

T.C.  
İstanbul Üniversitesi  
Sosyal Bilimler Enstitüsü  
Eskiçağ Dilleri ve Kùltürleri Anabilim Dalı  
Latin Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı

Doktora Tezi

## ROMA'DA BACCHUS BAYRAMI VE ESRİME

Ekin ÖYKEN  
2502030157

Tez Danışmanı:  
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken

İstanbul 2009

## Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime

Ekin ÖYKEN

### ÖZ

Roma tarihinde MÖ 186 yılının özel bir anlamı vardır. Tarihçi Livius'un, Triolo'da bulunan yazıtla da desteklenen ünlü anlatısında, Roma ve eyaletlerinde iyiden iyiye güçlenerek, devlet için ahlaki ve siyasi yönden tehdit oluşturmaya başlayan Bacchus bayramlarının (**Bacchanalia**) yasaklandığı, bu bayramların kutlandığı kült mekânlarının yıkıldığı, rahip ve rahibelerinin öldürüldüğü aktarılır. Livius'un, Orta Komedyayı hatırlatan şahsiyetler etrafında, antik çağ tarih yazımında eşine az rastlanır bir üslupla aktardığı **Bacchanalia** olayıyla ilgili bu anlatının Roma'daki Bacchus törenlerini gerçekte ne kadar yansıttığı çeşitli açılardan pek çok kez ele alınmıştır. Bu çalışma edebi kaynakların ışığında söz konusu törenlerin dinsel esrime boyutuna odaklanacak ve farklı çözümleme modelleri önererek, esrime olgusunun Roma kültüründeki algılanışını ortaya koymaya çalışacaktır.

## The Bacchanalia and Ecstasy in Rome

Ekin ÖYKEN

### ABSTRACT

The date 186 B.C. has special significance in Roman history. In the well-known account by historian Livy, which is paralleled in the inscription found in Triolo, it is narrated how the **Bacchanalia** were suppressed and how the shrines were destroyed and the priests and priestesses were killed because of the cult which had gradually grown stronger in Rome and its provinces and turned into an ethical and political threat for the state. It has been discussed, for many times and from different perspectives, in what degree of factuality the Bacchus rites in Rome is rendered in Livy's narrative about the **Bacchanalia** affair, which turns around characters reminiscent of Middle Comedy and which makes use of an unprecedented style in the history writing of Antiquity. The present study will focus on the religious ecstasy deriving out of these rites within different models of analysis and try to define how the concept of ecstasy is perceived in Roman culture.



## ÖNSÖZ

Kentleri yıkan depremler ya da yangınlar değildir; kentleri oluşturan insanların yaşam tarzlarıyla birlikte yok olmalarıdır. Bugün bir antik kenti gezdiğinizde bu yaşamdan geriye kalanlara ilişkin pek çok şey görebilirsiniz. Ama şu bir gerçek ki bunlar arasında özellikle geceleri düzenlenen gizli bir dinsel ayine dair oldukça az şey olacaktır. Bu yüzden konuyla ilgili metinlerin çözümlenişi büyük önem taşımaktadır. Bacchanal ayinleri belirli bir süre boyunca Roma'nın resmi politikası doğrultusunda şiddetli bir biçimde baskılandığından Romalı yazarlar bu konuyla ilgili olarak genellikle ideolojik bir söylemi izlemiş ya da büyük ölçüde sessiz kalmışlardır. Bazen de konuyu Bacchus kültürünün mitolojik arka planına yerleştirip edebi bir motif haline getirmişlerdir.

Biz, antik çağ yazarlarının Bacchanal ayinlerinin ana unsurlarından biri olarak tanımladığı esrimeyi Roma Bacchus kültü çerçevesinde araştırarak MÖ 186'da yaşanan olayın arkasındaki nedenleri yeni bir bakış açısıyla değerlendirmeye çalıştık. Ortaya çıkan sonuçlar bize esrimenin yalnızca dinsel törenler çerçevesinde değil kültürün geneli açısından da oldukça önemli olduğunu gösterdi.

## Teşekkür

Bu çalışmada bilgi ve deneyimlerinden yararlandığım, her biri alanında uzman aşağıdaki kişilere teşekkür etmek istiyorum. Öncelikle, bana her zaman yol gösteren ve destek olan tez danışmanım Prof. Dr. Çiğdem DÜRÜŞKEN'e, değerli fikirlerine başvurduğum, kapılarını bana her zaman açık tutan hocalarım Prof. Dr. Bedia DEMİRİŞ, Prof. Dr. Erendiz ÖZBAYOĞLU, Yard. Doç. Dr. Çiğdem MENZİLCİOĞLU, Prof. Dr. Güler ÇELGİN, Prof. Dr. A. Vedat ÇELGİN, Prof. Dr. Belkıs DİNÇOL, Prof. Dr. Ali DİNÇOL, Prof. Dr. Teoman DURALI, Prof. Dr. Cengiz ÇAKMAK, Doç. Dr. O. Faruk AKYOL, Yard. Doç. Dr. Sanem YAZICIOĞLU ve bana yardımcı olan diğer tüm hocalarıma içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Desteklerini hiç esirgemeyen arkadaşlarım Araş. Gör. Pelin ERÇELİK (M.A.), Araş. Gör. Bengü CENNET (M.A.), Eyüp ÇORAKLI (M.A.), Oğuz YARLIGAŞ (M.A.), Araş. Gör. Erman GÖREN (M.A.), Yard. Doç. Dr. Emre ERTEN, Yard. Doç. Dr. Meltem ALPARSLAN, Yard. Doç. Dr. Metin ALPARSLAN, Araş. Gör. Dr. Hasan PEKER, Araş. Gör. Cahid ŞENEL (M.A.), Araş. Gör. Asuman KARAKAYA (M.A.), Araş. Gör. Gökçen EZBER (M.A.), Araş. Gör. Dr. Gürkan ERGİN ve tüm diğer meslektaşlarıma da teşekkürü borç biliyorum.

Ayrıca, önemli belgelere ulaşmamı sağladıkları için, Bibliothèque nationale de France'den Sayın Sara Yontan'a, SUB Göttingen'den Sayın Reinhard Harms'a, Library of Latin Texts-Series A (LLT-A) çevrimiçi veri tabanına ilişkin ayrıntılı verilere ulaşmamı sağladıkları için Brepols Publishers'ten Sayın Bart Janssens'e ve Traditio Litterarum Occidentalium'dan (CTLO) Sayın Jeroen Lauwers'e de teşekkür ederim.

Son olarak, çalışma gücüm eksildiğinde yükümü paylaşan, düşünceleriyle, güler yüzleriyle bana güç veren tüm dostlarıma ve aileme teşekkür ediyor, teşekkür sözcüklerimin tükendiği yeri Handan AÇAN'a ayırıyorum.

Ekin Öyken, Eylül 2009

## İÇİNDEKİLER

Öz/Abstract .....	iii
Önsöz .....	iv
İçindekiler .....	vi
Resim Listesi .....	ix
Tablo, Şekil ve Grafik Listesi .....	x
Kısaltmalar .....	xi
Teknik Notlar .....	xvi

### GİRİŞ

Amaç .....	1
Kapsam .....	5
Yöntem .....	6

### I. BACCHUS KÜLTÜYLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA

#### ROMA DEVLET DİNİNE GENEL BAKIŞ

A. Roma Devlet Dininin Ana İlkeleri ve Temel Kavramları .....	17
B. Religio - Superstitio Gerilimi .....	33

### II. BACCHUS: BİR ESRİME TANRISI

#### A. Roma'da Bacchus Kültü ve Kökenleri

1. Her Yerdeki Tanrı: Dionysos .....	40
2. Esrime Tanrısı ve Mitosları	
a) Çok Yönlü Bir Mitoloji Yaklaşımı .....	49
b) Esrime ve Ölüm-Yeniden Diriliş Temalarıyla İlgili Dionysos Mitosları .....	57
(1) Esrime ile İlgili Dionysos Mitosları .....	58
(2) Ölüm-Yeniden Diriliş Temasıyla İlgili Dionysos Mitosları .....	66

3. Orgia'dan Gizem Kültüne.....	69
a) Mistisizm ve Esrime.....	71
b) Orpheusçuluk .....	81
B. Esrime Olgusuna Genel Bakış .....	85
1. Esrimenin Tanımlanışı .....	87
2. Esrimeyle İlgili Latince Kavramlar .....	101
3. Roma Edebiyatında Geçen (Bacchus Kültü Bağlamında Kullanımı Olan) Esrime ile İlgili Başlıca Terimlerin Kullanım İstatistiği	
a) İstatistik Yaklaşımına İlgili Açıklama.....	115
b) Sayılar ve kelimeler: Cicero'dan Statius'a Bir Kavramın Biçimlenişi .....	122
<b>III. MÖ 186: BACCHANALIA OLAYI .....</b>	<b>126</b>
<b>IV. ROMA KÜLTÜRÜNDE ESRİME:</b>	
<b>FARKLI ÇÖZÜMLEME MODELLERİ.....</b>	<b>145</b>
A. Roma Kültüründe Üçbölümlülük ve Esrime.....	146
B. Roma Kültüründeki Esrime Geleneklerine Sosyolojik Bir Bakış.....	156
<b>SONUÇ .....</b>	<b>167</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>172</b>
<b>EKLER</b>	
<b>EK 1: Livius'un Bacchanalia ile İlgili Anlatısının     Latince-Türkçe Bakışlı Metni .....</b>	<b>196</b>
<b>EK 2: Bacchanalia ile İlgili MÖ 186 Tarihli     Roma Senatosu Kararını İçeren Triolo Yazıtının     Özgün Metni ve Türkçe Çevirisi .....</b>	<b>218</b>

<b>EK 3: İstatistik Taramada kullanılan biçimler (LEMMATA) .....</b>	<b>221</b>
<b>EK 4: Roma Edebiyatında Geçen (Bacchus kültü bağlamında kullanımı bulunan) Esrime ile İlgili Başlıca Terimlerin Kullanım İstatistiği (MÖ 3. Yüzyıl - MS 2. Yüzyıl) TABLO .....</b>	<b>222</b>
<b>EK 5: MÖ 1. Yüzyıl ile MS 2. Yüzyıl Arasında furor ve Ait Olduğu Kelime Ailesinin Diğer Terimlerinin Yazarlara Göre Kullanım Sayısı TABLO .....</b>	<b>223</b>
<b>EK 6: Cicero'nun Yapıtlarında furor ve Ait Olduğu Kelime Ailesinin Diğer Terimlerinin Kullanım Sayısı TABLO .....</b>	<b>224</b>
<b>Özgeçmiş .....</b>	<b>225</b>

## RESİM LİSTESİ

No.	Konu	Açıklama	Sayfa
1	<b>Genç Bacchus heykeli</b>	Vaticano 2361 (MS 2. yüzyılın ilk yarısı) Kaynak: LIMC 1986, III/2: 428.	41
2	<b>Dionysos “Sardanapalos” heykeli</b>	Vaticano 2363 (MS 1. yüzyılın ilk yarısı) Kaynak: LIMC 1986, III/2: 430.	41
3	<b>Stucco: Pentheus’un kesik başını tutan esrimiş haldeki Agave</b>	Stucco - Porta Maggiore’deki “Pythagoras Basilikası” MS 1. yüzyıl Kaynak: Strong-Jolliffe 1924: 93.	63
4	<b>Arkaik Cumae yazıtı</b>	MÖ 5. yüzyılın ilk yarısı - Kaynak: Cumont 1929: 197.	82
5	<b>Campana panosu: Bacchus töreninde müzisyenler</b>	MÖ 1. yüzyıl Musée du Louvre - Paris Kaynak: Cumont 1929: 202.	128
6	<b>Bronz yazıt: senatus consultum de Bacchanalibus (Bacchanalia ile ilgili Roma senatosu kararı)</b>	1640’ta Güney İtalya’nın Calabria bölgesindeki Triolo’da bulunan yazıt Kunsthistorisches Museum - Wien	129
7	<b>Stucco: Bacchus kültüne katılma ayini</b>	Stucco - Casa della Farnesina, Oda 4, G MS 1. yüzyıl Museo delle Terme - Roma Kaynak: Matz 1964: 78.	131
8-9	<b>İkinci Pompeii stilinde iki fresk: Bacchus kültüne katılma töreninden iki sahne</b>	MÖ 1. yüzyıl Villa dei Misteri - Pompeii	132

No.	Konu	Açıklama	Sayfa
10	<b>Kırmızı figürlü Attika kyliks'i: Satyros orgia'sı</b>	Nikosthenes ressamı- MÖ 500 civarı Antikensammlung SMB-1964.4 Staatliche Museen - Berlin Kaynak: Schlesier-Schwarzmaier 2007: 21.	138
11	<b>Kırmızı figürlü Attika amforası: aulos çalan bir Satyros ve esrime halindeki mainas'lar</b>	Kleophrades ressamı - MÖ 490 civarı Staatliche Antiken-sammlungen 2344 - München Kaynak: Schlesier-Schwarzmaier 2007: 51.	142

## TABLO, ŞEKİL VE GRAFİK LİSTESİ

No.	Açıklama	Sayfa
Tablo 1 (EK 4)	Roma edebiyatında geçen esrime ile ilgili başlıca terimlerin kullanım istatistiği (MÖ 3. Yüzyıl - MS 2. Yüzyıl)	222
Tablo 2 (EK 5)	MÖ 1. Yüzyıl ile MS 2. Yüzyıl Arasında <b>furor</b> ve Ait Olduğu Kelime Ailesinin Diğer Terimlerinin Yazarlara Göre Kullanım Sayısı	223
Tablo 3 (EK 6)	Cicero'nun Yapıtlarında <b>furor</b> ve Ait Olduğu Kelime Ailesinin Diğer Terimlerinin Kullanım Sayısı	224
Grafik 1	Roma edebiyatında geçen esrime ile ilgili başlıca terimlerin kullanım istatistiği (MÖ 3. Yüzyıl - MS 2. Yüzyıl)	120
Grafik 2	Roma edebiyatında geçen esrime ile ilgili başlıca terimlerin kullanımındaki artış oranı (MÖ 3. Yüzyıl - MS 2. Yüzyıl)	121
Şekil 1	Platon ve Rouget'e göre, ritüel bağlamında müzik, dans ve esrime	143



## KISALTMALAR

### 1. GENEL KISALTMALAR

a.e	:	Aynı eser
a.g.e	:	Adı geçen eser
a.y.	:	Yazara ait son zikredilen yer
b.a.	:	Eserin bütününe atıf
Bkz.:	:	Bakınız
bkz.: aş.	:	Eserin kendi içinde aşağıya atıf
bkz.: yuk.	:	Eserin kendi içinde yukarıya atıf
k.g.	:	Karşı görüş
Karş.	:	Karşılaştırmamız
MÖ / MS	:	Milâttan önce / Milâttan sonra
v.d.	:	Ve diğerleri
vd.	:	Ve devamı
yak.	:	Yaklaşık

### 2. FİLOLOJİK KISALTMALAR

abl.	:	ablativus (ayrılma hali)
abl. resp.	:	tarz ablativus'u
acc.	:	accusativus (-i hali)
act.	:	activa (etken çatı)
Alm.	:	Almanca
Arp.	:	Arapça

dat.	:	dativus (-e hali)
def.	:	defectivum (eksik fiil)
dep.	:	deponens
Es. İzl.	:	Eski İzlandaca
Es. Tr.	:	Eski Türkçe
Etr.	:	Etrüskçe
fl.	:	floruit (yazarın eser verdiği dönem)
Fr.	:	Fransızca
fr.	:	fragmentum (metin parçacığı)
gen.	:	genitivus (tamlayan hali)
ind.	:	indicativus (haber kipi)
İng.	:	İngilizce
Lat.	:	Latince
loc.	:	Locativus (bulunma hali)
med.	:	media (orta çatı)
nom.	:	nominativus (özne hali)
Osm. Tr.	:	Osmanlı Türkçesi
pass.	:	passiva (edilgen çatı)
perf.	:	perfectum (geçmiş zaman)
plr.	:	pluralis (çoğul)
praes.	:	praesens (şimdiki zaman)
pri.	:	prima (1. şahıs)
sc.	:	scilicet
sec.	:	secunda (2. şahıs)
sing.	:	singularis (tekil)
sub.	:	subiunctivus (dilek-şart-istek kipi)
tert.	:	tertia (3. şahıs)

Tr.	:	Türkçe
Ved.	:	Veda Sanskritçesi
voc.	:	vocativus (seslenme hali)
Yun.	:	Yunanca

### 3. SÜRELİ YAYIN KISALTMALARI

#### KISALTMA

#### SÜRELİ YAYIN

<b>AA</b>	:	American Anthropologist
<b>AC</b>	:	L'Antiquité classique
<b>AGP</b>	:	Archiv für Geschichte der Philosophie
<b>AJPh</b>	:	American Journal of Philology
<b>Annales</b>	:	Annales. Histoire, Sciences Sociales
<b>ANRW</b>	:	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
<b>APh</b>	:	L'année philologique
<b>AQ</b>	:	Academic Questions
<b>BAGB</b>	:	Bulletin de l'Association Guillaume Budé
<b>CJ</b>	:	The Classical Journal
<b>F.A.</b>	:	Felsefe Arkivi
<b>G&amp;R</b>	:	Greece and Rome
<b>H&amp;T</b>	:	History and Theory
<b>Historia</b>	:	Historia: Zeitschrift für Alte Geschichte
<b>HSCP</b>	:	Harvard Studies in Classical Philology
<b>HTR</b>	:	The Harvard Theological Review
<b>IF</b>	:	Indogermanische Forschungen
<b>JAF</b>	:	The Journal of American Folklore
<b>JAS</b>	:	The Journal of Asian Studies
<b>JHI</b>	:	Journal of History of Ideas

KISALTMA

SÜRELİ YAYIN

<b>JHS</b>	:	The Journal of Hellenic Studies
<b>JP</b>	:	The Journal of Philosophy
<b>JRA</b>	:	Journal of Roman Archaeology
<b>JWH</b>	:	Journal of World History
<b>JWI</b>	:	Journal of the Warburg and Courtauld Institutes
<b>MEFRA</b>	:	Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité
<b>Mètis</b>	:	Mètis: Anthropologie des mondes grecs anciens
<b>Pallas</b>	:	Pallas: Revue d'Études Antiques
<b>PF</b>	:	Psychiatrie Française
<b>REG</b>	:	Revue des Études Grecques
<b>RHR</b>	:	Revue de l'histoire des religions
<b>RPh</b>	:	Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes
<b>SC</b>	:	Savoirs et clinique
<b>TAPhA</b>	:	Transactions of the American Philological Association
<b>TMSJ</b>	:	The Master's Seminary Journal
<b>UCPCP</b>	:	University of California Publications in Classical Philology
<b>VT</b>	:	Vetus Testamentum

**4. SIK KULLANILAN BAŞVURU KAYNAKLARININ KISALTMALARI**

KISALTMA

BAŞVURU KAYNAĞI

<b>DELG</b>	:	P. Chantraine, Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque
<b>DELL</b>	:	A. Ernout, A. Meillet, Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine
<b>DGF</b>	:	A. Bailly, Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec Français

KISALTMA

BAŞVURU KAYNAĞI

- DLF** : F. Gaffiot, Le Grand Gaffiot: Dictionnaire Latin-Français
- EDLIL** : M. de Vaan, Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages
- IGEW** : J. Pokorny, Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch
- LDHW** : K.E. Georges, Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch
- LIMC** : Lexicon iconographicum mythologiae classicae
- LSJ** : H.G. Liddell, R. Scott, H.S. Jones, A Greek-English Lexicon
- OLD** : Oxford Latin Dictionary
- TLL** : Thesaurus Linguae Latinae

## TEKNİK NOTLAR

Çalışmada geçen antik metinler için bibliyografyanın **Temel Alınan Antik Yapıt Edisyonları** bölümündeki kaynaklar kullanılmıştır. Türkçe terminolojiye uyarlamak için yapılan bir takım değişiklikler dışında Latince yapıtlar Gaffiot 2000, Yunanca yapıtlar Bailly 2000'deki kısaltmalar kullanılarak belirtilmiştir. Yazarın tek yapıtı varsa, yapıt adı verilmemiştir. Kitap numarası Roma rakamıyla, diğerleri Arap rakamıyla gösterilmiştir. Kitap, bölüm ve paragraf numarası birbirinden noktayla, satır (dize) numarası da bunlardan virgülle ayrılmıştır. Edebi biçim farklılıkları ve edisyonlardaki farklı bölümlendirme şekilleri nedeniyle, bazı yapıtlarda kitap, bölüm ya da paragraf numarası bilgilerinden bir ya da birkaçı bulunmayabilir. Özellikle bazı Yunanca yapıtların edisyonlarında Stephanus ya da Bekker gibi editörlerin sayfa numarası ve harf sistemine dayalı kalıplaşmış numaralandırma biçimi kullanılır, bu yapıtlara atıfta bulunurken biz de aynı biçimi kullandık. Ayrıca atıfta bulunulan metnin genişliğine göre bazen satır ve nadiren de paragraf numarası belirtmedik. Çalışmada kullanılan antik ve modern metinlerin Türkçe çevirisi aksi belirtilmedikçe tezin yazarı tarafından yapılmıştır.

Yunanca terimler ana metinde ve dipnotlarda ilk kullanıldıkları yerde Türkçedeki harf-çeviri biçimlerinin yanında özgün biçimleri ayrıca içinde verilerek yazılmış, aynı terim, müteakip kullanımlarında sadece harf-çeviri biçimiyle yazılmıştır; Yunanca özel isimler için daima harf-çeviri biçimleri kullanılmıştır. Özgün yazımında Latin alfabesi dışında bir alfabe kullanılan diğer terimler ise uluslararası fonetik alfabe biçimleriyle verilmiştir. Yunan alfabesiyle yazılanlar dışında tüm yabancı terimler koyu renkle vurgulanmış, tanrı ve yer adları, büyük harfle başlayan dinsel tören ve bayram isimleri de dâhil olmak üzere tüm özel isimler bu kuralın dışında bırakılmıştır. Batı dillerine ait terimler kullanıldığında kaynak dil, **GENEL KISALTMALAR** bölümündeki kısaltmalar kullanılarak belirtilmiş, söz konusu terimlerin metnin belirli bir bölümünde birden çok kez kullanıldığı durumlarda kaynak dil tekrar belirtilmemiştir. Anlam açısından vurgulanmak istenen tüm sözcükler koyu renkle belirtilmiştir.

## GİRİŞ

**Amaç** Çalışmamızın amacı, Roma tarihine bir dinsel buhran vakası olarak geçen MÖ 186 yılı Bacchanalia olayı ekseninde, Roma kültüründe özellikle Bacchus tarzı toplu dinsel esrimenin<sup>1</sup> ve genel olarak esrimenin nasıl algılandığını, esrime kavramının antik çağ kültüründeki şekillenişini, türlerini ve bunların Roma'daki görünümünü araştırmaktır. Diğer bir deyişle, sorularımıza biri Bacchus kültü çerçevesinde özel, diğeri Yunan-Roma din tarihi kapsamında genel olan, birbiriyle ilişkili ya da iç içe iki alanda yanıt arayacağız. Ancak önce araştırmamız boyunca farklı yönlerini inceleyeceğimiz Bacchanalia olayıyla ilgili bazı belirlemeler yapalım.

Modern tarihçiler tarafından getirilen Bacchanalia vakası ya da krizi tanımlaması en genel anlamıyla, Roma devletinin MÖ 186 yılında, Bacchanal<sup>2</sup> olarak anılan yabancı kökenli, ahlaki anlamda kötü ünlü, aynı zamanda da Roma açısından siyasi tehdit unsuru oluşturduğu düşünülen Bacchus ayinlerinin düzenlenmesine son vermek amacıyla, güç kullanarak aldığı baskıcı önlemleri ve bu çerçevede gerçekleşen olayları ifade eder. Bacchanalia olayıyla ilgili en önemli filolojik ve tarihsel bilgi kaynağımız Titus Livius'un konuya ilişkin uzun özetidir (XXXIX. 8-19). Elimizde bundan başka doğrudan Bacchanalia olayıyla ilgili en erkeni Cicero'nun **De legibus** yapıtında geçen (II.15.37) birkaç kısa gönderme dışında antik metin yoktur ama, 1640'ta Güney İtalya'nın bugünkü adıyla Calabria Bölgesindeki Triolo'da, Livius tarafından aktarılan Bacchanalia ile ilgili Roma senatosu kararının (**senatus consultum de Bacchanalibus**), eyaletlere gönderilen resmi mektup dilindeki biçiminin yazılı olduğu bir bronz yazıt bulunmuştur. Böylece Livius'ta

---

<sup>1</sup> Bir esrime türü olarak toplu dinsel esrimenin tanımı için bkz. a.ş.: s. 94.

<sup>2</sup> Latince **Bac[ch]anal** sözcüğü 3. gruba ait cinsiz bir isimdir; metinlerde hem **Bacchanal** olarak hem de çoğul biçimiyle **Bacchanalia** olarak geçer. Terimin farklı anlamlarıyla ilgili olarak bkz. a.ş.: s. 108-110.

geçen, kült mekânlarının yıkıldığı, ayinleri izin almadan -izin almak senato kararına bağlanarak pratik anlamda imkânsız hale getirilmiştir- gerçekleştirenlerin idamla cezalandırıldığı bilgisi, birincil kaynak niteliğindeki bu epigrafik belgeyle kesinlik kazanmıştır. Ama Triolo yazıtındaki metin sadece alınan önlemleri içerdiğinden, Livius'un anlatısındaki diğer pek çok unsurun doğruluğu konusundaki tartışmalar günümüze kadar gelmiştir. Antik çağ edebiyatında Bacchanalia olayı ile ilgili olarak Livius'un dışında neredeyse başka hiçbir açıklayıcı metin yokken, konunun biz modern araştırmacılar için uzun süredir büyük merak kaynağı olması ilginçtir. Bizce bunun en somut sebeplerinden biri, MÖ 2. yüzyılda Roma'da yaşanan bu olayın sonraki dönemlerde Batı'da, özellikle Avrupa'da cadı avı söylemlerinin temel modeli haline gelmesiyle ilişkilidir.<sup>3</sup> Livius'un Bacchanal ayinlerinde yaşandığını belirttiği sıra dışı cinsellik, şiddet ve suç, tarihsel açıdan tam olarak kanıtlanmamış olsa da, aslında kısmen de olayın tabiatındaki bu söylenti unsuru nedeniyle -metinde geçen, olayla ilgili bazı kişiler Orta Komedyaya oyunlarından fırlamış gibidir ve prosopografya açısından çoğunun gerçekliği şüphelidir- biçimden biçime sokularak dinsel alanda yeni baskılara temel olmuştur.

Tüm bunlar neden başka dinsel törenlerle değil de Bacchanal ayinleri ile, Tanrı Bacchus'un bayramıyla ilişkilidir? İşte bizce bu soruya antik çağda özellikle Bacchus ile özdeşleşen dinsel esrimenin ve genel olarak esrimenin algılanış biçiminde yanıt aranmalıdır. Çalışmamızın ikinci bölümünde ayrıntılı biçimde ele alınacak olan esrime konusuyla ilgili olarak baştan belirtilmesi gereken birkaç önemli nokta bulunur.

Bilinç durumundaki değişimlerin ve ruhsal hastalıkların antik çağdaki algılanışı, farklı kültürel katmanları olan bu dönemin insana bakışını kavramaya çalışanlar için, öncelikli konular arasında yer alır. Antik çağın akıl-dışılık ve delilik kavramları, modern çalışmalarda çeşitli açılardan birçok kez ele alınmıştır. Esrime olgusu ise,

---

<sup>3</sup> Romanın daha sonraki dönemlerinde ve Orta Çağ Avrupasında dinle ilgili benzer olayların Bacchanalia olayıyla özdeşleştirilişi konusunda Bkz.: Pailler 1988: 797-816.



toplumsal boyutunun genişliği nedeniyle, genellikle benzer kavramlardan farklı bir zeminde değerlendirilir. Esrimeyi bir ruhsal hastalık olarak görenler -bu görüş antik çağın görece erken dönemlerinden itibaren ortaya çıkmış ve esrimeyle ilgili terminolojiye yansımıştır- ile toplumsal işlevi bulunan gerekli bir unsur olarak kabul edenler genellikle karşı karşıya gelmiştir. Özellikle dinsel esrimenin belirli biçimleri, kimi etnopsikiyatri uzmanları tarafından bir ruhsal hastalık olarak değerlendirilirken<sup>4</sup>, dinler tarihi, kültür antropolojisi ve din sosyolojisindeki belirli yaklaşımlar esrimeyi, ait olduğu doğal çerçevede toplumsal gerilimleri ve bireysel endişeleri azaltan, işlevli bir unsur, hatta geleneksel bir psikoterapi biçimi olarak kabul eder.<sup>5</sup> Esrime hali genellikle belirli fiziksel ve ruhsal şartlar altında müzik ve dans gibi psiko-fizik unsurların ve sarhoşluk verici maddelerin etkisiyle oluşurken, bazen de yalnızca kişilerin ruhsal yapısına bağlı nedenlerle ortaya çıkar. Antik çağ kültüründe de çeşitli etkenlere bağlı farklı esrime türleri vardır.

Çalışmamızın amaçlarından biri, Platon'ununki gibi sistematik<sup>6</sup> ya da Cicero'nunki gibi terminolojik olsun<sup>7</sup>, esrimeyle ilgili antik yazarlarda geçen farklı sınıflandırmaları incelemek, bunlara ilişkin farklı disiplinlerden modern yorumları değerlendirmek, böylece Roma'da Bacchanalia olayı ve genel olarak Bacchus kültürüyle ilgili olarak doğru soruları sorabileceğimiz bir zemin oluşturmaktır. Bilindiği gibi her tipoloji yöneldiği konuyu belirli ölçüde çarpıtır, onu kalıplarına uydurmaya çalışır. Bu süreç her konu için özel bir biçimde gelişir; önemli olan yapılan sınıflandırmanın sonuçta bizi konunun özüne yaklaştırıp yaklaştırmadığıdır. En basit anlamda, sınıflandırmanın amacı farklılıkları bir arada algılayabilmektir. Esrime söz konusu olduğunda, bu ihtiyacın antik çağ kültürünün kendi bünyesinde doğmuş ve antik yazarları meşgul etmiş olması bizce hem konunun araştırmaya

---

<sup>4</sup> Bkz.: Devereux 1977: 26; karş.: Lewis 2003: 160-163.

<sup>5</sup> Bkz.: A.e.: 172-178.

<sup>6</sup> Özellikle **Phaidr.** 244-265b.

<sup>7</sup> **Tusc.** III.5.11.

değer olduğunu hem de modern sınıflandırmaların da belirli ölçüde fayda sağlayacağını gösterir.

Nitekim Dionysos kültüründeki toplu dinsel esrime başta olmak üzere Yunan kültüründeki çeşitli esrime gelenekleri yalnızca filoloji ve tarih açısından değil antropoloji, sosyoloji ve din psikolojisi gibi farklı açılardan birçok kez değerlendirilmiştir.<sup>8</sup>

Roma söz konusu olduğunda esrimeyle ilgili çalışmaların sayıca daha az olduğu görülür. Bu alandaki en önemli araştırmalar, P.T. Alessi'nin **A Study of Furor in Republican and Augustan Literature** ve R. Touya'nın **La psychologie du guerrier et le problème du "Furor" dans la poésie latine jusqu'à la fin de l'époque augustéenne** başlıklı, terim çözümlemesi niteliğindeki doktora tezleridir. Alessi, Roma edebiyatında esrime olgusunu ifade etmek için kullanılan temel terimlerden biri niteliğindeki **furor**'u ve ait olduğu kelime ailesini, başlangıçtan Augustus Dönemi sonuna kadar çeşitli kullanımları açısından inceleyip, ilişkili başka terimlerle karşılaştırarak ayrıntılı bir döküm sunmuştur. Touya ise **furor** kavramını Roma şiirinin savaş ve savaşçı teması bağlamında değerlendirerek savaşçı esrimesinin psikolojik boyutunu incelemiştir. F. Zuccotti'nin **Furor haereticorum** kitabı ise geç antik çağın Hıristiyan Roma'sında esrime olgusunun toplumsal ve hukuki boyutunu araştırmıştır. Esrimeyle ilgili Türkçedeki az sayıda çalışmadan biri olan M. Balakbabalar'ın **Metafizikte Metod Olarak Vecd** başlıklı doktora tezi, konuyu sadece mistisizm bağlamında ele almış, Dionysos kültürüne ya da Bacchus törenlerine değinmemiştir.

---

<sup>8</sup> Yunan kültüründe esrime konusu daha önce M. Eliade'nin **Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase**, I.P. Couliano'nun **Expérience de l'extase** gibi karşılaştırmalı dinler tarihi, G. Rouget'in **La musique et la transe**, I.M. Lewis'in **Ecstatic Religion** çalışması gibi antropoloji ve sosyoloji araştırmalarında kısmen değerlendirilmiş, E. Rohde'nin önemli yapıtı **Psyche**, I.M. Linforth'un **Telestic madness in Plato ve Corybantic rites in Plato** başlıklı ayrıntılı makaleleri, H. Jeanmaire'nin ve C. Kerényi'nin **Dionysos** konulu çalışmaları, E.R. Dodds'un **The Greeks and the Irrational**, J. Bremmer'in **The Early Greek Concept of the Soul**, M. Detienne'in **Dionysos à ciel ouvert**, D. Sabbatucci'nin **Essai sur le mysticisme grec** kitapları, J. Karakostanoglou'nun **Le Phénomène de l'extase dans le monde grec des trois premiers siècles de notre ère** başlıklı doktora tezi ve R. Velardi'nin **Enthousiasmos** kitabı gibi ancak bazılarını sayabileceğimiz birçok çalışmada çeşitli açılardan özel olarak incelenmiştir.

Bacchanalia olayı ve Roma'daki Bacchus kültürüne ilişkin en kapsamlı ve güncel kaynak ise yine bir doktora tezi olan, J.-M. Pailler'in **Bacchanalia: La Répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie** başlıklı çalışmasıdır. Arkeolog Pailler, Bacchus kültürünün İtalya ve Roma'daki varlığına ilişkin arkeolojik buluntularla da desteklenen önemli bilgiler ortaya koymuş ve dinsel esrime olgusu çevresinde şekillenen bu kültürün Roma'daki tarihsel boyutuyla ilgili yeni açılımlar sağlamıştır.

**Kapsam** Bu çalışmanın sınırları metinlere göre birkaç aşamada belirlendi. İlk aşamada **Bacchus kültürü, Bacchanalia olayı ve esrime ile ilgili antik çağın tüm Latince metinleri** sınırlandırması getirildi; ama söz konusu olgu Hıristiyanlık teolojisinde, daha çok **vecd**<sup>9</sup> terimiyle tanımlanabilecek, mistisizm merkezli farklı anlam ve açılımlara sahip olduğundan<sup>10</sup>, erken dönem kilise yazarlarına ait Latince metinler, pagan Roma kültüründe esrime olgusuna ilişkin bilgi içerenler (Örn. AUG. Civ. VI.9; VII.21) hariç, kapsam dışında tutuldu. Diğer yandan, birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Yunan kültürünün Roma dünyasını belirgin biçimde etkilediği göz önüne alınarak, konuyla ilgili düşünce yapılarının gelişimini daha iyi izleyebilmek için, Latince metinlerle doğrudan ilişkili bazı Yunanca metinlerden de (Örn. PLAT. **Phaidr.** 244-256b) yararlanıldı.

Aslında böylece çalışmamızın zamansal sınırı da çizilmiş oldu. Roma edebiyatında genel anlamıyla esrime olgusunu ifade eden kavramlar MÖ 1. yüzyıl

---

<sup>9</sup> Günümüz Türkçesinde **esrime** ve **vecd** terimleri genellikle eş anlamlı kabul edilir. Biz, tarihsel gelişimlerini göz önüne alarak bu iki terimi ayrı anlamlarda kullanıyoruz. Yunanca, Latince ve Türkçe terimlere ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. aş.: s. 113.

<sup>10</sup> MS 2. yüzyılda Anadolu'nun Phrygia bölgesinde Montanus ile beraberindeki iki kadın kâhine Prisca ve Maximilla etrafında şekillenen ve kırsal yerleşimlerde kısa süre içinde yayılan Montanus tarikatı, içerdiği kâhin esrimesi ve toplu dinsel esrime unsurları nedeniyle, pagan Dionysos kültürünün erken dönem Hıristiyanlığındaki izdüşümü olarak yorumlanır (Guthrie 1952: 158-159) ve bu açıdan Hıristiyanlık'taki tümüyle mistisizm temelli vecd geleneğinden farklı bir noktada değerlendirilir. Hıristiyan Latin edebiyatının ilk önemli temsilcisi olan Tertullianus kendi öğretisini şekillendirmeden önce söz konusu tarikata katılmıştır. Tertullianus'un Bacchanalia olayına değinen az sayıda yazardan biri olduğu göz önüne alınarak Montanus tarikatıyla ilişkisi de esrimeye bakışı açısından değerlendirilebilir. Ayrıca Bkz.: Farnell 2003: b.a.

gibi görece geç bir dönemde biçimlenmiştir; ama erken dönem yazarlarından Plautus'un çeşitli oyunlarına ait fragmentumlarda Bacchus kültü ve esrimeye ilişkin göndermelerin bulunması, **tanrı Bacchus'un etkisiyle esrimek** anlamında **bacchari** fiilinin kullanılmış olması (**Amp.** 702), olgunun kavramlaşma sürecinin daha erken dönemlerde başladığını gösterir. Cicero da, On iki Levha yasalarının mirasla ilgili bir bölümünü aktarırken, akli ehliyeti bulunmayan kişi anlamıyla **furiosus** terimini, esrime anlamındaki **furor** terimiyle ilişkili olarak kullanmıştır (**Tusc.** III.5.11, 6). Geleneğe göre, On iki Levha yasaları MÖ 5. yüzyılda düzenlenmiş ve Forum Romanum'da ilan edilmiştir. Fakat metin bize, özgün epigrafik biçimiyle değil Roma yazarlarının sonraki aktarımlarıyla ulaşmıştır ve bu aktarımlarda muhtemelen metnin dili güncellenmiştir; dolayısıyla özgün metinde **furiosus** terimi geçmiyor olabilir (Alessi 1974: 346). Yine de Cicero'nun terimi kullandığı bağlam, Roma'da esrime olgusunun erken dönemlerden itibaren toplumsal düzlemde belirli bir tanıma bağlanmak istendiğini düşündürür. Elimizde, Bacchanalia olayının yaşandığı MÖ 2. yüzyıla ait, çoğunu Terentius ve Plautus oyunları ile fragmentumların oluşturduğu sınırlı sayıda metin bulunduğundan araştırmamız ağırlıklı olarak sonraki dönemlere ait konuyla doğrudan ya da dolaylı biçimde ilişkili metinlere yoğunlaşmıştır.

## **Yöntem**

Çalışmanın yöntemini açıklarken, öncelikle "Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime" başlığının ilk akla getirdiği iki önemli soruya değinmemiz gerekiyor: Araştırma neden yukarıda belirtilen bazı çalışmalardaki gibi özgün bir Latince kavram üzerine kurulmadı? "Esrime" terimi Roma kültüründe de karşımıza çıkan evrensel bir olguyu ifade etmek için mi seçildi?

Bu sorulara verilecek yanıt, araştırmada izlenen yöntemle doğrudan ilişkilidir. Bu açıdan öncelikle, klasik filoloji yöntemiyle ilgili birkaç önemli noktaya değinmek uygun olacaktır. Amaç tarihsel bir özet sunmak değil, çalışma boyunca izlenecek yaklaşım tarzının ana hatlarını klasik filoloji geleneğindeki bazı önemli noktalarla ilişkilendirerek temellendirmektir.

Klasik filolojinin tarihini araştıran kimi uzmanlar söz konusu disiplini ortaya çıktığı İskenderiye Döneminden günümüze kadar uzanan kesintisiz bir gelenek olarak kabul eder. Örneğın R. Pfeiffer **History of Classical Scholarship** adlı önemli yapıtında İtalyan Rönesansı, Alman Yeni-Hellenizmi gibi akımlara değınırken yer yer İskenderiye Akımıyla koşutluklar kurmakta ve bir Rönesans filologunu belirli yönleriyle bir İskenderiye Dönemi filologuna benzetebilmektedir.<sup>11</sup> Gerçekten de, bilimsel yöntemler ve araçlar zaman içinde gelişiyor olsa da klasik filolojide değışmeyen belirli yönler vardır. Her şeyden önce, yapıtları metin bakımından özgün biçimlerine yakın hale getirmek ve bağlamlarına uygun biçimde yorumlamak klasik filolojinin değışmeyen amacıdır.<sup>12</sup> Metinler bize költürden költüre aktararak ulaştığı için antik çağ yapıtlarının, ait oldukları dönem başta olmak üzere, tarihin farklı dönemlerinde nasıl algılandığını belirlemek de klasik filolojinin temel amaçlarındandır. Nitekim modern sözlüklerin yazılmasından çok önce, daha antik çağda, eski dile ait unsurları çözümlenebilmek ya da kelimelerin kökenlerini anlam ilişkileriyle açıklamak amacıyla çeşitli sözlüklerin ve kelime dizinlerinin hazırlanmış olması da buna işaret eder.<sup>13</sup>

Diğeryandan, düşünce tarihindeki yeniliklerin ve paradigma değışimlerinin klasik filolojiyi de etkilemesi doğaldır. Dolayısıyla, örneğın klasik filolojide post-modernizmin etkilerinin görölmesi şaşırtıcı değildir.<sup>14</sup> Yöntem tartışmalarında önemli olan, yeni yaklaşım tarzlarının metin ve kavramların çözümlenmesinde antik

---

<sup>11</sup> Yazar, Philitas ile Zenodotos'tan Aristarkhos'a kadar İskenderiye Döneminin 5 nesil filologu ile Petrarca'dan Poliziano'ya kadar 5 nesil İtalyan Rönesans filologu arasında koşutluk kurar ve Poliziano (1454-1494) ile Philitas (MÖ yak. 330 - yak. 270) arasındaki benzerliğı vurgular (Pfeiffer 1976: 42, 43).

<sup>12</sup> İskenderiye Döneminde metin eleştirisinin metni tarihsel bir belge olarak aslına yakın hale getirmekten çok, edebi bir yapıt olarak iyileştirme eğiliminde olduğunu unutmamalıyız. Ama her iki durumda da amaç metni aslına yaklaştırmaktır; farklılık metne estetik ya da eleştirel açıdan bakmakla ilgilidir. Bkz.: Grafton 1981: 112.

<sup>13</sup> Örneğın Roma'da MÖ 1. yüzyılda Varro kendisinden önceki dönemin **glossai**'larından söz eder. Bkz.: L. VII.10.

<sup>14</sup> Klasik filoloji ve postmodernizm için Bkz.: Willett 2004.

çağın, tarihsel gerçekliği kesin olgularıyla uyumlu yeni açılımlar sağlayıp sağlamadığıdır.

Bu tartışmalardan belki de hiçbiri 18. yüzyılda ortaya çıkan Alman Yeni-Hellenizmi kadar çığır açıcı olmamıştır. J.J. Winckelmann'ın öncülüğündeki bu akımın etkisiyle klasik filolojide, birçoklarına göre 20. yüzyılda da varlığını hissettiren bir kutuplaşma yaşanmış ve Pfeiffer'in ifadesiyle “biri kelimeler, diğeri şeylerle ilgilenen” (1976: 182) iki klasik filoloji okulu oluşmuştur.<sup>15</sup> Bunlardan ilki özellikle İngiliz filolog Bentley'in filoloji yaklaşımını izleyerek gramer bilgisini ve metne dayalı eleştirel yöntemi ön plana almış, diğeri ise Winckelmann ve takipçisi F.A. Wolf'un bütünü görmeye çalışan antik çağ algısını benimsemiştir.<sup>16</sup>

Eleştirel yöntem adeta doğa bilimlerindeki denkleme bir nesnellik tanımını benimseyerek, neredeyse bütünüyle metne ve yazarla ilgili biyografi geleneğine odaklanırken, Wolf'tan itibaren **Altertumswissenschaft** (antik çağ bilimi) olarak anılan (Pfeiffer 1976: 176) diğer yöntem, metinlerin özellikle ilgili maddi kültür unsurlarıyla birlikte değerlendirilerek yorumlandığında daha verimli ve doğru biçimde çözümlenebileceğini savunmuştur. Pfeiffer'in, bu iki okulun temsilcileri arasında 19. yüzyılda iyice alevlenecek olan tartışmayla<sup>17</sup>, Hellenistik Dönemde İskenderiye ve Bergama okulları arasında yaşanan tartışma arasındaki koşutluğa dikkat çekmesi<sup>18</sup>, klasik filolojide yalnızca yönelimlerin değil, yöntem tartışmalarının da belirli ana eksenlerde geliştiğini düşündürür.

---

<sup>15</sup> Pfeiffer, bu yaklaşım farklılığının ilk kez C. Bursian tarafından böyle basite indirgenerek ifade edildiğini, dolayısıyla onun “icadı” olabileceğini belirtir (a.y.). Bursian'ın görüşleri için Bkz.: Bursian 1883: 669.

<sup>16</sup> Bu iki farklı yaklaşım için genellikle **Wortphilologie** (kelime filolojisi) ya da **Sprachphilologie** (dil filolojisi) ve **Sachphilologie** (nesne filolojisi) ya da **Realphilologie** (maddi filoloji) terimleri kullanılmıştır.

<sup>17</sup> Alman klasik filoloji geleneğinin 19. yüzyıldaki yöntem tartışmalarıyla ilgili genel bir değerlendirme için Bkz.: Most 1997.

<sup>18</sup> Pfeiffer 1976: 182 n.1. İskenderiye ve Bergama okulları arasındaki yaklaşım farkına ilişkin Bkz.: Pfeiffer 1968: 172, 237; Sandys 1903: 159-162.

Yoruma ilişkin bu tartışma farklı açılımlarla günümüzde de sürmektedir. Örneğin M. Lefkowitz, antik çağ yapıtlarıyla ilgili çeviri ve çözümlemelerde filologun kültürel kimliğine ve kişisel özelliklerine bağlı öznellik sorununa değinerek, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında giderek önem kazanan **çoğul okuma** konusundaki tartışmada nesnellığe yönelen geleneksel filoloji yaklaşımını savunmuştur.<sup>19</sup>

Antik çağ yapıtlarını çözümlene işi 20. yüzyılın metin kuramlarıyla yeni bir boyut kazanmış olsa da, asla uygunluk ve bütünlük sorunu klasik filoloji metinlerinin daima diğer filolojik metinlerden farklı biçimde değerlendirilmesini zorunlu kılar. Bunun nedeni yalnızca metinlerin günümüze tam ulaşmamış olması değildir. Yazıtları, resmi belgeleri ve çağlar boyunca okunmak konusunda özel hassasiyeti olan Horatius<sup>20</sup> gibi yazarların yapıtlarını dışarıda bırakırsak, genellikle antik çağ metinleri yüzyıllar sonra tarafımızdan okunacağı hesaplanarak yazılmamıştır. Bu nedenle birçok yazar, çağdaşlarının bildiğini varsaydığı, yakın gelecekteki okuyucularının da bileceğini öngördüğü bazı şeyleri dile getirme ihtiyacı hissetmemiştir.<sup>21</sup> Ama filolog, ister yazılıp günümüze ulaşmamış, ister düşünülüp hiç yazılmamış olsun, kelimelerin yokluğunu fazlasıyla hisseder.

Klasik filologun metin dışı çeşitli kaynaklardan bilgi edinmeye çalışması, farklı toplumların kültür süzgecinden geçerek defalarca aktarılmış olan metinleri kendi içinde değerlendirmesi kadar akla yatkın görünmektedir. Bu bilgi kaynaklarını, karşılaştırmalı bir incelemede kullanılacak başka metinler; aktarılan olay ve kavramların ait olduğu maddi dünyadan geriye kalanlar; teknik ya da bilimsel

---

<sup>19</sup> Bkz.: Lefkowitz, 1972. Lefkowitz'in Yunan medeniyetini doğrudan Afrika kökenli sayan Martin Bernal'a karşı eleştirileri, yorum tartışmalarının ne kadar geniş kapsamlı olabileceği konusunda iyi bir örnektir. Bkz.: Lefkowitz 1996.

<sup>20</sup> Bkz.: **Carm.** III. 30, 1-2.

<sup>21</sup> Bu noktada konumuzla ilgili bir örneği H. Jeanmaire şöyle açıklar: "Eskiler kendileri için olağan olduğundan bize birçok tablonun tanımını bırakmamıştır. Dinsel törenlerin çoğu ve özellikle Bakkhos tapınıminin ve tanrının kadın ve erkek müritlerini sevk ettiği esrime nöbetlerinin sunduğu özel görünüşler için de durum budur." (Jeanmaire 1951: 79) G. Rouget ise benzer bir durumu şöyle vurgular: "Hiç şüphesiz, dönemin okuyucusunun aşına olduğu meseleler üzerinde uzun uzadıya durmanın gereksiz olduğunu düşündüğünden ve bu ayinlerin içeriğinin yeterince bilindiğine kanaat getirdiğinden [Platon] ayrıntı açısından çok cimri davranmıştır." (Rouget 1990: 345)

bilgiler ve öznel bilgi ya da deneyimler biçiminde sınıflandırabiliriz. Her okuma ediminde kaçınılmaz olarak belli ölçüde yorum olduğuna göre, önemli olan ve hep tartışılan, hangi yorumun bizi gerçeğe daha çok yaklaştıracaktır.

