge.
- Muhly, J. D. 1970. "Homer and the Phoenicians," *Berytus* 19: 19–64.
- Muller, H. P. 2001. "Ein phonizischer Totenpapyrus aus Malta," *Journal of Semitic Studies* 46: 251–265.
- Murray, O. 1993, 2nd ed. *Early Greece*. Cambridge, MA.
- Murray, P. 2005. "The Muses, Creativity personified?" in Stafford and Herrin, eds., 147–160.
- Myers, O. H. 1950. "The Neter Pole and the Asherah," *JEA* 36: 113–114.
- Mylonopoulos, J., ed. *Images of the Gods—Images for the Gods*. Leiden, forthcoming.
- Nagy, G. 1990. *Greek Mythology and Poetics*. Ithaca, NY, and London.
- . 1996. *Homeric Questions*. Austin, TX.
- Naveh, J. 1973. "Some Semitic Epigraphical Considerations on the Antiquity of the Greek Alphabet," *AJA* 77: 1–8.
- . 1982. *Early History of the Alphabet*. Jerusalem.
- . 1991. "Semitic Epigraphy and the Antiquity of the Greek Alphabet," *Kadmos* 30: 143–152.
- Neesen, L. 1989. *Demiurgoi und Artifices. Studien zur Stellung freier Handwerker in antiken Städten*. Frankfurt and New York.
- Nielsen, E. 1984. "Speculations on an Ivory Workshop of the Orientalizing Period," in Hackens, Holloway, and Holloway, eds., 333–348.
- . 2001. "Archaic Greeks in the Orient: Textual and Archaeological Evidence," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 322: 11–31.
- Niemeier, W.-D. 2005. "Minoans, Mycenaeans, Hittites and Ionians in Western Asia Minor: New Excavations in Bronze Age Miletus-Millawanda," in Villing, ed. (2005).
- Nieneyer, H. G. 1993. "Trade before the flag? On the principles of Phoenician expansion in the Mediterranean," in Biran and Aviram, eds., 335–344.
- . 1995. "Expansion et colonization," in Krings, ed., 247–267.
- Nilsson, M. P. 1948. *Greek Piety*. Oxford.
- Noegel, S. 1998. "The Aegean Ogygos of Boeotia and the Biblical Og of Bashan: Reflections of the Same Myth," *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 110: 411–426.
- . 2004. "Apollonius' *Argonautika* and Egyptian Solar Mythology," *CW* 97/2: 123–136.
- . 2006. "He of Two Horns and a Tail," *UF* 38: 106.

- . 2007a. "Dismemberment, Creation, and Ritual: Images of Divine Violence in the Ancient Near East," in Wellman, ed., 13-27.
- . 2007b. "Greek Religion and the Ancient Near East," in Ogden, ed., 21-37.
- Noort, E., and E. Tigchelaar, eds. 2004. *Sodom's Sin: Genesis 18-19 and Its Interpretations*. Leiden and Boston.
- Nougairol, J., E. Laroche, C. Virrolleaud, and C. F. A. Schaeffer. *Nouveaux textes accadiens, hourrites et ugaritiques des archives et bibliothèques privées d'Ugarit. Commentaires des textes historiques (le partie)* (with the collaboration de A. Herdner et al.; Mission de Ras Shamra 16; Ugaritica V). Paris.
- Obbink, D. 1993. "The Addressees of Empedocles," *Materiali e discussioni* 31: 51-98.
- . 1997. "Cosmology as Initiation vs. the Critique of Orphic Mysteries," in Laks and Most, eds. (1997c), 39-54.
- O'Bryhim, S. 1996. "A New Interpretation of Hesiod, 'Theogony' 35," *Hermes* 124: 131-139.
- O'Connor, M. P. 1997. *Hebrew Verse Structure* (revised ed.). Winona Lake, IN.
- Ogden, D., ed. 2007. *A Companion to Greek Religion*. (Blackwell Companions to the Ancient World.) Oxford.
- Olmo Lete, G. del. 1984. *Interpretación de la mitología Cananea*. Valencia.
- . 1995. *Mitología y religión del Oriente Antiguo*. Sabadell.
- . 1999. *Canaanite Religion According to the Liturgical Texts of Ugarit* (translated by W. G. E. Watson). Bethesda, MD.
- . 2001. "In Search of the Canaanite Lucifer," *AuOr* 19: 125-132.
- Olmo Lete, G. del, and J. Sanmartín. 1996-2000. *Diccionario de la lengua Ugarítica* (2 vols). Barcelona. (translated by Wilfred G. E. Watson as *A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition* HdO 67, 2 vols. Leiden, 2003).
- O'Meara, D. J. 1989. *Pythagoras Revived: Mathematics and Philosophy in Late Antiquity*. Oxford.
- Ornan, T. 2001. "The Bull and Its Two Masters: Moon and Storm Deities in Relation to the Bull in Ancient Near Eastern Art," *IEJ* 51: 1-26.
- Osborne, R. 1996. *Greece in the Making, 1200-479*. London and New York.
- Osborne, R., and P. J. Rhodes, eds. 2003. *Greek Historical Inscriptions: 404-323 BC*. Oxford.
- Otten, H. 1950. *Mythen von Gotte Kumarbi. Neue Fragmente*. Berlin.
- Öttinger, N. 2008. "The Seer Mopsos (Mukša) as a Historical Figure," in Collins, Bachvarova, and Rutherford, eds., 63-66.
- Page, H. R. 1996. *The Myth of Cosmic Rebellion: A Study of Its Reflexes in Ugaritic and Biblical Literature*. Leiden and New York.
- Pardee, D. 1997. "West Semitic Canonical Compositions," in Hallo and Younger, eds., 239-375.
- . 2000. *Les textes rituels* (Ras Shamra-Ougarit 12, 2 vols.). Paris.
- . 2002. *Ritual and Cult at Ugarit*. Edited by Th. J. Lewis. SBL Writings from the Ancient World 10. Atlanta.
- . 2003. Review of F. M. Cross (1998), *From Epic to Canon: History and Literature in Ancient Israel*. Baltimore and London. *JNES* 62: 136-137.

- Parke, H. W., and D. E. W. Wormell. 1956. *The Delphic Oracle, II (The Oracular Responses)*. Oxford.
- Parker, S. B. 1994. "The Ancient Near Eastern Literary Background of the Old Testament," in *The New Interpreters Bible*, 1: 228–243. Nashville, TN.
- . 1995. "The Literatures of Canaan, Ancient Israel, and Phoenicia: An Overview," in Sasson, ed., 2399–2410.
- . 1997a. "Aqhat," in Parker, ed., 49–80.
- . 1997b. "Baal Fathers a Bull," in Parker, ed., 181–187.
- , ed. 1997c. *Ugaritic Narrative Poetry*. SBL Writings from the Ancient World 9. Atlanta.
- Pedley, J. 2005. *Sanctuaries and the Sacred in the Ancient Greek World*. Cambridge.
- Pelliccia, H. 2003. "Two Points about Rhapsodes," in Finkelberg and Stroumsa, eds., 97–116.
- Pellikaan-Engel, M. E. 1974. *Hesiod and Parmenides. A New View on Their Cosmologies and on Parmenides' Poem*. Amsterdam.
- Penglass, C. 1994. *Greek Myths and Mesopotamia: Parallels and Influence in the Homeric Hymns and Hesiod*. London and New York.
- Petersen, A. R. 1998. *The Royal God: Enthronement Festivals in Ancient Israel and Ugarit?* (JSOTSS 259). Sheffield.
- Petridou, G., and V. Platt, eds. Forthcoming. *Theoi Epiphaneis: Confronting the Divine in Greco-Roman Culture*. Leiden.
- Pisano, G., ed. 1999. *Phoenicians and Carthaginians in the Western Mediterranean* (Studia Punica 12). Rome.