Örneğin, Hint-Avrupa kültürlerinin mitolojilerine ilişkin, dil ve edebiyat alanında karşılaştırmalı çalışmalar yapan ve bunu bir **Hint-Avrupa filolojisi** olarak tanımlayan G. Dumézil (Eribon 1998: 99), Roma'nın eski dinsel ritüellerinden biri olan Ekim atı (October equus) ritüeliyle ilgili olarak Romalı yazar Paulus Diaconus'un Festus'tan aktardığı bir bölümü yorumlarken (1974: 225-238) yukarıdaki unsurlardan yararlanır. Bu kısa metin, Roma'da her yıl 15 Ekim'de, bir yarışın ardından, kazanan arabanın sağdaki atının, Mars alanında (campus Martius) başı ve kuyruğu kesilerek kurban edildiğini ve atın kuyruğunun henüz kanı damlarken Roma'nın dinsel yapılarından biri olan Regia'ya<sup>22</sup> götürüldüğünü aktarır. Dumézil bu metni yorumlarken önce, bir Hint Veda metni de dâhil olmak üzere koşut metinleri inceler; ardından Roma'nın tarihsel topografyasını değerlendirir ve sonra da bir veterinerine, belirtilen hedefe ulaştırılincaya kadar atın kuyruğundan kan damlamaya devam edip etmeyeceğini danışır.<sup>23</sup> Metinde anlatılanların özünü kavrayabilmek için bu ritüelde neden bir başka hayvan değil de at kurban edildiğinden, neden sağdaki atın kurban edildiğine varıncaya kadar tüm sorulara ilgili kültürün semboller ağı bünyesinde yanıt aranır.

Filoloji yöntemiyle ilgili bu genel açıklamaları araştırma alanımız olan Bacchanalia ve esrime konusuyla ilişkilendirmek açısından önemli bir örnek, klasik filolog H. Jeanmaire'nin Yunan kültüründeki dinsel esrime (**mania** [μανία]) olgusuna yaklaşımı olabilir. Jeanmaire, yöntemini şöyle tanımlar:

---

<sup>22</sup> Geleneğe göre, Kral Numa'nın, Roma'da Via Sacra üzerindeki Vesta Tapınağı'nın yakınında bulunan ve genellikle rahipler tarafından dinsel amaçlarla kullanılan sarayı.

<sup>23</sup> Dumézil bu konuda bir veterinerine danıştığını Bernard Pivot ile yaptığı söyleşide belirtir: Bernard Pivot, Georges Dumézil, Les Grands Entretiens de Bernard Pivot: Georges Dumézil, Gallimard-İna, Paris, 2004.



“İnsanlara, insani ve toplumsal gerçeklere ilişkin doğrudan deneyimimiz -ki bu deneyim daima sınırlıdır ve ahlaki, daha ziyade maddi şartlar açısından, bize antik çağ toplumlarınıninki kadar uzak toplumsal yapılar söz konusu olduğunda isabetli olmadığı gerekçesiyle reddedilmesi kaçınılmazdır- betimleyici araştırmaya (Fr. **enquêtes descriptives**) dayalı bilimlerce tamamlanmalı ve bunların sunabileceği ışıkla aydınlatılmalıdır. Bu açıdan tarih alanında, anlamak, deneye dayalı bilgilere bağlı olarak metinleri (bazen de maddi buluntuları) yorumlamak olmuştur daima. Antik çağ insanların dinsel geleneklerinde, **orgiasmos** [ὄργιασμός]<sup>24</sup> kavramından anladıklarıyla ilişkili olarak bizi ilgilendiren, klinik gözlemin kısmen ortaya koyduğu psikolojik gerçekler ve bunların ilişkili olduğu, çözümlemesini etnolojinin ve hiç şüphesiz sosyolojinin yaptığı toplumsal gerçeklerdir.” (1951: 105-106)

Filolog bu yaklaşım doğrultusunda, Dionysos kültüyle ilgili elimizdeki en önemli metin olan Euripides’in **Bakkhai** yapıtı başta olmak üzere, **orgia** [ὄργια] ayinlerindeki toplu dinsel esrime ile ilgili antik kaynakları yorumlarken, benzerlikleri nedeniyle seçtiği ve evrensel bir modelin görünümüleri olarak tanımladığı Kuzey Afrika kökenli **Bori** ve **Zar** kültlerini karşılaştırma unsuru olarak kullanır. (Jeanmaire 1951: 119-131)

Bu noktada sorulması gereken önemli bir soru vardır: Bugün dünyanın herhangi bir yerinde gözlemleyeceğimiz bir geleneksel esrime deneyimi -geçmişte Yunan-Roma kültürüne sahne olan Akdeniz coğrafyasına ait olsa bile- bu kültürlerdeki benzer olguyu açıklamak konusunda bize ne ölçüde bilgi sağlar? Yaşam şartları ve düşünce yapılarındaki değişimlere bağlı olarak, daha antik çağda, belirli kültürel dönüşümler sonucunda kâhin ve ozan gibi ‘esrime ustaları’ var olmayan eski bir dünyaya ait sayılmışlardır. Ama diğer yandan, ilgi çekici biçimde, Batı kültürünün belirli dönemlerinde benzer figürler yeniden ortaya çıkmış ve yeniden unutulmuşlardır. Bu dönüşümlerin, özgün gerçekleşme şartları ve biçimleri bulunuyorsa da, genel anlamda insanın akli ve akıl-dışı olana yönelme eğilimiyle

---

<sup>24</sup> Fr. **orgiasme** kelimesi kullanılmıştır.

ilişkili olduğu kabul edilebilir. Ancak L. Lévy-Bruhl gibi araştırmacıların ortaya koyduğu, toplumların farklı düşünme geleneklerine ilişkin evrimci savlar başarısız olmuştur. İlkel toplumların düşünme biçimlerini, bilimsel bilgi ve yaşam şartları açısından gelişmiş toplumlarınkinden bütünüyle ayıran ve **mantık-öncesi** (Fr. **pré-logique**) olarak tanımlanan bir aşamaya indirgeyen görüş, günümüzde geçerliliğini tamamen yitirmiştir. Bu alanda çok-disiplinli yaklaşımların ortaya çıkması da bunun doğal bir sonucu olarak düşünülebilir.

Çalışmamızda ne Dumézil'in ne de Jeanmaire'nin yöntemi birebir model alınmıştır. Dumézil'in **üçbölümlü düşünüyapı** (Fr. **idéologie tripartite**) yaklaşımı insan bilimleri alanında 20. yüzyılın en çok tartışılan kuramlarından biridir. Bu kuram, farklı çözümleme modellerinin açıklandığı IV. bölümde, konumuzu ilgilendirdiği ölçüde ele alınacaktır ama şimdilik şunu belirtmekle yetinelim; Dumézil'in yaklaşımının bilimselliğini sorgulayan W. Belier'in aksine (Belier 1991: 239) biz üçbölümlü düşünüyapı yaklaşımının Lévy-Bruhl'un evrimci **mantık-öncesi düşünce** (Fr. **pensée pré-logique**) yaklaşımıyla aynı kaderi paylaştığı kanısında değiliz. Aksine, Dumézil'in yaklaşımının yukarıda kısaca örneklediğimiz belirli temel ilkelerinin hâlâ geçerli olduğunu ve özellikle, uyumlu başka çözümleme modelleriyle birlikte kullanıldığında bize önemli bilgiler sağlayacağını düşünüyoruz.

Diğer yandan, Bacchus törenlerindeki esrime unsuru gibi özel bir konu araştırılırken maddi kültür kalıntılarının da bize ancak sınırlı katkı sağlayabileceği açıktır. Tanrı Dionysos, mezar yazılarından senato kararlarına kadar farklı konudaki birçok yazıtta, vazo resimlerinden fresklere, büyüklü küçüklü yontulardan mimari yapılara uzanan sayısız arkeolojik buluntuda tüm renkleriyle karşımızdadır ama birçok yönüyle bizim açımızdan gizemini hâlâ korumaktadır. Dionysos kültü zamanla kırsal nitelikli bir **orgia** geleneğinden ketumiyete<sup>25</sup> önem verilen ezoterik bir gizem kültüne evrildiği ve Bacchanal ayinleri de kültürün daha çok, Hellenistik

---

<sup>25</sup> Livius, Bacchus müritlerinin yeminini özellikle vurgulamıştır (LIV. XXXIX.18.3). Çünkü o bu yeminde Roma Devletine ve halkına karşı hazırlanan bir komplo görür.

kültür aracılığıyla Roma'ya taşınan bu ezoterik biçimiyle ilişkili olduğu için, Bacchus ritüellerine ait diğer unsurlar gibi esrime deneyimi de metinlere pek yansımamış, bir gizem ve sır perdesinin ardında kalmıştır. Üstelik Roma Bacchus kültürünün bir Apuleius'u yoktur.<sup>26</sup>

Konunun doğasından kaynaklanan bu eksiklikler dinler tarihi, antropoloji ve esrimeyi araştıran çeşitli disiplinlerin ilgili yaklaşımlarının Roma kültürüne uygulanmasıyla elde edilecek bilgilerle giderilmeye çalışılacaktır. Fakat bu bir filoloji araştırması olduğundan ve filolojinin sınırları dışına çıkıldığında hatalı çıkarımlarda bulunma tehlikesi doğal olarak arttığından, farklı disiplinlerin yaklaşımları, antik çağa değindikleri ölçüde dikkate alınacaktır. Bu yöntem bir anlamda, filolojinin kendisine sunulan ortak araştırma alanında yerini alması olarak düşünülmelidir.

Yukarıdaki ilk soruya, yani araştırmanın neden özgün bir Latince kavram üzerine kurulmadığı sorusuna dönecek olursak; Roma edebiyatında esrimeyi ifade etmek için kullanılan temel terimlerden biri olan **furor** terimini inceleyen Alessi'nin aşağıdaki görüşleri bizim açımızdan yanıt niteliğindedir:

“Latince öğrencileri **furor** kelimesini ‘delilik,’ ‘hiddet’ ve ‘insafsız zalimlik’ ile (İng. **madness**, **rage**, **insensate cruelty**) ya da akıl-dışılık (**irrationality**) ve ruhsal rahatsızlık (**mental derangement**) ile bir biçimde ilişkili bazı başka terimlerle çevirmeyi öğrenir. Araştırmamız, **furere** fiilinin her zaman bu nitelikleri ifade etmediğini ve çağrıştırmadığını ortaya koymuştur. (1974: 341) [...] Bizim bugün delilik (**madness**) olarak kabul ettiğimiz şeyleri Romalılar genellikle delilik olarak algılamazdı ve aynı şekilde onların anormal davranış ya

---

<sup>26</sup> Her türlü gizemli öğretiye büyük ilgi duyan Kuzey Afrika kökenli Romalı yazar Apuleius, **Metamorphoses** yapıtında, muhtemelen kendi yaşadığı deneyimden yola çıkarak bir gizem kültü olan Isis kültürüne katılma aşamalarını, kendisiyle aynı adı taşıyan ve kendisi gibi Madauralı olan kahramanı Lucius ile yeniden yaşar ama yapıtın en önemli yerinde, külte kabul edilip sırdaşlık noktasında anlatımındaki sembolizmi en üst seviyeye çıkararak, başından beri kılavuzluk ettiği okuyucusunu bir an için bir düş dünyasında yapayalnız bırakır; ardından onu sır saklama yeminine sadık kalarak araladığı gizem kapısından geri çıkararak, akıllarda yüzyıllar boyunca merak uyandıracak anlatısına devam eder. Bkz.: APUL. **M.** XI, özellikle 23. bölüm.

da delilik emaresi olarak kabul ettiğini, biz genellikle hastalıklı ve hatta akıl-dışı, garip ya da sıra dışı davranış olarak bile algılamayız; aşırı öfke, güçlü aşk, şiddet, felsefi ya da politik farklılıklar ya da kültürel çeşitlilik belli ölçüde hastalık etkenleri oluşturabilir ama bunlar mutlaka akıl hastalığı ya da ruhsal rahatsızlık işareti değildir. Dinsel **orgia** törenleri, kehanetteki tutulma<sup>27</sup> hali (İng. **possession**), şiirdeki esrime ya da esinlenme, rüyalar ve doğa olayları için aynı tanımlama kullanılabilir. Ne yazık ki, delilik olarak bilinen psikolojik olgunun bilimsel açıdan ele alındığı bir Roma kaynağına sahip değiliz; bu nedenle deliliğe ilişkin, çeşitli yazarlar tarafından farklı zamanlarda, farklı bakış açılarıyla toplanıp birbirine eklenmiş, eklektik ve zaman zaman yanıltıcı bir terimler ve kavramlar bütününe dayanmak durumundayız. Hatta çoğunlukla aynı yazar bile bir yapıttan diğerine ifade biçimini ve deliliğin doğasıyla ilgili kavramsal yorumunu değiştirir. Her durumda, çalışmamız Roma toplumunda deliliğin doğasını ve nedenlerini kesin ve nihai olarak belirlemek üzere klinik veri toplamak için değil, daha çok Roma edebiyatının belli bir bölümünü inceleyerek **furor** ile ilgili kullanım ve kavrayışı araştırmak için yapılmıştır. İncelememiz dilsel ve edebi bir yaklaşımla sınırlı tutulmuştur. Bunun bir sonucu olarak, din, antropoloji ve psikoloji alanlarındaki ilgili bulguların ayrıntılı bir incelemesinin sağlayabileceği katkılara sadece yüzeysel olarak değinilmiştir. Bunlar ileride araştırılmayı bekleyen konulardır.” (1974: 342-3)

**Furor** kelimesinin anlamsal alanına ilişkin bu açıklamada adeta Cicero'nun **Tusc.** III.5.11'deki **furor** ile ilgili şu sözleri yankılanmaktadır:

“Öyleyse o araştırdığımız şeyin özünün ve niteliğinin ne olduğunu kelimenin kendi anlamı açıklıyor. Akılları hastalığın yol açtığı türden bir çalkantıyla bulanmamış olanların gerçekten de akıl sağlığı yerinde (**sanus**) kişiler olarak algılanması gerektiğine göre, aksi biçimde olanlara da akıl hastası (**insanus**) denilmesi gerekir. Öyleyse Latince de adet olduğu üzere, zıvanadan çıkıp

---

<sup>27</sup> Antropolog V. Crapanzano bunu yerel kültürlerde yabancı bir ruhun etkisine maruz kalmak olarak yorumlanan **değişime uğramış bilinç durumları** (İng. **altered state of consciousness**) şeklinde tanımlar (Crapanzano 1977: 7). Latince kökenli olan İng. **possession** terimi, kaynak dilde insan psikolojisiyle ilgili bu tür bir anlam içermez. Bunun için Latince de genellikle **mente capta** ifadesi kullanılır. Günümüz Türkçesinde kullanılan **cin çarpması** terimi ilk bakışta hem bu modern anlamıyla **possession** terimini hem de Latincedeki **mente capta** ifadesini karşılamaya uygunmuş gibi görünüyorsa da, kişiye ele geçirenin Dionysos ya da Apollon olduğuna inanılan bir gelenek bağlamında kullanılacak terimin anlam bakımından daha esnek olması gerektiğini düşündük ve bizce daha uygun olan **tutulma** terimini kullandık.

(**ecfrenatus**) tutku (**libido**) ya da öfkeye (**iracundia**) kapılanların - aslında öfke tutkunun bir parçasıdır; nitekim şöyle tanımlanır: öfke öç alma (**ulcisci**) tutkusudur - hâkimiyetten çıktıklarını (**exire ex potestate**) söylemekten daha yerinde bir şey olamaz; hâkimiyetten çıktıkları söylenenlere böyle denilmesinin nedeni, doğanın ruhun yönetimini bütünüyle teslim ettiği aklın hâkimiyetinde olmayışlarıdır. Yunanlıların neden **mania** dediklerini bir çırpıda söyleyemem; ama biz ayrımı onlardan daha iyi yapıyoruz. Nitekim deliliğe (**stultitia**) yakın anlamıyla daha yaygın biçimde kullanılan akıl hastalığını (**insania**), esrimeden (**furor**) ayırıyoruz. Bu ayrımı Yunanlılar da yapmak istemektedir ama kullandıkları terimle az şey ifade edebiliyorlar: Bizim esrime (**furor**) dediğimize onlar melankoli (μελαγχολία) diyorlar; sanki gerçekte ruhu sadece kara safra etkiliyormuş da sık sık kapıldığı şiddetli öfke, korku ya da acı etkilemiyormuş gibi; biz Athamas, Alkmaion, Aias ve Orestes'in esridiğini bu bağlamda söylüyoruz. On iki Levha Kanunları da bu duruma düşenlerin mal mülk sahibi olmasını yasaklar; nitekim orada 'akıl hastasıysa' (**si insanus**) değil, 'esriyecek olursa' (**si furiosus escit**) denilmiştir. Çünkü eskiler (sc. **antiqui**) akıl dengesinin, yani sağlığının yitirilmesi olan deliliğin (**stultitia**), ortalama işlerin yürütülmesine ve gündelik yaşamın rutin gereklerinin yerine getirilmesine izin vereceği kanısındaydılar; esrimenin (**furor**) ise aklın her anlamda körleşmesi olduğunu düşündüler. Bu durum, akıl hastalığından (**insania**) daha vahimmiş gibi görünüyorsa da, şu yön dikkate alınmalıdır, akıllı kişide esrime (**furor**) olabilir ama akıl hastalığı (**insania**) asla.”

Aralarındaki tarihsel uçuruma rağmen bizce bu iki metin terim - anlamsal alan ilişkisi açısından benzer görüşler içerir. Alessi **furor** teriminin akıl hastalığından esrimeye uzanan geniş anlamsal alanından söz ederken, Cicero Yunancadaki **mania** teriminin akıl-dışılığın farklı hallerini ifade etmekte yetersiz kaldığını, Latince de ise ayrımın daha iyi yapıldığını belirtir. Bu iki yargıyı birleştirecek olursak; Cicero'ya göre Yunancanın yapamadığı terimsel ayrımı Latince yapar, ama biz farklı kültürümüz ve modern terimlerimizle bugün Latince **furor** terimini hedef dildeki belirli tek bir terime eşitleyemeyiz.

Bu çalışma tam olarak Alessi'nin ifade ettiği, yapılmayı bekleyen ayrıntılı ve kapsamlı araştırmayı üstlenme iddiasında değilse de konuya önceki araştırmalara

kıyasla daha çok farklı noktadan bakmayı amaçlamıştır ve belirli bir ya da birkaç Latince terimin anlam ve kullanım ekseninde kalındığında bunun yeterince yapılamayacağı düşünülmüştür. Terime değil de olguya yönelmenin ve bunu da terimler üzerinden yapmanın -nitekim bu çalışmaya da büyük ölçüde Latince terimler yön verecektir- bir kısır döngü olup olmadığı sorusu akla gelebilir. Buna belki de en iyi yanıtı, Aristoteles ve Augustinus okumalarından yola çıkarak oluşturduğu üçlü **mimesis** kuramı bağlamında P. Ricœur vermiştir: Zamana koşut üç anlam katmanı bulunur. İlk katmanda, belirli bir kültürü paylaşanların olgularla ilgili, semboller düzeyinde ortak algısından doğan metin öncesi anlam; ikincide, metin kurallarına göre şekillenen anlam; ve üçüncüde, okuma edimiyle ortaya çıkan anlam vardır. Ricœur'un tanımıyla bu üç **mimesis** türünden **I.** ile **III.** arasında, soyutlamaya dayalı olmaları bakımından bir ortaklık, döngüsel bir ilişki bulunur ama "bu döngüsel ilişki, varış noktasının başlangıç noktasından önce geldiği bir kısır döngü" olarak değerlendirilmemelidir, çünkü: "Bu, düşünceyi birçok kez aynı noktadan ama farklı yükseklikten geçiren sonsuz bir sarmaldır."<sup>28</sup> (Ricœur 1983: 111)

---

<sup>28</sup> Ricœur'un bu konudaki ayrıntılı açıklaması için Bkz.: Ricœur 1983: 110-116.

# I. BACCHUS KÜLTÜYLE İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA ROMA DEVLET DİNİNE GENEL BAKIŞ

## A. Roma Devlet Dininin Ana İlkeleri ve Temel Kavramları

Bir kent devletinden tüm Akdeniz'e hâkim büyük bir imparatorluğa dönüştüğü uzun süreçte geçirdiği toplumsal, siyasi, ekonomik ve kültürel değişimlere koşut olarak Roma, din alanında da önemli değişimler geçirmiştir. **Roma dini** terimi semavi dinlerde olduğu gibi tek bir kutsal öğreti biçiminde kristalize olmuş bir dini değil, birbiriyle eş ve art zamanlı etkileşim içinde olan farklı birçok dinsel inanç ve uygulamanın bir arada olduğu bir bütünü ifade eder. Devlet dini ise kurumsal yapısıyla bu dinsel bütünün ağırlık noktasını oluşturur.

Roma devlet dininin en belirgin özelliği tek tek bireylerin değil, bir bütün olarak toplumun esenliğini gözetmesidir. Devlet dininin inanç temelini, Roma din tarihinde özel din (**religio privata**) ya da aile dini (**religio domestica**) olarak geçen aşamanın belirli kavramları oluşturur. Aile dininin temelinde ise Latium halkının aile inanışlarının ve ata geleneklerinin (**mos maiorum**) yanı sıra İtalya'daki diğer halkların, Etrüsklerin ve Büyük Kolonizasyon Döneminin başından itibaren İtalya'ya gelen Yunanlıların dinsel inançlarının etkisi vardır.<sup>29</sup> Fakat Roma devlet dininin şekillenmesinde büyük ölçüde aileyle ilgili kavramların etkin olduğu görülür. Evin yaşam sembolü olan ocak devlet ocağına, koruyucusu olan tanrıça Vesta ise kutsal ateşin daima canlı tutulmasından sorumlu Vesta rahibelerine dönüşmüş; iç ve dış dünyayı ayıran ve birleştiren kapı, devletin kapısı, koruyucusu da yine tanrı Ianus olmuştur. Bunlar kentleşme sürecinde Roma'da yaşanan kapsamlı bir dinsel

---

<sup>29</sup> Aile dininde evin kendisi tapınağı, bireyleri de aynı anda hem dinsel görevlileri hem inananları oluşturur. Bu din, ailenin sürekliliğini ve bereketini sağlayan Lares ve Penates gibi tanrıların, ailenin koruyucu ruhunun (**genius**), ata ruhlarının (**di parentes/manes**) ve Latium bölgesindeki tarıma dayalı yaşam tarzını yansıtan diğer bazı tanrıların hoşnut edilmesi esasına dayanır.

dönüşümün parçasıdır. Bu dönüşüm sırasında aile bireylerinin dinsel yükümlülükleri de çeşitli rahip topluluklarına aktarılmış ve böylece devletin dinsel kurumları şekillenmeye başlamıştır.

Antik çağ yazarlarına göre, Roma'da devlet dininin başlangıcı kentin kuruluşuyla eş zamanlıdır. Sonradan kurumsallaşacak olan **auspicium** (kuş biliciliği) geleneğini başlatan, ilk tapınağı (Iuppiter Feretrius) kuran, kentin kutsal sınırlarını (**pomerium**) ilk belirleyen ve ilk bayramları düzenleyen Roma'nın efsanevi kurucusu tanrısal Romulus'tur. Ama geleneğe göre devlet dinini sağlam temellere oturtan, ikinci kral Numa Pompilius'tur. Roma'nın en önemli dinsel kurumlarının Numa tarafından tesis edildiği kabul edilir. Capitolium'da tapımı olan en eski tanrılar Iuppiter, Mars ve Quirinus'u temsil edilen üç rahipten oluşan topluluk (**flamines**), her biri ayrı görevler üstlenen **pontifices**, **augures** ve **duoviri** gibi diğer dinsel topluluklar onun tarafından kurulmuştur. Üstlendikleri görevlere göre kendi içinde de ayrılan ve farklı adlar alan bu rahip topluluklarının (**collegia**) iki önemli ortak özelliği bulunur: Görev alanlarının birbirinden ayrı olması; bir danışma kurulu gibi toplu olarak etkinlik göstermeleri.<sup>30</sup> Ne bu rahiplere ne de çalışmalarını yöneten başrahibe (**pontifex maximus**) -en azından imparatorlara verilen sembolik bir unvana dönüşünceye kadar- kutsallık atfedilmez ama bilgi, deneyim ve öngörülerine saygı gösterilir. Bu açıdan Roma dininde, en azından imparatorluk kültürünün ortaya çıkışına kadar, bir dinsel önder düşüncesi yoktur. Dinsel törenleri ya da **auspicium** gibi uygulamaları gerçekleştirenler genellikle rahipler değil yeri geldiğinde başka birçok görev de üstlenen yüksek devlet görevlileridir (**magistrates**). Rahiplerin yapısında, sayılarında ve görev tanımlarında zamanla bazı değişiklikler olduysa da bu temel ilkeler büyük ölçüde korunmuştur. Fakat önemli bir değişiklik, belirli bir dönemden sonra rahiplik hakkının soyluların tekelinden çıkmasıdır.

Bilindiği gibi Roma toplumunda belirgin bir sınıf ayrımı vardı. Köleler ve Romalı kadınlar hukuki-siyasi hak ve yükümlülüklerle sahip değildi; onlarla ilgili tüm

---

<sup>30</sup> Her biri ayrı bir tanrının kültüründen sorumlu olan **flamines** hariç.



kararlar aile reisi (**pater familias**) tarafından alınırđı. Roma'da Krallık Döneminden itibaren yönetimde mutlak söz sahibi olan bir soylular sınıfı (**patricii**) vardı. Bu sınıfı üç ayrı halktan (**tribus**) gelen, **curia** denilen 30 topluluk ve bunlara ait aileler (**gens**) oluşturuyordu. **Patricii** ile halkın geri kalanı (**plebs**) arasındaki gerilim Cumhuriyet Döneminde arttı ve **plebs** sınıfı haklarını adım adım kazandı. Bu haklar arasında din görevlisi olabilme hakkı da vardı. Önceleri bu görevleri yalnızca Roma'nın **patricii** sınıfının önde gelen ailelerinin bireyleri üstlenebiliyordu. Fakat MÖ 367'de, dinsel törenlerden sorumlu **duumviri sacris faciundis**'un, **patricii** ve **plebs** sınıfından beşer kişinin yer aldığı **decemviri sacris faciundis**'a dönüşmesiyle **plebs** sınıfı din alanındaki ilk önemli kazanımını gerçekleştirmiş oldu. (Cornell 1995: 334) Rahipler tarafından düzenlenen, dinsel günleri ve bayramları gösteren takvimlerin (**fasti**) önceleri halkın erişimine açık değilken **plebs** sınıfının bu hak kazanımından sonra (MÖ 304 yılından itibaren) forum'da sergilenmeye başlanması da oldukça önemli bir gelişmedir. Ardından MÖ 300'de yürürlüğe giren bir yasayla (**Lex Ogulnia**) başka rahip topluluklarında da yer alabilme hakkını elde ettiler ve böylece **plebs** sınıfından dört kişi mevcut dört rahip topluluğuna, beş kişi de, sayıları o zamana kadar dört olan **augur**'lara katıldı. Cumhuriyet Dönemi sonuna geldiğinde **Salii** gibi ikincil rahip toplulukları ya da **flamen dialis** veya **rex sacrorum** gibi kısmen sembolik görevler dışında tüm dinsel görevler **plebs** üyelerine açık hale gelmişti. (a.e.: 342)

Bu gelişme, Roma'da **plebs** sınıfının hak eşitliği yolunda yürüttüğü uzun ve çetin mücadelenin sonucudur ve Roma devletinin içyapısındaki önemli bir değişimi de temsil eder. Bizim açımızdan önemi ise Roma devlet dininin daima siyasi bir nitelik taşıdığını gösteriyor olmasıdır. Önemli din görevlileri genellikle aynı zamanda söz sahibi devlet adamları olduklarından, devlet dinini zayıflatabilecek herhangi bir unsur, örneğin geleneklere aykırı yabancı bir kültür ya da bir dinsel uygulamayı, devlete yönelik bir komplo (**coniuratio**) olarak tanımlamakta tereddüt etmemişlerdir.

Kurumsal yapısını kısaca bu şekilde özetleyebileceğimiz Roma devlet dininin inanç yapısıyla ilgili belirli özelliklerini de ortaya koymamız gerekir.

Roma dininde vahyolunmuş kutsal bir bilgi ya da kitap yoktur. Toplum geleneklerinden ayrı bir dinsel ahlak anlayışı da bulunmaz. Fakat özellikle törenlerin uygulanışıyla ilgili dinsel kuralları çiğnemek ya da yükümlülükleri yerine getirmemek devlet tarafından muhtelif biçimlerde cezalandırılan bir suçtur. Törenlerin içerik ve biçimlerini belirleyen genellikle atalara dayandırılan geleneklerdir. Roma devleti, yurttaşlarından kendi içlerinde tanrılarla ilgili bir derin duygu ve düşünce dünyası oluşturmalarını değil, ritüelleri belirtildiği gibi uygulamalarını bekler. Bu katı kurumsal yapısına rağmen Roma dini dış etkilere kapalı değildir. Yeni toprakları sınırlarına dâhil ettikçe buralarda yaşayan halkların tanrılarını da din dünyasına dâhil etmiş ama genellikle bu yabancı tanrılarının kültürlerini kendi içyapısına uyumlu hale getirmek üzere dönüştürmüştür. Roma devlet dininin dinsel duygu ve düşüncelerden çok, biçime önem veren bu yapısı kimilerini Roma dinini insan hassasiyetine uzak, soğuk bir din olarak tanımlamaya itmiştir.<sup>31</sup> Kimilerine göre ise iç dünyalarına daha az müdahale ettiği için bireylerine kendi inanç alanlarını yaratma imkânı sunmuştur.<sup>32</sup> Dinsel yükümlülükler, bireyin içinde bulunduğu topluluğa göre belirlenir. Roma vatandaşı olmayan birinden tek beklenen Roma tanrılarının onurunu zedelememesidir. Özel bir dinsel eğitim olmadığı için birey dinsel bilgileri ait olduğu toplulukta, yaşayarak edinir; bu anlamda aslında dinsel eğitim doğumla birlikte başlar. Roma devlet dini bireyi birey olarak değil,

---

<sup>31</sup> “Bu kişiler [Romalılar], kendileri için yaptıkları işler dışında tanrılar hakkında hiçbir şey bilemez, bilmeyi de istemezdi. Dinin özünde, bu güçler ve insan arasında sınırları belli bir yasal statünün kurulması ve insanlar ile tanrılar arasındaki akde dayalı bu dinin gereklerini büyük bir titizlikle gözetmek yatıyordu. Tüm yasal konularda olduğu gibi, bu akdin hükümlerinin büyük bir dikkatle belirlenmesi, uygun hitap tarzına ayrı bir önem verilmesi gerekiyordu. Tanrının adına verilen önemin kaynağı buydu; tanrının adının bilinmemesi durumundaysa ‘Bilinmeyen Tanrı’ ifadesi kullanılıyordu. Bir dua bu yüzden, insanın, yani taraflardan ilkinin, tanrıya karşı bazı edimleri yerine getirme sözü verdiği bir yemindi (**votum**); taraflardan ikincisi olan tanrı da bunun karşılığında belli hizmetlerde bulunuyordu. Bu hizmetlerin yerine getirilmesi durumunda insan, taraflardan ilki, **compos voti** (dileğin yerine gelmesi) durumuna düşüyordu, yani söz verdiklerini yerine getirmek durumunda kalıyordu. Bu hizmetler yerine getirilmezse, akit geçersiz oluyordu. Tanrılar çoğu durumda, işleri başarıyla sonuçlanana dek ödemelerini almıyordu, çünkü onlara tapınanlar, ilkel insanın doğal kurnazlığı ile hareket ediyordu ve yine deneyimin gösterdiği gibi tanrılar çoğu kez kendilerine tapınanların üzerilerine yıktığı akdin hükümlerini tamamen yerine getirmiyordu. Fakat kısmen farklı bir takım düşüncelerin işin içine girdiği başka durumlar da vardı. Savaş zamanında, sıradan akdi önermek yeterli olmayabiliyordu ve vaat edilen bedeli önceden ödeyerek tanrıyı talep edilen edimi yerine getirmek zorunda bırakmak için girişimlerde bulunuluyordu, böylece tanrı, karşılığını vermesi gereken bir şeyi almış oluyor ve hassas bir duruma sokuluyordu.” (Carter 1911: 12-13).

<sup>32</sup> Scheid 2005: 20.

belirli bir topluluğun parçası olarak görür. Ölüm sonrasında sonsuz ve mutlu yaşam vaadinde bulunan bir din değil, dünyevi yaşamda huzuru arayan ve bunu da devletin iyiliğinde bulan bir dindir.

Roma diniyle ilgili **religio**, **religiosus**, **superstitio**, **sacer**, **sacrum**, **profanus**, **sanctus**, **pietas**, **pius**, **impius** gibi Latince terimler, aşama aşama oluşan bu dinsel sistemin aynası gibidir; bu açıdan bu terimlere kısaca değinmenin uygun olacağını düşünüyoruz.<sup>33</sup>

### **Religio - religiosus - superstitio:**

**Vesvese; tanrı korkusu; saygı; dinsel inanç, din; dinsel tören, kült; dinsel ahlak duygusu, dine bağlılık** gibi birçok farklı anlama gelen **religio** teriminin kökenine ilişkin antik çağdan beri açıklanan iki olasılık vardır. Cicero'ya göre söz konusu terim **bir araya getirmek; gözden geçirmek, yeniden üstünden geçmek** anlamlarındaki **relegere** fiilinden gelmektedir. Cicero **De natura deorum** yapıtında, dinsel törenlerde gösterilmesi gereken özeni **religiosus** teriminin **dindar** anlamı üzerinden şöyle açıklar:

“Yalnız filozoflar değil atalarımız da bağınazlığı dinden ayırıyordu. Çünkü çocuklarının başına bir şey gelmesin diye [**hayatta kalan** anlamındaki **superstes** terimi kullanılmıştır] gün boyunca dualar edip, tanrılara kurbanlar sunanlara bağınaz (**superstitiosus**) denilmiştir, sonradan terimin anlamı genişledi; tanrılara tapınım ile ilgili her şeyi özenle ele alıp yeniden yapıyormuş gibi gözden geçirenlere (**relegere**) ise, dindar (**religiosi**) denilmiştir; dindar terimi **relegere** (bir araya toplamak) fiilinden gelir; aynı şekilde, seçkin kişilere

---

<sup>33</sup> Aynı sözlüksel alana (Fr. **champ lexical**) ait olan bu terimler antik kaynaklarda genellikle birbiriyle ilişkili olarak, koşutluklar, benzerlikler, farklılıklar ve zıtlıklar üzerinden açıklanmıştır. Bu tür açıklamaları aktarırken, alıntılar anlam ilişkilerinin bozulmayacağı genişlikte tutmaya çalıştık. Diğer yandan, terimlerin kökenlerinin açıklandığı yerlerde bağlama göre bazen Latince terimi çevirmeden aynen koruduk, bazen de bağlama uygun bir Türkçe terimle karşılayıp araç içinde özgün biçimini verdik. Bunkaki amacımız terimler arasındaki köken ve kullanım düzeyindeki anlam ilişkilerini mümkün olduğu ölçüde yansıtabilmektir. Benzer bir yöntemi çalışmanın başka bölümlerinde de uyguladık.

(**elegantes**) **elegere** (seçmek), çabuk kavrayanlara (**intelligentes**) **intellegere** (kavramak), titiz kişilere de (**diligentes**) **diligere** (ayıklamak) fiillerinden dolayı böyle denilmiştir; bu sözcüklerin tümünde dindar (**religiosus**) teriminde de bulunan çekip çıkartma (**legere**) anlamı vardır. İşte bu şekilde bağnaz (**superstitiosus**) ve dindar (**religiosus**) terimlerinden biri kusurun diğeri övgünün ifadesi oldu”.<sup>34</sup>

**Religiosus** teriminin Cicero tarafından açıklanan **dindar** anlamı dışında başka anlamları da vardır. Festus'ta bu anlamlar örneklerle açıklanmıştır:

“Yalnızca tanrıların kutsallığına çok önem veren kişiye değil, insanlara hizmet etmeye hazır olana da **religiosus** denir. Yapılması gerekenlerin dışında herhangi bir işin görülmesinin yasak olduğu, kara günler olarak adlandırılan 36 gün, Allia Savaşının<sup>35</sup> yıl dönümü ve **mundus**'un<sup>36</sup> açık olduğu günler de **religiosus** olarak nitelendirilir. Gallus Aelius<sup>37</sup>, insanın yapmaması gereken, yaparsa tanrıların arzusuna karşı gelmiş sayılmasına yol açacak bir şeyin de **religiosus** olduğunu söyler. Şunlar bu türden davranışlardır: bir adamın Tanrıça Bona Dea'nın tapınağına girmesi; kâhinlerin onaylamadığı bir yasayı yürürlüğe koymak, dinsel bir günde (**dies nefastis**) başyargıcın huzurunda duruşma yapılması. [Aelius] **sacer**, **sanctus**, **religiosus** arasındaki farkları da en güzel biçimde ortaya koyar: tanrı için kutsanmış tapınak için **sacer**; kenti çeviren sur için **sanctus**; ölünün yerleştirildiği ya da gömüldüğü mezar için **religiosus** nitelendirmesi yapılır; bunların zaten bilinen şeyler olduğunu, fakat bazı hallerde ve bazı zamanlarda aynı şey olduklarının düşünülebildiğini söyler. Eğer bir şey gerçekten kutsal (**sacer**) ise, yasa ya da ata töresiyle (**institutum maiorum**), kutsallığına zarar vermeye kalkanın cezasız kalmayacağı bir

<sup>34</sup> “non enim philosophi solum verum etiam maiores nostri superstitionem a religione separaverunt. nam qui totos dies precabantur et immolabant, ut sibi sui liberi superstites essent, superstitiosi sunt appellati, quod nomen patuit postea latius; qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tamquam relegerent, <i> sunt dicti religiosi ex relegendo, < tamquam> elegantes ex eligendo, [ tamquam] < ex> diligendo diligentes, ex intellegendo intellegentes; his enim in verbis omnibus inest vis legendi eadem quae in religioso. ita factum est in superstitioso et religioso alterum vitii nomen alterum laudis.” (CIC. Nat. II.72)

<sup>35</sup> MÖ 390 yılının 18 Haziran günü, Romalıların Allia Nehri kıyısında Gallialılar tarafından ağır bir yenilgiye uğratıldığı savaş. Bu yenilgi nedeniyle 16 Haziran Roma'da uğursuz gün ilan edilmiştir.

<sup>36</sup> Ölüler ülkesine açılan bir geçit olduğuna inanılan yeraltı odası.

<sup>37</sup> Aelius Gallus'un, Cicero'nun çağdaşı bir bilgin ve hukukçu olduğu sanılır.

biçimde kutsanmış (**sanctus**) olduğu kanısındadır. Bir şeyi yapmanın yasak olduğu artık kutsal (**religiosus**) olmayan yere de **religiosus** denildiğini, karşı gelenin tanrıların arzusuna karşı gelmiş sayıldığını belirtir. Kutsal (**sacer**), kutsanmış (**sanctus**) ve uğursuzu (**religiosus**) bir sayıp, sur ve mezar için de aynı kurala uymak gerekir; tabii yukarıda<sup>38</sup> **sacer**'den söz ederken açıkladığımız biçimde".<sup>39</sup>

Religiosus teriminin **uğursuz** anlamı oldukça ilgi çekicidir. Bize Romalıların dil üzerinden kendi kutsallık kavramlarına bakışını yansıtır. Örneğin, eskiden bu sıfatla nitelendirilen bir yerin kutsallığını yitirdikten sonra yine bu sıfatla anılmaya devam etmesi ama bu sırada terimin anlamının tamamen kutup değiştirmesi bizce Romalıların batıl inanca bakışlarını ortaya koyan çarpıcı bir örnektir.

**Religiosus** teriminin içerdiği bu **dindar - uğursuz** zıtlığı aşağıda açıklayacağımız **sacer** teriminde de karşımıza çıkar. **Religiosus** ve **sacer** farklı köklerden geldiğine göre, bu özellik terimlerin ait olduğu kavramsal çerçeveye ilişkili olmalıdır. Bu kavramsal çerçeveyi ele almaya başlamadan önce **religio** terimine geri dönmek ve bu kelimenin kökeniyle ilgili yukarıda sözünü ettiğimiz ikinci olasılığı aktarmak istiyoruz.

---

<sup>38</sup> bkz.: aş. s. 27-28.

<sup>39</sup> "Religiosus est non mod[ic]o deorum sanctitatem magni aestimans, sed etiam officiosus adversus homines. Dies autem religiosi, quibus, nisi quod necesse est, nefas habetur facere: quales sunt sex et triginta atri qui appellantur, et Alliensis, atque [h]i, quibus mundus patet. + esse + Gallus Aelius, quod homini ita facere non liceat, ut si id faciat, contra deorum voluntatem videatur facere. Quo in genere sunt haec: in aedem Bonae deae virum introire; adversus + mysticiae + legem ad populum ferre; die nefasto apud praetorem lege agere. Inter sacrum autem, et sanctum, et religiosum differentias bellissime refert: sacrum aedificium, consecratum deo; sanctum murum, qui sit circum oppidum; religiosum sepulcrum, ubi mortuus sepultus aut humatus sit, satis constare ait; sed ita + portione + quadam, et temporibus eadem videri posse. Siquidem quod sacrum est, idem lege aut instituto maiorum sanctum esse puta[n]t, <ut> violari id sine poena non possit. Idem religiosum quoque esse, + qui non iam + sit aliquid, quod ibi homini facere non liceat; quod si faciat, adversus deorum voluntatem videatur facere. Similiter de muro, et sepulcro debere observari, ut eadem et sacra, et sancta, et religiosa fiant, sed quomodo [quod] supra expositum est, cum de sacro diximus". (FEST. p. 348)

Gramerci Servius, Cicero'dan farklı olarak, terimin **religare** (bağlamak) fiilinden türediğini söyler: “din (**religio**), adını akli bağlayan (**religare**) o korkudan alır”.<sup>40</sup> Hıristiyan yazar Lactantius da **religio** terimini **religare** ile ilişkilendirir ama o bununla kalmaz, Cicero'nun getirdiği açıklamayı saçma bulduğunu belirtir ve bu etimoloji tartışmasını adeta Eski Roma diniyle bir hesaplasmaya dönüştürür:

“Bu yorumun ne kadar saçma olduğunu konunun kendisinden de çıkarabiliriz. Çünkü hem bağnazlık (**superstitio**) hem de din (**religio**) aynı tanrıların tapınımına yöneldiyse, aralarında ya önemsiz bir farklılık vardır ya da hiç bir fark yoktur. Oğullarının sıhhati için bir kere dua edenin dindar, aynı şeyi on kere yapanın bağnaz olarak görülmesini [Cicero] bana hangi sebeple açıklayabilir? Bir kere dua etmek bile son derece iyi bir şey olduğuna göre daha sık dua etmek de daha iyi değil midir? Günün ilk saatinde dua etmek iyiyse gün boyunca dua etmek de iyidir; tek bir kurban [tanrıları] hoşnut ediyorsa, daha çok kurbanın daha çok hoşnut edeceği açıktır, çünkü hoşnutluğun artması kızdırmaz gönül alır. Sebatla ve sıklıkla ibadet eden bu kişiler bizce nefret edilesi değil, aksine aziz kişilerdir”.<sup>41</sup>

Lactantius, **religio** ile **superstitio** terimlerinin birbiri yerine kullanıldığını kanıtlamak için Lucretius'un **religio** terimini **bağnazlık** anlamında kullandığı “ruhları bağnazlığın boyunduruğundan kurtarmak için ilerliyorum” cümlesine gönderme yapar (**Inst.** I.16). **Religio** teriminin **religare** fiilinden türediği görüşünü desteklemek için ise terimin sadakat (**pietas**) kavramıyla ilişkili olduğunu, “tanrının sadakat bağlarıyla (**vincula pietatis**) insanı kendine bağladığını” belirtir (IV.28.3). Bu bölümde bizim için asıl ilgi çekici olan ise şu ifadeleridir:

---

<sup>40</sup> “religio id est metus, ab eo quod mentem religet dicta religio” (SERV. **Aen.** VIII, 449).

<sup>41</sup> “haec interpretatio quam inepta sit, ex re ipsa licet noscere. nam si in isdem diis colendis et superstitio et religio uersatur, exigua uel potius nulla distantia est. quid enim mihi adferet causae cur precari pro salute filiorum semel religiosi et idem decies facere superstitiosi esse hominis arbitretur? si enim semel facere optimum est, quanto magis saepius? si hora prima, ergo et toto die, si una hostia placabilis, placabiliores utique hostiae plures, quia multiplicata obsequia demerentur potius quam offendunt. non enim nobis odiosi uidentur ii famuli qui adsidui et frequentes ad obsequium fuerint, sed magis cari” (LACT. **Inst.** IV.28.6).

“Çocuklarının hayatta kalmasını isteyenlere değil, çünkü bunu hepimiz isteriz, ölümlerin yaşayan hatırasına tapanlara ya da ataları hayattayken aile tanrılarıymış gibi evde onların suretlerine tapanlara bağnaz (**superstitiosus**) denir. Nitekim, insanlardan alınıp gökyüzüne kabul edildiğini düşündükleri ölümleri tanrıymış gibi onurlandırmaları gerektiğine inanarak kendilerine yeni kültler uyduranlara bağnaz (**superstitiosus**), devlet tanrılarına ve eski tanrılara tapanlara dindar (**religiosus**) diyorlardı. Bu nedenle Vergilius: ‘Kadim tanrılardan bihaber, boş bağnazlık’ der. Ama bu eski tanrıların da ölümlerinden sonra tapınılan kişiler olduğunu bildiğimize göre, birden çok ve sahte tanrılara tapanlar da bağnazdır; yakarışlarını tek gerçek Tanrıya yapan bizler ise dindarız.”<sup>42</sup>

Augustinus da **religio** teriminin **religare** fiilinden türediğini düşünenlerdendir: “Birdir başka başka yerlerde tek Tanrıya yönelenler, söylüyorum, ve o tek olana yüreklerini bağlayan (**religantes**) bizler, bu yüzden din (**religio**) denildiğine inanılır, her türlü bağnazlıktan uzak olalım”.<sup>43</sup>

**Religio** teriminin kökeni konusunda günümüzün etimoloji uzmanları da bütünüyle tatmin edici bir açıklama getirebilmiş değildir. Kelimenin **tabu**, **bağlılık** anlamlarını ön plana alarak kimileri **religare** teriminden türemiş olma ihtimalinin daha yüksek olduğunu düşünüyorsa da (EDLIL: 341), Roma dininin yukarıda değindiğimiz nitelikleri nedeniyle buradaki bağlılık düşüncesinin uhrevi bir duygudan çok törenlerin liturjik yapısına uymak ile ilgili olduğu unutulmamalıdır. J. Scheid, kökeni ne olursa olsun terimin dinsel anlamında büyük bir değişiklik olmayacağını belirtir. Scheid, Roma dininin, tanrılarla toplu olarak kurulan ilişkileri doğru bir biçimde

---

<sup>42</sup> “superstitiosi autem uocantur non qui filios superstites optant - omnes enim optamus -, sed aut ii qui superstitem memoriam defunctorum colunt aut qui parentibus suis superstites colebant imagines eorum domi tamquam deos penates. nam qui nouos sibi ritus adsumebant, ut deorum uice mortuos honorarent quos ex hominibus in caelum receptos putabant, hos superstitiosos uocabant, eos uero qui publicos et antiquos deos colerent, religiosos nominabant. unde Vergilius: uana superstitio ueterumque ignara deorum. sed cum ueteres quoque deos inueniamus eodem modo consecratos esse post obitum, superstitiosi ergo qui multos ac falsos deos colunt, nos autem religiosi qui uni et uero deo supplicamus” (LACT. **Inst.** IV.28.13).

<sup>43</sup> “item alio loco ad unum deum tendentes, inquam, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus” (AUG. **Retract.** I.13).

olgunlaştırmaktan (Fr. **cultiver**), yani insanlarla tanrılar arasındaki ilişkilerden doğan ritüelleri kutlamaktan ibaret olduğunu belirtir (Scheid 2005: 23).

Bu örneklerde de gördüğümüz gibi **religio** ve **superstitio** terimleri olumlu ve olumsuz anlamlar içermektedir. **Bağnazlık** olarak çevirdiğimiz **superstitio** Türkçede **boş inanç** terimiyle de karşılanmaktadır. Biz bu karşılığı iki nedenle söz konusu bağlama uygun bulmadık. Öncelikle, **boş inanç** terimi kendi içinde bütünlük oluşturan bir dinsel yapıyı değil daha çok, geçerli dinle uyumsuz müstakil inanışları akla getirir. Elbette çoğul bir kullanımla bunların bütünü de ifade edilebilir ama yine de müstakil unsurlar ayrı ayrı duyulmaya devam eder. Oysa **superstitio**, gerilim içinde olduğu **religio** gibi, bütünlüğü olan bir yapıyı, bir sistemi ifade eder. Bu açıdan, **bağnazlık** terimi daha genel bir dinsel tutumu ifade ettiğinden bizce çoğu durumda **superstitio**'yu karşılamaya daha uygundur. İkinci olarak, burada **bağnazlık** yerine **boş inanç** terimini kullansaydık, **superstitio** ve **religio** arasındaki anlam değişimini vermek mümkün olmayacaktı. Diğer yandan **bağnaz** teriminin de **superstitio**'nun anlamını karşılamakta yetersiz kaldığı bir nokta vardır: **Superstitio**'da kişinin aşırı dindarlığı, kıskanç ve kötü varlıklar olarak gördüğü tanrıları hoşnut etme çabasından kaynaklanır; **religio**'da ise tanrıların iyi olduğuna, devleti ve halkı koruduğuna, onurlarını zedeleyecek bir davranışta bulunulmadığı sürece insanlara zarar vermeyeceklerine inanılır (Scheid 2005: 23). Bağnaz kelimesi “tanrının kötü olduğunu düşünme” anlamıyla uyumlu değildir. Ama buna rağmen bizce **superstitio** terimini ifade etmek için olası diğer terimlerden daha uygundur.