- Podbielski, H. 1984. "Le mythe cosmogonique dans la *Théogonie* d'Hésiode et les rites orientaux," *Etudes (Les) Classiques Namur* 52: 207–216.
- Pomeroy, S. B. 2006. "Women and Ethnicity in Classical Greece: Changing the Paradigms," in Kinzl, ed., 350–366.
- Pope, M. H. 1955. "El in the Ugaritic Texts," Supplement to *VT* 2: 30–32 and 93–94.
- . 1978. "Mid Rock and Scrub, a Ugaritic Parallel to Exodus 7: 19," in Tuttle, ed., 146–150.
- Powell, B. B. 1991. *Homer and the Origin of the Greek Alphabet*. Cambridge.
- . 1993. "Did Homer Sing at Lefkandi?" *Electronic Antiquity* 1.2.
- . 2002. *Writing and the Origins of Greek Literature*. Cambridge and New York.
- Pucci, P. 1998. *The Song of the Sirens*. Lanham and Oxford.
- Puech, E. 1983. "Présence Phénicienne dans les îles à la fin du II^e millénaire," *Revue Biblique Jérusalem* 90: 365–395.
- Pugliese Carratelli, G. 1993. *Lamine d'Oro 'Orfiche'*. Milan. (= *Les lamelles d'or orphiques*, Paris 2003.)
- . 2001. *Lamine d'Oro 'Orfiche': Istruzioni per il Viaggio Oltremondano degli Iniziati Greci*. Milan.
- , ed. 2002. *Anatolia Antica. Studi in Memoria di Fiorella Imparati* (2 vols.). Florence.
- Puhvel, J., ed. 1970. *Myth and Law among the Indo-Europeans: Studies in Indo-European Comparative Mythology*. Berkeley.

- Pulak, C. 2001. "The Cargo of the Uluburun Ship and Evidence for Trade with the Aegean and Beyond," in Bonfante and Karageorghis, eds., 13–60.
- Quaeghebeur, J., ed. 1993. *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East* (OLA 55). Louvain.
- Quirke, S. 2001. *The Cult of Ra: Sun-Worship in Ancient Egypt*. London.
- Radt, S. 2002–. *Strabons Geographika (mit Übersetzung und Kommentar herausgegeben)*. Göttingen.
- Rainey, A. 2001. "Herodotus' Description of the East Mediterranean Coast," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 321: 57–63.
- Redfield, J. 1991. "The Politics of Immortality," in Borgeaud, ed., 103–117.
- Renger, J. 2008. "Griechenland und der Orient—Der Orient und Griechenland, oder: Zur Frage von ex oriente Lux," in Bennett, Nippel, and Winterling, eds., 1–32.
- Ribichini, S. 1987. *Il tofet e il sacrificio dei fanciulli* (Sardo 2). Sassari.
- Ribichini, S., M. Rocchi, and P. Xella, eds. 2001. *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca: stato degli studi e prospettive della ricerca* (Atti del Colloquio Internazionale, Roma, 20–22 maggio 1999). Rome.
- Ridgway, D. 1992. *The First Western Greeks*. Cambridge and New York.
- . 1994. "Phoenicians and Greeks in the West: A View from Pithekoussai," in Tsatschliadze and de Angelis, eds., 35–46.
- Riedweg, C. 1998. "Initiation-Tod-Unterwelt: Beobachtungen zur Kommunikationssituation und narrativen Technik der orphisch-bakchischen Goldblättchen," in Graf, ed., 359–398.
- . 2002. "Poésie orphique et rituel initiatique: Éléments d'un 'Discourse sacré' dans les lamelles d'or," in Borgeaud, Calame, and Hurst, eds., 459–481.
- . 2004. "Orpheus oder Magie der musiké," in Fuhrer, Michel, and Stoltz, eds., 37–66.
- . 2005. *Pythagoras: His Life, Teaching, and Influence* (Originally published as *Pythagoras: Leben, Lehre, Nachwirkung. Eine Einführung*, Munich 2002). Ithaca, NY, and London.