Cicero'nun yukarıdaki aktarımının, **religio** teriminin kökenine ilişkin doğru bilgi verip vermediği tartışmasına hiç girmeden, **religio** ve **superstitio** ayrımıyla ilgili son olarak bir noktaya değinmek istiyoruz. Cicero, son derece önemli bir dinsel görev olan **augur**'luk görevini üstlenmiş birisi olarak dinsel uygulamalarda aşırılığın hoş karşılanmayacağını açıklarken, bizce devlet dinine ilişkin önemli bir bilgi vermektedir. Devlet dini, bireylerinden, tanrılar için yaşamlarını bir kenara bırakmalarını istemez. Nitekim bu, devletin yararına olmayacaktır. Aksine toplumsal



yaşantının uyumlu ve düzenli bir şekilde devam etmesi, hem devlet hem halk hem de onurlandırılmayı bekleyen tanrılar için daha iyidir. Bunu Roma yaşantısında son derece önemli olan dinsel takvimde de görebiliriz. Roma takviminde hukuki dava ve işlerin yürütülmesine izin verilen günler (**dies fasti**), halk meclisinin (**comitia**) toplandığı günler (**dies comitiales**) ve dinsel günler (**dies nefasti**) birbirinden ayrılmıştır. Bazı günlerin öğleye kadar dinsel, öğleden sonra iş günü olması da günün tanrılarla insanlar arasında paylaşıldığını gösterir.

### **Sacer - sanctus - profanus:**

Roma dininde tanrılar ile insanlar arasındaki akdin yapısını kavrayabilmek için incelenmesi gereken en temel kavramlardan biri **sacer** kavramıdır. Latincedeki **sacer** sözcüğü **kutsal** anlamına gelen **sak-** ve **kutsamak** anlamındaki **sanko-** Ön-Hint-Avrupa kökleriyle ilişkilendirilir (IGW: 878; EDLIL: 532). Aynı aileden Hititçedeki **cezalandırmak** anlamındaki **zankil-** fiiliyle koşutluğu önemlidir (EDLIL: a.y.). Modern dillerde **sacer** terimini karşılamak için kullanılan terimler<sup>44</sup> genellikle kavramın içerdiği mülkiyet ile ilgili anlamını aktarmakta yetersiz kalır. Bu mülkiyet anlamı Festus'ta şöyle tanımlanır:

“Halkın bir suçtan dolayı yargıladığı kişiye melun (**sacer**) denir; ve bu kişinin kurban edilmesine izin verilmez: ama öldüren olursa da cinayet nedeniyle yargılanmaz; çünkü ilk **tribunus** yasası [şu hükmüyle] bunu engeller: “Birisi halk kararıyla suçlu bulunmuş birini öldürürse cinayetten mahkum edilmesin.” Bundan dolayı, kusurlu ve kötü herhangi birine melun demek adet olmuştur. Gallus Aelius, devletin bir yasasıyla herhangi bir biçimde kutsanmış olan, tapınak, sunak, heykel, mekân, para veya tanrılara sunulmuş ve kutsanmış olan herhangi bir şeye kutsal (**sacer**) denildiğini söyler; diğer yandan kişilerin kendi inanışları doğrultusunda tanrıya sundukları kendilerine ait bir şeyi Roma rahiplerinin, kutsal (**sacer**) saymadıklarını belirtir. Fakat kişilere özel bazı dinsel uygulamalar rahiplerin emriyle belirli bir yer ve zamanda gerçekleştirilmek

---

<sup>44</sup> Fr. **sacré**; İng. **sacred**; Alm. **geheiligt**.

üzere kabul edilirse, bu dinsel uygulamaya kutsal (**sacer**) denir, tıpkı kurban töreninde olduğu gibi (**sacrificium**); kişilere özel bu dinsel törenlerin yapılması gereken yerin kutsal olarak görülmesi gerekmez”.<sup>45</sup>

Burada dikkatimizi çeken bir diğer şey **kutsal** ve **melun** olarak karşıladığımız anlamların, **sacer** teriminin anlamsal alanında bir arada bulunuyor olmasıdır. Zıtlık gibi görünen bu anlam değişiminin özünü kavrayabilmek için, Türkçedeki **kutsal** teriminin anlamını bir an için unutmamız gerekir çünkü **sacer** bir şeyde bulunan tanrısallığı değil -biz kutsal teriminden genellikle bunu anlarız- insanların ona atfettiği bir değeri ifade eder. Bu açıklama, “**kutsal** terimiyle ifade edilen tanrısallık da insan tarafından yüklenen bir değer değil midir?” sorusunu akla getirebilir. Oysa burada başka bir ayırım söz konusudur: Latince tanrıların mülkiyetindeki somut ya da soyut bir şey **sacer** sıfatıyla nitelendirildiğinde, bu niteliğin insanlar ya da daha doğrusu devlet tarafından atfedildiği düşüncesi terimin temel anlamını oluşturmaktadır. Oysa bugün Türkçede bir şeyin **kutsal** olduğunu söylediğimizde, kendimizi tanrının varlığı ve niteliği ile ilgili metafizik bir tartışmanın içinde buluruz; Roma dinindeki anlamıyla **sacer** terimi için böyle bir durum söz konusu değildir. Bu terim daha çok hukuki bir anlam taşır. Roma’da kamusal ve özel mülkiyet gibi tanrılara ait olan şeyler, örneğin tapınaklar ve kutsal nesnelere dokunulmazdır. (Scheid 2005: 24) Sonuç olarak, **sacer** terimini “insanların dokunulmazlık yüklediği, tanrıların mülkiyetine giren şey” olarak tanımlamak uygun görünüyor.

Terimin anlamı E. Benveniste tarafından da incelenmiştir (1969: II, 188-192). Benveniste, **sacer** teriminin iki zıt anlamı barındırdığı, hem **tanrılara adanmış**, hem

---

<sup>45</sup> “homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed, qui occidit, parricidi non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur, "si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit." Ex quo quivis homo malus atque inprobus sacer appellari solet. Gallus Aelius ait sacrum esse, quocumque modo atque instituto civitatis consecratum sit, sive aedis, sive ara, sive signum, sive locus, sive pecunia, sive quid aliud, quod dis dedicatum atque consecratum sit: quod autem privati[s] suae religionis causa aliquid earum rerum deo dedicent, id pontifices Romanos non existimare sacrum. At si qua sacra privata suscepta sunt, quae ex instituto pontificum stato die aut certo loco facienda sint, ea sacra appellari, tamquam sacrificium; ille locus, ubi ea sacra privata facienda sunt, vix videtur sacer esse” (FEST. p. 424)

de **kirlenmiş**, **uğursuz** anlamlarına geldiğini belirttikten sonra terimi **sanctus** ile birlikte ele alır. Her ikisinin de Ön-Hint-Avrupa **sak-** kökünden geldiğini ama Latince de ilkinin **sacrare** ikincisinin ise **sancire** fiiliyle ilişkili olduğunu açıklar. Açıklamasını, Hubert ve Mauss'un eski toplumlardaki kurban törenlerine ilişkin yaklaşımıyla destekler. Buna göre kurban, rahibin aracı niteliğinde olduğu ritüeller yoluyla, din dışı olanın tanrısal olanla ilişkiye geçmesini sağlayan bir araçtır. Hayvanın öldürülmesi, canlıların dünyasından ayrılması dolayısıyla insanların ve tanrıların ayrı olan evrenlerini birleştirebilecek bir araca dönüşmesi demektir. Benveniste doğrudan değinmemiş olsa da aslında kurban edilenin hayvan mı, insan mı olduğu büyük önem taşır. Çünkü insan kurban edildiği törenler bu tanımın dışında kalmaktadır. Fakat bu noktada, kurban edilen insanın toplum tarafından tanımlanış biçimi önemlidir. Muhtemelen bu düşünceyle Benveniste, Hubert-Mauss'un kurbanla ilgili yaklaşımını aktardıktan sonra yukarıda alıntıladığımız, melun kişinin öldürülmesiyle ilgili bölüme (FEST. p. 424) değinmiş ve **sacer** teriminin **melun**, **uğursuz** anlamının, **insan olan ama insanların dünyasına ait olmayan** kişiyi ifade etmek için kullanıldığını belirtmiştir. Fakat Benveniste'nin, **sacer** teriminin diğer anlamına (**tanrıya adanmış olan**) ilişkin yaklaşımı bütünüyle farklıdır: “. . . **sacer**'i **sanctus**'tan ayıran yönü açıklamak için diyebiliriz ki, **sacer** kapalı bir kutsallığı **sanctus** ise açık bir kutsallığı ifade eder. **Sacer**'in kendiliğinden, içkin ve gizemli bir değeri vardır. **Sanctus** ise bir durum olarak, insanların sorumlu olduğu bir yasaklamanın, bir yasal buyruğun ürünüdür. Bu iki terimi içeren bir bileşik terimde ikisinin farkı belirginleşir: **sacrosanctus**, **sacrum** aracılığıyla **sanctus** olan yani gerçek bir kutsallıkla korunan anlamına gelir” (A.e.: 191).<sup>46</sup>

**Sanctus** kavramı için, yukarıda **sacer** ve **religiosus** ile birlikte açıklanırken kent suru örneğinin seçilmiş olması önemlidir. Roma'da kutsallığı yasayla korunmuş şeye kutsanmış (**sanctus**) denir. Cicero'da **sanctus**, tanrılara tapım sanatı (**scientia colendorum deorum**) olarak geçer (CIC. Nat. I.117). Kutsanan, bir yasa ya da halk

---

<sup>46</sup> **Sacer** kavramının batı kültüründeki gelişimiyle ilgili ayrıntılı bir çalışma için Bkz.: Agamben 2001: b.a.

ve devlet açısından önemli bir kişi de olabilir. Bu anlamda **sanctus**, bir dokunulmazlığı ifade eder. Fakat kutsanmış şeyler ve kişiler ne din dışıdır (**profanus**) ne de kutsal (**sacer**). R. Girard, **sanctus** teriminin, biri olumlu diğeri olumsuz iki anlam içeren **sacer**'in sadece olumlu olan anlamını ifade etme ihtiyacından doğduğunu belirtir (Girard 1972: 395).

**Sacer** kavramının karşısına koyabileceğimiz en temel karşıt kavram **profanus**'tur. Geniş anlamıyla **profanus** terimi **sacer** ile tam bir zıtlık teşkil eder. Nitekim Festus'ta terim "kutsal olmayan şey" (**quod non est sacrum**) biçiminde açıklanır (FEST. p. 256). **Profanus** sıfatı **pro** (**önünde**) edatı ile **fanum** (**kutsanmış yer, tapınak**) isminden oluşan bir bileşik sözcüktür. Terimin birebir çevirisini **kutsanmış tapınağın önünde**, basit anlamını da **din dışı** olarak verebiliriz.

**Fanum** (Ön-İtalik biçimi: **fas-no-m**: kutsanmış yer), dinsel terimlerle ilgili bir kök olan, **hediye** anlamındaki **dhēs-** ile ilişkilendirilir (IGW: 259; EDLIL: 201, 213). Başlangıçta sadece **kutsanmış yer** anlamına geldiği anlaşılan **fanum** halk etimolojisinde **konuşmak**, **söylemek** anlamlarına gelen **fari** fiiliyle ilişkilendirilmiş ve genellikle, **tapınak** anlamındaki **templum**, **delubrum**, **aedes** sözcükleriyle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Halk etimolojisinin bu yöneliminin, kesin kalıplara bağlı dinsel formüllerin terennüm edilmesine verilen önemle ya da tanrıların insanlarla kâhinler aracılığıyla konuştuğuna inanılıyor olmasıyla ilişkili olabilir. Nitekim **fanum**'dan türeyen **fanaticus** terimi **tapınağa ait olan, tapınak görevlisi (kâhin)** (özellikle Bellona, Magna Mater, Isis ve Serapis tapınakları için) anlamlarının yanı sıra, **tanrısal esinle dolu, esrik** anlamlarında da kullanılmıştır (DELL: 383-384). Bazı pagan yazarlarda **fanaticus**, belirli kültlerin mütevâcid (tanrısal esinle kendinden geçmiş gibi davranan) rahipleri ya da benzer biçimde davranan diğer kişilerle ilgili olarak küçümseme içeren alaycı bir tonla kullanılmış (Bkz.: IUV. **Sat.** 4, 123; CIC. **Div.** II.118), Hıristiyan yazarlarda ise, Roma paganizminin diğer bazı terimleri gibi bütünüyle olumsuz bir anlam kazanmış, hatta doğrudan paganları tanımlayan bir sıfat haline gelmiştir (Bkz.: FORT. **Carm.** X.6, 43).

## Pius/pietas - impius/impietas

Dinsel ve din dışı bağlamda kullanılan **pius** sözcüğü Latince **pio** biçimini alan **arındırmak** anlamındaki **puhio-** Ön-Hint-Avrupa köküyle ilişkilendirilir. Yalnız tanrılarla değil, ailesi, dostları ve yurttaşlarıyla da gerektiği biçimde ilişki kuran, sadakat duygusu olan kişiyi ifade eder. Bu sadakat duygusu **pietas** adı altında Roma'da özellikle Augustus Döneminde, adalet (**iustitia**) kavramıyla birlikte en önemli ahlaki erdem sayılmış ve bir tanrıça olarak Pietas, Roma erdemleri pantheonunda yerini almıştır. Diğer birçok kavramda olduğu gibi **pietas** kavramının da felsefi bir zeminde biçimlenmesinde Cicero'nun belirgin bir katkısı vardır.<sup>47</sup>

**Pietas** terimi, münezzeh oluşu da ifade eder. Ölü çıkan ev, bu evde yaşayanlar, ölüye dokunanlar kirlenir. Ama bu kirlenmenin (**impietas**) ahlaki değil bedensel olduğu kabul edilir (Scheid 2005: 26). Kirlenmiş kişinin, genellikle suyla yapılan arınma törenleriyle temizlenmesi gerekir.

Romalı, tanrılara sadakatının karşılığında tanrılardan da kendi paylarına düşeni yapmalarını bekler. Bu sadakatin zıttı olan **impietas** ise, tanrıların hakkını ve üstünlüğünü tanımamak anlamına gelir. Aynı zamanda onlara ait bir nesneyi çalmak da nankörlük olarak tanımlanır. Kişi, nankörlüğü bilmeden ya da isteyerek yapabilir. Yol açtığı zarar telafi edildikten sonra bir kurban töreniyle kişi yeniden arınır ve sadık (**pius**) sayılır. Fakat kişinin tanrıtanımazlığı bilinçliyse herhangi bir şekilde arınması mümkün değildir. Tanrıların öfkesine maruz kalmamak için topluluğun, bu kişinin sorumluluğundan kurtulması gerekir. Bunun için arınma amaçlı bir kurban töreni düzenlenir ve zararlar karşılanır. Burada önemli bir şey, tanrıların onurunu zedelemiş olan ve bu yüzden **impius** olarak tanımlanan bu kişiye karşı toplumun tutumudur. Örneğin biri tapınaktan tanrılara adanmış kıymetli bir nesneyi çaldıysa topluluğun bu kişiye verebileceği ceza, bir kamu suçuna verilecek ceza ile aynıdır. Ama tanrılarının, onurlarını lekeleyen kişiye cezasını kendilerinin vereceğine inanılır.

---

<sup>47</sup> Roma'da **pietas** kavramının biçimlenişiyle ilgili olarak Bkz.: Menzilioğlu 2008: b.a.

Mitoloji ve ritüellerden yansıdığı kadarıyla Yunan ve Roma tanrılarının tümü onurlandırılmak ister; ama aralarından biri, halklara tanrısallığını kabul ettirmek ve kendisini tanımayanları cezalandırmak noktasında son derece acımasızdır: Zeus ile ölümlü Semele'den doğma Tanrı Dionysos.

## B. Religio - Superstitio Gerilimi

“Bir dinin reddedilişi bile bir vaka olarak dinler tarihinde yerini alır ve bizim kültür dağarımızdaki deneyimler bütününe katkıda bulunur.” (Kerényi 1976: xxiii)

Bir Romalı'nın -Savaşın Kapılarının (**Belli portae**) kapalı olduğu nadir dönemlerden birinde yaşamadıysa<sup>48</sup>- yaşamını şekillendiren en önemli unsurlardan biri savaştır. Roma yalnızca dış tehditlere değil, ilk kıvılcımlarını genellikle ihtiraslı soyluların çıktığı iç mücadelelere de göğüs germek zorunda kalmış, neredeyse tüm tarihi boyunca savaşan bir toplum olmuştur. Buna bağlı olarak Roma'da yeni kültürlerin birer umut kaynağına dönüşmesi genellikle pek zor olmamıştır.

Roma dininin yabancı unsurların etkisini en çok hissettiği, devlet dininin temel kavramlarının belki de en çok sorgulandığı dönem MÖ 3. yüzyıldan itibaren yabancı dinlerin, özellikle de Yunan kültürünün ve Yunan yaşam öğretilerinin Roma'ya ulaştığı dönemdir. Roma'nın Yunan kültürünü yakından tanıdığı bu dönem, Yunanistan'ın parlak çağının geçmişte kaldığı, ama kültürünün Akdeniz'in Hellenistik kentleri tarafından yaşatıldığı bir dönemdir. Roma'ya gelen Yunan kültürleri de doğal olarak Hellenistik kültürün süzgecinden geçmiştir. Bu kültürler bazen doğrudan devlet eliyle getirilirken, bazen de uzun seferler sonrasında Roma'ya dönen askerler, savaş tutsakları, ya da gezgin tüccarlar aracılığıyla taşınmıştır. Ayrıca eyaletlerde görevlendirilen bazı yüksek rütbeli komutanlar ve askeri valiler de yabancı kültürlerle egzotik olana duyulan türden bir merakla yaklaşmış, bu kültürlerle ait birtakım dinsel unsurları ve gelenekleri Roma'daki yaşantılarına da taşımışlardır.

<sup>48</sup> Forum Romanum'un kuzeydoğusunda, Argiletum yakınında küçük bir yapı olan, başlangıçlar tanrısı Ianus'a adanmış Ianus Geminus, çift kemerli çift kapılı bir geçittir. Romalı yazarlar, savaş-barış düalizminin sembolü olan bu yapıyı Kral Numa'nın inşa ettirdiğini aktarırlar. Bu yapının savaş zamanı açık olan kapıları, barış zamanında kapanırdı. Özel bir törenle kapıların kapandığı dönemler için Bkz.: Syme 1979. Ianus'un biri öne diğeri arkaya bakan iki başlı bir tanrı olarak temsil edilişi hem içteki hem de dıştaki tehlikeleri haber veriyor olmasıyla ilişkilidir.

Yabancı bir kültün Roma'ya resmi yollarla devlet tarafından getirilişine belki de en iyi örnek, Anadolu'dan Kybele kültünün gelişidir. İkinci Kartaca Savaşı sırasında (MÖ 218-201) Roma ordusunun Hannibal karşısında aldığı yenilgilerin de etkisiyle, MÖ 205/4 yılında, senato kararı ve **decemviri**'nin Sibylla kitaplarına dayalı kehaneti uyarınca Delphoi'ya bir heyet gönderilmiş ve orada alınan kehanetten sonra, Anadolu'daki Pessinus'ta (bugünkü Ballıhisar) bulunan, Tanrıça Kybele'nin kutsal kült nesnesi olan kara taş, o dönemde Roma'nın Anadolu'daki tek müttefiki olan Bergama'nın Kralı I. Attalus ile kurulan ilişkiler sonucunda (Bkz.: LIV. XXIX.10.11; OV. F. IV, 266), Publius Scipio Nasica ve Vesta rahibesi Quinta Claudia önderliğindeki resmi bir karşılama töreniyle Roma'ya getirilmiştir.<sup>49</sup> Yeni kült Roma'da Magna Mater (Idaea deorum: Tanrıların İdalı Büyük Anası) adını alır; ertesi yıl (MÖ 204) tanrıça için oyunlar düzenlenir (Ludi Megalenses) ve MÖ 191 yılında Tanrıların Büyük Anası, Palatinus Tepesi'nde bir tapınakla onurlandırılır.

Diğer yandan, yabancı birçok dinsel unsur da Roma'ya devletin kontrolü dışında, yukarıda değindiğimiz türden nüfus hareketleri yoluyla girmiştir. Bu yeni unsurların, Roma'da eskiden beri var olan, devlet dininin gelişimine bağlı olarak zamanla zayıflayan ama toplumun ortak bilinçaltından bütünüyle silinmeyen büyü uygulamaları, Etrüsklerin kehanet sanatları ve MÖ 6. yüzyıldan itibaren özellikle güneydeki Tarentum gibi Yunan yerleşimlerinden İtalya içlerine yayılmaya başlayan, ölüm sonrasıyla ilgili inanışlar etrafında şekillenmiş olan Orpheusçuluk gibi inanışlar ve Pythagorasçılık gibi hem felsefi hem dinsel boyutu olan öğretilere eklenmesiyle Roma MÖ 3. yüzyılda adeta bir dinsel inanışlar müzesi haline gelmiştir. Fakat antik çağda -aslında tarih boyunca böyle olduğunu söylemek pek yanlış olmayacaktır- din, sınıf mücadeleleri ve siyasetle doğrudan ilişkili olduğundan, bu çeşitliliğin Roma devleti açısından giderek büyüyen bir tehdit haline gelmesi doğaldır.<sup>50</sup> Nitekim

---

<sup>49</sup> Bu süreçle ilgili olarak Bkz.: Graillet 1909: 30-32; Gruen 1990: 5-33; Burton 1996: 36-63.

<sup>50</sup> Örneğin MÖ 181'de Apulia'da praetor L. Duronius önderliğinde, devlet tarafından resmen tanınmayan yabancı kültlere karşı sert önlemler alınmıştır. Bir mezarda bulunan, Kral Numa'ya ait olduğu söylenen ve Pythagoras öğretisiyle ilgili mistik bilgiler içerdiğine inanılan kitaplar yakılarak imha edilmiştir. (LIV. XL.19.9-10)



Roma devleti, Kybele kültünün gelişinden önce, bu unsurların çoğunu yukarıda açıkladığımız **supersitio** tanımına dâhil ederek<sup>51</sup> kontrol altına almak istemiştir. Büyük umutlarla getirilen ve MÖ 3. yüzyılın Roma için zaferle kapanmasını sağladığına inanılan Magna Mater ise, muhtemelen Phrygialı rahiplerin sıra dışı törenleri nedeniyle Roma devleti için bir hayal kırıklığı olmuştur. Tarihçi Dionysios'un konuyla ilgili şu aktarımı bunu açıkça gösterir:

“Ve bence en şaşılasi olan şudur: Roma'ya akın akın gelen, kendi ata tanrılarına kendi yerel gelenekleriyle tapınması kaçınılmaz olan sayısız halka rağmen Roma, geçmişteki birçok kent gibi bu yabancı uygulamalara resmen hiçbir zaman öykünmemiştir; fakat kehanetler uyarınca Romalılar bizzat kendileri de uzak yerlerden çeşitli ritüeller getirmişse de Romalılar tüm o anlamsız, uydurma ayinlerden kurtulup ritüelleri kendi geleneklerine göre kutlamışlardır. İdalı Ana'nın ritleri buna örnek gösterilebilir. Tanrıçanın rahipleri ve rahibeleri Phrygialı iken, Roma usullerinde adına her yıl düzenlenen kurban törenlerini ve oyunları idare eden yöneticilerdir (στρατηγοί); rahipler ve rahibeler ise kentin etrafını dolaşan tören alayında tanrıçanın suretini taşır, adetleri olduğu üzere sadaka ister, göğüslerinde madalyonlar, müritleri tanrıların anası onuruna **aulos** [αὐλός] ile ezgiler seslendirirken, onlar deflerini çalarlar. Fakat bir yasa ve bir senato kararı, Roma vatandaşlarının alacalı bulacalı giysilerle kent içinde tören alayına katılmasını, sadaka istemesini, **aulos** çalgıcılarıyla beraber dolaşmasını ya da Phrygia usulü törenlerle tanrıçaya tapmasını yasaklar. Yabancı dinsel

---

<sup>51</sup> Bu bağnazlıklar, yabancı kökenli olduğu anlaşılın diye genellikle **externus** (yabancı) sıfatıyla tanımlanmıştır (Örn.: TAC. An. XI.15.1, 9).

gelenekleri kabul etmek konusunda bu denli temkinlidirler ve edep sınırlarını aşan her türlü şatafata şiddetle karşıdrlar.”<sup>52</sup>

Dionysios’un sözünü ettiği yasanın ne zaman yürürlüğe konulduğu tam olarak bilinmemekle birlikte MÖ 2. yüzyılda olduğu sanılmaktadır (Beard-North-Price 1999: Vol. I, 97). Bu dönemde Magna Mater kültüyle ilgili alınan önlemler de ilginçtir. Kültün rahip ve rahibelerinin Romalılardan tecrit edilmiş bir şekilde yaşamaları, kült etkinliklerinin sadece tapınakla sınırlı olması, Roma vatandaşlarının herhangi bir törene katılamıyor olması, Tanrıça adına düzenlenen oyunlarda Roma tarihinde ilk kez yapılan bir uygulamayla senatörlerin izleyiciler arasındaki diğer Romalılardan ayrılması ve kölelerin bu kültle ilgili bütün etkinliklerden men edilmiş olması (a.y.), devletin yabancı kültürler üzerindeki kontrolü elinde tutmaya gerçekten de önem verdiğini gösterir.

Yabancı kökenli kültürler ve dinsel inanışlar, **mos maiorum** olarak tanımlanan yerleşik geleneklere uyum sağlayamadığında Roma devleti bu unsurlara tepki gösterir. Bu tepkinin belki de en doğal biçimiyle gözlemlenebileceği alan edebiyat ve özellikle de şiirdir. Çünkü antik çağda, en azından belirli bir döneme kadar müzikle iç içe olan şiirin, hem ölçü gibi biçimsel bir ortaklık nedeniyle hem de genel anlamda şiirin tanrıları onurlandırmanın vazgeçilmez bir yolu olması bakımından dinsel ilahilerle organik bir bağı vardır. Catullus’un, Cybele ve Attis olarak da bilinen 63. şiirinde, Phrygialı Kybele rahiplerinin (**Galli**) kendilerini hadım ettikleri kanlı ayinlerindeki ilahilere özgü **galliambicus** ölçüsünün aksak ve tedirgin edici ritmini

---

<sup>52</sup> “καὶ ὁ πάντων μάλιστα ἔγωγε τεθαύμακα, καίπερ μυρίων ὄσων εἰς τὴν πόλιν ἐληλυθόντων ἔθνων, οἷς πολλὴ ἀνάγκη σέβειν τοὺς πατρίους θεοὺς τοῖς οἴκοθεν νομίμοις, οὐδενὸς εἰς ζῆλον ἐλήλυθε τῶν ξενικῶν ἐπιτηδευμάτων ἢ πόλις δημοσίᾳ, ὁ πολλαῖς ἤδη συνέβη παθεῖν, ἀλλὰ καὶ εἴ τινα κατὰ χρησμούς ἐπεισηγάγετο ἱερά, τοῖς ἑαυτῆς αὐτὰ τιμᾶ νομίμοις ἄπασαν ἐκβαλοῦσα τερθρείαν μυθικὴν, ὥσπερ τὰ τῆς Ἰδαίας θεᾶς ἱερά. θυσίας μὲν γὰρ αὐτῇ καὶ ἀγῶνας ἄγουσιν ἀνὰ πᾶν ἔτος οἱ στρατηγοὶ κατὰ τοὺς Ῥωμαίων νόμους, ἱεῶνται δὲ αὐτῆς ἀνὴρ Φρύξ καὶ γυνὴ Φρυγία καὶ περιάγουσιν ἀνὰ τὴν πόλιν οὗτοι μητραγυρτοῦντες, ὥσπερ αὐτοῖς ἔθος, τύπους τε περικείμενοι τοῖς στήθεσι καὶ καταυλούμενοι πρὸς τῶν ἐπομένων τὰ μητρῶα μέληκαὶ τύμπανα κροτοῦντες· Ῥωμαίων δὲ τῶν αὐθιγενῶν οὔτε μητραγυρτῶν τις οὔτε καταυλούμενος πορεύεται διὰ τῆς πόλεως ποικίλην ἐνδεδυκῶς στολὴν οὔτε ὀργιάζει τὴν θεὸν τοῖς Φρυγίοις ὀργασμοῖς κατὰ νόμον καὶ ψήφισμα βουλῆς. οὕτως εὐλαβῶς ἢ πόλις ἔχει πρὸς τὰ οὐκ ἐπιχώρια ἔθη περὶ θεῶν καὶ πάντα ὀττεύεται τύφον, ᾧ μὴ πρόσεστι τὸ εὐπρεπές.” (DH. II. 19.3-5)

kullanarak okuyucusunda gizli bir merakın yanı sıra bu kulte karşı bir çekince yaratmak istediği açıktır: Bir anlığına mitojik çerçeveden tarihsel olana aktarılıp meraklı genç bir Romalı olarak yorumlanabilecek Attis'in, yaşamını, vatanını ve erkekliğini feda ederek müritleri arasına katıldığı Kybele kendisine de Roma'ya da uygun değildir. Şiirin son dizeleri bunu ifade eder:

“Yüce Tanrıça, Tanrıça Kybele, Dindymon'un efendisi olan Tanrıça,  
uzak olsun ocağımdan, Ey Tanrıça, senin tüm çılgınlığın (**furor**):  
Başkalarını çıldırt, başkalarına sal deliliği.”<sup>53</sup>

Romalı şairler arasında yabancı kültlere en açık biçimde tepki veren şair Iuvenalis'tir. Altıncı yergisindeki şu dizeler Roma'daki Kybele kültünden duyduğu rahatsızlığı ifade eder:

“İşte geliyor,  
çılgın Bellona'nın ve tanrıların anasının korusu,  
ve dev bir hadım, edepsiz topluluğun görünce önünde eğildiği,  
uzun zaman önce bir çömlek parçası kapıp yumuşak erkekliğini iğdiş etmiş olan,  
şimdi onun için burada bu boğuk sesli güruh, onun için def çalıyorlar,  
ve bir Phrygia başlığı örtüyor köylü yanaklarını.  
Gürlüyor sesi ve emrediyor yaklaşan Eylül'den ve rüzgârlarından korkulmasını  
yüz yumurtayla arındırmazsa kendini  
koyu kırmızı eski cübbeler sunmazsa kendine  
ani ve beklenmedik bir tehlike belirdiğinde

---

<sup>53</sup> “dea magna, dea Cybebe, dea domina Dindymi,  
procul a mea tuus sit furor omnis, era, domo:  
alios age incitatos, alios age rabidos.” (CATUL. 63, 91-93)

cübbe alsın hepsini ve bir kerede tüm yıl kutsansın diye.”<sup>54</sup>

Iuvenalis’in ikinci yergisinde kullandığı **bacchanalia vivere** deyiimi de bir ahlaki yargıyı yansıtır: “Seve seve kaçırım buradan Sarmatia’nın ya da buzlu Oceanus’un ötesine, / durmadan geleneklerden söz etmeye cüret ettiğinde / Curius’lar gibi davranan ve Bacchanal ayinlerindeymiş gibi yaşayan birileri.”<sup>55</sup>

Dionysios’un da belirttiği gibi, Roma’nın inanç dünyası genellikle dış etkilere açıktır; ama diğer yandan devlet toplumun geleneksel nitelikleriyle çelişen unsurları etkisizleştirmek için hep tetikte olmuştur. Bu açıdan Roma’da dinsel yaşam, bağnazlık (**superstitio**) ile sadakat (**pietas**) kavramları arasındaki gerilimden daima etkilenmiştir. Özellikle İmparatorluk Döneminde, siyasi planları ya da özel ilgileri doğrultusunda yabancı kültürleri Roma’ya getirmek isteyen Caligula gibi yöneticiler, Roma’daki dinsel yaşamı doğrudan etkilediyse de, dinsel geleneklere bağlılık düşüncesi Roma’nın özünde hep var olmuştur. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta vardır; kadim oluşu, yabancı da olsa bir dinsel geleneği Romalılar açısından ayrıcalıklı kılar. Örneğin kimileri Roma’nın Yahudilere belli bir noktaya kadar tanıdığı ayrıcalıkları Yahudi kültürünün kadim unsurlar içermesine bağlar: “ [Yahudilere ait] bu törenler kökenleri ne olursa olsun kadim olmaları nedeniyle dokunulmazlık taşırlar.”<sup>56</sup> Ancak Yahudilerin bu dokunulmazlıktan yoksun olan diğer

---

<sup>54</sup> “ecce furentis  
Bellonae matrisque deum chorus intrat et ingens  
semivir, obsceno facies reverenda minori,  
mollia qui rapta secuit genitalia testa  
iam pridem, cui rauca cohors, cui tympana cedunt  
plebeia et Phrygia vestitur bucca tiara.  
grande sonat metuique iubet Septembris et austri  
adventum, nisi se centum lustraverit ovis  
et xerampelinas veteres donaverit ipsi,  
ut quicquid subiti et magni discriminis instat  
in tunicas eat et totum semel expiet annum.” (IUV. Sat. 6, 511-521)

<sup>55</sup> “Ultra Sauromatas fugere hinc libet et glaciale  
Oceanum, quotiens aliquid de moribus audent  
qui Curios simulant et Bacchanalia vivunt.” (IUV. Sat. 2, 1-3)

<sup>56</sup> “Hi ritus quoquo modo inducti antiquitate defenduntur: cetera instituta, sinistra foeda, pravitate valere.” (TAC. H. V.5.1, 17)

bazı sıra dışı gelenekleri, açık bir biçimde **supersitio** olarak tanımlanır. Bu görüş, Roma'da Bacchus kültünün eski ve yeni yüzü arasında fark gözetildiği ve asıl rahatsızlık duyulunun bir yozlaşma olarak tanımlanan görece yeni uygulamalar olduğu görüşüyle birlikte düşünüldüğünde ayrı bir önem kazanır.

Bir diğer yabancı kült olan ve üstelik yalnızca üyelerine açık gece ayinleri bulunan Eleusis gizemlerinin Roma'da imparatorlar da dâhil olmak üzere yüksek sınıftan pek çok Romalı tarafından benimsenmiş olması (Beard-North-Price 1999: Vol. I, 223) hiç şüphesiz, Tanrıçanın daha önce, MÖ 5. yüzyıl gibi erken bir tarihte Aventinus Tepesi'nde yerini almış olmasıyla ilişkiliydi. Ayrıca mağrur Tanrıça Eleusis, hem bereket ile hem de sadakat başta olmak üzere insani duygularla özdeşleştirildiğinden Roma toplumunun geneline hitap ediyordu. Eleusis örneğini Roma'ya gelen diğer yabancı kültürlerden Kybele ve Dionysos ile birlikte düşünecek olursak; ikisi de eski tanrılar olmasına rağmen, esrime unsurunun öne çıktığı taşkın ayinleri nedeniyle Romalıların bu tanrılara alışması kolay olmamıştır.

## II. BACCHUS: BİR ESRİME TANRISI

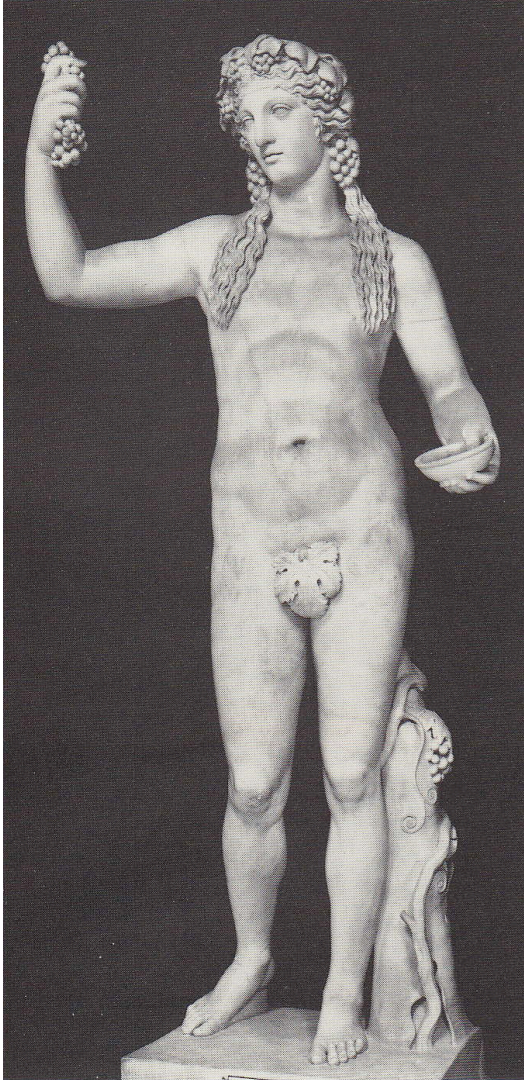
### A. Roma'da Bacchus Kültü ve Kökenleri

#### 1. Her yerdeki Tanrı: Dionysos

Antik çağda herhangi bir yönüyle Dionysos kültü araştırılmak istenildiğinde ilk dikkat çeken, bu çok-biçimli tanrıyı hangi dönemde ele alırsak alalım, kendimizi bir başlangıç noktasında değil uzun bir tarihsel sürecin içinde bulmamızdır. Dionysos ile ilgili inanışların Yunanistan dışında Anadolu, Mısır ve İtalya'da da genellikle bir gizem kültü biçiminde kristalize olmuş biçimlerini görürüz ama aslında Hellenistik Dionysos'ta Yunan geçmişinin, İtalyalı Dionysos'ta da Hellenistik kültürün izleri bulunur. Bu etkileşim çerçevesinde söz konusu kültürler Dionysos'u kendi tanrılarıyla da özdeşleştirmiş ve böylece hem Dionysos'a yeni görünüm kazandırmış hem de bu tanrının belirli özelliklerini kendi tanrılarına aktarmışlardır. Antik çağda Dionysos ve koşut kültler araştırılırken karşılaşılan tek güçlük tanrının bu farklı yerel biçimleri değildir; nitekim benzer bir çok-biçimlilik Yunan pantheonunun diğer tanrı figürleri için de geçerlidir. Örneğin Zeus'un ya da Athena'nın Akdeniz'de farklı kült adlarıyla birçok yerel tapınımı vardır; hemen belirtelim ki, burada koşut kültlerden söz ederken, güzellik tanrıçası, savaş tanrısı ya da çocuk tanrı gibi arketiplerin çeşitli görünümleri arasındaki bir koşutluğu değil, belirli bir kültün doğrudan ya da dolaylı tarihsel ilişkilerle farklı coğrafyalara taşınan çeşitli biçimlerinin semboller ağı, mitoslar ve ritüeller açısından koşutluğunu göz önüne alıyoruz. Bu açıdan Dionysos kültünü araştırmanın apayrı bir zorluğu, bu tanrının kendi ikonografisinin ve sembollerinin de çok-biçimli oluşudur. Örneğin Sicilyalı Diodoros Dionysos'un çift-biçimli (**dimorphos** [διμορφος]) olarak tanımlandığını, çünkü hem yaşlı hem de genç tasavvur edildiğini, sakallı resmedilen ilkinin, erkeklerin genellikle uzun sakallı olduğu eski çağlara ait olduğunu, ikincisinin ise yalnızca genç değil aynı zamanda kadınsı olduğunu aktarır (DS. IV.

5.2). (Genç Bacchus ve Yaşlı Dionysos “Sardanapalos” temsilleri için Bkz.: **Resim 1** ve **Resim 2**)

**Resim 1: Genç Bacchus**



Vaticano 2361  
(MS 2. yüzyılın ilk yarısı)  
Kaynak: LIMC 1986, III/2: 428.



Vaticano 2363  
(MS 1. yüzyılın ilk yarısı)  
Kaynak: LIMC 1986, III/2: 430.

**Resim 2: Yaşlı Dionysos “Sardanapalos”**



Tanrı Dionysos'un farklı adlarla anılan farklı görünümünü birbirine bütünüyle eşitlemek olanaksızdır. Nitekim ortaya çıktığı her yeni coğrafyada ve dönemde Dionysos'un temsil ettiği unsurlara yenileri eklenir ve farklı yönleri öne çıkar.<sup>57</sup> Etrüsklerde Fufiuns, Trakya ve Anadolu'da Sabazios, Roma'da Bacchus olarak karşımıza çıkan tanrının, bu adlarla anılan kültlerinin de birbirinden farklı olması doğaldır.

Yunan mitolojisindeki birçok motifin Anadolu ve Yakın Doğu mitolojilerinde de bulunması, Anadolu'daki Hint-Avrupalı halkların tanrı adlarıyla Yunan tanrılarının adları arasında belirgin koşutluklar görülmesi kimi Yunan dini araştırmacılarını Doğu pantheonlarını incelemeye ve karşılaştırmalı değerlendirmeler yapmaya yöneltmiştir. Örneğin, I. Tassignon Dionysos mitoslarındaki birçok özelliğin Hatti kültüründeki "kayıp tanrı" Telepinu'dan geldiği görüşündedir (Tassignon 2001: b.a.). Mısır'daki Osiris, Mezopotamya'daki Tammuz ve Anadolu'daki Attis de Akdeniz tanrısı Dionysos'un farklı biçimleri arasında sayılabilir. Bunların içinde özellikle Batı Anadolu kökenli Attis'in, Dionysos kültüründe olduğu gibi esrimenin öne çıktığı Kybele ya da diğer adıyla Meter Theon kültü içindeki yeri bizim açımızdan önemlidir. Çünkü bazı anlatılar Dionysos'u, Kybele (Rhea) ile ilişkilendirir: Dionysos'u Hera'nın saldırdığı delilikten Kybele kurtarır ve bu genç tanrıya gizemleri öğretir. Bu mitolojik motif Dionysos kültürünün, kırsal **orgia** törenlerinden gizem kültürüne dönüşümünü yansıtır.

Esrimeye ilgili mitoslarda Dionysos bir tarafta müzik, dans, şarap ve cinsellikle yaşamın parlak yüzünü, diğer tarafta ise acı ve şiddeti temsil eder. Bu saydıklarımız tarihçi Livius'un Aventinus Tepesi'nde düzenlendiğini söylediği "meşum" Bacchanal ayinlerindeki unsurlarla neredeyse birebir aynı gibidir. Ama tarihçinin anlatısı

---

<sup>57</sup> F. Graf, Dionysos, Sabazios ve Kybele kültürleri arasındaki etkileşime dikkat çeker ve bunu belirli özelliklerin yitirildiği olumsuz bir durum olarak değil kült alanında (tam açıklamasa da Dionysos kültürünü kastettiği anlaşılıyor) yaratıcı bir yenilik olarak yorumlar (Graf 2007: 152).



boyunca adını hiç anmadığı Dionysos'un, çok önemli bir diğer özelliği de sonsuz canlılık kaynağı olmasıdır.<sup>58</sup>

Kerényi, sonsuz canlılık tanrısı olan Dionysos'un köklerini Girit Minos kültüründe görür. Dionysos başlangıçta bir şarap tanrısı değildir; şarap tanrısı olmadan önce adının, baldan üretilen, mayalı, tatlı bir içkiyle anıldığı görülür. (Kerényi 1976: 29-51) Yunan kültürlerinde genellikle sunu sırasında bal şaraptan önce gelir (a.e.: 37). Ön-Hint-Avrupa kökenli **médhu** kelimesiyle ilişkili olan Yunanca **methy** [μέθυ] ismi hem **bal** hem de **şarap**, **sarhoşluk verici içki** anlamına gelir (Aynı aileden diğer kelimeler için Bkz.: Pokorny 1959: 707; Chantraine 1980: 675-6); **şarap** anlamındaki bir diğer kelime olan **oinos** [οἶνος] gibi Mikenceye ait olduğu düşünülmektedir. Tanrı Dionysos'un şarapla ilgili sanlığında **oinos** değil **methy** kelimesi vardır (**methydōtēs** [μεθυδότης], şarap getiren).

Dionysos'un ikonografisinde genellikle, her yerde biten arsız sarmaşıkla ya da ıslak doğanın diğer unsurlarıyla temsil edilen sonsuz canlılık kavramının Yunan düşüncesindeki anlamına yaklaşabilmek için, doğa - kültür karşıtlığını yansıtan **bíos** [βίος] ile **zōē** [ζωή] terimleri arasındaki ayrımı incelemek gerekir. Aristoteles'ten itibaren terimsel düzeyde belirgin biçimde ortaya konulmuş olan bu ayrıma göre, tek tek insanların yaşamını ya da yaşam tarzlarını ifade etmek için kullanılan βίος, tüm yaşamları kapsayan, zaman ve mekân sınırı olmayan sonsuz canlılığı ifade eden zōē teriminden farklı algılanmıştır. Bu ayrım bizim için birkaç nedenle önemlidir. Dionysos mitoslarının çoğunda karşımıza çıkan bir düşünce çizgisini yorumlayabilme imkânı sunması<sup>59</sup>; Dionysos kültü ile Orpheuşçu inanış arasındaki ilişkiyi ve farkı yansıtması ve en önemlisi, genci yaşlıdan, erkeği kadından, yurttaşı köleden ayıran tüm sınırların geçici olarak kalktığı Dionysos önderliğindeki toplu

---

<sup>58</sup> Yunan dini uzmanı C. Kerényi, Dionysos'un Nietzsche'den itibaren genellikle bir esrime ve sarhoşluk tanrısı olarak tanımlandığını ve bu durumun tanrının en az bunlar kadar önemli olan, sonsuz yaşamı temsil eden yönünün gölgede kalmasına yol açtığını savunur. (Kerényi 1976: xxiv-xxv)

<sup>59</sup> Bkz.: Kerényi 1976: 37.

esrime anlarının kent açısından ne anlama geldiğinin araştırılabileceği bir zemin sağlaması.<sup>60</sup>

Peki, Dionysos'un esrime ve sarhoşluk tanrısı yönüyle sonsuz canlılığı temsil eden yönü arasındaki bağ nedir? Bu soruya yanıt aramaya doğal olarak, Homeros destanlarından başlamak gerekir. E. Rohde'ye göre Homeros'ta, Dionysos bir Olympos tanrısı değildir ama bütünüyle de yok sayılmamıştır (Rohde 1928: 267). Rohde Dionysos'un ve temsil ettiği esrime geleneğinin Yunanistan'a yabancı olduğunu düşünür. Hatta ona göre Apollon kültüründeki kâhin esrimesi unsurunun kaynağı bile, salgın bir hastalık biçiminde Trakya'dan Boiotia ve Peloponnesos'a yayılan Dionysos kültürüdür.<sup>61</sup> (Bkz.: a.e.: 297) Ancak E.R. Dodds başta olmak üzere (Dodds 1966: 68-69) bazı araştırmacılar Rohde'nin Apollon kültüründeki esrime unsuruna ilişkin bu yorumunu reddetmiş ve bunun Rohde ve genel olarak görüş birliği içinde olduğu Nietzsche'nin Apollon-Dionysos karşıtlığı düşüncesinden kaynaklanan bir önyargı olduğunu düşünmüştür. (Bkz.: Jeanmaire 1951: 85-88; 167-168) Diğer bir 19. yüzyıl filologu olan U. von Wilamowitz-Moellendorff ise Dionysos'un Yunanistan'a en erken MÖ 8. yüzyılda Lydia'dan geldiğini savunmuştur (Wilamowitz-Moellendorff 1931: 60).

Oysa Pylos'ta (Peloponnesos'un Güney Batı'sında) bulunan Miken Dönemine ait (yak. MÖ 1250) Linear B tabletlerinde<sup>62</sup> Dionysos adının (DI-WO-NI-SO-JO) okunmuş olması (Palmer 1963: 103, 414; Kerényi 1976: 68-69), adı Homeros'ta yalnızca birkaç kez geçen Dionysos'un Yunanistan'a görece geç bir dönemde

---

<sup>60</sup> **Bíos** ile **zōē** arasındaki kavramsal ayrım H. Arendt'ten M. Foucault ve Agamben'e uzanan bir çizgide çağdaş düşünürleri de, Batı kültüründe politik sistemlerin oluşumunu biyosiyaset olarak tanımlanan açıdan incelemeye yöneltmiştir. Bkz.: Agamben 2001: 9-22.

<sup>61</sup> Bacchanalia ile ilgili olarak XXXIX.9.1'de Livius da hastalık salgını (**contagio morbi**) benzetmesi yapar: "Bu belanın yıkıcı gücü Etruria'dan Roma'ya bir salgın hastalık gibi yayıldı."