- Ritt, N. 2004. *Selfish Sounds and Linguistic Evolution: A Darwinian Approach to Language Change*. Cambridge.
- Robbins, M. 2001. *Collapse of the Bronze Age: The Story of Greece, Troy, Israel, Egypt, and the Peoples of the Sea*. San Jose and New York.
- Robertson, N. 2002. "Orphic Mysteries and Dionysiac Ritual," in Cosmopoulos, ed., 218–240.
- Rocchi, M., P. Xella, and J.-Á. Zamora, eds. 2006. *Gli operatori culturali (=SEL 23)*. Verona.
- Rüßlig, W. 1992. "Asia Minor as a Bridge between East and West: The Role of the Phoenicians and Aramaeans in the Transfer of Culture," in Kopcke and Tokumaru, eds., 93–102.
- Rollinger, R. 2001. "The Ancient Greeks and Their Impact on the Ancient Near East: Textual Evidence and Historical Perspective," in Whiting, ed., 233–264.
- . 2006. "The Eastern Mediterranean and Beyond: The Relations between the Worlds of the 'Greek' and 'Non-Greek' Civilizations," in Kinzl, ed., 197–226.

- Romano, I. B. 1988. "Early Greek Cult Images and Cult Practices," in Hägg, Marinatos, and Nordquist, eds., 128-134.
- Roscher, W. H. 1884-1937. *Ausführliches Lexikon der griech. u. röm. Mythologie*. Leipzig and Berlin.
- Roth, M. T., W. Farber, M. Stolper, and P. von Bechtolsheim, eds. 2007. *Studies Presented to Robert D. Biggs*. Chicago.
- Said, E. 1978. *Orientalism*. New York.
- Salles, J.-Fr. 1995. "Phénicie," in Krings, ed., 553-582.
- Sanders, S. 2004a. "Performative Utterances and Divine Language in Ugaritic," *JNES* 63/3: 161-181.
- . 2004b. "What Was the Alphabet For? The Rise of Written Vernaculars and the Making of Israelite National Literature," *Maarav* 11/1: 25-56.
- Santamaría Álvarez, M. A. 2003. "Orfeo y el orfismo. Actualización bibliográfica (1992-2003)," *Ilu* 8: 225-264.
- Santos Otero, A. de. 1985. *Los evangelios apócrifos: edición crítica y bilingüe*. Madrid.
- Sass, B. 1991. *Studia Alphabetica*. Freiburg.
- . 2005. *The Alphabet at the Turn of the Millennium: The West Semitic Alphabet ca. 1150-850 BCE. The Antiquity of the Arabian, Greek and Phoenician Alphabets*. Tel Aviv.
- Sasson, J. M., ed. 1995. *Civilizations of the Ancient Near East* (4 vols.). New York.
- Schaeffer, C. F. A., et al., eds. 1969. *Ugaritica VI. Publié à l'occasion de la XXXe campagne de fouilles à Ras Shamra (1968)*. Paris.
- Scham, S. 2002. "The Days of the Judges: When Men and Woman Were Animals and Trees Were Kings," *JSOT* 97: 37-64.
- Schibli, H. S. 1990. *Pherekydes of Syros*. Oxford.
- Schiffmann, I. 1986. *Phönizisch-Punische Mythologie und geschichtliche Überlieferung in der Widerspiegelung der antiken Geschichtsschreibung* (Collezione di studi fenici 17). Rome.
- Schmitz, Ph. 1992. "Canaan (Place)," *ABD* 1: 828-829.
- . 2008. "Archaic Greek Words in Phoenician Script from Karatepe," *American Society of Greek and Latin Epigraphy Newsletter* (October 1, 2008), 5-9.
- . 2009. "Archaic Greek Names in a Neo-Assyrian Cuneiform Tablet from Tarsus," *JCS* 61: 127-131.
- . Forthcoming. "Interpreting the 'Separate Inscriptions' from Karatepe-Aslantaş."
- Sedley, D. 1999. "Parmenides and Melissus," in Long, ed., 113-133.