<sup>62</sup> PY Xa 102; Xb 1419.

kuzeyden, ya da doğudan geldiği görüşünü zayıflatmıştır.<sup>63</sup> Bu noktada antik yazarların Dionysos'u yabancı tanrı olarak tanımlayan şahitlikleri, **kseños** [ξένος] teriminin **yabancı** anlamındaki isim biçimi yanında **garip**, **alışılmadık** anlamındaki sıfat biçimiyle kullanımlarında da öne çıkarılarak yorumlanmıştır. Ayrıca **kseños** ismi genellikle dilleri farklı olan “barbarları” değil, çoğunlukla komşu, başka bir Yunan kentinden gelen yabancılar için kullanılmıştır. Dolayısıyla bir yabancının **kseños** olarak tanımlanabilmesi için Yunan dünyasına ait olması gerekir. (Detienne 1985: 19) Tanrı Dionysos bu tanıma uyar: Yunan dünyasına aittir ama kentlere yabancıdır.<sup>64</sup>

**Ilias**'ta Dionysos'un geçtiği iki yer vardır; bunlardan ilkinde (VI, 132-137), Trakyalı kral Lykourgos çılgın Dionysos'un (**mainomenos Dionysos** [μαινόμενος Διωνύσος]) kutsal Nysa Dağı'ndaki sütannelerine saldırır; onlar **thyrsos**'larını yere bırakır ve Lykourgos tarafından dövülürler. Dionysos da korkup (**deidiōs** [δειδιώς]) kendini dalgalara atar; onu Nereus kızı Tanrıça Thetis kurtarır. İkincisinde ise “ölümlülerin neşesi” (**kharma brotoisin** [χάρμα βροτοῖσιν]) olarak anılır (XIV, 325). Muhtemelen Dionysos burada insanlara dertleri unutturan şarap ile özdeşleştirilmiştir.

Dionysos **Odyseia**'da da iki kez geçer. Bunların ilkinde (XI, 325) Ariadne ile ilgili olarak dolaylı biçimde anılır; ikincisinde ise (XXIV, 74), Thetis'e hediye etmiş olduğu, Akhilleus'un cenaze töreninde kullanılan altın bir amforadan söz edilir. Thetis'in, Dionysos ile ilgili bu iki farklı bağlamda yer alıyor olması ilgi çekicidir ve bizce Dionysos'un Homeros'taki belli belirsiz görüntüsüyle ilgili en önemli unsur da Thetis'tir. Dehşete kapılmış biçimde Lykourgos'tan kurtulmak için kendini dalgalara atması Dionysos'un, ölüm karşısında korkuya kapılan insani yönünü temsil eder.

---

<sup>63</sup> Dionysos kültürünün nüvesinin Minos kültüründe görüldüğünü öne süren Kerényi kültürün Güney'den Kuzey'e yayılan şarap ve bağcılık kültürü gibi Girit'ten Ege'ye ve Trakya civarına doğru yayılmış olabileceğini söyler ve bu görüşünü desteklemek için Skopelos Adası'ndaki, eski adıyla Peparethos'taki Miken tarzı mezarlara dikkat çeker. (Kerényi 1976: 138)

<sup>64</sup> M. Detienne'ye göre Yunanlılar hiçbir zaman Dionysos'un bir Yunan tanrısı olduğundan şüphe duymamış onu barbar bir tanrı olarak görmemişlerdir (Detienne 1985: 20).

Nitekim Dionysos, yaygın geleneğe göre, ölümlü Semele'den doğmadır ve onu ölümden kurtaran Thetis, bir ölümlüden olma kendi oğlu ünlü Akhilleus'u ölümsüz yapmak için her şeyi denemiştir.<sup>65</sup> Dionysos'un Thetis'e hediye ettiği amforanın Akhilleus'un cenazesinde kullanılmış olması da bu açıdan anlamlıdır. Dionysos korkusunu şarapla giderir ve insanlığa hediyesi bu olur. Doğru biçimde karışmış şarap, Dionysos'u kucaklayan Thetis gibi (Thetis'in suyla ilişkili bir tanrıça olması rastlantı gibi görünmemektedir) ölüm korkusuyla başa çıkabilmeyi sağlar.<sup>66</sup> Dionysos kültü ile Orpheusçu inanış arasındaki en önemli ortak yön de budur: birinin şarapla yaptığını diğeri müzikle yapar. Usulüne göre karışmış şarap neşe ve canlılık kaynağı, müzik, daha doğrusu Orpheus'un müziği ise ölüm konusunda tanrılarla pazarlık etmenin tek yoludur.

Dionysos adının geçtiği yukarıda belirttiğimiz, **Ilias**'ta Tanrının "ölümlülerin neşesi" olarak anıldığı bölüm (XIV. 325) ile **Odysseia**'daki Akhilleus'un cenazesiyle ilgili bölümün (XXIV. 74) daha geç dönemde destanlara eklenmiş olması da önemlidir.<sup>67</sup> Bu iki bölümün eklendiği dönemde artık Dionysos bir şarap tanrısı olarak düşünölmeye başlamış ve Dionysos kültü ile Orpheusçu inanışı arasındaki etkileşim de çoktan başlamış olmalıdır. Orpheusçu inanışa göre de şarap, Tanrı Dionysos'un en son hediyesidir (Kerényi 1976: 35).

Dionysos kültü, ölüm sonrası ile ilgili inanışlar dikkate alındığında, aslında başlangıçta Orpheusçu inanıştan çok Olympos dinine yakındır. Nitekim gezgin Orpheus rahipleri (**Orpheotelestēs** [Ὀρφεοτελεστής]) mistik inanışlarını

---

<sup>65</sup> Thetis, ölümlü Peleus'tan olan oğlu Akhilleus'u ölümsüz kılmak için gündüz **ambrosia** ile yağlayıp gece ateşe tutar, ama kocası Peleus oğlunu alevler içinde görünce ona engel olur. (AP. R. Ar. IV. 869-72) Daha geç döneme ait olan başka bir anlatıda Thetis'in, ölümsüz yapmak istediği Akhilleus'u doğar doğmaz topuğundan tutup uğursuz Styks nehrinin sularına daldırdığı ama **yüce canlı** Akhilleus'un bile zayıf bir noktası olduğu, topuğundan vurularak öldüğü anlatılır. (FULG. Myth. III. 7; STAT. Ach. I. 268-70)

<sup>66</sup> Athenaios **Deipnosophistai** yapıtında, Dionysos'un denize doğru kaçmasının şarabın hazırlanışının öteden beri bilindiğini gösteren bir ipucu olduğunu düşünenler olduğunu ve gerçekten de deniz suyu eklendiğinde şarabın tadının hoş olduğunu söyler. (I. 26b-c)

<sup>67</sup> Karş. Rohde 1928: 267, n. 1.

Yunanistan'da yayıncaya kadar Dionysos kültüründe bir yeniden doğum motifi görülmez. Ancak Dionysos'un iki kere doğuşuyla ilgili mitosun, Orpheusçuluğun ve Pythagorasçıların yeniden doğum (**palingenesia** [παλιγγενεσία]) düşüncesi açısından işlenmeye uygun olduğu açıktır ve bu Dionysos tapınıminin bir gizem kültürüne dönüşmesini sağlar. Dionysos gizemlerine katılanlar ölüm-yeniden doğum mitosunu temsil eden bir ritüelle kendi ölümlerini sembolik olarak yaşıyor olmalıdır.

Roma'da ise farklı Dionysos kültürlerinin olduğu görülür. Bu durumu Cicero **De natura deorum** yapıtında, Roma'daki tanrıların şeceresini çıkarttığı bölümde (III. 53-60) şöyle açıklar:

“[Biz Romalıların] Birçok Dionysos'u var. İlki Iuppiter ile Proserpina'nın oğludur; ikincisi, Nysa'yı öldürdüğü söylenen, Nil'in oğludur; üçüncüsü, Asia'nın hükümdarı olduğu söylenen ve Sabazium törenlerinin adına düzenlendiği, Cabirus'un oğludur; dördüncüsü adına Orpheus ayinleri gerçekleştirilen Iuppiter ile Luna'nın oğlu; beşincisi, Trieteris [üç yılda bir düzenlenen şenlik] şenliklerini başlattığına inanılan Nisus ile Thyone'nin oğludur.”<sup>68</sup>

Çalışmamızın ana amacı Roma'daki Dionysos tapınımla ilgili bir kült tarihi sunmak olmadığından araştırmamızı, doğrudan esrime ile ilgili unsurlar içeren mitos ve ritüellerle sınırlandırmayı gerekli görüyoruz.

Roma'da Bacchus adını alan Dionysos İtalya'nın yerel tanrısı olan Liber (Liber Pater) ile özdeşleştirilmiştir. Genellikle Romalı yazarlar -muhtemelen Dionysos'un Lysios [Λύσιος] ya da Eleuthereus [Ἐλευθερεύς] (**çözen, azat eden, özgür bırakan**) sanlığıyla, **özgür** anlamına gelen **liber** sıfatını ilişkilendirerek- Liber'in Dionysos ile

---

<sup>68</sup> “Dionysos multos habemus, primum Iove et Proserpina natum, secundum Nilo, qui Nysam dicitur interemisse, tertium Cabiro patre, eumque regem Asiae praefuisse dicunt, cui Sabazia sunt instituta, quartum Iove et Luna, cui sacra Orphica putantur confici, quintum Nysa natum et Thyone, a quo trieterides constitutae putantur.” (CIC. Nat. III.58)

aynı tanrı olduğunu düşünmüşlerdir. Fakat hakkında sınırlı bilginiz olsa da eski bir kır tanrısı olan Liber'in İtalya'da farklı bir geleneği temsil ettiği açıktır. (Pailler 1988: 129) Modern etimolojide Liber adı **büyüme**; **halk**; **özgür** anlamlarına gelen **leudh**-<sup>1</sup> Hint-Avrupa köküyle ilişkilendirilir (**IGEW**: 685; **EDLIL**: 338). Eleuthereus adının da aynı kökten geldiğini göz önüne alarak, Liber adının Yunanca terimin çevirisi olmayabileceğini de dikkate almamız gerekir.<sup>69</sup> Ayrıca Liber'in Dionysos gibi bir şarap tanrısı niteliği kazanması da MÖ 3. yüzyıl gibi görece geç bir dönemde olmuştur (Bruhl 1953: 23-29). Bu açıdan genellikle, adının kökeni ne olursa olsun tanrı Liber'in, İtalya kültürünün uzak geçmişinde de Roma'nın Arkaik Döneminde de Dionysos ile aynı tanrı olmadığı kabul edilir (Pailler 1988: 129). Bu iki tanrının kültleri arasındaki tek somut benzerliğin **phallos** [φαλλός] sembolünün ritüeldeki yeri olduğu düşünülmektedir.

Tarihçi Livius'un, Bacchanal ayinleri düzenleyen topluluklarla ilgili açıklamaları çarpıcıdır. Livius'a göre, Romalı yöneticiler, özellikle de konsül Postumius bu toplulukların din kisvesi altında yurttaşlara ve devlete karşı komplo kuran, bu nedenle ortadan kaldırılması gereken suç örgütleri olduğu ve saçtıkları kötülük salgınının kısa süre içinde Roma'yı bütünüyle ele geçireceği kanısındadır. Metinde bu toplulukların gizli törenleri kısmen anlatılır ama arkasına gizlendikleri söylenen din hakkında birkaç ayrıntıdan başka bir şey açıklanmaz. Geceleri bir araya geldikleri, düzenledikleri ayinlerde bolca şarap ve cinsellik olduğu, ayrıca insanların işkence gördüğü ve öldürüldüğü söylenir. Postumius'a ve arkasına aldığı Roma senatosuna göre böyle bir tapınımı isteyecek ve koruyacak bir tanrı düşünülemez; Roma ve İtalya'da örneklerine daha önce de rastlanmış olan sahte dinlerden bir diğeri bu ve diğerleri gibi etkisiz hale getirilmesi gerekmektedir.

Bu sahte dinde hangi tanrı için çılgınlıklar atılıp, dans edilip, kurbanlar sunulmaktadır? Adı anılmasa da bu tanrının Bacchus olduğu açıktır.

---

<sup>69</sup> **DELL**'de ise Liber adının Dionysos'un **Eleuthereus** sanlığının çevirisi olduğu görüşü kabul edilir.

## 2. Esrime Tanrısı ve Mitosları

### a) Çok Yönlü Bir Mitoloji Yaklaşımı

Antik çağın edebi metinlerinden ve sanat eserlerinden yansıyan mitolojik unsurların nasıl değerlendirileceği hep tartışma konusu olmuştur. Bunun en önemli nedenlerinden biri, mitoloji yorumlanırken iki ayrı bilgi alanında, kesin çıkarımlara izin vermeyen bir çeşitlilik ve belirsizlik olmasıdır. Bu iki alan, antik çağa yönelen modern araştırmacının mitoloji bilgisi ve antik çağ insanının doğrudan kendi yaşam alanına giren mitoslara ilişkin görüşleridir. Yirminci yüzyılın mitoloji araştırmaları, bu iki alanı birlikte değerlendirmeden geçerli bir mitoloji yaklaşımının oluşturulamayacağını göstermiştir.

Günümüzde artık araştırmacılar mitosların kökenlerini, ortaya çıktıkları, yayıldıkları, değişim geçirdikleri tarihleri, ya da ilgili oldukları tanrısal figürlerin ikonografik özelliklerini belirlemeye çalışmakla kalmayıp mitoslardan yansıyan toplumsal kodu da deşifre etmeye çalışmak durumundadır. Bu da mitosun hem kendi içinde bir bütün hem de kültür bütünü içinde bir unsur olarak ele alınmasını gerektirir.<sup>70</sup> C. Lévi-Strauss'un "bir mitos, tüm anlatılarının bileşimidir" ifadesi (Lévi-Strauss 1955: 442) bu şartlardan ilkinin oldukça iyi özetler. Lévi-Strauss yapısalcı yaklaşımını<sup>71</sup> oluştururken dilbilimci R. Jakobson'un çalışmalarını inceleyerek mitolojiyi bir dil olarak algılamış ve yapı-anlam ilişkisinin sorgulandığı bir diğer alan olan müziğe koşturmuş. Lévi-Strauss, bir orkestra partiyonunun bir roman gibi okunamayacağını ve bunun mitoslar için de geçerli olduğunu söyler. Partiyonu soldan sağa okumak yetmez; alt alta sıralanan portelerin eş zamanlı olarak okunması bize eserin bütünüyle ilgili bilgi verecektir. İşte

---

<sup>70</sup> Ricœur benzer bir düşünceyi ritüellerle ilgili olarak ortaya koyar. Kültürel sembollerin niteliği ve işlevi konusunda görüşlerini benimsediği E. Cassirer ve C. Geertz'i izleyerek şu çıkarımda bulunur: "Bir riti anlamak, onu bir ritüel içine, ritüeli de bir kült içine ve daha da ilerleyerek kültürün semboller ağına oluşturan uzlaşımlar, inançlar ve kurumlar içine yerleştirmektir" (Ricœur, 1983: 92).

<sup>71</sup> Lévi-Strauss'un yöntemiyle ilgili kendi açıklaması için Bkz.: 1958: 227-255.

mitolojide yer alan birbirinden zamansal olarak bütünüyle uzak anlatıların üst üste getirilmesi ve bu biçimde okunması gerekir. Önce bir mitosun farklı anlatılarını kendi içinde, ardından da mitosları birbirleriyle ilişkili olarak ele almak gerekir.<sup>72</sup>

Gerçekten de yaşamda insan ve insan toplulukları tarafından üretilen her şeyin ardında bilinçli ya da bilinçsiz biçimde oluşturulan yapılar bulunduğu ve farklı yapıların belirli ortak yönleri olduğu açıktır. Sorun, bir yapıyı diğerinden ayıran niteliklerin tanımlanması ve koşutlukların belirlenmesinde kullanılan ölçütlerin açıklanması noktasında ortaya çıkar. Yapısalcılığın özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinde maruz kaldığı temel eleştiri, kültürel yapıların ardındaki evrensel ilkelere ulaşılmaya çalışılırken bireylerin ya da insan topluluklarının bağımsız seçimlerinin yarattığı farklılıkların yeterince dikkate alınmamış olmasıdır.

Yapısalcılığa yönelen bir diğer önemli eleştiri, tüm unsurları karşıtlıklara indirgeyerek çözümlenmeye çalışmasıdır. Buna göre tüm yapıları oluşturan, çeşitli biçimlerde eklenen iç içe geçmiş karşıt unsurlardır.<sup>73</sup> Bu unsurların ilişkisinden yeni unsurlar doğar ve onlar da yeni karşıtlıklar oluşturarak başka unsurların ortaya çıkmasını sağlar. Karşıtlığın mutlak bir zıtlık olması gerekmez. Bu noktada unsurların işlevleri açısından tanımlanmış biçimi belirleyicidir. Kültürleri oluşturan unsurların tanımlanışı, toplumların yaşamı algılayış biçimiyle ilişkilidir. Bu açıdan kültürlerin hem özellikle insanın biyolojik niteliklerinden kaynaklanan ortak yönleri hem de tarihsel serüvenlerinin şekillendirdiği farklı yönleri bulunur. Fakat bu farklılıklar da daha geniş bir çerçevede koşutluklar içerir ve incelenen kesitin yerine ve boyutuna göre ortak ve farklı yönler, belirgin yapılar ve biçimler oluşturur.

Lévi-Strauss'un, bu yapısalcı yöntemi Yunan mitolojisine uygularken (Bkz.: Lévi-Strauss 1958: 227-255), "Oidipous Sphinks'i öldürür," "Antigone Polyneikes'i toprağa verir" tarzında tek tek unsurları çekip alması ve izole biçimde kullanması

---

<sup>72</sup> Lévi-Strauss 1958: 234-236.

<sup>73</sup> Lévi-Strauss'un yapı ve diyalektik ile ilgili genel bir açıklaması için Bkz.: 1958: 258-266.



kimilerine göre ayrı bir bütünlük sorunu yaratır ve bu şekilde çözümlenmiş bir mitosun Yunan kültürünün bütünüyle ilişkilendirilmesi genellikle mümkün değildir.<sup>74</sup> Örneğin Hesiodos'un **Theogonia**'sını incelerken J.-P. Vernant, Lévi-Strauss'un yaklaşımından yola çıkar ama yapısalcı yöntemin, Yunan mitoslarına yaklaşırken metinlerin edebi boyutunu ve her şeyden önce, bütünlüğünü ikinci plana atmasını eleştirir.<sup>75</sup> Nitekim Lévi-Strauss'un incelediği diğer kültürlerin aksine Yunan mitosları son derece gelişkin bir yazılı edebiyat geleneği tarafından aktarılmıştır. Bu da mitoslara yaklaşımları açısından antropoloji ile klasik filoloji arasında önemli bir fark yaratır. M. Eliade'nin Yunan mitoslarının aktarımları konusundaki şu görüşleri de buna işaret eder:

“Klasik' Yunan mitleri, daha o dönemde yazınsal **yapıtın** dinsel **inanışa** karşı kazandığı zaferi temsil eder. Kendi kült bağlamıyla bize kadar ulaşmış hiçbir Yunan miti yoktur. Bizler mitleri, bu rite bağlı dinsel bir deneyimin kaynakları ya da anlatımları olarak değil de yazınsal ve sanatsal “belgeler” halinde öğreniriz. Yunan diniyle ilgili **yaşayan**, popüler nitelikte olan bütün bir alan elimizin altından kayıp gitmiştir; nedeni de kesinlikle, sistemli bir biçimde yazılı olarak betimlenmemiş olmasıdır.” (Eliade 1993: 148)

Lévi-Strauss ve Eliade'nin yaklaşımlarıyla karşılaştırarak Dumézil kendi yöntemini filolojik bir yöntem olarak tanımlar ve evrensel gerçeklerle değil Hint-Avrupa halklarına özel olgularla ilgilendiğini belirtir.<sup>76</sup> Dumézil'i yöntem açısından

---

<sup>74</sup> Lévi-Strauss'un yapısalcı mitoloji yaklaşımının Yunan mitolojisine uygulanışıyla ilgili genel bir değerlendirme için Bkz.: Pucci 1971: b.a.

<sup>75</sup> Vernant 1996: 242-249.

<sup>76</sup> Dumézil bu görüşünü Didier Eribon ile yaptığı şu söyleşide açıklar:

“D.E.: Lévi-Strauss'ta yapılar evrensel. Siz, her zaman, yalnızca Hint-Avrupalılardan söz ettiğinizi söylediniz.

G.D.: Her iki konum da doğrudur ve birbirleriyle uzlaşabilir. Evet, Lévi Strauss'a göre insan aklının işleyişinin evrensel kuralları vardır. Başka bir açıdan Eliade de böyle düşünür; ona göre insan kendinde, bilinç dışında, belli sayıda ilkel tasarımlar, arketipler taşır. Benim amacım, kaygım farklı. Başkaları nasıl Yunan filolojisiyle ilgili çalışmalar yapıyorsa, ben de Hint-Avrupa filolojisiyle ilgili çalışmalar yapıyorum: Olgular -ikinci dereceden olgular, birinci dereceden olguların karşılaştırılmasıyla çıkarılmış olası prototipler, saptanmış olgular- ortaya koyuyorum, ama her hâlükarda özel olgular bunlar.” (Eribon 1998: 99)

Lévi-Strauss ile aynı çizgide görmek isteyenler olduysa da<sup>77</sup>, Dumézil, Hint-Avrupalılarda belirli yapıları incelediğini ama bunu yapısalcılık olarak tanımlanabilecek bir çerçevede yapmadığını, nitekim tarih ve edebiyat araştırmalarında **yapı** kavramının öteden beri mevcut olduğunu belirtir.<sup>78</sup>

Yapısalcılığın, mitosun ardında toplumsal kodlar arama yaklaşımı günümüzde geçerliliğini koruyorsa da, artık aşırı indirgemeci çözümlerden kaçınılmakta, Yunan mitosları genellikle, ilişkili oldukları epos ve tragedya gibi edebi biçimler bağlamında ele alınmaktadır.

Yunan mitoslarıyla ilgili bir diğer yaklaşım da, arketip yaklaşımıdır. C.G. Jung ve Kerényi, tarihsel farklılıklara rağmen insanlığın ortak bir bilinçaltı olduğu ve kültürlerin bu ortak bilinçaltının temel kavramları etrafında şekillendiği görüşünü ön plana alır ve kendimizden yola çıkarak yüzlerce yıl önce yaşamış insanların yaratılış, ölüm, aile, doğurganlık, zenginlik, kurtuluş, sonsuzluk gibi temel kavramlarını anlamamızın mümkün olabileceğini savunur (Bkz.: Jung-Kerényi 1993: 1-24).

Kerényi ve Eliade bu doğrultuda Yunan mitoslarıyla ilgili önemli çözümler yapmıştır. Aslında bu arketip yaklaşımının temelinde, insanın fiziksel ve ruhsal özelliklerinin düşünce ve edimlerini, buna bağlı olarak da üretimini belirlediğini kabul eden doğal gereklilik düşüncesi vardır. Bu düşünce Jung tarafından arketip tanımı altında özellikle psikolojik bir bağlama yerleştirilmeden önce de, Rohde ve W. F. Otto gibi araştırmacılar tarafından Yunan mitolojisine kısmen uygulanmıştır. Bu çalışmaların hemen hepsinde, edebi metinler, arkeolojik kalıntılar ve sanat eserlerinden oluşan tarihsel malzeme büyük bir titizlikle kapsamlı ve ayrıntılı biçimde ele alınmıştır.

---

<sup>77</sup> Sperger-Smith 1971: 580-586.

<sup>78</sup> Dumézil 1978: 14-15. Dumézil'in yönteminin yapısalcılıkla ilişkisine dair bir yorum için Bkz.: Littleton 1974: b.a.

S.I. Johnston, Yunan mitoslarının belirli bir edebiyat ve sanat geleneğine bağlı olduğunu ve bunların bazen anonim bir ürün değil de sanatçıların veya sanat üsluplarının belirli amaçlar doğrultusunda yarattığı ürünler olabileceğini kabul etmemize rağmen ritüelleri ve kültürleri oluşturan unsurların da aynı özelliği taşıyabileceğinin genellikle göz ardı edildiğini şöyle açıklar:

“Elimizdeki biçimiyle Yunan mitosları tasarlanmış yaratımlardır; birçoklarımızın en iyi bildiği mitos olan Oidipous, Sophokles’in yaratımıdır ve Euripides de o çok bilindik Medea’yı yaratmıştır. Her ne kadar bu yazarlar, daha önceki edebi ve sanatsal yaratımlardan etkilenmiş idiyse de, yalnızca almak istediklerini aldılar ve onun üzerinde yenilikler yaptılar. Aynı şeyi görsel alanda, mitosların daha eski sanatsal ve edebi biçimlerinden yararlanan ama her biri yapıtı kendisine ait kılacak dokunuşlar ekleyen sanatçılar da yaptı. Bu durum iyi bilinir ama geçerliliği kültürün ana unsurlarından (**aitia**) çok edebi metinler ve onların görsel temsilleriyle sınırlı tutulmuştur. Sophokles’i ya da ressam Polygnotos’u kendi eğilimleri doğrultusunda eski düşünceleri bir araya getiren birer usta (Fr. **bricoleur**) olarak düşünmeye hazırızdır, ama kültürün ana unsurlarını her şeyden önce bu tasarlanarak oluşturulmuş edebi ve sanatsal kaynaklar aracılığıyla tanıdığımızı kabul ettiğimizde bile, bunların arkasında, kültürün en derinlerine ekilmiş, kendiliğinden büyüyen, ve tamamen ortak bilinçaltının ürünü olan duyguları ve inanışları yansıtan özgün ana unsurlar olması gerektiğini düşünürüz. Sophokles’in kendi Oidipous anlatısını yarattığı gibi belirli kişi ya da kişilerin bilinçli olarak, kültürel ve ritüellere eşlik edecek mitler yaratmış olabileceği ihtimali üzerinde durmayız. Aksine, adet olduğu üzere, koşutluklardan yararlanarak, yine söz konusu mitosun Akdeniz’in ortak konu ve kavramlar karışımından kendi kendine türediğini kabul ederek kökenleri ‘açıklamaya’ çalışırız.” (Johnston 2007: 70-71)

Johnston, mitos motiflerinin ortaya çıkışı konusunda edebiyat ve sanatı koşut düşünüp tragedya yazarlarıyla ressam Polygnotos’u karşılaştırırken bizce bu yaratım süreciyle ilgili önemli bir noktayı belirtmemiştir. Bu nokta, antik çağın bazı mitoslarının, görsel yapıtların edebi yorumları olduğudur. Görsel unsurların, mitoslara ya da diğer halk anlatılarına kaynaklık edişi hakkındaki ilk çalışmalar

genellikle Hıristiyanlık çerçevesinde, azizlerle ilgili efsaneler bağlamında iken özellikle S. Reinach bunu bir ikonoloji yöntemine dönüştürerek Yunan-Roma mitolojisine de uygulamıştır.<sup>79</sup> Bu yaklaşım şunu düşündürür: Yazarlar bazen bir ressamın ya da heykeltıraşın görsel bir yapıtından esinlenerek belli bir mitosa yeni unsurlar eklerken, onlar da böylece sanatçıların kullanacağı yeni bir görsel tema yaratmış olurlar. Bu döngüsel yapı özellikle Yunan mitoslarının Akdeniz'in çeşitli bölgelerine aktarımını kolaylaştırmış olmalıdır. Bu da edebi metinleri ilişkili oldukları sanat yapıtlarıyla birlikte yorumlamanın önemini gösterir.

Aslında mitosların yorumlanmasıyla ilgili bu farklı yaklaşımlar, tarihsel ve sembolik yaklaşım olarak tanımlanabilecek iki başlık altında toplanabilir. Tarihsel yaklaşımlar, mitolojideki tanrıların, eski zamanlarda halkın yaşantısında belirleyici olmuş ünlü kişilere ilişkin soyutlamalardan oluştuğunu savunan, antik çağdan beri mevcut Euhemerosçuluk yaklaşımında olduğu gibi, mitosların özel tarihsel şartlarla dolaysız bir bağlantı içinde olduğunu kabul eder. Sembolik yaklaşımlar ise mitoslarda, çoğu zaman üst yapıdan ayrı olan başka anlam katmanlarının bulunduğunu ve bunların yüzeye çıkarılması gerektiğini düşünür. Bu alt anlamlar ya evrensel ya da görece geniş bir kültürel çerçeveye ait olan temel unsurlardır.

Aslında bu iki temel yaklaşım türü arasındaki ilişki tarih ile antropoloji arasındaki ilişkiyi temsil eder. Tarih ile antropoloji, zaman ve mekân alanlarını paylaşır; biri mitosu zamana koşut gelişimi içinde ele alırken, diğeri belirli bir coğrafi çeşitlilik içinde değerlendirir. Yunan mitosları için zamansal alanı Arkaik ya da Hellenistik Dönem, mekânsal alanı ise Akdeniz kültür bölgesi ya da belirli yaşam biçimlerinin geliştiği daha dar veya geniş bir coğrafyalar oluşturabilir.

Bu iki temel yaklaşım bize mitoslara ilişkin kendine özgü bilgiler sunar; dolayısıyla bir arada kullanılmaları gereklidir. Dinler tarihi alanında, din fenomenolojisi olarak anılan sembolik yaklaşım ile tarihsel yaklaşımı özellikle, R.

---

<sup>79</sup> Bu yaklaşımın gelişimi ve çeşitli uygulama örnekleri için Bkz.: Reinach 1996: 705-889.

Pettazzoni'nin öncüsü olduğu İtalyan dinler tarihi okulu bir araya getirmiştir.<sup>80</sup> Pettazzoni'nin dinler tarihi açısından önemi, B. Croce'nin temsil ettiği tarihselci din yaklaşımıyla, en önemli temsilcisi G. van der Leeuw olan din fenomenolojisi arasında, her iki dizgenin de din araştırmaları açısından açılımlar sağlayan yönlerini içeren bir orta yol belirlemiş olmasıdır.<sup>81</sup> Bu okulun önemli temsilcilerinden Brelich konuyu, mitosların yorumlanması sorunundan daha geniş bir çerçevede dinler tarihi açısından şöyle değerlendirir:

“İnsanlık tarihinin ortaklığı ilk olarak, kültür tarafından yönlendirilen zoolojik bir tür olan insanın, belirlenmesi şimdilik güç olan bir anda, dünyanın bir o kadar belirsiz bir noktasında, ortaya çıkışıyla olmuştur. [...] İnsan ırkının yeryüzünde yayılımı, her biri içinde bulunduğu özel şartlarda kendi kültürünü şekillendirmek zorunda kalan çeşitli insan gruplarının ayrışmasına yol açmıştır. Fakat en erken dönemlerden itibaren insan topluluklarının kaynaşma ve ayrışmasına, hem insan türlerinin gelişimiyle beraber gelişme, hem de farklı halklar arasında doğrudan ya da dolaylı ilişkiler ve etkileşimler eklenmiştir. Sonuç olarak, başlangıçtaki ortaklığın üzerine kültürel değişimler ve benzeşmelere bağlı bir diğer ortaklık eklenmiştir. Kısacası, en izole toplumların kültürü de dâhil olmak üzere hiçbir kültürün, geri kalan diğer toplumlarından bütünüyle bağımsız olduğu söylenemez. Bu tarih kavrayışının senaryosu, çeşitli kültürlerin ruhu ve kendine özgü yönleriyle ilgili çok tartışılan sorunları kolayca çözüme ulaştırabilir.” (Brelich 1970: 48-49)

Brelich'e göre din, doğayla kültür, kültürle doğa arasındaki iki yönlü ilişkinin ürünü, insan yaradılışının doğal gerekliliğinin bir sonucudur ve tüm insan toplulukları için ortak unsurlardan biridir. Bu açıdan tüm dinlerde ortak yönlerin bulunması doğaldır. Bazen, farklı kültürlerin dinleri arasında, söz konusu toplumların doğrudan ya da dolaylı ilişkilerinden kaynaklanan ikinci bir tür ortaklık da görülür. Benzer biçimde Dumézil de, Hint-Avrupa halklarına özgü olduğunu savunduğu üçlü düşünüyapıyı ortaya koyma çabasında bu ikinci tür ortaklığı araştırıyor olmasına

---

<sup>80</sup> Pettazzoni'nin, yentemiyle ilgili açıklamaları için Bkz.: 1952: 17-32.

<sup>81</sup> İtalyan dinler tarihi okulu hakkında Bkz.: Massenzio 2005: b.a.

rağmen Lévi-Strauss ve Eliade'nin önerdiği evrensel modelleri yok saymaz. Bu bakımdan Brelich ve Dumézil'in yaklaşımları koşuttur.

Mitosların yorumlanışına dair bu farklı görüşlerin, ancak doğru açılardan bakıldığında derinlik kazanan esrime gibi bir konu araştırılırken, bir arada ve uyumlu bir biçimde kullanıldıklarında daha verimli sonuçlara ulaşmamızı sağlayacağı kanısındayız.

## **b) Esrime ve Ölüm-Yeniden Diriliş Temasıyla İlgili Dionysos Mitosları**

Dionysos her yerde yabancıdır; dışarıdan gelen tanrıdır ve gelişi toplumların farklı olanı kabullenebilme yeteneğinin sınanmasıdır. İnsanlara unuttuklarını hatırlatır: Gururlu kentlere kırsal geçmişlerini, erkeklere kadınlıklarını, yaşlılara çocukluklarını. Dionysos ile ilgili birbirinden farklı mitosları okurken hep o şaşırma duygusunu yaşarız. Bu duygu aynı zamanda, Dionysos'u sanatların tanrısı yapan duygudur. Her yerden kovulur ama adı her yerde anılır. Bu yüzden hakkında pek çok mitos vardır. Biz bunların içinden özellikle esrimeyle ilgili mitosları ve Dionysos gizem kültürünün temelini oluşturduğu için ölüm-yeniden doğum temasıyla ilgili olanları inceleyeceğiz. Ancak bu iki grup mitos da tanrının soyuna ve doğumuna dair bir takım motiflerle doğrudan ilişkili olduğu için önce bunlarla ilgili kısa bir bilgi vermek uygun olur.

Dionysos, Zeus ile Thebai kralı Kadmos'un kızı Semele'nin oğludur. Semele bir gün sevgilisi Zeus'tan kendisine gerçek görüntüsüyle görünmesini ister. Zeus onu kıramayıp isteğini yerine getirir ancak Zeus'un yıldırımları Semele'yi öldürür. Bunun üzerine Zeus Semele'nin karnından henüz altı aylık olan bebek Dionysos'u alıp kendi kalçasına koyar, zamanı geldiğinde normal bir bebek olarak dünyaya getirip kutsal Nysa Dağı **Nympha**'larına (**Nymphai Nysiades**) büyütmeleri için emanet eder. Bu yüzden Dionysos **iki kez doğan** olarak anılır. Bu çifte doğum Dionysos'un tanrısallığının sorgulanmasına ve bunun karşısında tanrının, kendisini tanımayanları öfkesinin en açık biçimi olan sarhoşluk ve esrimeyle cezalandırmasına neden olur.

Orpheus inancıyla ilişkilendirilen ikinci bir mitos dizisi de Dionysos'u yeraltı tanrıçası Persephone'nin oğlu kabul eder.

Dionysos ister Semele'den ister Tanrıça Persephone'den doğmuş olsun, kadın kıskançlığının temsili olan Hera'nın intikam hırsı, nereye giderse gitsin Dionysos'u uğursuz bir gölge gibi izlemektedir. İlginç olan, Dionysos'un tanrısallığının iki önemli boyutunu Hera'nın öfkесinin yol açtığı, esrime ve ölüm-yeniden diriliş unsurlarının oluşturmasıdır.

### (1) Esrime ile İlgili Dionysos Mitosları

Dionysos'un esrime tanrısı yönünü daha iyi anlayabilmek için, tanrının bir başka yönünü de değerlendirmek gerekir. Dionysos **gelen tanrıdır**. Diğer Yunan tanrılarından farklı olarak başlangıçta onun tezahürleri bir düzene bağlı değildir; istediği anda istediği yerde ortaya çıkar. Yunan dininde bir tanrının kendini insanlara göstermesini ifade etmek için yalnızca **epiphaneia** [ἐπιφάνεια] terimi değil **epidēmia** [ἐπιδημία] terimi de kullanılmıştır ve bu ikinci terim **bir ülkeye ya da belirli bir halkın arasına geliş** anlamında kullanılır. İnsanların yaşamına etkisi nedeniyle salgın hastalıkların da bu terimle anılmış olması doğaldır. (Kerényi 1976: 139)

Tıptaki patoloji kavramının kökeni olan ve **herhangi bir dış unsurun etkisine maruz kalmayı** ve **acı çekmeyi** ifade eden **pathos** [πάθος] teriminin hem fiziksel anlamda ıstırabı, hem de ruhsal çöküntüyü, dengesizliği ve uyumsuzluğu ifade etmesi ve bu bağlamda hastalık anlamındaki **nosos** terimine koşut olması ilgi çekicidir. İnsanın kendi dışında bir varlığın etkisiyle hastalanması, hastalığın, söz konusu varlıkla ilişkinin olması gereken duruma geri getirilmesi sayesinde iyileşebileceği düşüncesinin kendi içinde önemli bir kültürel boyutu vardır. Hastalık bedensel ya da ruhsal olsun, kişiyle toplum arasında önemli bir bağ oluşturur. Kentler, Orestes örneğinde olduğu gibi hükümdarlarının yazgıları yüzünden veba gibi tanrı lanetinin vücuda geldiği illetlere katlanmak zorunda kalır ya da Roma'da olduğu gibi kenti ele geçiren salgın büyük bir çiviyle Capitolium Tepesi'ndeki bir kalasa sembolik olarak mihlanır. Bu örneklerin ortaya koyduğu önemli gerçek, antik



çağda hastalıklardan ya da yaşamın olması gerektiği gibi olmamasından tanrıların sorumlu olduğuna dair güçlü bir inanışın varlığıdır. Bu bağlamda Dionysos, gelişi bir salgın hastalığa en çok benzetilen tanrıdır.

Detienne, Dionysos'u bir **gelen tanrı** olarak tanımlayan mitosları üç sınıfa ayırır: Tanrının bir aracıyla dolaylı olarak gelişi; şarabı ve bağıcılığı öğreten tanrı olarak gelişi (bu aynı zamanda Dionysos'un uygarlık getiren tanrı yönünü temsil eder); esrime ve cinnete yol açan tanrı olarak gelişi. (Detienne 1985: 16)

Bunlardan ilki kente bir Dionysos heykelinin getirilişi ve kültün oluşturulmasıyla ilgilidir. Örneğin Thebaili Phanes bir Delphoi kehaneti uyarınca Thebai'den Sikyon'a bir Dionysos Lysios heykeli getirir ve böylece Sikyon'da Tanrının kültü kurulur. (PAUS. II.7.4) Gelen Tanrı görünümünde olduğu ikinci ve üçüncü grubu oluşturan diğer mitoslarında Dionysos yukarıda belirttiğimiz gibi bir salgın hastalık gibi düşünülür. Esrimeyle ilgili mitoslar arasında ise üç anlatı türü öne çıkar. Bunlardan birincisi için Lykourgos, ikincisi için Kadmos soyu ve Pentheus ve üçüncüsü için Minyas kızları ile ilgili olan mitoslar örnek gösterilebilir.

Lykourgos, Dionysos karşısında kibir gösterip, tanrılığını tanımayan ilk kişi olarak geçer (APD. III.34). Lykourgos-Dionysos ilişkisiyle ilgili bildiğimiz en eski mitos, tanrılarla savaşmaya kalkanların başına gelecek felaketlerden söz edilirken Homeros'ta geçer (II. VI, 130-139). Yukarıda başka bir bağlamda değindiğimiz bu mitosta Dionysos Nysa Dağı'nda bir çocuk tanrı olarak karşımıza çıkar. Trakyalı kral, Dionysos'un sütannelerini zorla dağdan aşağı indirip döver. Dionysos da korku içinde Thetis'e sığınır. Fakat tanrılar Lykourgos'a öfkelenip onu kör ederler.

Buna koşut bazı anlatılarda Dionysos yetiştirilmiştir; halklara bağıcılığı ve şarabı öğreten bir uygarlık tanrısı olarak uyruğuna giren **Bakkha** ve **Satyros**'larla birlikte Trakya'ya gelir ama Lykourgos onu kaçıtır. Dionysos Thetis'e sığınır ama gaddar kral tanrının maiyetindekileri yakalayıp tutsak eder. **Bakkha**'lar mucizevi biçimde

kurtulmayı başarır; Dionysos da cezalandırmak için Lykourgos'a delilik salar. Kral asma kütüğü sandığı oğlunu baltayla parçalar; aklı başına geldiğinde ülkede kıtlık başlamıştır. Apollon'un kehaneti uyarınca halk Lykourgos'u Pangaion Dağı'na götürür ve Dionysos'un isteğiyle ellerini ve ayaklarını dört ata bağlarlar ve atların ipleri çekmesiyle Lykourgos parçalanır (APD. III.34-35).

Latin mitograf Hyginus ise Dionysos ile Lykourgos arasındaki hesaplaşmayı şöyle aktarır:

“Dryas oğlu Lykourgos Dionysos'u (Liber) krallığından kovdu; onun tanrı olduğunu kabul etmeyip, içtiği şarapla sarhoş olup kendi annesine tecavüz etmeye kalkınca, şarabın aklı etkileyen uğursuz bir zehir olduğunu söyleyerek asmaları kesmeye kalkıştı. Dionysos'un saldığı delilikle karısını ve oğlunu öldürdü; bunun üzerine Tanrı, Lykourgos'u, Trakya'da hüküm sürdüğü Rhodope Dağı'nda panterlere attı.”<sup>82</sup>

Bizce bu anlatıdaki en önemli nokta, Dionysos'un bir şarap tanrısı olarak tanımlanış biçimidir. Bize Yunan dinindeki tanrı [θεός] kavramının anlamını bir kez daha düşündürür. **Theos** tanrıların yalnızca bedeni, ihtiyaçları ve tutkuları olan insan benzeri yönünü değil, etkinlik alanını da ifade eder. Burada söz konusu alan insan aklı ve iradesidir. Yunan düşüncesi tanrılaştırdığı şarapta lütuf ile laneti bir arada görmüştür.

Dionysos'un öfkesini konu alan tüm Yunan mitosları arasında belki de en çarpıcı olanı Pentheus'un öyküsüdür. Bu mitos özel yerini hiç şüphesiz Euripides'in **Bakkhai** yapıtına borçludur. Dionysos kültüyle ilgili günümüze ulaşan en kapsamlı edebi yapıt olması bakımından Euripides ve **Bakkhai** tragedyasına ilişkin birkaç belirleme yapmamız uygun olacaktır.

---

<sup>82</sup> “Lycurgus Dryantis filius Liberum de regno fugauit; quem cum negaret deum esse uinumque bibisset et ebrius matrem suam uiolare uoluisset, tunc uites excidere est conatus, quod diceret illud malum medicamentum esse quod mentes immutaret, qui insania ab Libero obiecta uxorem suam et filium interfecit, ipsumque Lycurgum Liber pantheris obiecit in Rhodope, qui mons est Thraciae, cuius imperium habuit.” (HYG. **Fab.** 132)

Euripides ömrünün son yıllarını Makedonya kralı Arkhelaos'un himayesi altında geçirmiş, orada ölmüş (MÖ 406) ve **Bakkhai** yapıtı şairin ölümünden sonra sahnelenmiştir. Yunan tragedya geleneğinde Euripides, düşünsel açıdan sofistlerin etkin olduğu, siyasal açıdan da Peloponnesos Savaşı'nın zorluklarının derinden hissedildiği bir dönemin etkilerini taşır (Romilly 1980: 96). Romilly'nin Euripides'in düşünce dünyasıyla ilgili şu yorumu **Bakkhai** yapıtıyla sahnede hayat bulan düşüncelerin ortaya çıkış şartlarını anlayabilmemiz açısından önemlidir:

“Dönemi içinde Euripides her şeyden önce ‘modern’ bir yazardı. Tutkulara dair çizdiği tablo, insanın zayıflığı üzerinde ısrarla duruşu, gerçekçiliği bunun en kesin işaretleridir. Fakat aynı zamanda zamanın tüm akımlarına duyarlı idiyse de sofistlere bağlandığından, onların her şeyi tartışma sanatını kendi kahramanlarına emanet etmiş ve tiyatrosunda tüm sorunsalların, yeni düşüncelerin ve aynı zamanda yine sofistlerin gündeme getirdiği tüm şüphelerin belirmesine izin vermiştir.” (a.e.: 102)

Diğer birçok yapıtında olduğu gibi **Bakkhai**'da da insanın tutkular ya da tanrılar yüzünden çektiği acı Euripides tarafından çarpıcı şekilde işlenir. Tragedyanın Üç Büyükleri arasında insan psikolojisini en öne çıkaran şair olan Euripides Pentheus'un öyküsünü anlatırken adeta akıl-dışılığın sınırlarını araştırmıştır.

Euripides tarafından işlendiği biçimiyle Pentheus mitosunu şöyle özetleyebiliriz: Pentheus, Thebai Kralı Kadmos'un kızı Agave ile Ekhion'un oğludur. Dionysos Lydia ve Phrygia'dan yola çıkarak Doğu'ya yaptığı seferi tamamlar ve sıradan bir insan görünümü altında, doğduğu yer olan Thebai'ye gelir. Kendisine korolar kurup törenler oluşturacağı ilk yer burası olacaktır. Ancak Kral Pentheus onu tanrı olarak tanımaz ve Dionysos'u zincire vurur. Dionysos kurtulur; Pentheus'un aklına girer ve kadın kılığında Kithairon Dağı'na gitmesini sağlar. Orada **mainas**'lar [μαινάς], başlarında Pentheus'un annesi Agave, esriyip aralarına katılan genç kralı çıplak elleriyle paramparça ederler. Agave, elinde Pentheus'un kanlı başı, bir aslan

avladığını sanarak kente döner. Yavaş yavaş akli yerine gelir ve yaptığını anlayıp adeta hissizleşir.

Euripides'in **Bakkhai** yapıtı sayesinde Dionysos ile Pentheus'un öyküsü antik çağda büyük bir yaygınlık kazanmış ve muhtemelen söz konusu tragedyanın belirli sahnelerinin okunması ya da canlandırılması biçimindeki bir gelenekle farklı kültürel çevrelere aktarılmıştır (Villanueva-Puig 1980: 58). Bu durum da Dionysos'un bu mitostan yansıyan vahşi tanrı yönünün birçok farklı düzlemde yeni anlamlar kazanmasını sağlamıştı. Bunun belki de en çarpıcı örneği, Crassus'un ölümüyle ilgili Ploutarkhos anlatısındaki bir ayrıntıdır. Söylendiğine göre Part kralı Orades ve maiyeti bir şölende, Kithairon Dağı'ndan dönen Agave ile koro arasındaki ünlü diyalogun, Agave'yi Aydınli oyuncu Iason'un canlandığı bir temsilini izlerken, bir Part, Crassus'un kesik başını önlerine atar ve kendisine sorulan bir soruyu yanıtlarmış gibi "Onu kim öldürdü? -Bu onur bana ait-" der. Bu, Euripides'in tragedyasının ünlü dizesidir.<sup>83</sup>

Bu mitos Roma edebiyatında da oldukça yaygındır. Horatius ve Ovidius gibi kendi yorumunu getirenlerin yanı sıra<sup>84</sup>, birçok yazar sembolik anlatımlar için Pentheus ve Agave'yi çeşitli biçimlerde kullanmıştır. Örneğin Lucanus **Pharsalia**'da ilginç bir benzetme yapar; yerli tanrılarını unutup kendini Bellona, Kybele ve Bacchus gibi yabancı tanrılara teslim ettiği için dev bir Erinny's'un<sup>85</sup> -Agave'yi ele geçiren Erinny's gibi- Roma kentini ele geçirdiğini söyler. (LUC. I, 572-577)

Pentheus'un öyküsü Roma'da görsel sanatlara da yansır. Üstelik edebiyattan sanata doğru olan bu yansıma sadece estetik bir etkileşimin ötesinde, Roma Bacchus kültürünün Phytagoras öğretisi ve Orpheus inancıyla ilişkili boyutunu temsil eden

---

<sup>83</sup> "Kho. - τίς ἄ βαλοῦσα;  
Ag. - πρῶτον ἐμὸν τὸ γέρας." (**Bacch.** 1179-1180)

<sup>84</sup> Özellikle HOR. **Carm.** II.19 ve OV. **M.** III, 513 vd.

<sup>85</sup> Yunan mitolojisinde intikam tanrıçalarından biri.

mistik bir yön de taşır.<sup>86</sup> Roma'nın doğu kapılarından biri olan, bugünkü adıyla Porta Maggiore yakınlarında, Via Praenestina'da 1915'te ortaya çıkarılan ve MS 1. yüzyıla tarihlendirilen yeraltı tapınağı<sup>87</sup>, Porphyrios tarafından tarif edilen Pythagoras mağralarına akla getirmiş ve Roma'daki Pythagorasçı bir topluluk tarafından kullanıldığı düşünülmüştür. Yapıyı süsleyen stucco'lardan birinde Pentheus'un kesik başını elinde tutan Agave betimlenmiştir.<sup>88</sup> (Bkz.: **Resim 3**)



Stucco - Porta Maggiore'deki  
"Pythagoras Basilikası"  
MS 1. yüzyıl  
Kaynak: Strong-Jolliffe 1924: 93.

### **Resim 3: Pentheus'un kesik başını tutan esrimiş haldeki Agave**

Dionysos'un tanrılığını tanımayı, bayramlarına katılmayı reddetmenin felaketle sonuçlanacağı düşüncesi ekseninde şekillenen çeşitli anlatılar vardır. Bunların içinde bizim açımızdan en çarpıcı olanı Ovidius tarafından Roma edebiyatında da işlenmiş

<sup>86</sup> Bu durum, mitosların ortaya çıkışında edebiyat-görsel sanatlar ilişkisinin oynadığı role dair yukarıdaki yorumla birlikte düşünülebilir. bkz. yuk.: s. 54.

<sup>87</sup> İlk araştırmaları yapan F. Cumont'tan itibaren "Pythagoras Basilikası" olarak anılır. Bkz.: Strong-Jolliffe 1924, b.a.; Carcopino 1926, b.a.

<sup>88</sup> Bkz.: Carcopino 1926: 135-139. Strong ve Jolliffe söz konusu figürün Agave olmadığı, Dionysos ritüellerine ait bir dans sahnesinin betimlediği kanısındadır. (1924: 91)

olan Minyas kızları (Minyades) ile ilgili mitostur. Boiotia'daki Orkhomenos kentinin kralı Minyas'ın üç kızı Alkithoe, Leukippe ve Arsippe (Aristippa ve Arsinoe olarak da geçer), Dionysos onuruna düzenlenen törenlere katılmayı reddedip evlerinde dokuma tezgâhlarının başında kalmak isteyince Dionysos onların bu kibrini cezalandırmak için genç kız görünümüne bürünüp onları törenlere çağırır ama reddedilince biçim değiştirip boğa, aslan ve pantere dönüşür, odanın kirişlerinden süt ve nektar damlamaya başlar (bazı anlatılarda kızların dokuma tezgâhlarını bir anda sarmaşık dallarının kapladığı, yılanların ortaya çıkıp yün sepetlerine kıvrıldığı geçer<sup>89</sup>) ve sonunda üç kız kardeş korkudan çıldırır. Bu delilik anında tanrıyı onurlandırmak için aralarında çektikleri kurada adı çıkan Leukippe'nin oğlu Hippiasos'u elleriyle parçalarlar ve evlerini terk edip esrik halde **Bakkha**'lar gibi (**bakkheuein** [βακχεύειν] fiili kullanılmıştır) kendilerini dağlara atarlar. Sonunda Hermes asasıyla üçünü de ayrı kanatlı hayvanlara dönüştürür: Yarasa, baykuş ve puhu kuşu. (Bkz.: ANT. LIB. M. 10)

Ovidius ise **Metamorphoses**'te, bir önceki bölümde (III, 513 vd.) Pentheus'un başına gelenleri anlatarak giriş yaptığı şiirinde (IV, 1-272; 389-416), Dionysos törenlerine katılmayı reddeden Minyas kızlarının kendi aralarındaki konuşmaları hayal etmiş ve buluşlar dolu şiirsel dokunuşuyla bu mitosa bambaşka bir boyut kazandırmıştır:

“Ama gerekli olmadığına karar verir Minyas kızı Alcithoe  
tanrının ayinlerine katılmanın ve daha da kötüsü, reddeder Bacchus'un  
Iuppiter'in oğlu olduğunu, kız kardeşleri de katılır  
onun bu tanrı tanımazlığına. Buyurmuştu rahip bayramın kutlanmasını,  
işten muaf tutulup hizmetçilerin, sahibeleriyle birlikte  
göğüslerini hayvan derileriyle örtmelerini, saçlarındaki bağları çözüp,  
çiçekten taçlarla süsleyip başlarını, ellerine yapraklarla kaplı **thyrsos**'lar almalarını  
ve söylemişti gücenirse, tanrının öfkesinin acımasız olacağını  
İtaat eder anneler ve genç kadınlar, bırakırlar dokumalarını, sepetlerini

<sup>89</sup> AEL. V.H. III.42; OV. M. IV, 393-398.

ve yarım kalan işlerini, tütsüler sunup söylerler Bacchus'un adlarını,  
Bromius, Lyaeus, ateşten doğan, yeniden ekilip iki annenin tek çocuğu olan;  
Eklenir bu adlara Nyseus, uzun saçlı Thyoneus,  
Lenaeus ile birlikte, meyve veren asmanın yetiştiricisi,  
Nyctelius, Eleleus baba, Iacchus, Euhan  
ve Yunan nesilleri boyunca taşıdığı tüm isimler Liber;  
senindir tükenmez gençlik,  
sen ebedi çocuk, sen göğün yükseklerinde en güzel görünen;  
boynuzların yokken görüldüğünde bize  
başın tıpkı bir bakirenin başı; Doğu sana teslim olmuş  
Uzaktaki Ganj'da yıkanan koyu renkli Hindistan'a kadar.  
Sen, saygı duyulası, cezalandırdın Pentheus'u  
ve çifte balta taşıyan Lycurgus'u, ikisi de günahkâr,  
döktün denize Tyrrhenia çetesini  
Sen koştun arabana boyunlarını süsleyen renkli dizginlerle iki aslanı;  
**baccha**'lar ve **satyrus**'lar izler seni, bir de Silenus,  
şu sarhoş yaşlı adam, değneğiyle titreyen eklemelerini destekleyen,  
tutunuyor hafifçe kambur eşeğine.  
Nereye gidersen git, orada gençlerin çılgılığı  
ve kadın seslerinin korusu, avuçlarıyla vurdukları defler ellerinde  
çalparalar ve delikleri uzak, şimşirden flütler çınlar." (OV. M. IV, 1-30)

Aelianus'un aktarımında ise bir başka önemli bilgi yer alır: Minyas kızları kapıldıkları ilk çılgınlıkla Hippasos'u öldürmüş ardından, dağa çıkıp baştan beri Dionysos'a sadık olan (μαίνας) kentlin diğer kadınlarına katılmak istediklerinde kadınlar onları artık "kirlenmiş" oldukları için reddetmiştir (AEL. V.H. III.42). Ploutarkhos'un bir açıklaması bu ayrıntıyı daha da anlamlı hale getirir. Yazar, bu yaşananlar nedeniyle öteden beri Orkhomenos soyundan gelen erkeklere **psoloeis** [Ψολόεις] yani **yas tutanlar** (bu sıfat aslında **isle kaplı** anlamına gelir), kadınlara ise **Oleiai** [Ολεΐαι] yani **yıkıcılar** denildiğini söyler (PLUT. Aet. 229f).

Orkhomenos'un ağırbaşlı **mainas**'larının kendilerini, çılgınlığa kapılıp elini kana bulayan Minyas kızlarından ayırdığını belirten Detienne, Ploutarkhos'un

aktarımından yola çıkarak bu olayın Boiotia’da MS 1. yüzyılda hâlâ mevcut olan bir Dionysos ritüelinin doğmasını sağladığını ve Minyas kızlarının birer sembol haline geldiği çılgın ayinlerde, kurada adı çıkan annelerin çocuklarını Dionysos onuruna canlı canlı parçaladığı bir kutsal şiddet biçiminin ortaya çıktığını vurgular. (Detienne 1985: 29)

Detienne’in dikkat çektiği bir diğer önemli konu, kökeni bu mitosa dayanan Agrionia bayramıdır. İki yılda bir Dionysos adına düzenlenen bu bayramda Orkhomenoslular Minyas kızlarının kovuluşunu tekrar canlandırarak üç kız kardeşin soyundan gelen kadınları kovalarlar. Ama **mainas**’ların yerini Dionysos rahibi almış ve yakaladığı kadını öldürmesine izin verilmiştir; sanki o ilk günahın lekesi hâlâ duruyormuş gibi... (a.e.: 29-30)

Bu mitosun ve ilgili olduğu ritüellerin bizim açımızdan en önemli yönü, Bacchanal ayinlerinde varlığından söz edilen insan kurban etme unsurunun mitolojik bir tema, bir motif olabileceğini göstermesi ve ağırbaşlı bir Dionysos kültü ile tanrının adına yapılan vahşi ayinler arasındaki ayrıma işaret etmesidir. Bu ayrım, Bacchanalia olayıyla ilgili akıldan çıkmayan o eski soruyu düşünürken önem kazanır: Livius’un anlattığı tüm o şeyler gerçek miydi?

## **(2) Ölüm-Yeniden Diriliş Temasıyla İlgili Dionysos Mitosları**

Dionysos’un ölümü ve yeniden dirilişi ekseninde ortaya çıkan Orpheusçu anlatılardan konumuzla doğrudan ilişkili olanları belirlemek için Johnston’un yaptığı tematik sınıflandırmanın (Johnston 2007: 90-93) uygun bir yola çıkış noktası olduğunu düşünüyoruz.

Söz konusu anlatılar içerdikleri mitos temalarına göre, a) Yunan Dünyası genelinde yaygın olanlar (Özellikle Homeros ve Hesiodos); b) MÖ 5. yüzyıldan



itibaren yaygın biçimde bilinen ama Yunan Dünyasındaki yaygın şiir geleneğinde yer almayanlar; c) zamanla Yunan Dünyasında gelenekselleşen unsurlarla ilgili olanlar; d) diğer birçok mitos türünde de bulunan ortak temalarla ilgili olanlar biçiminde dört sınıfa ayrılabilir.

Dionysos bunlardan ilkinde nesli ya da evren düzenini sona erdirmeye ve sürdürme yolu olarak bedeninin yutulması bağlamında Zeus ve Titanlarla ilişkili olarak; ikincisinde bir ölüm biçimi olarak bedenin parçalanması (**sparagmos** [σπαραγμός]) ile ilgili olarak; üçüncüde ölüm sonrası bağlamında Persephone ile ilişkili olarak; dördüncüde ise ilk hata, topraktan doğma ve uygunsuz kurban töreni ve bunun telafisi gibi genel konularla ilgili olarak karşımıza çıkar.

Bu dört anlam boyutuyla ilişkili birçok mitolojik gönderme bulunuyorsa da Orpheuşçu Dionysos mitosunun bütünlük taşıdığını söyleyebileceğimiz en erken edebi biçimi MS 6. yüzyıl gibi oldukça geç bir dönemde yeni-Platoncu Olympiodoros'ta geçer (a.e.: 66). Düşünür, Sokrates'in Phaidon diyalogunda insanın kendi yaşamına son vermesi konusunun tartışıldığı bölümü (61b) yorumlarken şunları söyler:

“Orpheus'a göre, dört hüküm devri bahşedilmiştir. Bunlardan ilki Ouranos'un devriydi, sonra babasının erkekliğini hadım ederek krallığı Kronos devraldı; Kronos'tan sonra babasını Tartaros'a atan Zeus hüküm sürdü; ve sonra Zeus'u Dionysos izledi, ki söylendiğine göre Hera'nın tertibiyle çevresindeki Titanlar Dionysos'u parçalara ayırıp yer. Onlara kızan Zeus da Titanları yıldırımlarıyla çarpar ve yanıp kül olan Titanlardan yükselen dumanın kurumu insanın bedene geldiği maddeyi oluşturur. Bu nedenle kendi yaşamımıza son vermemeliyiz - Sokrates'in söylüyormuş gibi görüldüğü, bedenlerimizde zindandaymış gibi oluşumuzdan değil, çünkü bu açıktır ve Sokrates böyle bir düşüncenin gizli olduğunu söylemeyecektir- daha çok bedenlerimiz Dionysos ile ilişkili olduğundan. Dionysos'un etini yiyen Titanların kurumundan meydana geldiysek gerçekten de Dionysos'un parçasıyızdır.”

(OLYMPIOD. **com. Phaid.** 1.3)

Bu anlatının belirli unsurları daha önceki başka anlatılarda da kısmen geçer. Bunların içinde belki de en önemlisi, Titanlar tarafından öldürülüşünden sonra Dionysos'un yeniden dirilişine dair, insanlığın doğuşuyla ilişkili olmayan bir açıklama getiren anlatıdır: Torununun Titanlar tarafından öldürüldüğünü gören Tanrıça Rhea, parçalanmış bedenini bir araya getirerek Dionysos'u diriltir. Çocuk Dionysos Zeus'un isteğiyle, Persephone'ye verilir, o da Dionysos'u büyütmeleri için Orkhomenos kralı Athamas ile karısı Ino'ya emanet eder.

Ölümü tatmış bir tanrıdan başka kim ya da ne insandaki ölüm korkusunu yaşama bağlılığa dönüştürebilir? Bunu Dionysos'tan başka kim yapabilir? Üstelik o bunu insanı aldatmadan yapar; yaşamla ölümü birlikte sunar. Tiyatrosundaki maskeler yüzleri gizlemez, aksine bizi sürekli baktığımız ama ardını göremediğimiz kendi yüzlerimize bakmaya iter; şarabı, içimizde ne varsa serbest bırakır. Böylece o bizi kimsenin kandıramayacağı, herkesin çırılçıplak yüzleşmek zorunda olduğu ölüme hazırlar; ve böylece o bizi yeniden yaşama, yeniden insanlara bağlar.

### 3. Orgia'dan Gizem Kültüne

Roma dini uzmanı R. Turcan, MÖ 5. yüzyıl sonunda Euripides'in **Bakkhai** yapıtına konu olan Dionysos kültü ile Livius tarafından aktarılan, MÖ 2. yüzyıl Roma'sındaki Bacchus kültünün birbirinden farklı olduğunu, Roma'dakinin Hellenistik Dönemde, İskenderiye ve Anadolu gibi, Akdeniz'in başka yerlerinde de bulunan Doğu kökenli bir Dionysos kültü olduğunu belirtir (Turcan 1996: 293). Bu kült gizem kültü özellikleri taşır: yalnızca özel bir katılma ayiniyle üyeliğe kabul edilmiş kişilere açıktır; ritüellere ilişkin bir kutsal metni (**hieros logos** [ἱερός λόγος]), kültün temelini oluşturan mitoslardaki belirli figürleri sembolik düzlemde canlandırarak ritüellerdeki belirli görevleri üstlenen rahip ve rahibeleri vardır; ve en önemlisi, üyelerine ölüm sonrasında mutlu bir yaşam vadeder.

Euripides ise bize, Dionysos için yapılan **orgia** [ὄργια] ayinlerini kentteki yaşamlarını terk etmiş evli kadınlar tarafından dağlarda düzenlenen (**oreibasia**<sup>90</sup> [ὄρειβασία]), canlı hayvanların çıplak elle lime lime edilip (**sparagmos**) çiğ çiğ yendiği (**ōmophagia** [ὠμοφάγια]), def ve çalpara ritimleri, **aulos** ezgileri eşliğinde çılgın dansların yapıldığı vahşi esrime ayinleri olarak çizer. Ama aynı zamanda, Pentheus tarafından ilk başta reddedildiğini bildiğimiz kültün görece daha ağırbaşlı bir kült olduğu da anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bizce Euripides'in yapıtı daha çok Dionysos kültünün gelişimindeki bir ara aşamayı temsil eder.<sup>91</sup>

Euripides'in anlatısında mitolojik olanla ritüele ait olan arasındaki çizgi özellikle **mainas** figürüyle çizilir. Nitekim Dionysos'un farklı adlarla anılan kadın müritleri aslında iki sınıfa ayrılır; biri kutsal **thyrsos**'larıyla [θύρσος] akarsulardan süt ve bal akmasını, kayaların su kaynağına dönüşmesini sağlayan **nympha**'lar [νύμφαι], diğeri

<sup>90</sup> Jeanmaire, **oreibasia** teriminin Klasik Dönemde var olmadığı, muhtemelen Hellenistik Dönem Anadolu'sunun dinsel terimler dağına ait olduğu kanısındadır (Jeanmaire 1951: 181).

<sup>91</sup> Özellikle şu dizeler bu düşünceyi destekler:

“İstese de istemese de bu kentin anlaması gerek danslarım ve gizemlerimden ne kadar yoksun olduğunu ve Zeus'tan dünyaya getirdiği bir tanrı olarak ölümlülere açıkça görünüp annem Semele'nin davasına sahip çıktığımı.” (**Bakkh.** 39-42)

de Dionysos'un cezbesine kapılarak **thiasos**'una [θίασος] sonradan katılan **mainas**'lar. **Nympha**'lar **Satyros**'larla birlikte Dionysos'un daimi eşlikçileri iken, **mainas**'lar genellikle Dionysos'un kendilerine ya da yakınlarına verdiği cezanın kurbanı olarak bu tanrının uyruğuna kendi istekleri dışında girerler.<sup>92</sup> Aslında bu, Dionysos'un iyilik getiren ve cezalandıran iki yönünün yansımadır ve **nympha**'lar temsil ettikleri bolluk ve özgürlük temasıyla Dionysos kültürünün mitolojik boyutunu, **mainas**'lar ise Dionysos ve **thiasos**'unun temsil ettiği yaşam biçiminin dışlanıp reddedildiği tarihsel boyutu temsil eder.<sup>93</sup>

Burada kır ve kent arasındaki gerilim de belirginleşir. Ritüellerinin içeriği ne olursa olsun dağ tepelerinde kutlanan ayinlerin kente yöneldikçe dönüşmesi gerekir ve muhtemelen yaşlı Euripides yapıtıyla bu kır-kent karşılaşmasını sahneye taşımayı amaçlamıştır. Her ne kadar Euripides bu yapıtı ömrünün son yıllarını hizmetinde geçirdiği Makedon Kralı Arkhelaos'un sarayında yaratmış olsa da, özellikle MÖ 5. yüzyıl Atina'sında, konusu ne olursa olsun tragedyanın işlevi, her alanda eski düzenle yeninin karşılaştığı o önemli ana şahitlik etmektir. Dahası, bu seyirlik formun kendisi de **orgia** ayinleriyle kentin ağırbaşlı tanrıları arasındaki karşılaşmanın ürünüdür. Atina'da düzenlenen, **rhapsōdos**'ların [ῥαψοδός] Homeros destanlarından bölümler terennüm ettiği, koro şarkılarının söylendiği, müzisyenlerin **kithara** [κίθαρα] ve **aulos**'ta hünerlerini yarıştırdığı, tragedya ve komedyaya şairlerinin yapıtlarıyla boy gösterdiği Dionysia bayramlarında kent birkaç günlüğüne duygularına teslim olur, toplumsal roller değişir, halk soylularla, kadınlar kocalarıyla

---

<sup>92</sup> Aelianus, Minyas kızlarının ilk günahları nedeniyle (Hippasos'un öldürülmesi), aralarına kabul edilmek istedikleri, baştan beri Dionysos'a sadık olan diğer Orkhomenoslu mainas'lar tarafından geri çevrildiklerini aktarır. (III.42) Bu bize Dionysos'un, Jeanmaire'in deyimiyle ideal **thiasos**'u ile tanrıya sonradan bağlananlar arasındaki farkı düşündürür. (Bkz.: Jeanmaire 1951: 38, 81, 277) Ayrıca bkz. yuk.: 66.

<sup>93</sup> Sabbatucci'nin bu konudaki şu açıklaması önemlidir: "Yunan dininde **Satyros**'lar, **nympha**'lar gibi tam anlamıyla tanrısal olmayan kategoriler vardır. Fakat bu kategorilerin belirli bir biçimde Yunanlıların çok tanrıca düzeni içinde konumlandıkları anda içselleştiklerini görürüz. Bunlar orada kısmen belirli sınırlara bağlı, zaman zaman tanrı olarak anılsalar bile görünüşleri de işlevleri de asla gerçek anlamda tanrısal olmayan varlıklar olarak görünür. Her şeyden önce konuları gerçek tanrılarınkinden görünür biçimde aşağıdadır. Daima, belirli bir etkinlik alanının öznesi sayılan tanrılarla karşılaştırıldıklarında, tabiri caizse onlar daha gerçek istençten yoksun gerçek anlamda bir özgür iradeden çok doğalarına göre hareket eden nesnelere. Sonuçta, gerçek bir tanrının hükmettiği doğal bir evrene, bir doğa alanına aittirler." (Sabbatucci 1982: 201)

alay edebilirdi. Bu şenlikler özellikle Pers Savaşları sırasında yoğunlaşan toplumsal gerilimin dengelenmesini sağlıyor, normal zamanlarda söylemeye cesaret edilemeyen şeylerin söylenebilmesine imkân veriyordu. Bu şenlikler Dionysos gizemlerinin de temelini oluşturuyordu. Ama Dionysos kültürünün bir gizem kültüne dönüşmesinde belki de en önemli rolü, Dionysos'u bir yeraltı tanrısı olarak tasarlayan mistik öğretiler oynamıştır.

### a) Mistisizm ve Esrime

Esrime, epilepsi ve melankoli farklı alanlara ait, ancak birbiriyle ilişkili olan kavramlardır. Antik çağda esrimenin temsil ettiği mistik boyutu anlayabilmek için öncelikle kutsal hastalık (**hiera nosos** [ἱερα νόσος]; Lat. **morbus sacer**) olarak tanımlanan epilepsinin halk arasında ve hekimler tarafından nasıl değerlendirildiğine bakmak gerekir. Çünkü esrime konusunda hastalık, deha ve mistik bir boyutu temsil eden tanrı lütfu kavramları arasında antik çağ boyunca sürecek olan gerilimi başlatan, Hippokrates okulunun epilepsinin kutsal hastalık olarak tanımlanmasına karşı çıkışıdır.

Rasyonel düşünce doğüstü güçlerin insanın ruhunu ele geçirmesinin gerçek olamayacağını kabul etmek durumundadır ve bu düşüncenin doğuşu tıpta büyüsel uygulamalardan akılcı yaklaşıma geçilmesine koşturur. Nitekim **Corpus Hippocraticum**'da yer alan ve MÖ 420 - 410 arasına tarihlendirilen (Lesky 1966: 490) **Kutsal Hastalık Üzerine** yapıtının yazarı epilepsi de dâhil olmak üzere herhangi bir hastalığa kutsallık atfedilemeyeceğini şöyle açıklar:

“Kutsal olarak nitelendirilen hastalığı şöyle değerlendireceğim: Bana diğer hastalıklardan ne daha tanrısal ne de daha kutsal görünüyor, aksine diğer hastalıklarda olduğu gibi kökenlerden kaynaklanan doğal bir nedeni vardır. İnsanlar bu hastalığın doğasını ve nedenini bilgisizlik ve şaşkınlık nedeniyle kutsal olarak görürler çünkü diğer hastalıklara hiç benzemez. İnsanların söz

konusu hastalığı anlayamamaları, kişilerin bu hastalıktan arındırma törenleri ve büyülerle kurtarılması ve tedavi yöntemlerinin böylesine basit olması nedeniyle bu kutsallık mefhumu sürüp gider. Fakat eğer sıra dışı olduğu için kutsal olarak sayıldıysa o zaman kutsal sayılacak bir değil birçok hastalık vardır; nitekim göstereceğim gibi, en az bunun kadar olağan dışı ve şaşılası, kimsenin kutsal olduğunu tahmin etmeyeceği başka hastalıklar da vardır. (1.1-11) [...] Kişisel görüşüme göre; bu hastalığı kutsal bir nitelik atfedilenler, günümüzün büyücü, arındırıcı, şarlatan ve sahtekârları gibi, büyük dindarlığa ve yüce bilgiye sahip olduğunu iddia eden kişilerdir. Çaresizlik içinde ve yarar sağlayacak tedaviden yoksunken, kendilerini batıl inancın ardına saklarlar ve tartışılmaz cehaletleri ortaya çıkmasını diye hastalığı kutsal olarak nitelerler, (1.22-28) [...] Arındırma ve dualar kullanırlar. (1.30) [...] Hastalığın tanrısal kökeni nedeniyle daha yüksek bilgi gerektirdiğini söyleyip başka nedenler de öne sürerek bu uygulamaları önerirler, öyle ki hasta iyileşirse ustalık payı onların olur; ölürse, suçun kendilerine değil tanrılara ait olduğu savunusuyla kesinlikle bir sürü mazeretleri olur. (1.40-44) [...] Gerçek şudur ki bu hastalığın nedeni, daha ciddi hastalıklarda da olduğu gibi beyindir (3.1-2)<sup>94</sup>

Eski toplumların çoğunda ruhsal hastalıkların da tıpkı bedensel olanlar gibi, öte dünyayla ilişkili kötü ruhlardan kaynaklandığına, iyileşmesi için hastayı bunlardan arındırmak gerektiğine inanılmıştır ve gazabından korkulan ata ruhlarını, cinleri ya da başka karanlık güçleri yatıştırmak için özel törenler düzenlenmiştir. Bu olgu

---

<sup>94</sup> Περὶ μὲν τῆς ἱερῆς νούσου καλομένης ὧδ' ἔχει· οὐδὲν τί μοι δοκέει τῶν ἄλλων θειοτέρη εἶναι νούσων οὐδὲ ἱερωτέρη, ἀλλὰ φύσιν μὲν ἔχει ἦν καὶ τὰ λοιπὰ νουσήματα, ὅθεν γίνεται. Φύσιν δὲ αὐτῇ καὶ πρόφασιν οἱ ἄνθρωποι ἐνόμισαν θεῖόν τι πρῆγμα εἶναι ὑπὸ ἀπειρίας καὶ θαυμασιότητος, ὅτι οὐδὲν ἔοικεν ἐτέρῃσι νούσοισιν· καὶ κατὰ μὲν τὴν ἀπορίην αὐτοῖσι τοῦ μὴ γινώσκειν τὸ θεῖον αὐτῇ διασώζεται, κατὰ δὲ τὴν εὐπορίην τοῦ τρόπου τῆς ἰήσεως ᾧ ἰῶνται, ἀπόλλυται, ὅτι καθαρμοῖσί τε ἰῶνται καὶ ἐπαιδιῶσιν. Εἰ δὲ διὰ τὸ θαυμάσιον θεῖον νομιεῖται, πολλὰ τὰ ἱερὰ νουσήματα ἔσται καὶ οὐχὶ ἓν, ὡς ἐγὼ ἀποδείξω ἕτερα οὐδὲν ἦσσαν ἐόντα θαυμάσια οὐδὲ τερατώδεα, ἃ οὐδεὶς νομίζει ἱερὰ εἶναι. (1.1-11) [...] Ἐμοὶ δὲ δοκέουσιν οἱ πρῶτοι τοῦτο τὸ νόσημα ἀφιερῶσαντες τοιοῦτοι εἶναι ἄνθρωποι οἳ καὶ νῦν εἰσι μάγοι τε καὶ καθάρται καὶ ἀγύρται καὶ ἀλαζόνες, ὅκοσοι δὴ προσποιέονται σφόδρα θεοσεβέες εἶναι καὶ πλέον τι εἰδέναι. Οὗτοι τοίνυν παραμπεχόμενοι καὶ προβαλλόμενοι τὸ θεῖον τῆς ἀμηχανίας τοῦ μὴ ἴσχειν ὅ τι προσενέγκαντες ὠφελήσουσιν, ὡς μὴ κατάδηλοι ἔωσιν οὐδὲν ἐπιστάμενοι, ἱερὸν ἐνόμισαν τοῦτο τὸ πάθος εἶναι, (1.22-28) [...] καθαρμούς προσφέροντες καὶ ἐπαιδιῶσιν, (1.30) [...] Ταῦτα δὲ πάντα τοῦ θεοῦ εἵνεκεν προστιθέασιν, ὡς πλέον τι εἰδότες καὶ ἄλλα; προφάσις λέγοντες, ὅκως, εἰ μὲν ὑγιῆς γένοιτο, αὐτῶν ἡ δόξα εἴη καὶ ἡ δεξιότης, εἰ δὲ ἀποθάνοι, ἐν ἀσφαλεῖ καθισταῖντο αὐτῶν αἱ ἀπολογίαι καὶ ἔχοιεν πρόφασιν ὡς οὐκ αἰτίοι εἰσιν αὐτοὶ, ἀλλ' οἱ θεοί· (1.40-44) [...] Ἀλλὰ γὰρ αἰτίος ὁ ἐγκέφαλος τούτου τοῦ πάθους, ὥσπερ καὶ τῶν ἄλλων νοουσημάτων τῶν μεγίστων· (3.1-2)

Yunan kültüründe **daimōn** [δαίμων] inanisında karşımıza çıkar. Antik çağın bu belki de en karanlık ve esrarengiz güçleri çeşitli düşünce akımları tarafından farklı biçimlerde yorumlanmış ve insan görünümlü tanrılar pantheonunun oluşmasından sonra da uzun süre etkisini hissettirmiştir.

**Daimōn** gizil tanrısal gücü temsil eder; koruyucu da olabilir, uğursuzluk kaynağı da; hastanın iyileşmesi için **daimōn**'un öfkesinin yatıştırılması, hoşnutsuzluğunun giderilmesi gerekir. Platon'un, **Phaidros**'ta tanrısal deliliğin (**theia mania** [θεῖα μανία]) dört türünü açıkladığı bölümde toplu dinsel esrimeden (**mania telestikē** [μανία τελεστική]) söz ederken kullandığı **hastalık** (**nosos** [νόσος]) ve **sıkıntı** (**ponos** [πόνος]) terimleri de (244d), **daimōn**'ların insanları rahatsız etmesiyle ilgili bu inanışla yansıtıyor olmalıdır (Burkert 2003: 27).<sup>95</sup>

Önemli bir diğer nokta nokta, Tanrı Dionysos'un da bir **yabancı daimōn** [ξενικός δαίμων] olarak tanımlanmış olmasıdır. Pausanias'ın aktardığı bir mitosa göre Delphoi kehaneti Patraslılara kentlerine yabancı bir kralın geleceğini, kendisiyle birlikte yabancı bir ilah getireceğini ve Artemis Triclaría için yapılan insan kurban etme törenlerine son vereceğini açıklamıştır (PAUS. VII.19.6).<sup>96</sup>

Antik çağda kutsal hastalık yakıştırmasının ortaya çıkmasında hiç şüphesiz göreni şaşırtan epilepsi nöbetlerinin de payı vardır. Yunanlılar bu nöbetlerinden oldukça etkilenmiş olacaklar ki hastalığın adını belirlerken durumu oldukça iyi ifade edecek

<sup>95</sup> Bkz.: Burkert 2003: 27.

<sup>96</sup> Bu kral, Euaimon oğlu Eurypylos idi. Troia'dan dönen Eurypylos'un yanında savaş ganimeti olarak bir sandık bulunuyordu ve içinde, Zeus'un Dardanos'a armağan ettiği, Hephaistos tarafından yapılmış bir Dionysos heykeli [Διονύσου ἄγαλμα] vardı (PAUS. VII.19.6). Yine Pausanias'ta geçen bazı anlatılara göre söz konusu sandık, kaçarken Aineias tarafından bırakılmış ya da ilk açan Yunanlının başına felaket getirmesi için Kassandra tarafından lanetlenip atılmıştı. Sonuçta Eurypylos sandığı açar ve Dioysos heykelini görür görmez aklını kaçıtır (**ekphrōn** [ἐκφρῶν] sıfatı kullanılmıştır). Eski durumuna kavuşmak için danıştığı Delphoi kehaneti ona alışılmadık kurban törenlerinin yapıldığı bir yer bulduğunda sandığı oraya bırakıp bu yeri vatani bellemesi gerektiğini söyler. Rüzgâr gemilerini Patras yakınlarına sürükler ve orada Artemis Triclaría için kurban edilmek üzere sunağa götürülen bir genç kız ile oğlan görünce kehanette söylenen yerde olduğunu, onu gören Patraslılar da beklenen kralın ve yanındaki sandıkla birlikte bir tanrının geldiğini anlamıştır. Böylece hem vahşi kurban törenleri hem de Eurypylos'un hastalığı sona erer. (PAUS. VII.19.7-9)

bir sözcüğü, **yakalamak**, **tutmak**, **ele geçirmek** anlamlarındaki **epilambanein** [ἐπιλαμβάνειν] fiilinden gelen **epilēpsia** [ἐπιληψία] sözcüğünü seçmişlerdir. Dodds'a göre, kendi yaşadıkları deneyimi anlamlandırmaya çalışan epilepsi hastalarının ortaya çıkan alışılmadık bedensel tepkiler ve sanrılar için doğüstü güçlerin müdahalesi dışında bir açıklama aramamış olması da söz konusu hastalığa kutsallık atfedilmesinin nedenleri arasında yer almaktadır (Dodds 1966: 66). Antik çağda **kutsal hastalık** deyimini ilk olarak Herakleitos'a ait fragmanlardan birinde karşımıza çıkar: “ ‘Kibir kutsal hastalıktır’ diyordu, ‘görmeysel yanıltıcı.’ ”<sup>97</sup> Bizce Herakleitos burada özle görünümünün farklılığını vurgulamak istemiştir. “Görmek yanıltıcıdır” ifadesi, epilepsi nöbetine şahit olan bilgisiz kişilerin gördükleri olayı tanrısal bir müdahaleye bağlayarak yanılgıya düşmelerini; kibir-kutsal hastalık ilişkisi de kendine duyduğu hayranlıkla gözleri kapanan kibirli kişinin özünü unutup kendini tanrılar dünyasına yakın hissetmesini anlatıyor olabilir.

**Kutsal hastalık** deyiminin geçtiği en eski metinlerden bir diğeri de **Historiai**'dir. Herodotos, Pers kralı Kambyzes'in kendi ailesine yönelen akıl-dışı hiddetine, kimilerinin kutsal hastalık dediği doğuştan gelen ciddi bir hastalığın neden olduğunu; bedende böyle büyük etkiler yaratan bir hastalığın kişinin aklını da etkilemesinin mümkün olduğunu söyler.<sup>98</sup> O. Temkin, burada geçen “kimilerinin kutsal hastalık dediği” ifadesinin Herodotos'un rasyonel yaklaşımına işaret ettiğini hatırlatarak tarihçinin bu konuda Hippokratesçi çizgiye yakın olduğunu belirtir.<sup>99</sup> Herodotos, hastalığın fiziksel belirtilerini önemser, tanrıların müdahalesini ve dolayısıyla hastalığa yakıştırılan **kutsal** tanımı reddeder. Nitekim antik çağda, epilepsi ve melankoliyi aynı hastalığın içe ya da dışa, yani akla ya da bedene yönelmesi olarak

---

<sup>97</sup> “τὴν τε οἴησιν ἱερὰν νόσον ἔλεγε καὶ τὴν ὄρασιν ψεύδεσθαι.” (HER. EPH. fr. B 46)

<sup>98</sup> “Ταῦτα μὲν ἐς τοὺς οἰκησιότατους ὁ Καμβύσης ἐξεμάνη, εἴτε δὴ διὰ τὸν Ἄπιον εἴτε καὶ ἄλλως, οἷα πολλὰ ἔωθε ἀνθρώπους κακὰ καταλαμβάνειν. Καὶ γὰρ τινα [καὶ] ἐκ γενετῆς νοῦσον μεγάλην λέγεται ἔχειν ὁ Καμβύσης, τὴν ἰρῆν ὀνομάζουσί τινες· οὗ νῦν τοι ἀεικὲς οὐδὲν ἦν τοῦ σώματος νοῦσον μεγάλην νοσέοντος μηδὲ τὰς φρένας ὑγιαίνειν.” (HDT. III.33, 3-6).

<sup>99</sup> Temkin 1971: 15.



yorumlayan bir yaklaşım da vardır. Bu görüşü Hippokratesçi bir yazar şu şekilde açıklar:

“Sevdâvîler (melankolikler) genellikle epilepsi hastası ve epilepsi hastaları da genellikle sevdâvî olur; bu iki durumdan hangisinin ortaya çıkacağını, hastalığın aldığı yön belirler: bedende olursa epilepsi hastası, zihinde olursa sevdâvî olurlar.”<sup>100</sup>

Diğer yandan G. Thomson’un, kutsal hastalığı büyüden tıbbı, gizem kütlerinden tiyatroya uzanan bir gelişim çizgisinde açıklayan görüşü ilgi çekicidir ama bu savın tarihsel çerçevede somut olarak konumlandırılması kolay görünmemektedir:

“Tribüden devlete geçiş evresinde ilkel bilinç toplumsal baskılara uğrar. Bu da kendini isteri, epilepsi ve şizofreni gibi çeşitli sinir hastalıklarında gösterir. Bu hastalıklara tutulan insanlar bilinçlerini yitirdikleri için, hastanın bedenine bir tanrının ya da bir cinin girdiğine, hastayı cin tuttuğuna inanılır. [...] Hasta yerine göre büyücü, şaman ya da otacı (hekim) adı verilen bir kimse tarafından iyileştirilir. Büyücü bir büyü töreni düzenler. Tören sırasında ruhun adını açıklar ve onu kurbanını salıvermeye zorlar; böylece hastanın benliğini saran kötü ruh kovulur. Bu büyücüler ancak özel törenlerle girilebilen gizli derneklerde örgütlenirler. Üye adayları akıl hastalığına tutulmuş kişiler arasından seçilir. [...] Önderlerinin yönetiminde (çoğu zaman bir uyuşturucu maddenin de etkisiyle) esrime nöbetine tutulur ve canlı hayvanları parçalamak ya da aralarından birini boğazlamak gibi, çılgınca işlere kalkışırlar. [...] Bu tür törenler gerçekte toplumun o aşamasında çok yaygın olan ilkel büyüünün bir uzantısıdır. Törenler yansılama dansları eşliğinde yapıldıkları için oyunsaldırlar. Zamanla, hastaları iyileştirmenin daha akla uygun yollarının gelişmesiyle birlikte, bu büyücülük dernekleri ilkel işlevlerini yitirdiler ve gezgin oyuncu loncalarına dönüştüler.” (Thomson 1987: 87-88)

---

<sup>100</sup> “Οἱ μελαγχολικοὶ καὶ ἐπιληπτικοὶ εἰώθασιν γίνεσθαι ὡς ἐπὶ τὸ πούλυ, καὶ οἱ ἐπιληπτικοί, μελαγχολικοί· τουτέων δὲ ἐκάτερον μᾶλλον γίνεται, ἐφ’ ὅποτέρα ἂν ῥέψῃ τὸ ἀρρώστημα, ἢν μὲν ἐς τὸ σῶμα, ἐπιληπτικοί, ἢν δὲ ἐπὶ τὴν διάνοισιν, μελαγχολικοί.” (HPC. **Epid.** VI.8.31)

Psikoloji açısından hastalık görünümü sunan esrime, sosyolojik açıdan bozulan toplum düzenini telafi etme işlevi görür. Nitekim esrime birçok kültürde tanrıların insan dünyasıyla ilişki kurma yolu olarak görülür. Aslında bu açıdan esrime gelenekleri, kurban gelenekleriyle koşutluk içindedir; fakat bu ikisinde tanrıyla insan arasında kurulan bağın yönü farklıdır. Örneğin Yunan-Roma kültüründe insan kurban aracılığıyla tanrılar dünyasıyla ilişki kurar; inanışa göre tanrılar, rahipler tarafından yorumlanan belirli işaretlerle, adanan kurbandan hoşnut olup olmadıklarını belli ediyorsa da gerçekte yönelim insanlardan tanrılara doğrudur. Bu inanç düzleminde tanrılar adeta ebedi bir soru sorma halindedir ve insanlar parçası oldukları din geleneği çerçevesinde, akde sadakatleri konusunda sürekli denetlendiklerine inanır. Yeni tanrılar işin içine girmedikçe sorulan sorular hep aynı, yanıtlar ise olumlu ya da olumsuz olmak üzere çift kutupludur: Bir tanrı için doğru hayvan kurban edilmiştir ya da edilmemiştir, doğru dualar söylenmiş ya da söylenmemiştir; hayvan doğru kurban edilmiş ya da edilmemiştir, tanrının ilahisi doğru söylenmiş ya da söylenmemiştir. Bu soru-yanıt döngüsünde değişiklik insanın tanrıya soru sormasıyla başlar. İnsan tanrıya soru sorduğu anda artık yeni bir gelenek ve yeni bir tanrı vardır; ardından yeniden bir soru-cevap döngüsü. Antik çağda gerçek anlamda mistik inanışların doğuşu ve güçlenişi bu sürecin sona erişini ilan eder.

Antik çağ dinleri içinde gizem kültürleri, -özellikle de mitoloji ve ritüel düzleminde ölüm-yeniden doğum motifi etrafında biçimlenenler- dinler tarihi alanındaki araştırmaların görece yeni olduğu dönemde genellikle Hıristiyanlıkla karşılaştırılarak incelenmiştir. Bu doğrultuda, Hıristiyan teolojisine ait, mistisizm kavramının da içinde bulunduğu bir takım kavramlar gizem kültürlerini açıklamakta kullanılmış, bu da, gizem kültürlerine ilişkin söz konusu araştırmalarda tarihsel açıdan bazı tutarsızlıklara yol açmıştır. Mistisizm bu kavramlar arasında, sıklıkla kullanılmış olmasına rağmen belki de tanımlanması en güç olandır. Bu konuda D. Sabbatucci'nin Yunan mistisizmi ile ilgili kitabı ayrı bir öneme sahiptir.<sup>101</sup> Çünkü Sabbatucci bu çalışmasında yalnızca kendisinden önceki araştırmacıların mistisizm kavramını antik

---

<sup>101</sup> Sabbatucci'nin yöntemi için özellikle Bkz.: Sabbatucci 1982: 9-38.

çağ bağlamında kullanım biçimlerini eleştirmekle kalmamış, Yunan dininde mistisizm olarak tanımlanabilecek unsurlarla ilgili kendi çözümleme yaklaşımını getirmiştir. Sabbatucci'nin dikkat çektiği en önemli ayrım, mistisizmin özünü ifade biçimleri arasındaki farklılıktır. Diğer deyişle, mistik gibi görünen bir inanışın ya da dinsel geleneğin özde mistik olmayabileceğini ya da tersine mistisizmden uzak görünenlerin de mistik unsurlar içerebileceğini savunur. Dolayısıyla bu unsurlar açısından değerlendirilen her bir dizgeyi kendi özel çerçevesinde ele almak gerekir. Bu elbette karşılaştırmalar ve sınıflandırmalar yapılamayacağı anlamına gelmez. Ama olguları tek bir kavram altında toplamaya uğraşarak özgün yönlerini gölgelememize büyük ölçüde engel olur. Nitekim Sabbatucci'ye göre, tanrısal bir gücün insan ruhunu ele geçirmesi ya da ona hükmetmesi söz konusu olduğunda birçok kez, **korybas** [κορύβας] veya **mainas**'ların temsil ettiği gelenekler, Dionysos ya da Apollon'un neden olduğu esrime ya da tutulma ve mistik anlamda esrime aynı kefeyle konmuştur.<sup>102</sup> (Sabbatucci 1982: 52)

Sabbatucci'nin önerdiği sınıflandırmaya göre esrimenin ya da tutulmanın dışı vurumu olan ruhsal durum ile -bunları **korybas** tarzı esrime olarak adlandırır<sup>103</sup>- mistik esrime birbirinden farklıdır. Tutulmanın gerçekleşme biçimi olan ruhsal rahatsızlık, yukarıda açıkladığımız “kutsal hastalık” olan epilepsidir. Bu iki esrime türünde de epilepsi hastasının kutsal güç tarafından ele geçirildiği kabul edilir. (a.y.) **Korybas** tarzı esrimede kişiyi arındırmak için önce hangi kutsal gücün bu kişinin

---

<sup>102</sup> Sabbatucci'nin bu yorumları bizce genel olarak doğruysa da, 19. yüzyıl sonunda Rohde'den 20. yüzyıl ortalarında Dodds'a kadar esrime konusunu inceleyen bazı araştırmacıların, olgunun farklı türleri arasında ayrım gözetmediği ve sınıflandırmalar yaptığı unutulmamalıdır. Örneğin Rohde, Trakya kökenli olduğunu düşündüğü (Rohde 1928: 268, 296) Dionysos kültürünü araştırırken, eski kült ile Yunanistan'da ortaya çıkan kült arasındaki farkı, ilkinin taşkın **orgia** ayinleri içeriyor olması diğerinin ise Yunanlıların daha rahat kabul edebileceği, daha ağırbaşlı bir gizem kültü olmasıyla açıklıyordu (a.e.: 266-281; 298-299) ve kült tarihine ilişkin bu sınıflandırmayı yapmakla kalmayıp, Dionysos müritlerinin esrimesiyle Apollon kâhininin esrimesini -ilkinin ikinciyi şekillendirdiğini söylese de- birbirinden ayırıyordu. Diğer yandan, Apollon kültüne esrime unsurunun Homeros-sonrası Dönemde Dionysos kültürünün etkisiye girdiği görüşünü reddeden Dodds da (Dodds 1966: 68-69), Pythia'nın temsil ettiği bireysel kâhin esrimesi ile Dionysos kültüründeki, kişilerin ruhsal hastalık ve sıkıntılardan arınmasını sağlayan toplu esrimeyi farklı değerlendiriyordu (a.y.).

<sup>103</sup> Biz, **toplu dinsel esrime** terimini kullanıyoruz; bu terimi tercih etme nedenimiz için bkz. a.ş.: s. 94.

ruhunu ele geçirdiği belirlenir ve ardından bu kutsal gücün kovulmasıyla mucizevi bir iyileşme sağlanır; kişi olağan durumuna geri döner.

Sabbatucci, **korybas** tarzı esrimenin, alışılmadık görünümüne rağmen Yunan din geleneğiyle çelişki içinde olmadığı aksine söz konusu geleneği güçlendirdiği, kişilerin tanrının etkisi altında bütünüyle edilgen olduğu bu esrime anlık olduğundan insanla tanrı arasındaki çizginin aşılmadığı kanısındadır. (a.e.: 53) Dionysos kültüründeki **sparagmos** unsurunu bir kutsal şiddet sembolü olarak gören R. Girard da, Dionysos'a duyulan bağlılığın, tanrının etrafa korku salarak barışı tehdit etmesiyle değil bizzat yok ettiği barış ve huzuru yeniden tesis etmesiyle ilişkili olduğunu ve Dionysos'un, tanrısallığını sorgulayan kibri cezalandırmasının haklı görüldüğünü söyler. (Girard 1972: 200) Bu noktada Sabbatucci ve Girard'ın görüşleri koşuttur.

**Kutsal Hastalık Üzerine** yapıtının Hippokratesçi yazarı alaycı bir tonla, epilepsi hastalarını ele geçiren tanrılarsa neden tanrıların kovulmaya çalışıldığını sorar. Sabbatucci ise bu mantıklı sorunun dinsel düzlemde pek anlamlı olmadığını belirtir. Nitekim **korybas** tarzı esrimede genellikle kişileri ele geçiren tanrılar değil **korybas**'lardır ve dolayısıyla bu kutsal varlıkların kovulması tanrılara saygısızlık anlamına gelmiyordu. **Nympha** gibi kişileştirilmeleri de Yunan çok-tanrılı sisteminin ilkesi gereğiydi. Yunan dininin parçası haline gelmiş teizm öncesi döneme ait olan bu kutsal varlıklar yeni düzenle uyum sağlayamadıkları noktada olumsuz unsurlar olarak kabul edilmiş ve bu yüzden yol açtıkları esrime de iyileştirilmesi gereken, toplumu tehdit eden bir hastalık kabul edilmiştir. Dolayısıyla **korybas** tarzı esrimayı arındırmak için düzenlenen ayinler Yunan dininin mevcut yapısını koruyordu. (a.e.: 54)

Mistik esrimede durum bütünüyle farklıdır. Her şeyden önce insanın ölümlü tabiatının ötesindeki aşkın ve kutsal olana ulaşma çabası öne çıkar. Bunun için kişi olağan durumundan sıyrılmalı ve sıra dışı olan esrime deneyimini yaşamalıdır. Diğer

bir deyişle **korybas** tarzı esrimede kriz, iyileştirilmesi gereken hastalığın görüntüsü olarak kabul edilirken mistik esrimede ulaşılmaya çalışılan, bu kriz anıdır. (a.e.: 53)

Sabbatucci, Dionysos kültü ile Orpheus inancı arasındaki ilişkinin mistisizm açısından belirsiz olduğu kanısındadır. Dionysos'un mistisizm tanrısı olmadığını, mistik özelliğinin, yerleşik bir başka dinsel yapıyla anlık ya da geçici karşıtlık oluşturmasından ibaret olduğunu dolayısıyla bu tanrıyla ilgili olarak gerçek bir mistisizmden değil ancak adı konmamış bir mistisizm yöneliminden bahsedebileceğimizi söyler. (a.e.: 59)

Esrimeye ilgili bu genel sınıflandırmasını Sabbatucci, mistik olmayan ve mistik aşama şeklinde iki gelişim kademesine ayırdığı Dionysos kültüne şöyle uygular. Mistik olmayan aşamada tanrı kişiyi ele geçirir; bu tanrı Dionysos dışında bir tanrı da olabilir; ama Dionysos olduğunda bu tanrının mitosundaki unsurlar öne çıkar: Tutulmuş kişi onun gibi korkudan titrer, onun gibi gençtir, onun gibi kurbandır. Arınması için kişinin Dionysos'un çilesini ve tanrılaşma sürecini kendi payına yaşaması gerekir. Böylece Dionysos geri çekilecek ve tanrılar dünyasındaki yerine dönecektir (a.y.). Mistik aşamada ise insanın ölümlü doğasından kurtulmaya çalışması söz konusudur. Bu amaçla kişi tanrının, ruhunu ele geçirmesini bekler. Çünkü olağan her durum ve her an, ona aşmak istediği ölümlü doğasını hatırlatır. Daima Dionysos'u duyumsamak ister. Bu, mistik ve orpheusçu bir Dionysos kavrayışıdır ve Sabbatucci'ye göre Yunan dünyasındaki din dışı kavramını da yeniden biçimlendirmiştir. Bu yeni Orpheusçu inanış karşısında daha eski esrime gelenekleri de artık din dışıdır. (a.e.: 60)

Bu mistik Dionysos kültürünün, hastalık gibi görüp iyileştirmeye çalıştığı, **orgia** ayinlerinde olduğu gibi nevroz değil, kişinin katlanılmaz, beşerî durumudur; bunun için mistik kişi, din tarafından kültürel olarak işlenmiş olsa da, delinin "keşfettiği" yolu kullanır (a.y.). Antik çağ kültüründe özellikle Demokritos ve Empedokles'in temsil ettiği delilik-bilgelik koşutluğu da bu açıdan değerlendirilebilir. Sabbatucci,

Platon'da geçen (PLAT. **Gorg.** 493a), dünya yaşamının ölüm, ölüm sonrasında ise gerçek yaşam olduğu görüşünü yansıtan beden-mezar (**sōma-sēma** [σῶμα ἐστὶν ἡμῶν σῆμα]) benzetmesini de, mistik düşüncede soyut değerler arasında bir kutup değişimi olarak yorumlar.