- Settis, S., ed. 1996. *I Greci. Storia, cultura, arte, società. II: Una storia greca. I. Formazioni*. Turin.
- Seznec, J. 1953. *The Survival of the Pagan Gods: The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art* (originally published as *Survivance des dieux antiques*, London, 1940). New York.
- Shafer, B. E., ed. 1997a. *Temples of Ancient Egypt*. London.
- . 1997b. "Temples, Priests, and Rituals: an Overview," in Shafer, ed., 1-30.
- Shapiro, H. A. 1998. "Hipparchos and the Rhapsodes," in Dougherty and Kurke, eds. (1998), 92-107.

- Shaw, I., and P. Nicholson. 1995. *British Museum Dictionary of Ancient Egypt*. London.
- Shaw, J. W. 1989. "Phoenicians in Southern Crete," *AJA* 93: 165–183.
- . 1998. "Kommos in Southern Crete: An Aegean Barometer for East-West Interconnections," in Karageorghis and Stampolidis, eds., 13–27.
- Shaw, J. W., and M. C. Shaw, eds. 2000. *Kommos IV. The Greek Sanctuary*. Woodstock, NY.
- Silverman, D. P. 1997. *Searching for Ancient Egypt*. Dallas.
- Singer, I. 1992. "Towards the Image of Dagon the God of the Philistines," *Syria* 69 (3/4): 431–450.
- . 1999. "A Political History of Ugarit," in Watson and Wyatt, eds., 603–633.
- . 2002. "The Cold Lake and Its Great Rock," *Sprache und Kultur (Institut zur Erforschung des westlichen Denkens, Tbilisi)* 3: 128–132.
- Sinos, R. H. 1998. "Divine Selection: Epiphany and Politics in Archaic Greece," in Dougherty and Kurke, eds. (1998), 73–91.
- Sivan, D. 1997. *A Grammar of the Ugaritic Language* (HdO 28). Leiden.
- Skarsouli, P. 2006. "Calliope, a Muse Apart: Some Remarks on the Tradition of Memory as a Vehicle of Oral Justice," *Oral Tradition* 21/1: 210–228.
- Smith, M. S. 1994. *Ugaritic Baal Cycle*. Vol. 1, *Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU 1.1–1.2*. Leiden.
- . 1995. "Myth and Mythmaking in Canaan and Ancient Israel," in Sasson, ed., 2031–2041.
- . 1997. "The Baal Cycle," in Parker, ed., 81–180.
- . 2001a. *The Origins of Biblical Monotheism: Israel's Polytheistic Background and the Ugaritic Texts*. Oxford.
- . 2001b. *Untold Stories: The Bible and Ugaritic Studies in the Twentieth Century*. Peabody, MA.
- . 2002, 2nd revised ed. *The Early History of God: Yahweh and Other Deities of Ancient Israel*. San Francisco.
- . Forthcoming. *Ugaritic Baal Cycle*. Vol. 2, *Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4*. Leiden.
- Snodgrass, A. 1971. *The Dark Age of Greece: An Archaeological Survey of the Eleventh to the Eighth Centuries BC*. Edinburgh.
- . 1980. *Archaic Greece: The Age of Experiment*. Berkeley and Los Angeles.
- Soden, W. von. 1994. *The Ancient Orient: An Introduction to the Study of the Ancient Near East* (originally published as *Einführung in die Altorientalistik*, Darmstadt 1985). Grand Rapids, MI.
- Solmsen, F. 1989. "The Two Near Eastern Sources of Hesiod," *Hermes* 117: 413–422.
- Sommer, B. D. 2000. "The Babylonian Akitu Festival: Rectifying the King or Renewing the Cosmos?" *JANES* 27: 81–95.
- Sourvinou-Inwood, C. 1993. "Early Sanctuaries, the Eighth Century, and Ritual Space: Fragments of a Discourse," in Marinatos and Hägg, eds., 1–17.
- Stafford, E., and J. Herrin, eds. 2005. *Personification in the Greek World: From Antiquity to Byzantium* (Publications for the Centre for Hellenic Studies), London.
- Stager, J. M. S. 2005. "'Let No One Wonder at This Image': A Phoenician Funerary Stele in Athens," *Hesperia* 74: 427–449.

- Stanford, W. B. 1959. *Homer, Odyssey: I-XII*, edited with Introduction and Commentary. London.
- Stern, E., ed. 1993. *The New Encyclopedia of Archaeological Excavations in the Holy Land*. 4 vols. Jerusalem and New York.
- Stoddart, K. 2004. *The Narrative Voice in the Theogony of Hesiod*. Leiden.
- Strauss, R. 2006. *Reinigungsrituale aus Kizzuwatna. Ein Beitrag zur Erforschung hethitischer Ritualtradition und Kulturgeschichte*. Berlin.
- Sumakai-Fink, A. 2003. "Why Did *yrh* Play the Dog? Dogs in RS 24.258," *AuOr* 21/1: 35-61.
- Teja, R., ed. 2002. *Sueños, ensueños y visiones en la Antigüedad pagana y cristiana*. Aguilar de Campoo.
- Tekoglou, R., and Lemaire, A. 2000. "La bilingue royale louito-phénicienne de Çineköy," *Comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* 2000/3: 961-1006.
- Thalaman, W. G. 1984. *Conventions of Form and Thought in Early Greek Epic Poetry*. Baltimore.
- Thomas, R. 1989. *Oral Tradition and Written Record in Classical Athens*. Cambridge.
- . 1992. *Literacy and Orality in Ancient Greece*. Cambridge.
- . 2004. "Greek Medicine and Babylonian Wisdom: Circulation of Knowledge and Channels of Transmission in the Archaic and Classical Periods," in Horstmannshoff and Stol, eds., 175-185.
- Toorn, K. van der, B. Becking, and P. W. van der Horst, eds. 1995 (2nd ed. 1999). *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*. Leiden and New York.
- Torallas-Tovar, S. 2002. "El libro de los sueños de Sinesio de Cirene," in Teja, ed., 71-81.
- . Forthcoming. "Greek in Egypt," in Bakker, ed. (forthcoming).
- Torallas-Tovar, S., and A. Maravela-Solbakk. 2001. "Between Necromancers and Ventriloquists: The *ἐργαστήριον* in the Septuagint," *Sefarad* 61: 419-438.
- Troiani, L. 1974. *L'opera storiografica di Filone da Byblos*. Pisa.
- Tropper, J. 2000. *Ugaritische Grammatik* (AOAT 273). Munster.
- . 2002. *Ugaritisch: Kurzgefasste Grammatik mit Übungstexten und Glossar* (Elementa Linguarum Orientalis 1). Munster.
- Tsatsanoglou, K. 1997. "The First Columns of the Derveni Papyrus and Their Religious Significance," in Laks and Most, eds. (1997c), 93-128.
- Tsatskhiladze, G. R., and F. de Angelis, eds. 1994. *The Archaeology of Greek Colonisation. Essays Dedicated to Sir John Boardman* (Oxford University Committee for Archaeology, Monograph 40). Oxford.
- Tsatskhiladze G. R., and A. Snodgrass, eds. 2002. *Greek Settlements in the Eastern Mediterranean and the Black Sea* (BAR International Series 1062). Oxford.
- Tsirkin, J. B. 2001. "Canaan. Phoenicia. Sidon," *AuOr* 19: 271-279.
- Tuttle, G. A., ed. 1978. *Biblical and Near Eastern Studies: Essays in Honor of William Sandord LaSor*. Grand Rapids, MI.
- Tzavella-Evjen, H. 1983. "Homeric Medicine," in Hägg, ed., 185-188.
- Valantasis, R. 1997. *The Gospel of Thomas*. London and New York.
- Vandersleyen, C. 1987. "L'Étymologie de Phœnix, 'phénicien,'" in Lipiński, ed., 12-22.
- Vanschoonwinkel, J. 1990. "Mopsos: légendes et réalité," *Hethitica* 10 (1990) 185-211.