Olympos dini bünyesinde gerçek anlamda bir mistisizmin gelişmesine en büyük engel, insanı tanrılardan ayıran çizginin son derece belirgin bir biçimde çizildiğine, insanların tanrılarla bir arada mutluluk içinde yaşayıp uyur gibi öldüğü altın soyun [Χρύσεον γένος] geri gelmeyeceğine inanılmış olmasıdır.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Bkz.: HES. **Erg.** 109-126.

## b) Orpheusçuluk

Orpheusçuluk özellikle MÖ 6. yüzyıldan itibaren Dionysos kültürüne nüfuz etmiş ve bu kültürün bir gizem kültürü niteliği kazanmasını sağlamıştır. Dionysos gizem kültürü, müritlerine ölüm sonrasında mutlu bir yaşam vadeliyordu. Ölüler ülkesine girmesine, ardından da yaşama geri dönmesine izin verilen tanrısal ozan Orpheus, ölüm sonrasına ilişkin bu inanışların yansımasıydı: Hem Apollon'un geleceği görme gücünden pay almış bir kâhin hem ölüler diyarının neye benzediğini bilen bir peygamber hem de tüm bunları büyüleyici liri ve şarkısıyla insanlara belki de başka kimsenin yapamayacağı bir biçimde aktaran bir ozan.

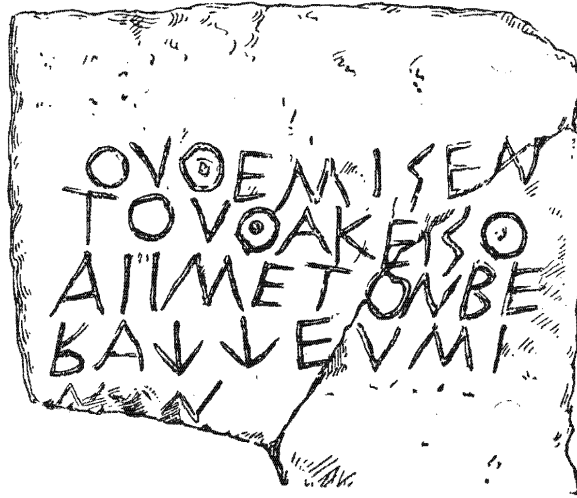
Günümüzde Ukrayna sınırları içinde kalan, Kuzey Karadeniz kıyısındaki Olbia kentinde 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yürütülen kazılarda, Orpheusçuluğun tarihine ilişkin oldukça önemli bilgi kaynaklarına ulaşıldı. Kent agorasının kuzeyinde yükseldiği kabul edilen Apollon tapınağı civarında, önü ve arkası yazılı kemik tabletler bulundu ve antik çağda kendisini Orpheusçu olarak nitelendiren bir topluluk ilk kez arkeolojik açıdan belgelenmiş oldu (Detienne 1989: 22-23). Bu kemik tabletlerde MÖ 6. yüzyılın, daha çok edebi ve felsefi metinlerdeki biçimiyle tanıdığımız, din ile felsefeyi kaynaştıran düşünce geleneğinin belirgin izlerini görürüz (a.y).

Orpheusçu inanış Yunan dininde bir değişimi, yeni bir inanç biçimini temsil eder. Dionysos kültürü Orpheusçu inanışın etkisiyle bir gizem kültürüne dönüşürken mitolojik arka planını da bu inanışa koşut biçimde oluşturmuştur. Nitekim Dionysos Zagreus ve Orpheus'un bedenlerinin parçalanması ve sonra yeniden doğmalarıyla ilgili mitoslar oldukça benzerdir. Hem edebi metinlerde hem de epigrafik kaynaklarda Dionysos gizemleri ve Orpheusçu inanış birbiriyle sıkı sıkıya bağlıdır.<sup>105</sup> Hatta bazı durumlarda aradaki farkı terminolojik açıdan ortaya koymak bile güçleşir. Bunun en

---

<sup>105</sup> Sabbatucci, Dionysos kültürü, Orpheusçu inanışlar ve Pythagoras öğretisinden oluşan bir Orpheusçu bütünden söz eder (Sabbatucci 1982: 41-52).

iyi örneklerinden biri Cumae'da bulunan MÖ 5. yüzyıla ait bir mezar yazıtıyla ilgilidir. (Bkz.: **Resim 4**) Turcan, ortaya çıkarıldığı 1903 yılından 1980'lere kadar Bacchus kültüyle ilişkilendirilen bu yazıtın aslında Orpheuşçu küçük bir toplulukla ilişkili olduğunu açık bir biçimde ortaya koymuştur. (Turcan 1986: b.a.) Filolojik bir yöntem izleyen Turcan, yazıtta okunan “οὐ θέμις ἐντοῦθα κεῖσθαι ἢ μὲ τὸν βεβακχευμένον” ifadesini özellikle βεβακχευμένος ortacının (perf. med.-pass.) anlam açısından değerlendirmiş ve bu kullanımın mistik bir anlamla ilişkili olduğunu, Bakkhos kültüne katılmış olmayı değil, dinsel anlamda bireysel bir aydınlanmayı, olgunlaşmayı ifade ettiğini göstermiştir. Yazıtta söylenen şudur: “kemale ermemiş kimse burada yatamaz”. Turcan'ın dikkat çektiği ayırım aslında oldukça önemlidir çünkü Bakkhos kültünün bir gizem kültüne dönüştüğü dönemi belgelediği düşünülen bir kaynağın aslında Orpheus inancıyla ilişkili olduğunu göstermiştir.



MÖ 5. yüzyılın ilk yarısı  
Kaynak: Cumont 1929: 197.

**Resim 4: Arkaik Cumae Yazıtı**



Orpheus inancı Dionysos kültüyle böylesine iç içe geçmişse de aslında bazı yönleriyle bu kültten belirgin biçimde ayrılır. Nitekim bilindiği gibi Orpheuşçuluk kanlı kurban törenlerini reddetmiştir. Bu açıdan, Dionysos kültüründeki **sparagmos** ve **ömophagia** unsurlarının sembolik ritüellere dönüşmesini sağlayan da Orpheuşçuluğun kan dökmeye karşı olan bu ilkesi olmalıdır.

Peki, Orpheus inancının da, bu inancın felsefi boyutu olan Pythagoras öğretisinin de bilindiği Roma'da mistik inanışların varlığından ne ölçüde söz edilebilir? H.J. Leuba, **The Psychology of Religious Mysticism** çalışmasında yarı-medeni (İng. **semi-civilized**) halklar arasında mistisizmden Romalılar kadar uzak bir halk olmadığı görüşünü savunmuştur. (Leuba 1925: 3)

Diğer yandan dinler tarihi araştırmacısı Couliano, **ruh yükselmesi** (Fr. **psychanodie**; Alm. **Himmelsreise der Seele**) kavramını geç antik çağ gizem dinleri bağlamında ele alırken, M. Leglay'ın bir çalışmasından yola çıkarak Roma İmparatorluk Dönemine ait olan bazı arkeolojik buluntuların üzerindeki merdiven figürünün MÖ 5. yüzyılın ilk yarısına ait bir Attica kyliks'indeki figürle ilişkili olduğuna dikkat çeker ve bunun Dionysos kültürünün ikonografik repertuarında erken dönemlerden beri var olan bir sembol olduğunu belirtir (Couliano 1984: 82-83). Dionysos'un **signaculum**'larından<sup>106</sup> biri olan bu merdiven figürünün anlamı üzerine kesin bir şey söylemek mümkün olmamakla birlikte, Couliano bu sembolün, Roma döneminde, ölümden sonra ruhun yükselmesini temsil eden en yaygın sembollerden biri olduğu sonucunu çıkarır (a.y).

Bizce burada asıl tartışılması gereken, söz konusu mistisizme yüklenen anlamdır. Leuba Yunan Olympos dininin de mistisizmden bütünüyle uzak olduğunu, gizem kültürlerinde bulunup bulunmadığının da tartışmaya açık olduğunu belirtir (a.y.). Rohde de **Psyche**'de, tanrılarla insanların dünyası birbirinden kesin biçimde ayrıldığı için Eleusis gizemlerinde mistik yönün bulunmadığını savunmuştur. Sabbatucci ise

---

<sup>106</sup> Alamet.

bu araştırmacıların ikisinin de mistisizm konusunda öz ile biçim arasındaki ayrımı gözden kaçırmak mistik olan ile mistik olanın temsilini birbirine karıştırdığı ve ayrıca modern bir mistisizm algısını antik kültüre uygulamaya çalışma yanılığına düştükleri kanısındadır. Roma dinini bütünüyle nesnelliğe indirgediğimizde, Romalıların her şeyden önce insan olduğunu dolayısıyla kutsal karşısında doğal olarak hem nesnel hem de öznel bir yaklaşım içinde olacaklarını görmezden gelmiş olmaz mıyız? Üstelik Roma dininde öznel ile nesnel olan arasındaki bu ilişki, mistik olan ve olmayan arasındaki ilişki değil midir? (Bkz.: Sabbatucci 1982: 1, 35)

## B. Esrime Olgusuna Genel Bakış

Bu bölümde amaç, esrimeyi tanımlamak ve çalışmanın son bölümündeki çözümlemelere zemin oluşturacak genel bir bilgi sunmaktır. Bu genel bilginin sınırlarının doğru belirlenmesi, yanıt bulmayı amaçladığımız sorulara doğru yaklaşabilmek açısından son derece önemlidir. Bu yüzden bazı temel belirlemelerin şimdiden yapılması uygun olur.

Esrimenin sıradan bir bilinç değişimi durumundan ne farkı vardır? Bu soru konuya farklı açılardan bakılarak çeşitli biçimlerde yanıtlanabilir; ama bizce en temel fark esrimenin gelenekselleşmiş bir sıra dışılık olmasıdır. Bu ilk anda bir paradoks gibi görünür; nitekim gelenekselleşmiş bir olgunun kendi içinde sıra dışılığında söz etmekte zorlanırız. Ama buradaki gelenek sürekli bir değişim içinde olan kültürdür. Dünya kültürleri eskiyle yeninin zaman algımızla oyun oynarcasına iç içe geçtiği, yer değiştirdiği sayısız örnekle doludur. Geçmişin, çizgisel zaman düşüncesinde insan icadı sayısal bir değerden, insanlık var oldukça var olacak zamanüstü bir gerçekliğe dönüşmesi, şimdi yaşananların içine yok olmadan işlemesine bağlıdır. Bunun için geçmiş, gelecekte yardım alır. Geleceğe yönelik her tasarı kaçınılmaz biçimde geçmişle yüküldür; bu yüzden, geleceğe yöneldiğimizde farklı bir biçimde geçmişe de yakınlaşmış oluruz. Bu aslında zaman üzerinden bir gelenek tanımıdır. Böyle düşünüldüğünde gelenekte süreklilik vardır ama bire bir tekrar yoktur. Dolayısıyla, “esrime geleneksel bir sıra dışılıktır” dediğimizde, aslında toplumların esrime geleneklerinin belirli bir kültür çerçevesini terk etmeden dönüştüğünü ifade etmiş oluruz.

Bu açıdan esrime yalnızca eski toplumlarda değil, belirli biçimleriyle günümüz toplumlarında da var olmaya devam etmektedir.<sup>107</sup> Araştırmacılar esrimenin evrensel bir olgu olduğu, ama anlam ve yorumlanışının kültürden kültüre değiştiği konusunda

---

<sup>107</sup> Günümüzde dinsel esrime olgusunun görüldüğü kültürler ve bunların toplumsal ve ekonomik şartlarla ilişkisi üzerine toplu bir değerlendirme için Bkz.: Hell: 9-4.

genellikle hem fikirdirler.<sup>108</sup> Antropolog E. Bourguignon'un bu konuda sık sık atıfta bulunulan çalışması gerçekten de çarpıcı sonuçlar ortaya koymuştur. Bourguignon, gelenekselleşmiş trans<sup>109</sup> (İng. **trance**) hallerinin incelendiği, 488 farklı toplumu kapsayan bir araştırmadan yola çıkarak bu toplumların 437'sinde en az bir gelenekselleşmiş trans biçimi bulunduğunu ve 360 toplumda (~ %74), doğaüstü güçlerin kişileri ele geçirebileceğine (cin çarpması) ilişkin geleneksel bir inanca rastlandığını belirtir (Bourguignon 1968: 40). Bourguignon'un kullandığı **trans** teriminin, ilgili diğer terimlerle birlikte aşağıda inceleyeceğimiz **esrime** terimine yakın bir anlamda olduğunu belirtelim. Burada bizim için önemli olan araştırdığımız olgunun evrensel niteliğinin ortaya konulmasıdır. Ne var ki, antropologların ve etnologların Afrika, Asya, Avustralya ve Amerika'nın çeşitli toplumlarında bizzat gözlemlene şansı buldukları bu esrime geleneklerinin, Roma'daki Bacchanalia ile ya da genel olarak antik çağdaki esrime biçimleriyle benzerliği bir tartışma konusudur.

---

<sup>108</sup> Bkz.: Cohen 2007: 15; Holm 1982: 9.

<sup>109</sup> Türkçede "kendinden geçme hali" biçiminde de ifade edilir.

## 1. Esrimenin Tanımlanışı

Esime bir bilinç değişimi durumudur. Bu genel tanım altında, doğrudan bir takım psiko-aktif maddelerin kullanımından kaynaklanan çeşitli sarhoşluk halleri de yer aldığından öncelikle esimeyi bilinç değişiminin bu diğer türlerinden ayırt etmemiz gerekir. Antik Dünya'da daha önce belirttiğimiz gibi Dionysos, Fufluns ve Bacchus gibi farklı adlarla anılan esime tanrısının, aynı zamanda bir şarap ve sarhoşluk tanrısı olması esrimenin madde kaynaklı bir sarhoşluğa indirgenmesi anlamına gelmez. Çünkü adına düzenlenen gürültücü tören alaylarının önemini göz önüne alırsak Dionysos aynı zamanda taşkın müziğin ve dansın da tanrısıdır.

Ayrıca esimeyi tanımlarken, farklı türleri olduğunu da göz önüne almak gerekir. Örneğin, Dionysos denildiğinde esrimenin toplu dinsel törenlerde deneyimlenen türü akla gelir. Antik çağda bu tür esrimenin görüldüğü tek kült Dionysos kültü değildir; toplu dinsel esime unsuru Phrygialı Ana Tanrıça kültü başta olmak üzere bazı başka kültlerde de bulunur. Dinsel esrimenin temel etkenleri olan, sarhoşluk verici maddelerin kullanımı, müzik ve dans, cinsellik ve kutsal içerikli şiddet unsurlarından bazılarının ya da hepsinin bulunuşuna bağlı olarak toplu dinsel esrimenin kültten külte değişen farklı biçimleri olduğu açıktır.

Diğer yandan, yine belirli ölçüde topluluk psikolojisiyle ilişkili olan ama savaşçı, kâhin, ozan ve sağaltıcı gibi belirli rollerle özdeşleştirildiği için hazırlayıcı unsurlar bakımından temelde görece bireysel olan esime türleri de vardır. Bu unsurların dış kaynaklı, psiko-fizik unsurlar olması da zorunlu değildir. Örneğin Yunan kültüründe Apollon rahibesi ünlü Pythia gibi biliciler ve yine bu tanrıyla ilişkilendirilen Aristeas gibi yarı efsanevi sağaltıcı (**iatromantis** [ἰατρόμαντις]) figürleri<sup>110</sup>, geleneğin olağanüstü güçler atfettiği Pythagoras ve Empedokles gibi filozoflar bu tür bireysel ve esinli (**enthousiastikos** [ἐνθουσιαστικός]) bir deneyimi yansıtır.

---

<sup>110</sup> Dionysos ve Apollon Hyperboreios kültlerindeki esime olgusunun şamanizm ile ilişkisi için karşı: Eliade 1968: 305-316; 2006: 62-64; Cornford 1952: 88-106; Dodds 1966: 135-160; 348-354; Devereux 1983, b.a.; West 1983: 144-150; Couliano 1984: 25-43; Hell 1999: 348-9.

Mitoslarda tanrılar dünyasıyla insanlar arasındaki önemli bağlardan biri, belirli kişilerin ve kahramanların zihin ve bedenlerinin tanrılar tarafından ele geçirilmesi (**enthousiasmos**) inancına dayanan tanrısal delilik (**theia mania**) kavramında karşımıza çıkar. E. N. Tigerstedt'in şu açıklaması bu geleneği iyi özetler:

“Yunanlılar, tanrılarla bizzat iletişim kurabilecek, daha doğrusu ilahi olanla rahatça iletişime geçebilecek duruma getirilen insanlar olduğuna inanıyorlardı. Diğer deyişle, onların içine bir tanrı yerleşir; böylece gerçek anlamda **tanrıyla dolu** (ἐνθεος) hale gelirlerdi; ἐνθουσιασμός terimi de bunu ifade ediyordu. Bu kişiler benliklerinin dışında (ἐκστατικοί), yani esrik halde olurdu. Deliliğe (μανία) kapılarak çıldırırlardı (μανικοί), nitekim genellikle Yunanlılar μάντις (kehanet) kelimesini μανία ile ilişkilendiriyordu. Bu durumdayken, olağan halde yapamayacakları şeyleri yapıyor, söyleyemedikleri şeyleri söylüyorlardı. Özellikle, tanrıların ayrıcalığı olan, geçmişte, şimdide ya da gelecekte her şeyi bilme lütfuna sahip oluyorlardı. Gerçekten de akılları yerinde olmadığı (ἔκφρων) için farkında olmasalar da, onlarda bir tanrı dilleniyordu.” (Tigerstedt 1970: 164)

Kökleri Yunan kültürünün uzak geçmişine dayanan **mania** kavramı felsefi açıdan ayrıntılı biçimde inceleyen ilk yazar Platon'dur. Düşünür **Phaidros** yapıtında deliliği iki türe ayırmış (265a-b), birini insana ait diğerleri gibi bir hastalık (**nosēma anthrōpinon** [νόσημα ἀνθρώπινον]) diğerini, tanrısal bir değişim<sup>111</sup> (**theia eksallagē** [θεία ἐξαλλαγή]) olarak tanımlamış ve tanrıların yol açtığı bu değişimi ya da deliliği kendi içinde dörde ayırarak her birini ayrı tanrısal figürlerle ilişkilendirmiştir. Buna göre Apollon kâhin esrimesi (**mantikē** [μαντική]), Dionysos toplu dinsel esrime (**telestikē**)<sup>112</sup>, **Mousa**'lar şair esrimesi (**poiētikē** [ποιητική]) ve Aphrodite ile Eros da aşk esrimesinden (**erōtikē** [ἐρωτική]) sorumludur.

<sup>111</sup> Tam olarak şöyle ifade etmiştir: “alışılmış olanın tanrısal değişimi” [θεία ἐξαλλαγή τῶν εἰωθότων νομίμων].

<sup>112</sup> Platon, **erginleşmeyle ilgili** anlamındaki **telestikē** terimini kullanmıştır (265b).

Tanrısal deliliğin bu dört türünü açıklamadan önce terimlerle ilgili önemli bir noktaya değinmemiz gerekir. Buradaki **mania** terimi, **delilik** ya da **esrime** olarak Türkçeleştirilebilir. Nitekim Platon yukarıda belirttiğimiz gibi iki katmanlı bir sınıflandırma yaparak okuyucusuna asıl ilgilendiği konunun hastalıktan kaynaklanan akli konunun değil, tanrısal esrime olduğunu zaten açıklamıştır. Semantik olarak günümüz Türkçesinde **deli** sözcüğü bunlardan ilkinde, **esrime** sözcüğü ise ikincisine daha yakındır. Açıkça görülür ki düşünür burada, ilk anlamı **delilik** olan **mania** teriminin daha önce Euripides tarafından da vurgulanan (özellikle **Bakch.** 305) **tanrısal bir unsurun neden olduğu esinli delilik** anlamına odaklanmıştır. (244-256b) Burada **mania** kavramı, olgunun tanrılardan kaynaklandığı belirtilinceye kadar deliliğe, tanrısal olduğu açıklandıktan sonra ise esrimeye karşılık gelir. Dolayısıyla, daha önce kullandığımız terminolojiye sadık kalarak biz **theia mania** terimini **tanrısal delilik**, altındaki dört türü ise **esrime** olarak çevirmeyi daha uygun buluyoruz.

Platon, geleneksel inanışlarla rasyonel düşüncenin kesiştiği bir ara alanda, bazen, kültürün geneline atfetse de, aslında öznel görüşlerini yansıtan yorumlarla, bazen de ince bir ironiyle tanrısal delilik ile insani ölçülülük (**sōphrosynē anthrōpinē** [σωφροσύνη ἀνθρωπίνη]) arasındaki ilişkiyi değerlendirmiştir (256b). Duygularına köle olmanın insan için en büyük tehlike olduğunu her fırsatta dile getiren düşünürün burada Sokrates’in ağzından deliliği adeta övüyor olması ilk anda şaşırtıcıdır. Ama söz konusu deliliğin tanrısal bir “armağan” olduğunu vurgulamak için kullanılmış olan sözcükleri gözden kaçırmamak gerekir: “Gerçek şu ki, en büyük iyilikler bize ihsan edilen tanrısal bir delilik aracılığıyla gelir.”<sup>113</sup>

Platon, Sokrates’in ağzından, kehanet esrimesini (**mantikē**) açıklayarak başlar. Apollon’un Delphoi’daki “sesi” olan Pythia’yı, Dodone’daki Zeus rahibelerini ve kitaplarıyla ünlü Sibylla’yı anar ve onlarla ilgili şu ilginç yorumu getirir: “ [...]

---

<sup>113</sup> “νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θεῖα μὲντοι δόσει διδομένης.” (244a, 6-8)

esridikleri zaman bireysel ve toplumsal anlamda Yunanistan'a önemli yararlar sağlamışlarken, akılları başlarındaiken çok az yararları dokunmuş ya da hiçbir yararları dokunmamıştır.”<sup>114</sup>

Sokrates, eskilerin esrimeyi utanılası bir şey olarak görmediklerini belirtir ve bunu kanıtlamak için **mania** teriminin köken bilgisini kendince açıklar (244c-d): Eskiler, sanatların en güzeli olan kehanet sanatına ‘esrime sanatı’ anlamında **manikē** [μανική] demişlerdir, çünkü tanrılardan gelmesi şartıyla deliliğin güzel bir şey olduğuna inanmışlardır; sonrakilerse bir ‘ t ’ harfi ekleyerek **manikē** sözcüğünü, **mantikē** yapmışlardır. Sokratēs, ‘kuş kehaneti’ anlamına gelen **oiōnistikē** [οἰωνιστική] sözcüğünü ele alarak devam eder ve yine çağdaşlarını terimin söylenişini çarpıtmakla suçlar. Sözcüğün eski söylenişinin **oiōnoistikē** [οἰονοιστική] olduğunu, **oiōsis-nous-historia** [οἴσις-νόος-ἱστορία] (görüş-akıl-bilgi) sözcüklerinden oluştuğunu öne sürer.<sup>115</sup> Platon bu noktada, işaretleri yorumlama ve akılcı tutum arasında ilişki kurmuş, **mantikē** – **oiōnistikē** karşılaştırmasıyla da sezgi - akıl ikiliğine ilişkin yaklaşımını ortaya koymuştur. Nitekim antik çağda kehanetler yapay (**entekhnos mantikē** [ἐντεχνος μαντική]) ve doğal ya da sezgisel (**entheos mantikē** [ἐνθεος μαντική]) olmak üzere ikiye ayrılmıştır.<sup>116</sup> Kuş kehaneti yapay kehanetlerdendir; yukarıda adı geçen kâhinelerinkiyse sezgisel kehanet olarak kabul edilir çünkü Zeus’un, Apollon’un ya da başka bir tanrısal gücün kendileriyle doğrudan ilişki kurduğuna inanılmıştır. Buradaki düşünce, esrime aracılığıyla gelen tanrısal bilginin, insan eseri olan bilgeliğin bilgisinden daha güvenilir ve değerli olduğudur (**Phaid.** 244d). Aşkın olanın bilgisine kavuşmuş kişilerin üstün bir hakikat

---

<sup>114</sup> “μανῆσαι μὲν πολλὰ δὴ καὶ καλὰ ἰδίᾳ τε καὶ δημοσίᾳ τὴν Ἑλλάδα ἠργάσαντο, σωφρονοῦσαι δὲ βραχέα ἢ οὐδέν.” (244b, 1-3)

<sup>115</sup> Platon genellikle kurmaca bağlantılarla kendine özgü etimolojik açıklamalar getirmiştir. Bu durum **oiōnistikē** sözcüğüyle ilgili bu açıklama için de geçerlidir. Platon’un öne sürdüğü köken bilgisi tamamen dayanaksız olduğu için Yunan dili araştırmacıları tarafından dikkate alınmamıştır. Antik çağda kuş kehaneti geleneğinde büyük yırtıcı kuşların uçuşlarının yorumlandığı bilindiğinden söz konusu terimin bu tür kuşları ifade etmek için kullanılan **oiōnos** isminden geliyor olması daha olasıdır. (DELG: 789)

<sup>116</sup> Bkz.: PLAT. **Tim.** 71e, CIC. **Div.** II.26, 4-10.



kavrayışı olduğuna dair bu inanç melankoliyle ilgili doğaüstü açıklamaların da temelini oluşturur.

Platon'un sınıflandırmasında tanrısal deliliğin bir diğer türü toplu dinsel esrimedir (**telestikē**). Sokrates, konuya uygun gizemli bir dille, bir soyun bazı üyelerinde eski kinlerden (**palaiā mēnimata** [παλαιά μνημόματα]) kaynaklanan, nereden geldiğini bilmediğimiz bir takım ciddi hastalıkların ve sıkıntıların ortaya çıktığını; esriyen kişilerin de, dualarla, arınma ve gizem törenleriyle şimdi ve sonrası için bu kötülükleri uzaklaştırdığını söyler. (244d) Kimi Platon yorumcularına göre yapıtın bu bölümü belirsizliklerle doludur. (Pieper 2006: 30) Gerçekten de, “eski kinlerle” tam olarak ne kastedildiği, sözü edilen hastalıkların ruhsal mı bedensel mi olduğu ilk bakışta belirsizdir. Ama Dionysos ayinlerinin iç sıkıntısı ve endişe gibi ortak insani zaafları gidermeyi amaçlayan bir tür toplumsal tedavi aracı özelliği taşıdığı düşünülebilir. Antik çağ müzik yazarlarından Aristeides Kointilianos'un şu ifadesi bunu destekler: “Bakkhos törenleri ve aynı düşünceye dayandığı söylenen diğer törenler, yaşam tarzları ya da yazgıları dolayısıyla bilgiden yoksun olan kişiler bu törenlerdeki ezgilerle, danslarla ve oyunlarla yersiz heyecanlardan arınsınlar diye yapılır.”<sup>117</sup>

Üçüncü esrime türü ise şair esrimesidir (**poiētikē**). Antik çağ şiirinde Homeros'tan itibaren, yapıta başlarken **Mousa**'lardan yardım istemek gibi bir edebi geleneğin olduğu açıktır. Sokrates, **Mousa**'ların sağladığı esrimeden yoksun olan bir şiirin eksik kalacağını, ve onların da bunu ancak yumuşak (**hapalē** [ἀπαλή]) ve lekelenmemiş (**abatos** [ἄβατος]) ruhlara bahşedeceğini söyler. (245a)

Kimilerine göre Platon bu şiirsel esini, şairin neredeyse bütünüyle devre dışı kaldığı bir esrime hali olarak tanımlarken aşırı yorum yapmaktadır. Platon'un bu

---

<sup>117</sup> διὸ καὶ τὰς βακχικὰς τελετὰς καὶ ὅσαι ταύταις παραπλήσιοι λόγου τινὸς ἔχεσθαί φασιν, ὅπως ἂν ἡ τῶν ἀμαθεστέρων πτοίησις διὰ βίον ἢ τύχην ὑπὸ τῶν ἐν ταύταις μελωδιῶν τε καὶ ὀρχήσεων ἅμα παιδιαῖς ἐκκαθαίρηται.” (ARSTD. Q. III.25, 14-18)

yorumu **Ion** yapıtında da öne çıkar ama özellikle **Nomoi**'daki şu bölümde filozofun geleneksel bir düşünceyi aktarıyormuş gibi bir ifade kullanması ilgi çekicidir:

“ [...] Ey yasa koyucu, tarafımızdan tekrar tekrar anlatılan ve herkesin de onayladığı eski bir deyişe göre, ne zaman bir şair **Mousa**'ların uçayağına yerleşse, akli yerinde olmaz, ama suyun yukarı doğru fişkırmasına izin veren bir pınara benzer; sanatı öykünmeden ibaret olduğu için, zıt mizaçta kişilikler yarattığında sık sık kendi kendisiyle çelişkiye düşmek zorunda kalır ve bu farklı deyişlerin hangisinin hakiki olduğunu bilmez. Fakat yasa koyucunun yasasında aynı konu hakkında iki ayrı beyanda bulunması olanaksızdır; bir konu hakkında her zaman tek bir beyanda bulunması şarttır.” (PLAT. **Nom.** 719c)

Fakat Tigerstedt (1970: b.a.) ve P. Murray (1981, b.a.), belirli anlarda şairin bütünüyle tanrısal güçlerin, örneğin **Mousa**'ların, edilgen bir aracı haline geldiği düşüncesinin büyük ölçüde Platon'un ürünü olduğunu ve daha önce Yunan kültüründe görülmediğini savunmuşlardır.<sup>118</sup>

Platon'un sınıflandırmasındaki son esrime türü **erōtikē** [ἐρωτική] olarak tanımlanan aşk esrimesidir. Platon'un aşk gibi oldukça farklı yönler çekilmeye elverişli bir kavramı tanrısal deliliğin bir türü, bir esrime olarak tanımlarken aklındaki aşk **Symposion**'da da açıklanan hakikat aşkı, yani felsefenin kendisi olmalıdır. Nitekim iki yapıtı da aynı dönemde, MÖ 370 yılı civarında yazmıştır. Düşünürün bu bölümde değindiği en önemli konu esrime ile filozofça bir ölçülülüğün nasıl bir arada bulunacağı sorusudur.

---

<sup>118</sup> Romalı şair Horatius antik çağın en ünlü “deli-dahisi” Demokritos'a gönderme yaparak, ona özenen şairleri alaylı bir dille eleştirir ve kendi şiirinde esin ya da esrimenin değil emeğin ön planda olduğunu okuyucusuna hissettirir:

“Yeteneğin aciz maharetten daha büyük lütuf olduğunu,  
düşünüyor diye Demokritos ve layık görmüyor diye Helicon'a  
aklı yerinde şairi, şairlerin çoğu ne tırnaklarını kesmeye zahmet eder  
ne sakalını, ıssız yerlere giderler, kaçınırlar yıkanmaktan.  
Nitekim üç Antikyra otunun bile iyi edemediği başını  
hiç emanet etmezse berber Licinius'a biri  
kazanır kesinlikle şair adını ve payesini.” (HOR. P. 295-301)

Platon'un sıraladığı bu dört esrime türünden hangilerinin gerçek bir geleneği, bir halk inancını yansıttığı açıktır. Kâhin esrimesi ve toplu dinsel esrimenin Yunan kültürünün uzak geçmişine ait unsurlar olduğu, şair esrimesi olarak anılan şiirsel esinin kâhin esrimesinin yansıması, aşk esrimesinin ise akıl çağı düşünürü Platon'un tasarımı olduğu görülür. Yunan mitolojisi insandaki temel duyguların hemen hepsini bir tanrı ya da tanrısal güçle temsil etmiştir ama bu, Yunanlıların, insanın sağlıklı düşünemediği, duygularına kapıldığı her durumu esrime olarak tanımladığını göstermez.

Rohde, Yunanlıların **ekstasis** [ἔκστασις] olarak tanımladığı, **orgia** ayinleriyle ilişkili esrime geleneğinin, Asya'daki şamanlık geleneği de dâhil olmak üzere diğer birçok kültürdeki esrime gelenekleriyle koştut olduğu görüşünü ilk ortaya koyanlardan biridir (Rohde 1928: 278, n. 3). Rohde'nin esrimeyi insan açısından bir **doğal gereklilik**<sup>119</sup> olarak tanımlayan bu yaklaşımından farklı olarak Dodds (özellikle K. Meuli'nin bir makalesinden yola çıkarak), söz konusu benzerlikleri (tanrısal güçlerin sağladığı bir ruh yükselmesi yoluyla kehanette bulunan, diğer insanlarla iletişim kuran, aynı anda birden fazla yerde olan Aristeas, Hermetimos gibi Yunan figürleri ile şamanlar arasındaki benzerlikler), esrime geleneğinin Yunan Dünyasına Asya'dan Karadenizli İskitler tarafından ticaret ilişkileri yoluyla taşınmış olabileceği görüşünden yola çıkarak yorumlar (Dodds 1966: 140-141). Meuli ve Dodds'un görüşleri büyük ilgi görmüş, Eliade, Meuli'yi izleyerek Yunanlılardaki ve İskitlerdeki şamancıl unsurları ele almış (Eliade 1968: 305-316), W. Burkert Abaris figürünün de Asya şaman geleneğiyle ilişkili olduğunu savunmuştur. (Burkert 1972: 162)

---

<sup>119</sup> Rohde, Asya şamanları, Kuzey Amerika şağaltıcıları ve dünyanın farklı köşelerindeki esrime geleneğine sahip toplulukların koştuluğundan söz ettikten sonra şöyle der: “[bu toplulukların] davranışlarının temelinde yer alan tüm kavramlar, insanın, bir doğa olayının düzenliliğiyle meydana gelen ve bu yüzden anormal olarak tanımlayamayacağımız dinsel etkinliklerinin içinde yer alır.” (Rohde 1928: 283)

Diğer yandan birçok araştırmacı, şamanizmin zaman, mekân ve etkinlik biçimi bakımından belirgin özellikler taşıyan sınırlı bir gelenek olduğu konusunda hemfikirdir. Bu doğrultuda, esrimenin yer aldığı hemen her geleneği şamanizm ile ilişkilendiren Eliade'nin, Yunan kültüründeki esrime geleneklerine ilişkin görüşleri de oldukça eleştirilmiştir. (Bkz.: Bremmer 1983: 48; Graf 2009: 40) Bu eleştiriler, şamanizm kavramının, totemizm ile benzer bir kaderi paylaştığını düşündürür. Nitekim 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Antropolog A. A. Goldenweiser yayımladığı bir dizi makaleyle, özellikle Durkheim ve Frazer'ın totemizmi bütün kültürlerde bulunan ortak bir gelişim aşaması, ilkel bir din olarak tanımlayan yaklaşımını, benzer nedenlerle eleştirmiştir.<sup>120</sup> (Bkz.: Goldenweiser 1917, b.a.; 1918, b.a.; Morris 1987: 270-271)

Biri **doğal gereklilik**, diğeri ise **tarihsel etkileşim** ile ilgili olan bu iki açıklama modeli genellikle, Yunan kültüründe tanrı Apollon'un etkinlik alanına giren kehanet, sağaltma, ruh yükselmesi temalarına yönelmiştir. Oysa esrimenin bir diğer boyutu da öncelikle tanrı Dionysos'la ilgili olan ama Kybele gibi diğer bazı kültlerde de var olan **toplu dinsel esrime**dir. Bu noktada antik çağdaki farklı esrime türleriyle ilgili genel bir sınıflandırma yapmak uygun görünüyor. Genel bir terim olarak kullandığımız esrime teriminin altında şu ana ayrımı yapıyoruz:

**Toplu dinsel esrime:** Yunan-Roma mitolojisinde, esrime de dâhil olmak üzere insan ruhundaki tüm değişimlerin tanrıların müdahalesiyle olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu düşüncenin yansımaları edebiyat geleneğinde de belirgin biçimde görülür. Ancak antik çağda rasyonel yaklaşımın ve özellikle de yukarıda belirttiğimiz Hippokratesçi tıp geleneğinin, halk tarafından tanrılarla ilişkilendirilip esrime olarak tanımlanan durumların aslında bedensel bir hastalığın belirtisi olduğuna dair görüşü, hem hastalığı, hem de esrimeyi ifade etmek için kullanılan mania gibi terimlerde

---

<sup>120</sup> F. Graf, şamanizm gibi totemizmin de Yunan dininde hiçbir zaman etkin unsur olmadığı görüşündedir. (Graf 2009: 99)

yeni bir anlam ayırımına yol açmıştır. Günümüz Türkçesindeki **delilik** ve **esrime** terimleriyle bu ayırımın yansıtılabileceğini düşünüyoruz.

O halde, zaten tanrısal bir deliliği ifade eden **esrime** teriminin yanına eklediğimiz **toplu** ve **dinsel** sıfatlarının neyi ifade ettiğini açıklayabiliriz:

Dionysos, Apollon, Kybele, Hekate, Hera, Ares gibi tanrılar ya da **korybas**'lar veya **nympha**'lar gibi tanrısal varlıkların neden olduğu farklı esrime türlerinin tümünde dinsel bir çerçevenin olduğu açıktır. Ama, **toplu dinsel esrime terimiyle** ifade etmek istediğimiz özellikle Dionysos ve Kybele kültürlerinin özel ayinlerinde kişilerin bir arada deneyimlediği esrime türüdür. Bu, Platon'un **theia mania** ile ilgili sınıflandırmasında **telestikē** olarak tanımladığı esrimedir (**Phaidr.** 265b).<sup>121</sup> Dodds, Dionysos tarzı esrimenin kolektif ve cemaate özgü olduğunu görüşünü (Dodds 1966: 69), Euripides'in **Bakkhai**'daki şu ifadesiyle destekler:

“Mutludur, talihli kişi, tanrıların gizemlerine eren,  
yaşamını adayarak ruhunu **thiasos**'a katan,  
dağda Bakkhos ayinlerine katılan”<sup>122</sup>

**Kâhin esrimesi:** Antik çağda farklı birçok kehanet biçimi vardır ama bunlar iki ana başlık altında toplanabilir: Yapay kehanet ve doğal kehanet. Esrimeyle ilişkili olan bunlardan ikincisidir. Çeşitli kültürlerde doğal kehanet gelenekleri vardır ama bunların en önemlisi Apollon kültürüdür.<sup>123</sup>

---

<sup>121</sup> bkz. aş.: s. 88 vd.

<sup>122</sup> “ὦ μάκαρ, ὅστις εὐδαίμων  
τελετὰς θεῶν εἰδῶς  
βιοτὰν ἀγιστεύει  
καὶ θιασεύεται ψυχὰν  
ἐν ὄρεσσι βακχεύων” (Bakkh. 73-76)

<sup>123</sup> Yapay-doğal kehanet ayrımıyla ilgili olarak bkz. yuk.: s. 90.

**Savaşçı esrimesi:** Homeros, tanrıların Akha ve Troia savaşçılarının göğüslerini savaş çılgınlığıyla doldurduğunu söyler. Bu durumdayken savaşçılar normal bir zamanda olmayacak delice bir cesaret ve güçle savaşırlar.

O halde, psikolojik ve kültürel bir olgu olan esrimeyi tanımlarken hem ayırt edici özellikleri ön plana çıkarılmalı, hem de bu farklı deneyimleniş biçimleri göz önüne alınarak kapsayıcı bir tanım tercih edilmelidir. Bu iki şartı da sağlayan bir tanımlama yapmanın zorluğu araştırmacıları farklı yönere sevk etmiştir. Bu konuda hem antropoloji ve sosyoloji, hem dinler tarihi, hem psikiyatri, hem de kültür tarihi uzmanlarını tatmin edecek ortak bir terminoloji belirlemek kolay değildir. Bu disiplinler esrimeyi kendi yöntemleri doğrultusunda ele almış, tanımlamış ve adlandırmıştır. Disiplinler arası çalışmaların sayıca artmasıyla birlikte ortak kavram ve terimlere yönelim olmuştur; ama yine de insan bilimlerinde olguların tanımla sabitlenmesinin genelde doğa bilimlerinde olduğundan daha zor olduğu unutulmamalıdır.

Tanıma geçmeden önce, genel olarak olguyu ifade etmekte kullandığımız Türkçe **esrime** teriminin anlam kökünü açıklamamız uygun olur. Türkçede **esrime** isim-fiilinin kullanımı görece yakın zamanda yaygınlaşmıştır ama **esrimek (esremek)** fiili **sarhoş olmak** ve **delirmek** anlamlarıyla Anadolu'da öteden beri kullanılmaktadır. Kimi araştırmacılar bu kelime ailesini **ham**, **ekşi** anlamlarındaki Ön-Altayca **eso-** köküyle ilişkilendirir. (Starostin-Dybo-Mudrak 2003: 522) Eski Türkçede de **esür-** fiil kökü **sarhoş olmak** anlamına gelir (Gülensoy 2007, Cilt I: 342; Clauson 1972: 251). Bununla birlikte, Ön-Moğolca **es-** kökünün de **ekşitmek**, **ekşi süt**, **kımız** anlamlarına geliyor olması ilgi çekicidir; Trakya kökenli Dionysosçu esrime geleneğini Orta Asya şaman kültürüyle ilişkilendiren yukarıdaki savları akla getirir. (bkz. yuk.: s. 93-94)

Daha önce bal ve şarap arasındaki ilişki Dionysos'a ait semboller ağı içinde birçok kez yorumlanmıştır (özellikle Bkz. Kerényi 1976: 29-51) ama bilebildiğimiz

kadarıyla benzer bir ilişki süt ve şarap arasında kurulmamıştır. Sütün Eski Yunan'da hem dinsel törenlerde hem de gündelik yaşantıda önemli yeri vardı. Ayrıca Dionysos'un sütle ilişkilendirildiği mitolojik anlatılar da bulunur. Rohde, muhtemelen baldan yapılan eski Yunan içkisi **methy**'u düşünerek, balın da şarabın da mayalandığını yani dönüştüğünü, bu yüzden, şekil değiştiren sarhoşluk ve esrime tanrısını temsil etmeye uygun olduğunu belirtir. Eski Yunan'da doğrudan süttten üretilen sarhoşluk verici bir içki yoktur ama süt de, bal ve şarap gibi mayalanır. Ancak biz bu koşutluğu, tarihsel bir ilişki olup olmadığı sorununu bir kenara bırakarak terimsel düzeyde değerlendirmekle yetiniyor, Türkçedeki **esrime** kelimesinin ve ait olduğu ailenin, Yunancadaki  $\mu\alpha\upsilon\iota\alpha$  ve Latincedeki **furor** terimlerini karşılamaya uygun olduğunu gösterdiği için önemsiyoruz.

TDK'nın Tarama Sözlüğü'ne göre **esrimek** fiilinin ifade ettiği bilincini kaybetme hali yalnızca içki sarhoşluğuyla sınırlı değildir; bu fiil mecaz olarak **aklını yitirmek**, **delirmek**, **kendinden geçmek** ve **azgınlaşmak**, **çok kızmak** anlamlarında da kullanılır (Bkz.: TDK 1967, Cilt III: 1540-43; 1548-53).<sup>124</sup> Şarap tanrısının sarhoşluğu başka kendinden geçmelere de ilham olduğuna göre, bizce **esrime** terimi sarhoşluktan öfkeye uzanan farklı anlamlarıyla bilinç değişiminin konumuzla ilgili hemen her biçimini ifade etmeye uygundur. İlgili Latince ve Yunanca terimler incelenirken söz konusu terimin konumuz açısından, **vecd**, **sekr** ya da **cezbe** gibi olası diğer terimlerden daha uygun olduğu görülecektir.

Bu genel açıklamalardan sonra şimdi esrimeyle ilgili bazı farklı tanımlamalara göz atalım. Kuramsal düzeyde esrimeyi tanımlayan yaklaşımlar iki gruba ayrılabilir. İlk gruba girenler temelde olguyu psikiyatrinin bakış açısından ele alır ve hastalık olarak tanımlanabilecek belirli bir kalıbın içine yerleştirmeye çalışır; ikinci gruba

---

<sup>124</sup> Örneğin, TDK Tarama Sözlüğü'nde geçen, 14. yüzyılda yaşamış Yusufuğlu Mustafa Darir'e ait olduğu düşünülen **Antername** adlı yapıttaki (6. yüzyılda İslam-öncesi Arap dünyasının önemli kişilerinden biri olan, şair ve savaşçı Anter bin Şeddad'ın yapıttından yapılan bir çeviri.) şu mecaz kullanım (**Antername** 451), **esrime** teriminin ileride açıklayacağımız savaşçı esrimesini ifade etmeye uygun olduğunu gösterir: "Anter bunu gördü içmedin **esridi**, gözleri köz gibi kızardı, damarları gerildi, dudağı sarktı, ağzı köpüklendi." (TDK 1967, Cilt III: 1541)

girenler ise antropolojik ya da sosyo-psikolojik bakış açılarını benimser (Holm 1982: 10).

Amerikan Psikiyatri Derneği'nin **Zihinsel Hastalıklarla İlgili Tanı ve İstatistik Rehberi**'nde (DSM-IV-TR) esrime (**trance**), "Başka Türlü Adlandırılmayan Dissosiyatif (çözülmeyle ilgili) Bozukluklar" başlığı altında **dissosiyatif trans bozukluğu (dissociative trance disorder)** adıyla geçer ve şöyle tanımlanır: "Belirli durumlara veya kültürlere özgü olan, bilinç, kimlik ve hafıza durumundaki bir kerelik ya da aralıklı tekrar eden bozukluk. Dissosiyatif trans, kişinin yakın çevreye ilişkin algısının zayıflamasına ya da kontrol dışı davranış ve hareketleri yinelemesine yol açar." (APA: 532-533) Burada trans terimi, esrime ile aynı anlamdadır. Aynı ya da benzer olguyu ifade etmek için çeşitli çalışmalarda, araştırmacının zihnindeki kavramsal çerçeveye göre bu terimlerden birinin ya da diğerinin kullanıldığını görebiliriz.

Şamanizm uzmanı bir etnolog olan A.-L. Siikala ise bir genelleme yaparak, antropologların daha çok trans (**trance**), din araştırmacılarının ise esrime (İng. **ecstasy**) terimini kullandığını belirtir ve bu terimlerden ilkinin kullanarak olguyu şöyle tanımlar: "Uyanıklık halinde gerçekleşen, belirgin özelliği gerçeğin ve öz benliğin algılanmasında hafif bir farklılaşmadan, bilincin bütünüyle yitirilmesine kadar uzanan farklı şiddetlerde bir değişim olan, belirli bir kültürel anlam taşıyan, normal olandan ayrılan davranış biçimidir." (Siikala 1978: 39) Bir önceki tanımın aksine Siikala esrimeyi, bir hastalık olarak tanımlamaya yanaşmaz.

Siikala gibi, kültürel bir unsur olarak ele aldığı esrimeyi etnolog S.V. Örnek de din ve mistisizm ekseninde tanımlar: "Dinsel, büyüsel ve gizemsel uğraşı alanlarındaki din adamlarının, büyücülerin, dervişlerin, özellikle şamanların tanrılarla, doğaüstü güçlerle, kutsal nesnelere özdeşleşmek; sayrılarını sağaltmak, büyü yapmak, geleceği okumak vb. için gövdesel devinimlerden, kutsal sözlerden, oruçlardan, müzikten ya da uyuşturucu bitki ve ilaçlardan yararlanmak yoluyla içine düştükleri geçici ruhsal



durum.” (Örnek 1973: 26)

Söz konusu olguyu ifade etmek için **değişmiş bilinç durumları** (İng. **altered states of conciousness**) da kullanılır ve kimilerine göre tüm esrime biçimlerini kapsayacak en geniş terim budur (Holm 1982: 9). Bu terimi ilk olarak psikiyatri uzmanı A.M. Ludwig şu anlamda kullanır: “Çeşitli fizyolojik, psikolojik ve farmakolojik uygulama ya da etken maddelerin yol açtığı, psikolojik işleyişin öznel deneyimlenişi bağlamında, öznel olarak bireyin kendisi (ya da bireyi gözleyen tarafsız birisi) tarafından, bireysel deneyim ve kişinin uyarılma ve uyanıklık hali boyunca süren psikolojik işleyişi tarafından belirlenen bazı genel normlardan belirgin bir uzaklaşma biçiminde gözlemlenebilecek bilinç durumları.” (Ludwig 1968: 69 vd.) Görüldüğü gibi Ludwig de olguyu hastalık olarak tanımlamaz.

Ama T. Andrae, dinsel esrimenin ve esinlenmenin bir isteri türü olduğuna kesin gözüyle bakar: “Kanımca, dinsel tutulma (İng. **possession**) ve esinlenme (**inspiration**) olgularının birer isteri tezahürü olarak görülmesi gerektiği ve bu açıdan mistiklerin birçoğuna isterik denilmesi gerektiği reddedilemez. Genellikle tutulma ve esinlenmeyle birlikte görülen kesin olarak tanımlanmış ve hayli kendine has bir takım belirtilerin isteri belirtilerine açıkça uyduğu görülmüştür.” (Holm 1982: 12 aktarımıyla)

Fakat birçok araştırmacı dinsel esrimenin bir akıl hastalığı olarak tanımlanması gerektiği konusunda Andrae ile aynı görüşte değildir. Örneğin E. Arbman dinsel esrimede toplumsal etkenlerin önemine dikkat çeker ve farklı dinlerdeki dinsel esrime olgularını incelediği çalışmasında esrimeyi isteriden kesin biçimde ayırır: “[...] esrime (İng. **ecstasy**), kendisini doğuran ve neticede sıra dışı bir yoğunlaşma ya da yüklenme dışında ortak yönü bulunmayan bilinç durumlarının bir sonucu olarak, aradaki birçok çarpıcı benzerliğe rağmen isterik trans (**hysteric trance**) ile özdeş ya da tüm yönlerden benzer kabul edilemez.” (1970, Vol. III: 45) Arbman esrimeyi şöyle tanımlamıştır: “Bütün görünüm ve biçimleriyle [...] esrime (**ecstasy**)

açıkça, inanan kişinin bilincinin, bir önceki aşamada etkisi altında olduğu yegâne öz ve nesne olan dinsel yapının içine istem dışı çekildiği bir bilinç durumu olarak kendini gösterir; kendiliğinden, bu ikinci durumun öyle ya da böyle engel tanımayan etkisi altına girmiştir.” (1963, Vol. I: xv)

Esrimeyle ilgili bu tanımlara başkaları da eklenebilir ama sonuçta bu tanımlar, elimizde çevresel unsurları ve hazırlayıcı etkenleri kısmen de olsa bildiğimiz somut durumlar olmadıkça olguyu anlamamıza fazla katkıda bulunmaz ya da bakış açısından kaynaklanan farklılıkları ortadan kaldırmaz. Dolayısıyla Bacchanal ayinlerindeki esrime unsurunu daha iyi değerlendirebilmek için öncelikle ilgili Latince kavramları incelememiz gerekir.