- Vardaman, J., and E. Yamauchi, eds. 1989. *Chronos, Kairos, Christos: Nativity and Chronological Studies Presented to Jack Finegan*. Winona Lake, IN.

- Veldhuis, N. 2003. "Mesopotamian Canons," in Finkelberg and Stroumsa, eds., 9–28.
- Ventris, M., and J. Chadwick. 1956. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge.
- Vermaseren, M. J. 1956. *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*. The Hague.
- Vernant, J.-P. 1983. *Myth and Thought among the Greeks*. (Originally *Mythe et pensée chez les grecs, études de psychologie historique*, Paris, 1966). London and Boston.
- Versnel, H. S. 1988. "Greek Myth and Ritual: The Case of Kronos," in Bremmer, ed., 121–152.
- Veyne, P. 1988. *Did the Greeks Believe in Their Myths? An Essay in Constitutive Imagination* (originally published as *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Paris, 1983). Chicago and London.
- Vian, F. 1960 "Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales," in Eissfeldt et al., eds., 13–37.
- Vignolo Munson, R. 2005. *Herodotus and the Language of Barbarians*. Washington, DC.
- Villing, Alexandra, ed. *The Greeks in the East*. London, 2005.
- Visonà, P. 1995. "La numismatique *partim* Occident," in Krings, ed., 166–181.
- Vita, J. P. 1999. "The Society of Ugarit," in Watson and Wyatt, eds., 455–498.
- Vlassopoulos, K. 2007. *Unthinking the Greek Polis: Ancient Greek History beyond Eurocentrism*. Cambridge.
- Voutiras, E. 2007. "The Introduction of the Alphabet," in Christidis, ed., 266–276.
- Walcot, P. 1966. *Hesiod and the Near East*. Cardiff, Wales.
- Waldbaum, J. C. 1994. "Early Greek Contacts with the Southern Levant, ca. 1000–600 B.C.: The Eastern Perspective," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 293: 53–66.
- . 1997. "Greeks in the East or Greeks and the East? Problems in the Definition and Recognition of Presence," *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 305: 1–17.
- Wasserman, N. 2001. Review of M. L. West (1997), *East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*, Oxford. *SCI* 20: 261–267.
- . 2006. "BM 29683: A New Ritual to Marduk from the Old Babylonian Period," *ZAVA* 96/2: 200–211.
- Wathelet, P. 1983. "Les Phéniciens et la tradition homérique," in Gubel, Lipiński, and Servais-Soyez, eds., 235–243.
- Watkins, C. 1995. *How to Kill a Dragon: Aspects of Indoeuropean Poetics*. Oxford and New York.
- . 1998. "La linguistique comparée en 1997: quelques réflexions," in Ceron, ed. (n.p.).
- . 2001. "An Indoeuropean Linguistic Area and Its Characteristics: Ancient Anatolia. Areal Diffusion as a Challenge to the Comparative Method?" in Aikhenvald and Dixon, eds., 44–63.
- . 2002. "Some Indoeuropean Logs," in Pugliese Carratelli, ed. (2002), 879–884.
- Watson, W. G. E., and N. Wyatt, eds. 1999. *Handbook of Ugaritic Studies* (HdO 39). Boston.
- Wees, H. van. 1994. "The Homeric Way of War: The *Iliad* and the Hoplite Phalanx, (I and II)," *Greece and Rome* 41: 1–18 and 131–155.

- Wehrli, F. 1969, 2nd ed. *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar*. Vol. 8, *Eudemos von Rhodos*. Basel.
- Wellman, J. K., Jr., ed. 2007. *Belief and Bloodshed: Religion and Violence across Time and Tradition*. Lanham, Boulder, New York, Toronto, and Plymouth, UK.
- West, D. R. 1995. *Some Cults of Greek Goddesses and Female Daemons of Oriental Origin; Especially in Relation to the Mythology of Goddesses and Daemons in the Semitic World* (AOAT 223). Kevelaer and Neukirchen-Vluyn.
- West, M. L. 1966. *Hesiod, Theogony. Edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford.
- . 1971. *Early Greek Philosophy and the Orient*. Oxford.
- . 1978. *Hesiod, Works and Days. Edited with Prolegomena and Commentary*. Oxford.
- . 1983. *The Orphic Poems*. Oxford.
- . 1985. "Hesiod's Titans," *JHS* 105: 174-175.
- . 1994. "Ab Ovo: Orpheus, Sanchuniaton, and the Origins of the Ionian World Model," *Classical Quarterly* 44/2: 289-307.
- . 1995. "The Date of the *Iliad*," *Museum Helveticum* 52: 203-19.
- . 1997a. *The East Face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford.
- . 1997b. "Hocus-Pocus in East and West: Theogony, Ritual, and the Tradition of Esoteric Commentary," in Laks and Most, eds. (1997c), 81-90.
- . 2007. *Indo-European Poetry and Myth*. Oxford.
- Whiting, R. M., ed. 2001. *Mythology and Mythologies: Methodological Approaches to Intercultural Influences (Proceedings of the Second Annual Symposium of the Assyrian and Babylonian Intellectual Heritage Project Held in Paris, Oct. 4-7, 1999)* (Melammu Symposia 2). Helsinki.
- Whitley, J. 2001. *The Archaeology of Ancient Greece*. Cambridge.
- Wiggins, S. A. 1993. *A Reassessment of 'Asherah'* (AOAT 235). Kevelaer and Neukirchen-Vluyn.
- . 2001. "The Weather under Baal: Meteorology in *KTU* 1.1-6," *UF* 32: 577-598.
- . 2002. "Of Asherahs and Trees: Some Methodological Questions," *JANER* 1: 158-187.
- Willhelm, G. 1989. *The Hurrians*. Warminster, England.
- Williams-Forte, E. 1983. "The Snake and the Tree in the Iconography and Texts of Syria during the Bronze Age," in Gorelick and Williams-Forte, eds., 18-43.
- Wilson, J.-P. 1997. "The Nature of Greek Overseas Settlements in the Archaic Period. *Emporion* or *Apoikia*?" in Mitchell and Rhodes, eds., 199-207.
- Winter, I. 1995. "Homer's Phoenicians: History, Ethnography, or Literary Trope? (A Perspective on Early Orientalism)," in Carter and Morris, eds., 247-271.
- Winterhalter, R. 1998. *The Fifth Gospel: A Verse by Verse New Age Commentary on the Gospel of Thomas*. San Francisco.
- Wyatt, N. 1999. "The Religion of Ugarit: An Overview," in Watson and Wyatt, eds., 529-585.
- . 2002, 2nd ed. *Religious Texts from Ugarit: The Words of Ilmilku and His Colleagues* (Biblical Seminar 53). Sheffield.

- . 2007. "Word of Tree and Whisper of Stone: El's Oracle to King Keret (Kirta), and the Problem of the Mechanics of Its Utterance," *VT* 57/4: 483–510.
- Yamauchi, E. 1989. "The Episode of the Magi," in Vardaman and Yamauchi, eds., 15–39.
- . 2004. "Homer and Archaeology: Minimalists and Maximalists in Classical Context," in Hoffmeier and Millard, eds., 69–90.
- Yon, M. 2004. *Kition dans les textes* (Kition-Bamboula V, Éditions Recherche sur les Civilisations). Paris.
- . 2006. *The City of Ugarit at Tell Ras Shamra* (1st publ. in French 1997). Winona Lake, IN.
- Young, G. D., ed. 1981. *Ugarit in Retrospect. Fifty years of Ugarit and Ugaritic: Proceedings of the Symposium of the Same Title Held at the University of Wisconsin at Madison, February 26, 1979*. Winona Lake, IN.
- Zemánek, P. 1995. *Ugaritischer Wortformenindex* (Lexicographia Orientalis 4). Hamburg.
- Zuntz, G. 1971. *Persephone: Three Essays on Religion and Thought in Magna Graecia*. Oxford.