## 2. Esrimeyle İlgili Latince Kavramlar

Terminolojiye ilişkin bu bölümde, metinlerde geçen esrimeyle ilgili Latince terimlerin bir dökümü verilecek, anlamları ve kökenleri incelenecek ve böylece konunun kavramsal temeli oluşturulmaya çalışılacaktır. Bu iş için öncelikli olarak kullanılan kaynaklar şunlardır: Esrimeyle ilgili temel terimlerin genel ve özel anlamlarını, farklı dönem ve yazarlardaki kullanımlarını ve ilişkili oldukları eş ve zıt anlamlı diğer terimleri belirlemek için **TLL**, **DLF**, **LDHW** ve **OLD**; bu terimlerin etimolojisi için **DELL** ve **EDLIL**; Yunanca terimlerin anlam ve kullanımları için **DGF** ve **LSJ**, etimolojileri için ise **DELG** kullanılmıştır. Ayrıca Latince terimlerin kullanım sıklığını belirlemek için Brepols'un **LLT-A** çevrimiçi veri tabanından yararlanılmıştır.

İlk aşamada, esrimeyle ilgili terim ve ifadeler belirlenmiştir; aslında işin en zor kısmı da budur. Çünkü Seneca'nın **De ira**'sı gibi felsefi yapıtlarda ya da Celsus'un **De medicina**'sı gibi tıp yapıtlarında esrimeye kısmen değinilmişse de, elimizde Roma'daki esrime olgusuyla ilgili antik çağda yazılmış münferit bir Latince yapıt yoktur. Üstelik kimi yazarlar psikolojik, sosyal ya da ahlaki yönüyle doğrudan esrimeyi tanımlayan terimler kullanırken, kimileri de olguyu genel terimlerle ya da dolaylı ifadelerle ele almayı seçmiştir.

Esrimeyle ilişkili terimleri belirlerken yola çıkış noktamız, konuyla ilgili önceki çalışmalarda klasik filologlar tarafından belirlenen kullanımlardır. Sık sık yorumlanan bu **locus classicus**'ların (klasik alıntı) dışında, daha önce incelenmemiş bölümlerin ve terimlerin belirlenmesi konusunda, eş anlamlı terimlerin verildiği **TLL** dışında bir başvuru kaynağımız yoktur. **TLL**'nin, yazımı devam eden ve bölüm

bölüm yayımlanan bir kaynak olması nedeniyle<sup>125</sup>, Latincedeki esrimeyle ilgili tüm kullanımları eksiksiz olarak ortaya koyma iddiamız yoktur.

Çeşitli yönleriyle esrime olgusunu ifade eden Latince terimler şunlardır: **alienatio**, **amentia**, **bacchari**<sup>126</sup>, **deliratio**, **dementia**, **furor**, **insania**, **instinctus**, **lymphatus**, **oestrus**, **perturbatio**, **rabies**, **vecordia**, **vesania**. Tüm terimler gibi bu terimlerinden de anlam ve kullanım bakımından kendine özgü bir tarihi vardır. Ortak paydaları, ifade ettikleri **akıl-dışılık** durumudur; ama vurgulanan yönler terimden terime değişir. Ayrıca tek bir terimin de birçok anlamı olabilir. Tüm bu anlam ilişkilerinde belirleyici olan, terimi kimin, hangi bağlamda kullandığıdır.

Tıbbi bağlam dışında, bu terimler genellikle ahlaki bir yargı içerir. Örneğin, aşırı öfkeye kapılıp kendini kaybeden bir savaşçı ağzı köpüklü kuduz bir hayvana da benzetilebilir, bir halk kahramanı da ilan edilebilir. Ya da Demokritos gibi bir düşünür, bir kaçık olarak da görülebilir, tanrıların esinlediği bir dahi olarak da. Cicero, **Div.** I.80, 2-4'te Quintus'a şunları söyletirken bizce buna dikkat çeker:

“negat enim sine furore Democritus quemquam poetam magnum esse posse, quod idem dicit Plato. quem, si placet, appellet furorem, dum modo is furor ita laudetur, ut in Phaedro Platonis laudatus est.”

[Demokritos, (tanrısal) delilik olmadan iyi şair olunabileceğini kabul etmez ve Platon da aynı şeyi söyler. **Phaidros**'taki gibi yücelttiği sürece varsın delilik desin buna Platon.]

---

<sup>125</sup> Günümüzde uluslararası bir bilim kurulu tarafından yürütülen bu sözlük çalışması 20. yüzyılın başında başlamış, terimlerin bütün kullanımlarının belirlenip kaydedilip düzenlenmesinin zorluğu, araya giren iki dünya savaşının yol açtığı duraklama ve yavaşlama nedeniyle henüz 'p' harfinin sonlarına gelinebilmiştir.

<sup>126</sup> İsim halindeki diğer terimlerden farklı olarak yalnızca bu terim fiil biçimi (**bacchari**) temel alınarak incelenmiştir çünkü isim biçimi **bacchatio** olgunun kendisini değil ait olduğu dinsel ritüeli ifade etmek için kullanılır.

Esrimeyi ifade etmek için bir terimin ya da bir başkasının tercih edilişi, olgunun türü ve akıl-dışılığın toplumdaki algılanışıyla doğrudan ilişkilidir. Hangi dönem, hangi kültür söz konusu olursa olsun, akli ve akıl-dışı olanı belirleyen toplumsal kodlardır ve terimler de bu toplumsal kodların taşıyıcısıdır. Bir kültürün kavramlarını incelerken, bu kavramları ifade eden terimleri, birbirleriyle ilişkileri bakımından ele almak, belirli bir bağlamda kullanılan terimlerin yanı sıra kullanılmayan, daha doğrusu tercih edilmeyen terimleri de birlikte düşünmek gerekir. Dolayısıyla, bizce esrimeyle ilgili Latince terimleri anlamak, bu terimlerin ait olduğu anlamsal alanı bir bütün olarak anlamak demektir.<sup>127</sup>

Şimdi yukarıdaki terimlerden özellikle Bacchus kültüyle ilişkili kullanımı olanları ve ait oldukları kelime ailelerini inceleyelim.

#### a) **alienatio**

Gerçek anlamı **nakil**; **yabancılaşma**; **ayrılma** olan **alienatio** terimi mecaz anlamıyla, kişinin çeşitli sebeplere bağlı olarak bilincini bir süreliğine yitirmesini ifade etmek için kullanılır. **Alienatio** terimi Yunancadaki **ekstasis** terimine koşuttur. Hıristiyan yazarlar **alienatio** terimini Hıristiyan mistisizmdeki esrime olgusunu ifade etmek için de kullanmıştır. Bu terim Türkçede **bilinç yitimi** terimiyle karşılanabilir. **Alienatio** ismi, **uzaklaştırmak**, **yabancılaştırmak** anlamındaki **alienare** fiilinden türemiştir. Bu fiil, **diğer** anlamına gelen **alius** sıfatıyla, o da Ön-İtalik **al-jo-** (**bir başka**) biçimiyle ilişkilidir. Aynı anlamdaki Yun. **allos** [ἄλλος] sıfatı gibi Lat. **alius** kelimesi de, **al**<sup>-1</sup> (**bir başka**) Ön-Hint-Avrupa biçimiyle ilişkilendirilir (IGW: 24-26; EDLIL: 34). **Başkasına ait** anlamındaki **alienus** sıfatındaki son ekin işlevi ise pek belirgin değildir. Kimileri bu sıfatın, başka yerde

---

<sup>127</sup> E. Sapir bu durumu şöyle ifade eder: “Kelime dağarı bir halkın kültürünün son derece duyarlı bir göstergesidir ve anlam değişimleri, eski kelimelerin kullanım dışı kalması, yeni kelimelerin yaratılması ve ödünç alınması bir bütün olarak kültürün tarihiyle ilişkilidir.” (Sapir 1949: 27) [...] “Dil kültürün sembolik bir kılavuzudur.” (a.e.: 162)

anlamındaki **ali** loc. sing.'inden türemiş **ali-no-** sıfatıyla ilişkili olabileceği görüşündedir (EDLIL: a.y.). **Alienus** sıfatının **yabancı** anlamından, **düşman** anlamı da doğmuştur ve **ali** **mens** (**düşmanca düşünce**) ifadesinde bu anlam bulunur (DELL: 39). **Aklı başından gitmiş bir halde** anlamındaki **alieniter** zarfı da bu kelime ailesine aittir. **Alienatio** terimi özellikle Bacchus kültü bağlamında, Arnobius tarafından olumsuz bir anlamda kullanılmıştır: “Başka ne gerekçeniz var öfkelenmek için, aklını kaçırmış, gözü dönmüş, kendinizi intikam arzusuna ve vahşi ruhunuzun deliliğiyle başka birinin acısının yıkıntıları içinde coşkuyla kendinden geçmeye kaptırılmış olmanız dışında.”<sup>128</sup> Terim farklı bağlamlarda Celsus, Tacitus, Plinius ve Seneca gibi yazarlar tarafından da kullanılmıştır.<sup>129</sup>

## b) **amentia-dementia**

**Düşünce, akıl, zihin, kavrayış, yürek, cesaret** anlamlarındaki **mens** kelimesinden, **a(b)-** ve **de-** edatları eklenerek türetilmiş olan **amentia** ve **dementia** terimleri, muhakeme yeteneğinden yoksun oluşu ifade eder ve bağlama göre **delilik, çılgınlık; aptallık** anlamlarında kullanılır. Bu terim ikilisi, Yunancadaki **anoia** [ἄνοια], **aphrosynē** [ἄφροσύνη] ve **paranoia** [παράνοια] terimlerine anlamca yakındır.

Bu iki kavram arasındaki fark antik çağ yazarları tarafından çeşitli biçimlerde irdelenmiştir. Varro, **amens** kelimesinin **aklını terk etmiş olan (aklından ayrılmış olan)** anlamına geldiğini belirtir.<sup>130</sup> Festus'ta ise, yine bir bilişsel sorunu ifade eden **mente captus** deyimini açıklanırken **amens** ve **demens** terimlerine şöyle değinilmiştir: “Mente captus dicitur cum mens ex hominis potestate abit; et idem appellatur de-

<sup>128</sup> “Quid est enim aliud irasci, quam insanire, quam furere, quam in ultionis libidinem ferri et in alterius doloris cruces efferati pectoris **alienatione bacchari?**” (ARNOB. I.17)

<sup>129</sup> Bkz.: CELS. IV.2, 10; TAC. An. VI.24.2, 12; PLIN. XXI.155, 23; SEN. Ep. 78.9 (yalnızca **alienatio**, sc. **mentis**)

<sup>130</sup> [...] **amens**, qui a mente sua discedit (L. VI.44).

mens, [qui] quod de sua mente decesserit, et amens, quod a mente [mente] abierit.” (Festus, p.150)

Hareket edatlarının (**a-/de-**) bu iki terime kattığı anlamı ve **mente captus** yapısındaki **abl. resp.** kullanımını Türkçeye tam olarak yansıtmak mümkün değildir ama bizce Festus’un cümlesinin en uygun çevirisi şöyle olacaktır: “Akli hâkimiyetinden çıkan kişiye, **aklı tutulmuş** denir; bu kişiye aklından ayrıldığı için **aklını yitirmiş** ve aklını terk ettiği için **akılsız** denir.”

Diğer yandan Isidorus, **amentia**’yı felsefinin ruh - can ayırımından yola çıkarak ele almıştır:

“Aynı şekilde, bazıları ruh (**animus**) ile canın (**anima**) aynı şey olduğunu söylüyor; oysa can yaşamın (**vita**), ruh ise iradenin (**consilium**) temel özelliğidir. Bu nedenle filozoflar ruh olmadan da yaşamın süreceğini ve canın akıl (**mens**) olmadan da var olmaya devam edeceğini söylerler; bu yüzden de [bazılarına] akılsız (**amens**) derler. Zira aklın biliyor (**scire**), ruhun istiyor (**velle**) olmasına göre adlandırıldığını söylerler. Akıl, cana üstün olduğu için ya da hatırladığı için bu şekilde adlandırılmıştır. Bu yüzden de hatırlamayanlara (**inmemores**) akılsız (**amentes**) denir.” (Orig. XI.1.11-12)

Yine Isidorus, yakın kavramlar arasındaki farkları açıkladığı **Differentiae verborum** yapıtında, **amentia** ile **dementia** arasındaki farkı, birinin sürekli -biz bundan varoluşsal bir niteliği anlıyoruz-, diğerinin ise geçici bir durumu ifade ettiğini belirterek açıklar: “dementia temporale vitium est, amentia perpetuum.” [Aklını kaçırmak geçici bir kusurdur, akılsız olmaksızın ebedi.] (Diff. 144.25) Isidorus ayrıca, (sanırsız **de-** ön ekinin ‘aşağıya doğru’ anlamından ya da **uzaklaşmak**; **inmek**

anlamındaki **demere** fiilinden yola çıkarak) **dementia** teriminin düşünme yetisindeki azalmayı ifade ettiği için bu şekilde adlandırıldığını söyler.<sup>131</sup>

Bu tanımlar bir kenara bırakılıp metinlerdeki kullanımlara bakıldığında ise bu iki terim arasındaki sınırı çizmek o kadar da kolay değildir.<sup>132</sup> Çünkü, beklenmedik, sarsıcı bir haber ya da duygusal bir çalkantı nedeniyle aklın işlemez hale gelmesi durumunu ya da bu duruma düşen kişiyi ifade etmek için **dementia** ve **demens** gibi, **amentia** ve **amens** terimleri de kullanılmaktadır. Nitekim Cicero, “[Filozoflar] [...] o aniden olan, zihnin aklın ışığından yoksun kalması durumunu **amentia** ya da **dementia** olarak adlandırdılar”<sup>133</sup> cümlesi, bu iki terim arasında büyük bir anlam farkı olmadığını düşündürür.

Cicero, Calpurnius Piso’ya veryansın ederken, **demens** sıfatını, tanrıça Hera’nın saldırdığı delilikle öz oğluna kıyan Athamas ve öz annesini öldürdüğü için Erinys’lerin çıldırttığı Orestes’e gönderme yaparak kullanır; bu mitosların ikisinde de geçici bir delilik hali söz konusudur: “Sen önce bu işe kalkışmaya -bu daha sadece (senin rezilliğinin) görünen kısmı- sonra da son derece ağırbaşlı ve aziz bir adam olan Torquatus seni sıkıştırmadan az önce, öylesine büyük bir orduyu götürmüş olduğun

---

<sup>131</sup> “Dementia autem dicta, quasi diminutio mentis” (**Diff.** 144.25). Fakat bir diğer ifadesinde **demens** ile **amens** terimlerini neredeyse bütünüyle özdeşleşmiştir: “Demens, idem qui amens; id est sine mente, uel quod diminutionem habeat mentis” [Aklını yitirmiş kişi ile akılsız kişi aynıdır; bu kişi akıldan yoksun ya da akli eksik olandır.] (**Orig.** X.79).

<sup>132</sup> Bu terimlerin anlam farkı konusunda günümüzde de farklı görüşler vardır. Bu iki terimi **furor** kavramıyla ilişkili olarak ele alan Touya’ya göre, **amens** sıfatı, beklenmedik etkenlere bağlı olarak birden, belirgin özelliği bulunmayan bir biçimde tüm muhakeme yetisini yitirmiş kişiyi (Touya 1980: 70), **demens** ise içinde bulunduğu durumu, şartları kavrayamayan, yargıda bulunamayan kişiyi ifade eder (1980: 68; karşı: Alessi 1974: 22). Touya’nın sözünü ettiği “belirgin özellik” (Fr. **caractère absolu**), geleneksel bir inanışın parçası olan, savaşı, ozan ya da kâhin gibi figürlere özgü esrime hali olmalıdır. Diğer yandan Touya, Propertius’un aşk deliliğiyle ilgili aşağıdaki beyitinde **demens** sıfatının, ani bir duygu değişimi sonucu düşünemez hale gelmeyi ifade ettiğini göz ardı etmez ve şairin **amens** yerine **demens** sıfatını tercih etmiş olmasını, ilkinin bağlam açısından gereksiz bir şiddet ve sertlik anlamı katacak olmasıyla açıklar (1980: 70, n.1):

“non ego complexus potui diducere uestros:  
tantus erat demens inter utrosque furor.”  
[Sarılan bedenlerinizi ayıramadım:  
akıl almaz bir coşku sizi birbirinize bağlamıştı.] (I.13, 19-20)

<sup>133</sup> [Philosophi] nec minus illud acute, quod animi adfectionem lumine mentis carentem nominaverunt amentiam eandemque dementia (Tusc. III.5.10)



Makedonya'dan yanında tek bir asker bile olmadan ayrıldığını itiraf etmeye cüret et, ben senin kaçık (**vaecors**), azgın (**furiosus**), akli tutulmuş (**mente captus**), trajedideki ünlü Orestes ve Athamas'tan daha aklını yitirmiş (**demens**) birisi olduğunu düşünmeyeyim ha?" (Pis. 47)

Ulpianus<sup>134</sup> ise, kendisi gibi hukukçu olan Vivianus'tan alıntılacağı bir bölümde, **demens** sıfatını **kehanette bulunmak** anlamındaki **responsum reddere** ifadesiyle birlikte kullanır ve bu sıfatla nitelediği kişinin durumunu ateşli bir hastalığın yol açabileceği türden bir akıl yitimine benzetir:

“ [...] bir köle kendinden geçmiş biçimde (**bacchatus**) tapınakların civarında koşuşup kehanetlerde bulunmuş (**responsum reddere**) olsa bile, artık bunu yapmıyorsa, kusurlu sayılmaz; ayrıca bu davranışta bulundu diye onun yüzünden dava açılmaz, tıpkı ateşi çıktığında (**febrem habere**) dava açılmadığı gibi: Ama bununla birlikte, bu kötü davranışı devam ettirip tapınakların etrafında kendinden geçerek oradan oraya koşuşturmayı ve akli başından gitmiş (**demens**) gibi kehanetlerde bulunmayı (**responsum reddere**) adet haline getirirse, keyfi için yapıyor olsa bile, bu, kusur sayılır ama bedenle değil ruhla ilgili bir kusur olduğundan köle iade edilemez; çünkü **aedilis**'ler maddi kusurlarla ilgili hüküm verir, bununla birlikte, satışla ilgili bir davanın açılmasına izin verilir.” (ULP. Dig. XXI.1.10)

Satılan bir kölenin **kusurlu** olması nedeniyle iadesine ilişkin bu metinde, **bacchari** fiilinin **demens** sıfatıyla bir arada kullanılmış olması da bizim açımızdan ilgi çekicidir. Söz konusu fiil burada doğrudan Bacchus kültü için kullanılmamış olsa bile bu kültürdeki toplu dinsel esrime olgusunun çağrışımlarını taşıdığı açıktır. Bu terimlerin bir kanun metninde geçtiğini göz önüne alarak Roma'da Ulpianus'un bunları yazdığı MS 3. yüzyılın başında, **dementia** kavramının yalnızca kâhinlerin değil Bacchus müritlerinin esrime hallerini de akla getirdiğini düşünüyoruz.

---

<sup>134</sup> MS yak. 170 - 228 tarihleri arasında yaşamıştır.

**Amentia**, **dementia** ve aynı ailenin diğer terimlerinin, esrime olgusunu tanımlamak için başka terimlere oranla daha az kullanılmış olması bizce, bu terimlerin esrime gibi sıra dışı bir olgunun ayırt edici bir özelliğini vurgulamıyor olmasıdır.

Bacchus kültürüne özgü esrimeyi, diğer bir deyişle toplu dinsel esrimeyi ifade etmek için en sık kullanılan terimler **bacchari**, **furor** ve bunların ait olduğu kelime ailesinin diğer terimleridir. Bunlardan ilkinin yani **bacchari** fiilinin Bacchus törenlerindeki esrime haliyle ilgili olduğu açıktır. Nitekim bu fiilin ilişkili olduğu Yunancadaki **bakkheuein** fiili benzer anlamlarda kullanılmaktadır. Diğer yandan **furor** terimi de Bacchus tarzı esrimeyi ifade etmek için metinlerde sıkça kullanılan terimlerden biridir. Bu iki terim ailesine ait unsurların bir arada kullanılışı da oldukça yaygındır. Bazen, Bacchus tarzı esrime sırasında kişinin aklını bir süreliğine yitirdiğini vurgulamak için bu iki terime **lymphatus**, **insania**, **amentia** ya da **dementia** gibi terimler eklenmiştir. Örneğin Catullus şöyle der: “[...] *passim lymphata mente furebant* euhoe *bacchantes* euhoe *capita inflectentes*.” [aklı hoş olmuş Bacchus müritleri dört bir yanda çılgınlık atıp başlarını sallayarak esriyorlardı.] (64, 251)

### c) **bacchari**

Dionysos’un Yunanca’daki adlarından biri olan **Bakkhos** [βάκχος<sup>135</sup>] sözcüğünün Latinceleşmiş biçimi olan Bacchus sözcüğü ekseninde, **Tanrı Bacchus’un etkisiyle kendinden geçmek; şiddetli bir duygunun etkisiyle kendinden geçmek; coşkuyla başıboş dolanmak, çılgınca eğlenmek; esrimek** anlamlarındaki **bacchari** dep. fiili<sup>136</sup>; bu fiille ilişkili **bacchabundus** ve **bacchatus** sıfatları; **Bacchus’un kadın müridi** anlamında **Bac[ch]a**, Bacchus kültürüyle ilgili mekân, topluluk ya da töreni

---

<sup>135</sup> Kökeni bilinmese de yabancı kökenli olduğu kesindir. Lidya diline ait olma ihtimali sorgulanmıştır. (Bkz.: DELG: 159)

<sup>136</sup> Pass. olarak kullanıldığında **Baccha’ların ayakları altında ezilmek** anlamına gelir. (DLF)

ifade eden **Bac[ch]anal**, **Bacchus gizem ayini** anlamında kullanılan **bacchatio**, isimleri; **Baccha'lar gibi** anlamındaki **bacchatim** zarfı ve **Tanrı Bacchus'a dair** anlamındaki **Bacchanalis** sıfatı oluşmuştur.<sup>137</sup>

Kullanım açısından Yunancadaki **mainomai** [μαίνομαι] fiiliyle de koşutluk gösteren bacchari fiili **rüzgâr** gibi doğa unsurları ya da **ölüm** gibi soyut unsurlar için de mecaz olarak kullanılmıştır.

Yukarıdaki terimlerden, Bacchus töreni ya da bayramı olarak çevirebileceğimiz **Bac[ch]anal** kelimesi, aynı zamanda bu törenlerin yapıldığı yeri ve genel olarak Bacchusçu toplulukları ifade etmek için de kullanılmıştır. Bu terimin, Triolo yazıtında gördüğümüz arkaik biçimi **Bacanal**'ın da, Yunanca **Bakkhos** sözcüğü ile ilişkisi olduğu açıktır; ama İtalo-Etrüsk **paça-n(a)-al** sözcüğünün, 'b - p' dönüşümü ve 'kh' harfinin nefessizleşmesi gibi alışıldık değişimlere uğramış biçimi olma ihtimali de kuvvetlidir. (Pailler 1988: 478-479)

Livius'un ilgili metninde (XXXIX.8-19) **Bacchanalia** ismi sekiz kez (Bkz.: **EK 1: 9.2; 12.4; 14.6; 15.6; 16.10; 18.7; 18.8; 19.3**), **Bacchis initiare** deyimini dört kez (9.2; 10.1; 13.8; 14.8) ve **Bacchae** ismi bir kez (13.13) kullanılmıştır. Bu unsurlardan ikincisi, **kabul töreniyle Bacchus kültüne alınmak**; üçüncüsü, **Bacchus kültürünün kadın müritleri** anlamına gelir; ama ilkinin yani **Bacchanalia** teriminin anlamı üç boyutludur: terim yerine göre, belirli ritüelleri gerçekleştiren Bacchusçu toplulukları; bu topluluklar tarafından düzenlenen törenleri; söz konusu toplulukların bu törenleri, özellikle de külte kabul törenlerini düzenlemek için bir araya geldiği mekânları, tapınakları ifade etmek için kullanılmıştır. **Bacchanalia** teriminin metindeki sekiz kullanımından ikisinde (16.10; 18.7) mekâna işaret ettiği açıktır ama diğer

---

<sup>137</sup> Bu unsurların sözlük yazılışlarıyla ilgili olarak dikkatimizi çeken bir nokta, terimlerin baş harflerinin, gerçek anlamda Bacchus kültüyle ilgili bir kullanım söz konusu olduğunda büyük, mecaz anlamlı kullanımlarda ise küçük yazılmasıdır. Elbette bu, sadece büyük harf kullanan Romalıların herhangi bir düşüncesine işaret edemez. Benzer bir durum Yunancada **Satyros**, **Bakkha**, **nympha**, **mainas** gibi terimler için de geçerlidir.

durumlarda semantik açıdan kesin bir ayırım yapmak mümkün değildir. (Bkz.: Paillet 1986: 262-267)

Livius'un gönderme yaptığı Triolo Yazıtı'nda terim iki kez çoğul olarak **bac[ch] analia** biçimiyle (Bkz.: EK 2: 2; 28), iki kez de tekil **bac[ch]anal** biçimiyle (3; 4) geçer; yazıtın 3, 4 ve 28. satırlarındaki kullanımın mekâna, yani törenlerin yapıldığı kült alanına işaret ettiği görülür. Yine bu yazıtta **Bacchus kültüne katılmak** anlamında **Bac[ch]anal habere** ve **Bac[ch]as adiese** deyimleri kullanılmıştır. (Bkz.: a.y.)

#### d) **furor**

**Kendinden geçme, esrime, hiddet, delilik, hezeyan, çılgınlık, taşkınlık, sayıklama** gibi anlamları olan **furor** terimi, Bacchus törenlerindeki esrime halini ifade etmek için **bacchari** ile birlikte en sık kullanılan terimdir. Esrimeyle ilgili kullanımları arasında kâhinlerdeki kendinden geçme hali; şiirsel esin, yaratıcı ilham; tutkulu aşk ve diğer şiddetli duygular; savaşçı esrimesi ve kişileştirilmiş biçimde çılgın yönüyle savaş vardır. Ayrıca Hıristiyan yazarlarda, mezheplerle ilgili olarak sapkınlık anlamında da kullanılmıştır. Terimin köken bilgisi üzerine çeşitli görüşler öne sürüldüyse de, tatmin edici bir açıklama getirilememiştir. Önceleri, **furor** teriminin **ferveo** ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. J. Puhvel ise, Hititçe bir terimden yola çıkarak farklı bir köken önermişse de (Bkz.: Puhvel 1998: b.a.), bu görüş çeşitli sebeplerden dolayı kabul görmemiştir (BLANC-BRACHET-LAMBERTERIE 2003: 323).

Furor ismi, Yunancadaki mania, **enthousiasmos** [ἐνθουσιασμός], **orgē** [ὄργη] ve **lyssa** [λύσσα] terimlerine anlam açısından koşuttur. Ait olduğu kelime ailesinin diğer üyeleri şunlardır: **furere, furia, furialis, furiar, furibundus, furio, furiosus.**

Günümüze ulaşan Latince metinler içinde **furor** ismi ilk olarak Catullus'un 64. şiirinde,<sup>138</sup> “amenti caeca furore” [akıl-dışı kör bir öfkeyle] deyişiyle ve Cicero'nun **Tusculanae disputationes**'indeki<sup>139</sup> “furorem autem esse rati sunt mentis ad omnia caecitatem” [esrimenin ise aklın her anlamda körleşmesi olduğunu düşündüler] tanımıyla karşımıza çıkar (Puhvel 1998: 606). Aynı aileden **furere** fiilini ise ilk olarak Ennius'un **Annales**'ine ait bir fragmanda görürüz: “furentibus ventis”<sup>140</sup> [çıldıran rüzgârlar/a, -la?]. Cicero'da **furor** ismi 171, **furere** fiili 9, **furens** ortacı 32 kez, **furiosus**, **furibundus** ve **furialis** sıfatları sırasıyla 44, 5 ve 5, **furia** (**Furia**) ismi 34 ve **furiose** zarfı 1 kez geçer.

**Furere** fiili bir eksik fiildir (def.). Birkaç istisna dışında pri. sing. ve plur. biçimleri kullanılmaz; ayrıca fiilin perf. gövdesiyle kurulan biçimlerine de genellikle pek rastlanmaz; yerine aynı anlama geldiği kabul edilen **insanio** fiilinin perf. biçimleri kullanılır. Antik çağ yazarlarının bu durumla ilgili açıklamaları şöyledir:

#### Birinci şahsın bulunmayışı hakkında:

“**Birinci şahsın bulunmadığı fiiller hakkında:** bazı fiiller vardır ki birinci şahsın kullanımına izin vermez; örneğin **ovas**, **ovat** (kutluyorsun; kutluyor) denir ama nadiren **ovo** (kutluyorum) denildiğine rastlarız; aynı biçimde, **furis**, **furit** (esriyorsun; esriyor) denir ama nadiren **furio** (esriyorum) denildiği görülür.”<sup>141</sup>

---

<sup>138</sup> CATUL. 64, 197.

<sup>139</sup> CIC. **Tusc.** III.5.11.

<sup>140</sup> ENN. **An.** 594.

<sup>141</sup> “**De his quae prima persona deficiunt:** Sunt quaedam verba quae primam <non> ammittunt personam, veluti ovas ovat; raro reperimus ovo dictum: item furis furit; raro furio invenitur.” (DIOM. I.379, 22-24)

“Bazı fiillerin birinci şahsı yokken diğer şahısları vardır; örneğin **ovas**, **ovat** (kutluyorsun; kutluyor) denir, **ovo** (kutluyorum) denilmez. Aynı biçimde, **furis**, **furit** (esriyorsun; esriyor) denirken **furio** (esriyorum) kullanılmaz.”<sup>142</sup>

#### Geçmiş zaman biçimlerinin bulunmayışı hakkında:

“**Geçmiş zamanı olmayan fiiller hakkında:** Bazı fiiller vardır ki, diğer çekimleri tam olmasına rağmen, geçmiş zamanları eksiktir; bunlar özellikle şunlardır: **verro** (süpürüyorum), **meto** (ürün alıyorum), **furis** (esriyorsun).”<sup>143</sup>

“**Geçmiş zaman biçimlerinin bulunmadığı, yerine yakın terimlerin ilgili biçimlerinin kullanıldığı fiiller hakkında:** Bazı fiiller vardır ki kendisinden türeyen geçmiş zaman biçimleri hiç yoktur, bunlar yakın terimlerin ilgili biçimlerini kullanır; örneğin, **ferio** fiilinin geçmiş zamanı için **ferii** değil **percussi** kullanılır. Aynı biçimde, **sisto** fiilinin için **steti** ya da **statui** kullanılır, çünkü çifte anlam taşır. Yine bu biçimde, **furis**, **furit** denir; kimse **furisti** demez, yerine **insanisti** denir.”<sup>144</sup>

“Çeşitli zamanları eksik olan fiiller vardır; bunlar anlam açısından değil kullanım açısından eksiktir. Bazılarında perfectum gövdesi ve bu gövdeyle oluşturulan tüm zamanlar eksiktir; tıpkı Varro’nun belirttiği **ferio**, **sisto**, **tollo**, **fero**, **aio**, **furo** fiilleri gibi. Dolayısıyla bunların yerine aynı anlama sahip olduğu düşünülen başka fiillerin geçmiş zaman biçimlerini kullanırız: Örneğin **furo** fiili için **insanio** fiilinin geçmiş zamanı olan **insanivi** kullanılır.”<sup>145</sup>

---

<sup>142</sup> “alia sunt quae, cum personam primam non habeant, habent ceteras, ut ovas ovat: ovo enim lectum non est. item furis furit, cum furio usus ignoret.” (ANON. BOB. **Verb.** 654, 21-23)

<sup>143</sup> “**De his quae perfectum tempus non habent:** Sunt quaedam verba quae, cum ceteram declinationem habeant plenam, tempore perfecto deficiunt, et sunt fere haec, verro meto furis.” (DIOM. I.379, 15-16)

<sup>144</sup> “**De his quae ex se non habent perfecta sed ex proximis:** Sunt quaedam verba quae nequaquam ex se derivata habent tempora perfecta, utuntur tamen proximis, velut ferio perfecto ferii non dicimus sed percussi. item sisto perfecto steti aut statui, quoniam duplici sensu fungitur. item furis furit; furisti nemo dicit sed insanisti.” (DIOM. I.380, 6-11)

<sup>145</sup> “Sunt alia verba, quibus desunt diversa tempora, usu deficiente, non ratione significationis. et quibusdam deest praeteritum perfectum et omnia, quae ex eo nascuntur, ut ‘ferio’, ‘sisto’, ‘tollo’, ‘fero’, ‘aio’, ‘furo’, quod Varro ponit. ergo aliorum verborum perfectis, quae videntur eandem significationem habere, pro his utimur: [...] ‘insanio insanivi, furo insanivi’.” (PRISC. **Inst.** VIII.418, 27-419, 8)

Görüldüğü gibi Priscianus **furere** fiiliyle ilgili olarak perf. zamanlarının eksikliğinin anlamdan değil kullanımdan kaynaklandığı bilgisini verir; dolayısıyla bu fiili **memini** türündeki eksik fiillerden ayrı değerlendirmemiz gerekir, nitekim **memini** fiilinde şimdiki zaman biçiminin bulunmuyor olması anlamla ilgilidir. Ancak biçim açımızdan **furere** fiilinin kullanılmayan biçimleri yerine aynı anlamda olduğu düşünülen **insanio** fiilinin ilgili biçimlerinin kullanılıyor olması da önemlidir; çünkü bu durum Roma kültüründe **furere** fiilinin ve ait olduğu kelime ailesinin ifade ettiği esrime, edebiyat geleneğini belirli bir döneme kadar etkin biçimde şekillendiren yönetici sınıf nezdindeki olumsuz görüntüsüne işaret eder. Elbette burada esrime biçimi belirleyici unsurdur; toplumun yararını gözetken kâhinenin esrimesi içe doğma biçiminde olduğunda tanrılar tarafından bahşedilen bir lütf olarak kabul edilir ama devlet içinde devlet oluşturabilecek toplumsal hareketlerin odağında bulunan ve birleştirici unsur işlevi gören toplu dinsel esrime açık biçimde reddedilir ve bayağı bir akılsızlıkla bir tutulur. Bu nedenle metinlerde sık sık **furere** ve türevi kelimeleri **amens** ve **demens** gibi akli zafiyet belirten kelimelere yakın anlamda kullanıldığını görürüz.

Diğer yandan **furere** fiili birinci şahıslar için neredeyse hiç kullanılmaz. Mevcut birkaç örneğin ise genel anlamda mecaz kullanımlardan<sup>146</sup> ve gerçekleşmemiş durumların söz konusu olduğu sub. kipindeki kullanımlardan ibaret olduğu görülür. Birinci şahısla ilgili bu eksiklik ise doğrudan fiilin anlamından kaynaklanıyor olmalıdır. Esrime halindeyken akli başında olmadığından kişinin bu deneyimi bizzat tanımlaması mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu fiilin tekil ve çoğul birinci şahıslarının kullanılmaması doğaldır. Bu açıdan **furere** terimi esrime mistik bir deneyimi ifade eden **vecd** anlamından çok, kişinin bilincini bütünüyle yitirdiği esrime halini ifade eder.

---

<sup>146</sup> Örn.: “Non privatim solum, sed publice furimus.” [Yalnız tek tek değil toplum olarak da esriyoruz.] (SEN. Ep. 95.30)

Bu terimlerin dışında akıl zafiyetini, hastalık olarak deliliği ve ruhsal dengesizliği ifade etmek için kullanılan, anlam açısından Yunancadaki **mania** kavramına yakın olan **insania** ile **vesania**; gerçek anlamı **kudurma** olan, hayvanlardaki kuduzu ve hırçınlığı ifade eden ama mecaz anlamıyla, temel insani özellik olan akıl sahibi olma durumunun yitirilmesini, aşırı öfkeyi ve delice kendinden geçmeyi ifade etmek için de kullanılan **rabies** (Yunancadaki **lyssa** terimine anlamca koşuttur); asıl anlamı **büvelek**<sup>147</sup> olan **oestrus** (Yunanca karşılığı oistros [οἴστρος] olan bu terim Latincedeki mecaz anlamıyla kâhinin esrimesini ve şairin esinlenmesini ifade etmek için de kullanılır); **akla ters durum**, **taşkınlık** anlamlarındaki **vecordia**; kökeni mitolojideki su perileriyle ilişkili olan ve delilik anlamına gelen **lymphatus** ve **dürtü**, **uyarılma** anlamlarındaki **instinctus** terimi de çeşitli açılardan esrimeyi ifade etmek için kullanılan diğer terimlerdir.

---

<sup>147</sup> İnekleri rahatsız eden bir tür sinek.



### 3. Roma Edebiyatında Geçen (Bacchus kültü bağlamında kullanımı olan) Esrime ile İlgili Başlıca Terimlerin Kullanım İstatistiği

#### a) İstatistik Yaklaşımına İlgili Açıklama

##### Antik Çağ Araştırmalarında İstatistik Yöntemin Kullanımı Üzerine:

Klasik filolojide, bir terimin ya da belirli bir sözlüksel alanın terimlerinin metinlerdeki kullanım yoğunluğunu belirlemek, söz konusu terim ya da terimlerin tarihsel gelişimine ilişkin bazı önemli bilgiler sunar. Latincenin en kapsamlı sözlüğü olan TLL’de genellikle, terimlerin hangi yazarlar tarafından kaç kez kullanıldığı belirtilmiştir; bu sözlük çalışmasının 19. yüzyılın sonunda başladığını göz önüne alarak, sözcüklerin kullanım yoğunluğunu belirlemeye yönelik istatistik yaklaşımın uzun süredir geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bugün sayısal veritabanları bize bu konuda daha da geniş olanaklar sağlamaktadır. Nitekim, antik çağa ait Yunanca ve Latince metinlerin büyük bölümünü içeren TLG (**Thesaurus Linguae Graecae**) ve LLT-A (**Library of Latin Texts-Series A**) gibi kapsamlı veritabanları oluşturulmuş ve herhangi bir sözcüğün metinlerde taranabilmesini sağlayan arama motorları eklenerek önemli araştırma araçları elde edilmiştir.<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Çalışmamız sırasında, dinler tarihi uzmanı Anders Lisdorf’un Cumhuriyet Dönemi Roma’sında kehanet konusuyla ilgili olarak benzer bir istatistik yöntem kullandığını gördük (Bkz.: Lisdorf 2007: 196-204). Kehanet konusunu kendi deyişle “bilişsel bir yaklaşımla” ele alan Lisdorf’un araştırması ilk bakışta bizimkine koşut gibi görünse de hem taramada kullanılan yöntem hem de elde edilen verilerin çözümlenmesi noktasında yaklaşımımızın oldukça farklı olduğunu belirtmeliyiz. Öncelikle, biz basılı edisyonu bulunan tüm metinlerin yer aldığı eksiksiz bir veri tabanını kullanırken (**LLT-A/Antiquitas**), Lisdorf Yunan-Roma kültürüne ilişkin genel bir görüntü sunduğunu kabul ettiği (a.e.: 197, n. 193) Perseus Project’in Yunan-Roma veri tabanını kullanmıştır. Lisdorf metinlerde taranacak terimler için kesin biçim (**lemma**) listeleri kullanmak yerine Perseus Project’in sunduğu asgari - azami sıklık (İng. **minimum - maximum frequency**) işlevinden yararlanmış, ayrıca taramasını her yüzyıl için ayrı ayrı değil yaklaşık yedi yüz yıllık bir dönemin geneli için gerçekleştirmiştir. Lisdorf, Roma kültürü açısından önemli kavramlar olarak tanımladığı **cena** ve **gladiator** (akşam yemeği, gladyatör) unsurlarını da karşılaştırma yapabilmek amacıyla kontrol kelimesi olarak taramaya dâhil eder. Oysa bizce, Roma sokaklarında konuşulanlar ile metinlerde yazılanlar arasında bu tür bir bağıntının kurulamayacağı açıktır. İstatistik yöntemle ilgili bu farkların yanında asıl önemli fark elde edilen verinin yorumlanışındadır. Nitekim Lisdorf bu araştırma ile Roma’nın günlük yaşantısında kehanet ile ilgili terimlerin ne sıklıkla kullanıldığı hakkında genel de olsa fikir sahibi olabilmeyi amaçlar. Ama kendisinin de kabul ettiği gibi söz konusu yöntemin, -bizce herhangi bir istatistik yöntemin- bu noktada kesin bir bilgi sunması olanaksızdır. Biz istatistik veriyi yorumlarken Lisdorf gibi Roma’nın toplumsal bilinciyle ilgili büyük sonuçlara ulaşmayı değil, edebiyatın toplumsal yaşantıyı belirli bir noktaya kadar yansıtabileceğini göz önüne alarak, yazar, dönem ve edebi türlerle ilgili özel yönelimleri belirlemeyi amaçladık.

## Tarama İçin Kullanılan Veri Tabanı ve Zaman Dilimi:

Biz özellikle Brepols'un **LLT-A** çevrimiçi veri tabanından yararlandık. Bu veri tabanı, Roma Edebiyatının başlangıcı olan MÖ 3. yüzyıldan günümüze kadar uzanan geniş bir zaman aralığına ait daha önce basılı edisyonu yapılmış olan birçok Latince metni içermektedir. Bu metinler Latincenin ve bu dildeki edebiyat geleneğinin tarihsel gelişimi göz önüne alınarak **Antiquitas**, **Aetas Patrum I ve II**, **Medii aeui scriptores** gibi dönemlere ayrılmıştır. Yeni metinlerin eklenmesiyle gün geçtikçe genişleyen bu veri tabanının henüz yalnızca belirli bir bölümü (**Antiquitas**), basılı edisyonu bulunan mevcut tüm yapıtları içeren bir bütünlüğe ulaşmıştır.<sup>149</sup> (234 yazar, 481 yapıt) Kullanacağımız istatistik yaklaşımın içereceği terim-anlam düzeyindeki zorlukları da hesaba katarak, eksiksiz bir veri tabanıyla çalışmanın daha anlamlı olacağını düşündük ve taramayı **LLT-A**'nın **Antiquitas** dilimiyle yani MÖ 3. - MS 2. yüzyıl zaman aralığıyla sınırlandırmayı tercih ettik.<sup>150</sup> Fakat bu durumda Bacchus kültü ve Bacchanalia olayıyla ilgili bilgiler içeren bazı kaynaklar, örneğin Augustinus'un **De civitate dei** yapıtı, MS 6. yüzyıla ait olduğu için tarama kapsamı dışında kaldı. Diğer deyişle, çalışmamızın genelinde yer yer konuya dâhil ettiğimiz geç antik çağ Hıristiyan yazarlarını istatistik ile ilgili bu bölümde dışarıda bırakmayı uygun bulduk çünkü henüz bu döneme ait mevcut metinlerin bütününe kapsayan bir sayısal veri tabanı yoktur.<sup>151</sup>

---

<sup>149</sup> **LLT-A**'nın tanıtıcı kılavuzunda şu ifade yer alır: "The first chronological part of the database comprises the entire corpus of Latin literature from Classical Antiquity up to the second century A.D." (Çevrimiçi) [http://www.brepols.net/publishers/pdf/Brepolis\\_LL\\_T\\_EN.pdf](http://www.brepols.net/publishers/pdf/Brepolis_LL_T_EN.pdf), 29 Eylül 2009

<sup>150</sup> Söz konusu veri tabanında yapıtların sınıflandırılışındaki ölçütlerden biri yapıtın yüzyıldır. Ancak Roma edebiyatında bazı yapıtlarla ilgili tarihlendirme sorunları bulunduğundan, tarihi şüpheli bu yapıtları (**dubium, terminus ad quem**) taramaya dâhil etme ya da dışarıda bırakma seçeneği sunulmuştur. Taramanın sonucunu etkileyebileceğini düşünerek bu yapıtların hariç ve dâhil olduğu iki ayrı tarama gerçekleştirdik. İki taramanın sonuçları arasındaki farkın en yüksek olduğu durumda bile bizi ilgilendiren genel tablo bozulmadığından sadece kesin yüzyılı bilinen yapıtları içeren ilk taramanın sonuçlarını esas aldık. Nitekim bizim açımızdan en anlamlı sonuçlardan biri olan, **furor** teriminin kullanımındaki MÖ 2. yüzyıl ile MÖ 1. yüzyıl arasındaki artış ilk taramada ~ 137.8, tarihi şüpheli yapıtlarında dâhil edildiği ikinci taramada ~ 138.5 idi.

<sup>151</sup> **LLT-A** veri tabanının sorumlu yayın direktörü Bart Janssens, 3 Eylül 2009 tarihli bir görüşmemizde **Antiquitas** dönemine ait mevcut metinlerin %100 oranında, **Aetas Patrum I ve II** (Kilise Babaları Dönemi I ve II olarak anılan MS 200-735 arası) dönemine ait olanların ise yak. % 80 oranında erişime sunulduğunu belirtti.

Aslında Bacchanalia olayının MÖ 186 yılında yaşandığını ve Livius'un, ana bilgi kaynağımız niteliğindeki metnin **terminus post quem** MÖ 9 - MS 17 arasına tarihlendiğini düşünürsek, taramayı gerçekleştirdiğimiz zaman diliminin hem Bacchus kültüne ait unsurların Roma edebiyatına ilk yansıdığı dönemi, hem söz konusu olayın yaşandığı dönemi, hem de Roma edebiyatının yazar, yapıt, edebi tür ve tema çeşitliliği açısından en zengin dönemlerinden olan MÖ 1. ve MS 1. yüzyılları kapsıyor olması bakımından anlamlı sonuçlara ulaşmamıza izin verecek nitelikte olduğu kanısındayız. Bu noktada, taramada kullanılan terimlerin nasıl belirlendiğini ve istatistik veriyi nasıl yorumladığımızı açıklamayı gerekli görüyoruz.

### **Taramada Kullanılan Terimlerin Belirlenişi:**

Araştırmanın en zor aşamalarından biri metinlerde taranacak terimlerin belirlenmesi oldu. Çünkü bu terimler hem başlangıçta yeterince belirgin olmayan bir tabloya ait olacak hem de bu tabloyu doğrudan şekillendirecekti. Diğer bir deyişle, terimlerin sözlük anlamlarından yola çıkarak oluşturulan sözlüksel alan, tarama sırasında belirginleşen kullanım sıklıkları ve metinler arası ilişkilerle yeni bir görünüm kazanacaktı. Amacımız Bacchus tarzı esrimeyle ilgili terimleri belirlemektir ama mecaz ve yan anlamlar işin içine girdiğinde, etimolojik açıdan doğrudan Bacchus kültürüyle ilişkili olan **bacchari** terimi ve ait olduğu kelime ailesi dışındaki diğer terimlerin birçok farklı anlamı olduğundan seçim için bir ölçüt getirilmeliydi.

Bu açıdan **amentia**, **dementia**, **furor** ve **insania** gibi ilgili terimler taramaya dâhil edilirken bu terimlerin -en azından ait oldukları kelime ailesinin belirli unsurlarının- Bacchus kültürüyle ilişkili bağlamlarda kullanılmış olması dikkate alındı; bu belirlemeyi yaparken **DLF**, **OLD** ve **TLL** sözlüklerinden yararlandı. Ama sonuçta bu terimler metinlerde başka birçok anlamda da kullanılmıştır ve salt Bacchus tarzı esrimeyle ilişkin bir tarama gerçekleştirebilmek için bu terimlerin geçtiği tüm bağlamların tek tek incelenmesi gerekir. Ayrıca Bunun için **LLT-A**'nın **Boolean** özelliği kullanılarak terimlerin, belirlenecek başka terimlerle (örneğin **Bacchus** ya da

**Liber**) birlikte kullanıldığı bağlamlar araştırılabilir ama bu durumda kapsam daha da genişler, Bacchus kültüne ilişkin yeni bir sözlüksel alan işin içine girer ve kaçınılmaz olarak terim-anlam ilişkilerini takip etmek zorlaşır. Üstelik, belirli bir konu için yapılan bu kapsamlı tarama her zaman verimli sonuçlar vermeyebilir. Bu nedenle biz, Bacchus tarzı esrime değil genel anlamda esrimeyle ilgili bir tarama gerçekleştirmeyi daha uygun bulduk ve tümü geçici akıl yitimini ifade eden ama dinsel ya da din dışı esrime, özellikle de Bacchus tarzı esrime ile ilgili anlamlar içeren yukarıda incelediğimiz terimleri kullandık.

Taramada kullanılacak biçimlerin belirlenmesinde karşılaşılan bir diğer güçlük eş sesli sözcüklerdi. Bu güçle sadece **furor** ve ait olduğu ailenin terimlerinde karşılaştık. Örneğin **esrimek** anlamındaki **fur/o, -ere** fiiline ait **furis** biçimi [ind./act./praes./sec./sing.] ile **hırsız** anlamındaki **fur** isminin **furis** biçimi [gen./sing.] sesdeş olduğundan konuyla ilgisiz olan ikinci unsurun kapsam dışında tutulması gerekiyordu, nitekim bu iki terimin kökenleri farklıydı. Bunun için önce bu çakışmaların tümünü içeren bir ortak biçimler listesi hazırladık; ardından bu listede bulunan ama metinlerde çeşitli nedenlerle kullanılmayan belirli biçimleri ayıkladık (örneğin, **fur/o, -ere** fiilinin 1. tekil ve çoğul şahıs biçimleri) ve böylece **furor** terimine özel bir biçim listesi oluşturduk.

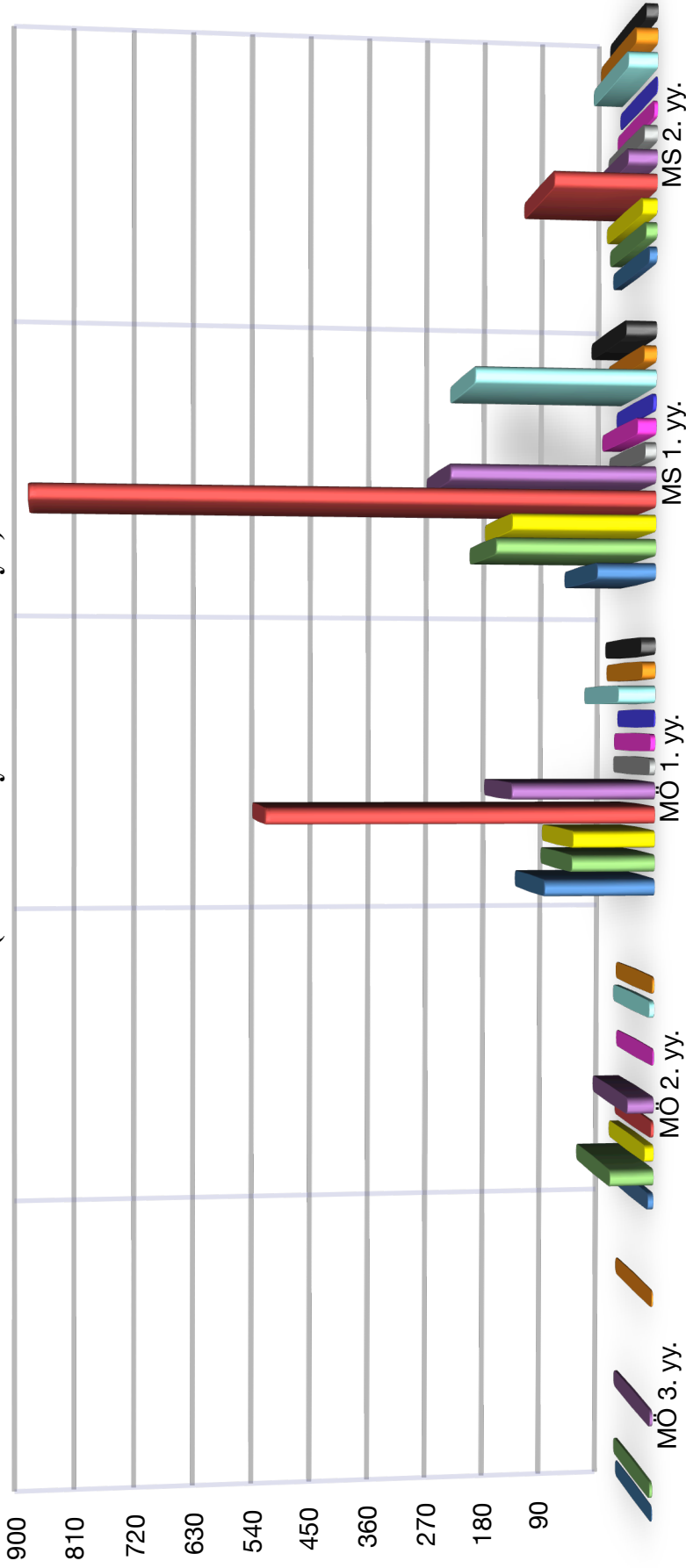
Bu şekilde belirlenen **EK 3**'deki biçimler kullanılarak her bir terim için farklı yüzyıllara göre beş aşamada yapılan taramanın sonuçları **EK 4**'deki tabloda verilmiş, **GRAFİK 1** ve **GRAFİK 2**'de gösterilmiştir. Bu grafiklerden ikincisi terimlerin kullanımındaki artış oranını (bir önceki yüzyıla göre) gösterir. **EK 5** ve **EK 6**'daki tablolarda **furor** teriminin kullanım yoğunluğuna ilişkin bilgiler sunulmuştur.

### **İstatistik Veriyi Çözümleme Biçimi:**

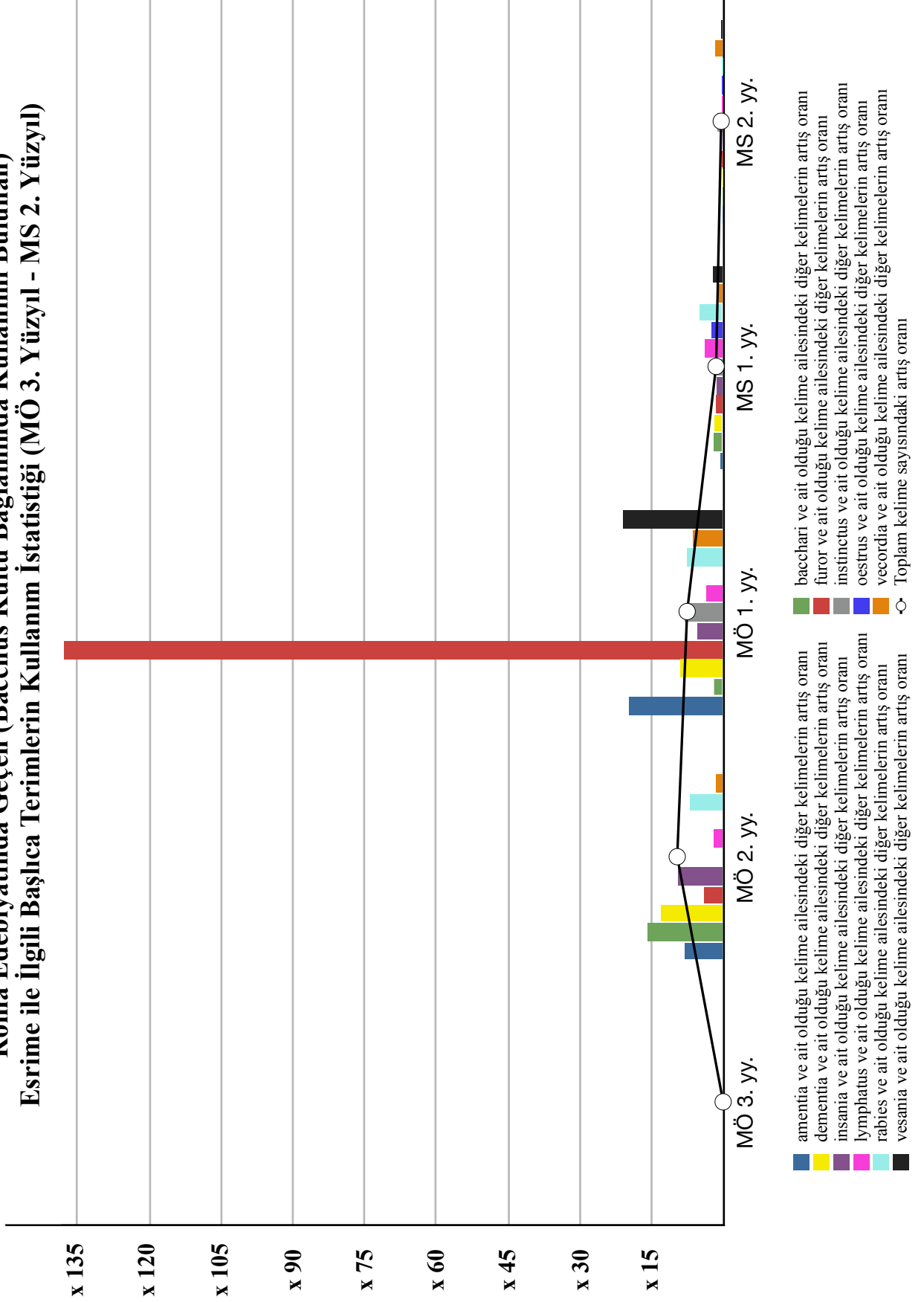
İstatistik veriyi çözümleme biçimimizi şu örnekle açıklayabiliriz: Metinlerdeki kullanım sayısı açısından MÖ 1. yüzyılda, bir önceki yüzyıla oranla en yüksek artışın

(~ 135 kat) **furor** teriminde ve ait olduğu kelime ailesinde görüldüğü, ikinci sıradaki **vesania** ve ait olduğu kelime ailesindeki artışın ~ 21 kat ve genel kelime sayısındaki artışın da ~ 7.5 kat olduğu bilgisi, **furor** teriminin söz konusu dönemde neden bu kadar çok kullanıldığı sorusunu akla getirir. Araştırmanın yazar ve yapıt düzeyindeki bir sonraki aşaması bize **furor** teriminin kullanımındaki bu belirgin artıştan, büyük ölçüde Cicero'nun, sonra Vergilius'un ve kısmen de Horatius'un sorumlu olduğunu gösterir. İstatistik yöntemin bu son aşamasında söz konusu terimin bu yazarların hangi yapıtlarında, hangi anlamlarda ve hangi terimlerle ilişkili olarak kullanıldığı belirlenmiş, bu bilgiler tarihsel ve edebi çerçeve içinde yorumlanmaya çalışılmıştır.

**Grafik 1:**  
**Roma Edebiyatında Geçen (Bacchus Kültü Bağlamında Kullanımı Bulunan)**  
**Esrime ile İlgili Başlıca Terimlerin Kullanım İstatistiği**  
**(MÖ 3. Yüzyıl - MS 2. Yüzyıl)**



**Grafik 2:**  
**Roma Edebiyatında Geçen (Bacchus Kültü Bağlamında Kullanımı Bulunan)**  
**Esriime ile İlgili Başlıca Terimlerin Kullanım İstatistiği (MÖ 3. Yüzyıl - MS 2. Yüzyıl)**



## b) Sayılar ve kelimeler: Cicero'dan Statius'a Bir Kavramın Biçimlenişi

Bir metinde belirli bir terimin diğerlerine göre daha sık kullanılmış olması ne anlama gelir? Bu soruyu kapsamını genişleterek birkaç kez sorduğumuzda kendimizi belirli bir kültürün, terimlerini oluşturma tercihlerinin nasıl şekillendiğini sorgularken buluruz. Bu noktada sayılar bize bazı bilgiler verir. Örneğin **Thesaurus**'lar dışındaki sözlüklerin, kelimelerin kullanımını bir örnekler seçkisiyle verebildiğini ve bunun terimlerin özel tarihine ilişkin ancak yüzeysel bir bilgi sağladığını göz önüne alırsak, sayılar bize bazen bir terimin ya da kullanımın belirli bir yazarın kaleminden çıkıp dile mal olduğunu gösterebilir. Çalışmamızla ilgili olarak buna belki de en iyi örnek **furor** terimidir. **EK 4**'teki tabloya bakacak olursak, esrimeyle ilgili Bacchus kültü bağlamında kullanımı bulunan terimlerden biri olarak **furor**, ait olduğu ailenin diğer terimleriyle birlikte<sup>152</sup>, MÖ 2. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlanmış, bu yüzyılda tüm yazarlar tarafından sadece 4 kez kullanılmışken MÖ 1. yüzyılda bu sayı 551'e çıkar ki bu çok ciddi bir artışı göstermektedir (Bkz.: **GRAFİK 2**). Ama henüz bu bilgi tek başına anlamlı değildir. **Furor** teriminin kullanımındaki artış, diğer terimlerin kullanımındaki artış ya da düşüşle karşılaştırılmalı, **furor**'daki artışın yazarlar tarafından yaygın bir kullanımı mı yoksa belirli bir ya da birkaç yazarın özel tercihini mi yansıttığı araştırılmalı ve bu artışa koşut olarak iki yüzyıl arasındaki toplam kelime sayısındaki artışa da bakılmalıdır.

Örneğin **furor**, **dementia**, **insania** ve **rabies** terimleriyle birlikte esrimeyle ilgili olarak en sık kullanılan terimlerden biri olan **bacchari** terimi, MÖ 3. yüzyılda 4 kez - Roma edebiyatının ilk yapıtları bu yüzyılın ikinci yarısında ortaya çıktığı ve söz konusu dönemden günümüze çoğu eksik biçimde sadece 13 yapıt ulaştığı için terimlerin bu dönemdeki kullanım sıklığı bize fazla bir bilgi sağlamaz-, MÖ 2.

---

<sup>152</sup> İstatistik verinin yorumlandığı bu bölümde buradan itibaren aksi belirtilmedikçe terimler ait oldukları kelime ailesiyle birlikte düşünülecektir.



yüzyılda ise 63 kez kullanılmıştır ki bu sayı aynı dönemde **furor** teriminin kullanım sayısından yak. 15 kat daha fazladır. Ancak MÖ 1. yüzyılda **bacchari** terimi yak. 2 kat artışla 119 kez kullanılmışken, **furor**'un kullanımının 135 kat kadar artması ve aynı dönemde toplam kelime sayısındaki artışın 7.5 kat artmış olması göz önüne alındığında bu terimin MÖ 1. yüzyılla özel bir bağı olduğuna işaret eder.

Tüm bu sayıları anlamlı kılacak bilgi **furor** teriminin, söz konusu artışın gerçekleştiği dönemde hangi yazarlar tarafından kullanıldığını gösteren **EK 5**'teki tabloda yer alır. Bu tabloda bir alt sınır getirilerek, terimi 10 ya da daha fazla kez kullanmış olan tüm yazarlar sıralanmıştır. Buna göre Cicero terimi yak. 250 kez kullanmıştır ki bu neredeyse MÖ 1. yüzyıldaki tüm kullanımların yarısını oluşturmaktadır; ardından terimi yak. 90 kez kullanan Vergilius ve yak. 25 kez kullanan Horatius gelir. Teriminin anlamıyla ilgili **Tusc. III.5.11**'deki açıklamasını da (bkz. yuk.: s. 14-15) göz önüne alırsak Cicero'nun, **furor** terimini şekillendiren en önemli yazar olduğu söylenebilir. Bu nedenle de yazarın terimi hangi bağamlarda kullandığı ayrı bir önem kazanır. Bunu çok genel bir biçimde belirlemek için yine sayılardan yararlanmak ve bu defa terimin Cicero tarafından en çok hangi yapıtlarda kullanıldığını araştırmak anlamlı olacaktır.

Yine bir alt sınır getirilerek oluşturulan Ek 6'daki tabloda Cicero'nun **furor** terimini 10 ya da daha fazla kez kullandığı yapıtlar yer alır. Bunlar arasında özellikle, yazarın yaşamının son yılında (MÖ 43) Marcus Antonius'a karşı verdiği, oldukça sert eleştirel bir dille kaleme alınmış olan **Philippicae** söylevinde terimin tam 31 kez geçtiği görülür. Terimin en çok kullanıldığı diğer iki yapıt ise sırasıyla **De domo sua** ve **De divinatione**'dir. Cicero'nun **furor** terimini bu yapıtlarda sıkça kullanmasının nedeni nedir? İşte sayıların artık kelimeler, kültür ve tarihle yorumlanması gerektiği nokta budur. Antonius, Roma'nın iç ve dış savaşlarla geçen, kıtlık dönemlerinin yaşandığı bu özellikle siyasal anlamda çalkantılı devrinde, zevke düşkünlüğu, egzotik unsurlara duyduğu ilgi ve Cicero'nun **Philippicae**'da, **furor** teriminin yanında 2 kez (II.101, 2; VI.4, 29) **violentia** (şarap sarhoşu) terimiyle nitelediği

şarap düşkünlüğü nedeniyle, bizce ünlü hatibin zihninde Dionysos'un felaket getiren yüzünün bir yansıması gibiydi.

MÖ 1. yüzyıl, Bacchanalia olayının derin izlerinin yavaş yavaş silindiği, Bacchus kültürünün özellikle Caesar'ın tercihiyle Roma'da yeniden canlanır gibi olduğu bir dönemdi. Daha da önemlisi Antonius, Yeni Dionysos (Neos Dionysos) olarak anılmak isteyen Romalı yöneticiler ve komutanlar içinde yer alır. (Bkz.: Tondriau 1977: 464-465) Cicero'nun **furor** terimini Antonius için kullanırken zihninde vazo resimlerine konu olmuş, **Satyros**'ların koluna girdiği sarhoş Dionysos'un görüntüsünün canlanmaması mümkün müdür? Yapıtta **furor** teriminin çoğu kullanımı açısından bu tabloyla ilişkili olduğu görülür.

Aynı yöntemle, terimin sıkça kullanıldığı diğer iki yapıt olan **De domo sua** ve **De divinatione**'ye bakacak olursak; bunlardan ilki Cicero'nun, sürgünde olduğu sırada evini yıkıp araziye kutsayarak bir Libertas anıtı diktiren rakibi Clodius'un dinsel yetkisini sorguladığı, **pontifex**'leri ikna etmek üzere yazılmış bir söylev, ikincisi de kehanet geleneğine dair, diyalog biçiminde genel bir değerlendirmedir. Bu yapıtlarda **furor** terimi çoğunlukla **kâhin esrimesi** ile ilgili anlamlarda kullanılmıştır.

Cicero gibi Vergilius, Horatius ve başka yazarlar da bu açıdan incelenebilir ama Cicero'nun önemi Yunan geleneklerinin ve öğretilerinin Roma tarafından değerlendirildiği noktada Latince bir terminolojinin oluşmasındaki etkin rolünden kaynaklanır. Diğer bir deyişle Cicero, önerdiği karşılıkların uygunluğu zaman zaman tartışılrsa da Yunanca terimlere Latince karşılıklar önerme konusunda benzersiz bir çaba sarfetmiştir. Dolayısıyla Cicero Yunan kültüründe önemli yeri olan esrime kavramı üzerine de düşünmüş olmalıdır.

Diğer yandan MS 1. yüzyıla baktığımızda (**EK 5**) Statius, Italicus, Livius, Ovidius, Flaccus ve Lucanus **furor** terimini en çok kullanan yazarlar olarak karşımıza çıkar. Çok genel bir değerlendirme yapacak olursak, Ovidius'un

**Metamorphoses**'i dışında kullanım yoğunluğu açısından ilk sıralarda yer alan Statius'un Thebais'i, Italicus'un Punica'sı ve Valerius Flaccus'un Argonautica'sı, üçü de epik şiirlerdir ve **furor** bu yapıtlarda çoğunlukla savaşçının esrimesini ya da tiranın öfkelerini ifade etmek için kullanılmıştır.

Elbette bu yorumlar ancak tek tek bağlamlar incelendiğinde daha anlamlı olacaktır.

### III. MÖ 186: BACCHANALIA OLAYI

Roma'daki Bacchus törenlerinin esrime ile ilişkili yönünü araştırmaya geçmeden önce, bu külte ilişkin edebi kaynaklarda yer alan bilgileri ortaya koymamız gerekir. Hiç şüphesiz bu kaynaklardan en önemlisi ve üzerinde en çok tartışılan, tarihçi Livius'un anlatısıdır. Yazar, **Ab urbe condita**'nın XXXIX. kitabında (8-19. bölümler), MÖ 186 yılında Roma ve İtalya'da Bacchus kültünün baskılanmasıyla sonuçlanan olayların arka planını aktarır. Bu metinle ilgili temel tartışma, Livius'un kahramanları tarafından sadece olumsuz yönleri vurgulanarak aktarılan Bacchus törenlerinin, gerçeği ne kadar yansıttığıdır.

Livius'un tarihçiliği, anlatıda geçen, kişilerin tarihsel gerçekliği, kültür mekânlarının Bacchus kültü ile ilgili arkeolojik buluntularla ilişkisi gibi pek çok konu bu metin bağlamında tartışılmıştır. Martin Nilsson "Livius'un aktarımına inanıp inanmamak konusunda son kararı okuyucu kendisi verecektir" derken, o döneme kadar kesin sonuca ulaştırılamamış birçok farklı görüş olduğunu ortaya koymuştur.<sup>153</sup>

Metnin kısa bir özetini vermeden önce Livius'un bu bölümdeki üslubuyla ilgili birkaç noktaya değinelim. Öncelikle şunu belirtmemiz gerekir: Livius'un burada kullandığı, anlatıdaki kişilerin toplumsal konumuna göre değişen, dramatik hatta romanesk tonu, yapıtının günümüze ulaşan diğer bölümlerinde görmeyiz. Bu ton değişikliği, iki âşık arasındaki samimi konuşmadan, senatörlere seslenen bir konsülün retorik unsurlarla yüklü söylevine uzanır. Bu üslubun daha önce birçok kez ortaya konulan farklı özellikleri, yalnız filolojik açıdan değil Bacchanal ayinlerinin esrime ile ilgili boyutu açısından da önemlidir. Gerçi söz konusu törene ilişkin doğrudan göndermeler sadece birkaç tanedir ve bunlar da tarihsel gerçekliklerine şüphe ile bakmamızı gerektirecek türdendir. Ama bu birkaç unsur, söz konusu törenlerin psikolojik ve toplumsal yönlerini anlamamızı sağlayacak bir olay örgüsünün parçası olduğundan çalışmamız açısından birincil derecede önemlidir.

---

<sup>153</sup> Bacchanalia ile ilgili 20. yüzyıldaki araştırmaların ayrıntılı bir dökümü için Bkz.: 1988: 61-122.

Livius olayları anlatmaya dönemin konsülleri Postumius ve Marcius'un savaşı ve orduları bırakıp, içteki bir komploju cezalandırma işine odaklandıklarını açıklayarak başlar. Metnin daha bu ilk cümlesinde **coniuratio** terimiyle ifade edilen söz konusu komplo Bacchus törenleridir. Bu gizli törenlerin, alt sınıftan bir Yunanlı tarafından Roma'ya getirildiği açıklanır ve daha önce Yunanistan'dan gelen dinsel ya da mistik nitelikli öğretilere benzemediği, daha gizli kapaklı olduğu belirtilir. Ardından bu törenlerin zamanla değiştiği açıklanır. Başlangıçta bu törenler az kişiye açıktır ve kadınlara özeldir. Daha sonra katılanların sayısı artar ve erkekler de kabul edilir. Şarap ve toplu yemekler de katılınca işler çığırından çıkar ve bu törenler Livius'a göre tam bir rezilliğe dönüşür. Üstelik işin boyutu ahlaki yozlaşmanın da sınırlarını aşmış, cinayetlere kadar varmıştır. Bu törenlerde müzik de olduğu belirtilir. (Bacchus törenlerindeki müzisyenlerin betimlendiği bir sahne için Bkz.: **Resim 5**)

Fakat ilginç bir biçimde Livius'un anlatısı söz konusu toplulukları cinayet, sahte mühür ve vasiyet gibi eylemlerden de sorumlu suç çeteleri olarak yansıtır. Durumun devlet ve vatandaşlar açısından vahametini yansıtmak isteyen bu giriş bölümünden sonra, anlatıdaki ilk kişi olan P. Aebutius'u tanımaya başlarız. **Equites** olarak görev yapmış olan babasının ölümünden sonra Aebutius'un vesayeti annesi ve üvey babasına verilir. Biri oğlunu gözden çıkaran bir anne, diğeri servet düşkünü bir adam olan bu iki kişi, birer kötü yurttaş sembolü gibidir. Üvey baba, vesayetle birlikte yasal olarak tasarrufuna verilen serveti Aebutius reşit olduğunda geri vermek zorunda olduğundan, ondan kurtulmanın yollarını arar ve her dediğini yapmaya hazır olan karısı Dronia'yı, Bacchus gizemlerine katılması için öz oğlunun aklını çelmeye ikna eder. Ardından olayın belki de en önemli kişisini tanırız: Aebutius'un âşığı, azatlı köle, hayat kadını Hispala Faecinia.



Campana Panosu  
MÖ 1. yüzyıl - Musée du Louvre - Paris  
Kaynak: Cumont 1929: 202.

### Resim 5: Bacchus törenindeki müzisyenler

Hisपालa, Bacchus törenlerine katılmış birisi olarak bildiği tüm sırları olayı araştıran Postumius'a anlatarak bu törenler için sonu başlatan kişi olur. Son bölümde, senato kararı doğrultusunda alınan önlemleri ve yapılanları anlattıktan sonra Livius anlatısını, bu utanç verici, gizli törenlerin ortaya çıkarılmasını sağladıkları için Aebutius ve Hisपालa'nın senato tarafından ödüllendirilişini aktararak bitirir. Metnin özellikle son bölümü Triolo yazıtıyla koşutluklar içerir. (Bkz.: **Resim 6**)

Ager Teuranus yazıtı olarak da bilinen bu yazıt Roma'nın Cumhuriyet Dönemine ait en uzun yazıtlardan biridir ve bir edebi kaynakla belirgin koşutluğu olan tek yazıttır. A. Meillet'ye göre resmi Latincenin MÖ 2. yüzyılın başları gibi görece erken bir dönemde belirgin bir olgunluğa ulaştığını göstermesi bakımından da ayrıca önemlidir (Meillet 1938: 120).



1640'ta Güney İtalya'nın Calabria bölgesindeki Triolo'da bulunan yazıt  
Kunsthistorisches Museum - Wien

### Resim 6: Bacchanalia ile ilgili Roma senatosu kararı

Yazıtın en dikkat çekici yönlerinden biri, kült ile ilgili etkinlikler neredeyse bütünüyle yasaklanırken, sanki kadim tanrı Dionysos'un onurunu zedelemekten çekiniliyormuş gibi, sadece kadınların bu kültü belirli şartlarla sürdürmesine izin verilmiş olmasıdır. Ama kültün **praetor**'lar ve senato tarafından onaylanması gereken bu etkinliği, öylesine katı şartlara bağlanmıştır ki, bu baskıdan sonra Roma'da Bacchus kültürünün bir daha güçlenememiş olması şaşırtıcı değildir. Livius'un Bacchanalia olayı ile ilgili aktarımındaki en önemli şahsiyetlerden biri olan, MÖ 186 yılı konsüllerinden Spurius Postumius Albinus, üyeleri Roma devletinde yüzyıllar boyunca çeşitli yöneticilik görevleri üstlenen Postumius **gens**'indendi. Turcan'a göre, genellikle yabancı kùltlere ve halk sınıfının (**plebs**) tanrılarına ev sahipliği yapan Aventinus Tepesi'ndeki, Ceres-Liber-Libera tapınağının

MÖ 493 yılında Aulus Postumius tarafından yaptırılmış olması nedeniyle Postumius'lar Liber tapınınının Roma'daki varlığı ve niteliği konusunda kendilerini sorumlu hissetmiş olabilir. Bu açıdan Tanrı Liber'in onurunu, dolayısıyla da Postumius **gens**'inin Roma'daki saygın adını lekeleyen Bacchanalia olayının dönemin konsülü olan bir Postumius tarafından oldukça kararlı ve şiddetli bir biçimde baskılanmış olması son derece anlaşılırdır. (Turcan 1996: 304)

Roma Devletinin, Bacchanalia olayıyla ilgili olarak aldığı önlemlere Livius da ayrıntılı biçimde değinmiştir. Özel mahkemelerin kurularak binlerce kişinin yargılandığı ve birçoklarının idam edildiği; kadınların geleneksel Roma hukuku uyarınca, cezalandırılmak üzere ailelerine teslim edildiği; eski dönemlerde yapılmış olanlar dışında Roma ve İtalya'daki Bacchus ile ilgili tüm tapınak ve sunakların yerle bir edildiği açıklanır.

Bu tarihten sonra Bacchus kültüyle çeşitli şekillerde ilişkili daha küçük başka olaylar da yaşanmıştır. MÖ 185 yılında Tarentum'da yaşanan ve çobanlar (**pastores**) olarak anılan bir topluluğun sorumlu olduğu bir komplo olayı, o dönemde Tarentum'da **praetor** olan, yine Postumius'lardan L. Postumius tarafından bastırılmıştır. Livius, bu olayda 7000 kişinin yargılandığını aktarır.<sup>154</sup> (LIV. XXXIX. 29) Turcan **pastores** lakabının ister istemez Bacchus kültünün katılma törenlerinde **çoban** (βουκόλος) olarak anılan görevlileri akla getirdiğini belirtir. (Turcan 1996: 306)

Arkeolojik veriler, Bacchus kültünün ancak Cumhuriyet Dönemi sonu İmparatorluk Dönemi başında İtalya'da yeniden etkin hale geldiğini gösterir. Yorumlanışları konusunda farklı görüşler olsa da Bacchus kültü ile ilgili oldukları tartışılmaz olan, Roma'daki Casa della Farnesina'ya ait stucco'lar (bir örnek için Bkz.: **Resim 7**) ve Pompei'deki Villa dei Misteri'nin büyük freski (bu freskten iki

---

<sup>154</sup> P.S. Mattern, isyan ya da devlete karşı tertip olarak tanımlanan olaylarla ilgili olarak Romalı tarihçilerin açıkladığı sayıların pek güvenilir olmadığını, bu sayıların genellikle belirli ideolojik amaçlarla abartıldığını söyler. (Mattern 1999: 106)



sahne için Bkz.: **Resim 8** ve **Resim 9**) MÖ 1. yüzyılın ortalarına ya da ikinci yarısına tarihlendirilmektedir. Gramerci Servius'un Liber Pater gizemlerini Roma'ya ilk getirenin Caesar olduğunu söylemesi<sup>155</sup>, bu dönemde Bacchus kültünün yeniden ortaya çıkmış olduğu görüşünü destekler.



Stucco - Casa della Farnesina, Oda 4, G  
MS 1. yüzyıl - Museo delle Terme - Roma  
Kaynak: Matz 1964: 78.

### **Resim 7: Bacchus kültüne katılma ayini**

<sup>155</sup> “hoc aperte ad Caesarem pertinet, quem constat primum sacra Liberi patris transtulisse Romam.” (SERV. *Comm. Buc.* V, 29)



**Resim 8: Esrimiş halde dans eden bir Bacchus müridi**



**Resim 9: Kanatlı daimōn'u görüp korkuya kapılmış bir kadın**



Tarihi boyunca yabancı kökenli sayısız inanış ve kültü din dünyasına katan Roma Devleti MÖ 186 yılında Bacchus kültürüne karşı neden bu kadar sert önlemler almıştı? Bu soruya yanıt arayanların genel eğilimi kısa süre öncesine kadar, Livius'un metnini bütünüyle siyasi, ya da aksine bütünüyle dinsel bir zeminde yorumlamaya çalışmak olmuştur. Pailler ise, konuyla ilgili en güncel ve kapsamlı çalışmalardan biri olan kitabında, bizce haklı olarak, olayın siyasi ve dinsel boyutunun birbirinden bu kadar kesin biçimde ayrılmasını eleştirir ve iki yorum alanının da dikkate alındığı diyalektik üçüncü bir bakış açısının geçmişteki yorumların içine düştüğü kısır döngüyü kırabileceğini belirtir (Pailler 1988: 10, 108). Roma'da din ve siyasetin erken dönemlerden itibaren iç içe olduğunu göz önüne alarak, Pailler'in eleştirisini dikkate almamız gerektiğini düşünüyoruz. Livius'un metninde geçen şu ifade Roma'da devlet dini ile Bacchanalia arasındaki uyumsuzluğun nedenlerini araştırmaya başlamak için uygun bir noktaymış gibi görünüyor: "Sahte bir dinden daha aldatıcı hiçbir şey yoktur."<sup>156</sup>

Livius'un aktarımına göre, Bacchanalia olayını araştıran konsül Spurius Postumius Albinus bu cümleyi, söz konusu törenlerle ilişkili kişilerin Roma ve İtalya'dan adeta silinmesiyle sonuçlanacak olan önlemlerin alınması için senatoyu ikna etmeye çalıştığı sırada, tanrılardan korkulmasına gerek olmadığını belirtmek için kullanmıştır. Belli bir tanrının adı geçmiyor, genel olarak tanrılardan söz ediliyor olsa da öncelikle Tanrı Bacchus'un kastedildiğini düşünmemize hiç bir engel yoktur.<sup>157</sup> Nitekim anlatılanlar, gerçekte yaşanmış olsa da olmasa da, Bacchus kültürüne ilişkin birçok unsur içerir. Bacchanal ayinlerinin sahte bir dine ait olduğunu belirten yukarıdaki cümlenin devamında Postumius, devletin yabancı kökenli kültür ve dinsel uygulamalarla ilgili tutumuna ilişkin şu önemli bilgileri verir:

---

<sup>156</sup> "nihil enim in speciem fallacius est quam prava religio" (LIV. XXXIX.16.6).

<sup>157</sup> Benzer bir düşüncüyü A. Bruhl, Bacchanalia bayramlarında tapınılan tanrının Yunan Dionysos'u ile koştuluğunu vurgulamak için, Yunanca **Bakkhos** adını kullanarak ifade eder (1953: 8).

“Suçlar tanrıların kutsiyeti arkasına gizlendiğinde, insani suçları cezalandırırken bunların içinde yer alan tanrısal bir kuralı da çiğneme korkusuna kapılırız. Sizi bu endişeden, sayısız **pontifex** fermanı, senato kararı ve bir de **haruspex**’lerin kehanetleri kurtarır.” (LIV. XXXIX.16.7)<sup>158</sup>

Buradan şunu anlarız: Cezalandırılanlar Bacchus’a inananlar değil onun kutsallığını kullanarak ne olduğu belirsiz, sahte bir kült tesis edenler ve bu kültün sahte törenlerine katılanlar olacaktır. Tüm bu olayların ortaya çıkmasını sağlayan, kutsallıklarının bu şekilde kirletilmesine öfkelenen tanrılardır; dolayısıyla bu kişilerin cezalandırılmasını onlar da istemektedir. Konsül, bu durumun ilk kez yaşanmadığını hatırlatarak senatörleri rahatlatmaya çalışır ve şunları söyler:

“Babalarımızın, büyük babalarımızın zamanında yüksek devlet görevlilerine kaç kez, yabancı kültleri yasaklama, kurban töreni rahiplerini ve kâhinleri hem forum, hem circus, hem de kentten uzak tutma, kehanet kitaplarını bulup yakma ve Roma geleneğine uygun olanlar dışındaki tüm kurban töreni biçimlerini kaldırma görevi verilmişti. Çünkü tüm kutsal ve beşeri yasalar konusunda son derece deneyimli olan onlar, atalara ait olmayan, yabancı bir ritle kurban töreni yapılması kadar dine zarar verici bir şey olmadığı düşüncesindeydiler.” (LIV. XXXIX.16.8-9)

Peki, tüm bunların yaşanmasına neden olan ayinler Bacchus adıyla aynı kökten olan Bacchanalia sözcüğüyle anılırken, tanrının adı neden hiç geçmemektedir? Roma kültüründe tanrıların adının söylenmesini yasaklayan genel bir dinsel yasa veya inanış olmadığına göre, Bacchus’un adının geçmemesi, tanrının adını böyle uygunsuz bir olayla birlikte anmanın doğru olmayacağı düşüncesinden kaynaklanıyor olabilir.

Diğer yandan Postumius, senatörlerin Bacchanal ayinlerine karşı önlem alırken Tanrı Bacchus’un onurunu zedeliyor olma endişesine kapılabileceklerini

---

<sup>158</sup> Livius’tan yapılan alıntıların Latince metni için buradan itibaren Bkz.: **EK 1**

hesaplayarak, zihinlerinde oluşması muhtemel bu korkuyu en çok körükleyecek kelimeyi, yani tanrının adını söylememenin daha akıllıca olacağını düşünmüş olabilir. Livius da hem konsülün konuşmasını retorik unsurlarını bozmadan aktarmak hem de okurlarında, konsülün senatörler üzerinde yarattığına benzer bir etki yaratmak amacıyla, Bacchus adını özellikle kullanmamış olabilir. Her durumda, Bacchus ile onun bu sözde kültü arasında bir ayrım gözetildiği anlaşılmaktadır. Bu noktada beliren ilk soru, İtalic tanrı Liber ile Bacchus arasında nasıl bir ilişki olduğudur.

Antik çağda bu konuyla ilgili en uzun Latince aktarımlar erken dönem Hıristiyan yazarlarından Augustinus'a aittir. Pagan inanışlarını eleştirmek için Bacchanalia gibi bir fırsatı kaçırmak istemeyeceğinden, bu eserde birçok kez yaptığı gibi Varro'yu da konuya dâhil etmiş olsa da, Augustinus'un bu konudaki aktarımlarını belirli bir şüphe payı bırakarak değerlendirmemiz gerektiği kanısındayız.

Yazarın muhtemelen Varro'dan aktardığı bilgiye göre, **özgür** anlamına gelen Liber adı, paganlar tarafından bu tanrıya cinsel birleşme sırasında erkeklerin tohumlarını serbest bırakmalarını sağladığı için verilmiştir. Venus ile özdeşleştirdikleri Libera'nın adı da aynı şeyi kadınlara sağlıyor olmasından gelir. Bundan dolayı Liber'in tapınağına erkeklik organı, Libera'ya da kadınlık organı konulduğu söylenir. Bunlara Liber'in himayesindeki kadınlar ve haz verdiği için şarap da eklenir (Civ. VI.9). Augustinus şu ifadesiyle tüm bunların Bacchanalia ile ilişkili olduğunu açıklar: “Böylece Bacchanalia had safhada bir çılgınlıkla kutlanır ki bu konuda Varro'nun kendisi de akılları bu kadar başlarından gitmiş olmasa **Baccha**'lar tarafından bu türden şeyler yapılmayacağını kabul eder”.<sup>159</sup>

Varro'nun günümüze ulaşmayan, belirli bölümleri Augustinus tarafından aktarılan **Antiquitates**'inde bu ifadelerin tam olarak nasıl geçtiğini, ya da bitkilerin nemle

---

<sup>159</sup> “sic bacchanalia summa celebrabantur insania; ubi uarro ipse confitetur a bacchantibus talia fieri non potuisse nisi mente commota” (AUG. Civ. VI.9)

yeşermesini, hayvan ve insanların ıslak tohumlarıyla üremesini sağlayan bir bereket tanrısı olduğu anlaşılan Liber'in, Bacchanalia ile doğrudan ilişkili olup olmadığını bilemiyoruz. Ancak Augustinus'un aktardığına göre Varro şu ifadesinde Liber ile Bacchus'u birbirine yaklaştırmakla kalmaz, Roma'ya çok yakın olan, güneydeki Lavinium kasabasında kutlanan Liberalia ile Aventinus'taki Bacchanalia arasında da bir özdeşlik kurar:

“Şimdi Liber ayinlerine gelirsek, -[bitkilerdeki] özsuynun ve dolayısıyla yalnızca, meyvelerden üretilen, başta şarap olmak üzere içkilerin değil, hayvan ve insanların döllerinde de Liber'e bağlı olduğunu düşünüyorlardı- rezilliklerin ne düzeye ulaştığını anlatmak, uzun süreceğinden sıkıcı olur ama diğer yandan kibirli budalalıkları pek de sıkıcı değildir. [...] Varro İtalya'da, yol ağzlarında, tanrıyı onurlandırmak için erkeklik organlarına tapmaya kadar varan rezilliklerin serbest olduğu Liber ayinlerinin kutlandığını, üstelik bunların, utanılıp gizlice değil, gözler önünde, çirkinliğiyle nazire yapılırcasına yaşandığını söyler. Liber'in bayram günleri süresince bu çirkin uzuv bir arabaya konulup büyük bir gururla, önce taşradaki yol ağzlarında gezdiriliyor sonra da kente (Roma) kadar getiriliyordu. Fakat Lavinium kasabasında, bütün bir ay sadece Liber'e adanmıştı, uzuv forumdan geçirilerek ait olduğu yere bırakılıncaya kadar halk günlerce edepsiz sözlerle konuşuyordu. En iffetli hanımın bu yakışsız uzva herkesin içinde bir çelenk yerleştirmesi gerekiyordu”.<sup>160</sup>

Fakat bu bölümün devamında, kendi görüşlerini açıkladığı anlaşılan Augustinus, alaycı bir tonla da olsa Liber ile Bacchus'u birbirinden ayırır:

---

<sup>160</sup> “iam uero liberi sacra, quem liquidis seminibus ac per hoc non solum liquoribus fructuum, quorum quodam modo primatum uinum tenet, uerum etiam seminibus animalium praefecerunt, ad quantam turpitudinem peruenerint, piget quidem dicere propter sermonis longitudinem; sed propter istorum superbam hebetudinem non piget. inter cetera, quae praetermittere, quoniam multa sunt, cogor, in italiae compitis quaedam dicit sacra liberi celebrata cum tanta licentia turpitudinis, ut in eius honorem pudenda uirilia colerentur, non saltem aliquantum uerecundiore secreto, sed in propatulo exultante nequitia. nam hoc turpe membrum per liberi dies festos cum honore magno plostellis inpositum prius rure in compitis et usque in urbem postea uectabatur. in oppido autem lauinio unus libero totus mensis tribuebatur, cuius diebus omnes uerbis flagitiosissimis uterentur, donec illud membrum per forum transuectum esset atque in loco suo quiesceret. cui membro inhonesto matrem familias honestissimam palam coronam necesse erat inponere.” (AUG. Civ. VII.21)

“Tohumların büyümesi, tarlalardaki büyümenin bozulması için tanrı Liber’in böyle hoşnut edilmesi gerekiyordu tabii; bir hanımı, seyirciler arasında hanımlar varsa bir fahişenin bile tiyatrodaki yapmasına izin verilmeyecek bir şeyi, herkesin gözü önünde yapmaya zorlamak pahasına da olsa. Zira tek başına Saturnus’un tohumlar için yeterli olmadığına inanılmıştı; kirliliği nedeniyle haklı olarak terk edilmiş bir halde, giderek daha büyük bir kirlenme tutkusuna birçok sahte tanrı adına kendini fuhşa kaptırıp, bu günahları [kutsal] ayin diye adlandırarak ve bu tiksinti verici şeytanlar gürhunun kendisinin ırzına geçmesine ve kendisini kirlletmesine izin versin diye”.<sup>161</sup>

Bu aktarımdan yola çıkan kimi araştırmacılar, Lavinium’daki Liberalia ile Roma’daki Bacchanalia bayramlarının birbirinden kesinlikle bağımsız olduğu sonucuna varır. Örneğin Pailler, Tanrı Liber’in, insan soyunun ve tarlaların verimliliğinden sorumlu bir doğa tanrısı olduğundan aile kadınlarıyla ilişkilendirilmesinin anlaşılır olduğunu ve bereketi temsil eden erkeklik organı simgesinin (**phallos**) başka birçok tarım toplumunda da bulunduğunu, bunların doğrudan Bacchanalia ile ilgili olmadığını belirtir. (Pailler 1988: 129).

Elimizdeki metinlerin azlığını göz önüne alarak, Liberalia ve Bacchanalia bayramlarının birbirinden tamamen bağımsız olduğunu söylemenin doğru olmayacağını düşünüyoruz. Çünkü **phallos** sembolü, kırsal toplumlarda bereketi temsil ediyor olsa da, cinsellikle ilgili çağrışımlardan bütünüyle uzak olamaz. Bacchanalia ile ilgili anlatılarda geçen ya da ima edilen cinsel şenlik ve eşcinsel ilişki, Yunan mitolojisinde **Satyros**’larla ilgili olarak en çok kullanılan temalardan biridir ve MÖ 5. yüzyıla ait Yunan vazolarının birçoğunda bu tür sahneler betimlenir.<sup>162</sup> (Bir örnek için Bkz.: **Resim 10**)

<sup>161</sup> “sic uidelicet liber deus placandus fuerat pro euentibus seminum, sic ab agris fascinatio repellenda, ut matrona facere cogetur in publico, quod nec meretrix, si matronae spectarent, permitti debuit in theatro. propter haec saturnus solus creditus non est sufficere posse seminibus, ut occasiones multiplicandorum deorum in munda anima reperiret, et ab uno uero deo merito inmunditiae destituta ac per multos falsos auiditate maioris inmunditiae prostituta ista sacrilegia sacra nominaret seseque spurcorum daemonum turbis conuiolandam polluendamque praeberet” (a.y.).

<sup>162</sup> **Satyros**’ların vazo resimlerinde betimlenen cinselliğiyle ilgili Bkz.: Lissarrague 1987.





Nikosthenes ressamı - MÖ 500 civarı  
Antikensammlung SMB-1964.4 - Staatliche Museen - Berlin  
Kaynak: Schlesier-Schwarzmaier 2007: 21.

### **Resim 10: Satyros orgia'sı**

Dolayısıyla, temel bilgi kaynağımız olan Livius'un veya eserini yazarken izlediği kendisinden önceki Annales yazarlarının, ya da daha genel olarak Roma düşüncesinin belirli bir döneminin, bu mitos temalarını bugün tam olarak anlayamayacağımız bir mecazın parçası olarak kullanmış olma ihtimali unutulmamalıdır. Cinsel sembollerle dolu bir kırsal şenlikle, bu şenliğin izole topluluklar tarafından gerçekleştirilen başkalaşmış biçimi arasındaki sınırı araştırırken bunu dikkate almak gerekir.

Buraya kadar yaklaşımımız Bacchanalia olayına ve Bacchanal ayinlerine daha çok bir dıştan bakış niteliğindedir. Şimdi kısaca Bacchanal ayinlerinin, yapısal unsurlarını da değerlendireceğiz. Aslında çalışmamızın bu seyri doğrudan konunun doğasıyla ilişkilidir. Bacchus kültürünün ezoterik yapısı, devletlerin ve kentlerin bu kültürü ancak belirli şartlarla tanınması gibi etkenler nedeniyle Bacchus törenlerinin



içyapısına ilişkin ayrıntılı metinlerin bulunmadığını, edebi anlatılarda ya mitolojiyle ritüelin birbirine karıştığını ya da bu karışımı kullanan Livius'unki gibi kısmen taraflı görüşlerin bulunduğunu daha önce açıklamıştık.

Yorumun kaçınılmaz olarak devreye girdiği bu noktada, daha önce çizdiğimiz tarihsel tabloyu terk etmeden, yöntem bölümünde açıkladığımız farklı yaklaşım tarzlarından yardım alarak söz konusu törenlerin yapısal unsurlarını inceleyeceğiz. Elbette esrime gibi bir deneyimi kelimelerle canlandırmaya çalışmanın zorluğu ortadan kalkmayacak ama ayrı ayrı ele alacağımız bu unsurları bir araya getirdiğimizde, elimizde kültürel bir çerçevede değerlendirebileceğimiz daha somut bir görüntünün olacağını düşünüyoruz. Bu amaçla söz konusu törenlerle ilgili olarak mitolojide, Bacchus kültü tarihinde ve Livius'un anlatısında ortak olan, esrimeyle ilgili dört unsura, sarhoşluk verici maddelerin kullanımı, müzik ve dans, cinsellik gibi unsurlara kısaca değineceğiz.

Livius “şarap ruhları alevlendirdiğinde” derken, Bacchanal ayinlerinde yaşandığını söylediği sapkınlıklardan ölçüsü kaçan şarabı sorumlu tutuyormuş gibidir. Ama hemen ardından, bu rezillikten şarap kadar, gecenin ve şehvetin de sorumlu olduğunu açıklar ve böylece Bacchanal ayinlerinde basit bir sarhoşluktan çok daha fazlasının olduğunu söylemiş olur:

“Şarap ruhları alevlendirince bir yandan gece, bir yandan da kadınlarla erkeklerin, gençlerle yaşlıların tek vücut olan güruhu ne ar bırakmıştı ne namus; her biri, şehvetinin doğasının meyilli olduğu şeyin hazzına hemen ulaşabilecek kadar yakın olduğundan yozlaşmanın akla gelecek her türü başladı önce.” (XXXIX.8.6)

Bacchus'un şarap ve esrime tanrısı olduğunu ve bu ikisinin mecaz düzeyinde ilişkili olsalar da farklı unsurlar olduğunu göz önüne alarak, şarabı esrimeyi sağlayan temel etken olarak değil, esrime halinin oluşmasında etkisi olan diğer unsurlarla

birlikte, Bacchus müritlerini ışıktan kıyafete, kokudan sese her şeyin farklı olduğu bir yabancılaşma anına yaklaştıran bir unsur olarak değerlendirmek gerektiğini düşünüyoruz. Nitekim ne mitoslarda ne de görsel tasvirlerde Dionysos'un **mainas**'larını şarap içerken neredeyse hiç görmeyiz; onlar daha çok tanrıya ve yanındakilere **kōmos**'larda [κῶμος] sakilik yaparlar. Oysa Dionysos kültüründe esrimeyle en çok ilişkili olan figürler de **mainas**'lardır. Lykourgos örneğinde olduğu gibi şarap sarhoşluğuyla esrimenin ilişkili olduğu mitoslar bulunuyorsa da ritüellerde şarabın esrimeyi sağlayan unsurlardan yalnızca biri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Aslında bu durum ritüellerinde kutsal sayılan bir içkinin içildiği ya da sarhoşluk verici bir maddenin alındığı diğer kültürler içinde geçerlidir. Eleusis gizemlerine katılan müritler tarafından içilmesi ritüel gereği olan<sup>163</sup>, arpa, su ve taze nane karıştırılarak yapılan **kykeōn**'un [κυκεών] içenlerin sanrılar görmesine yol açan bir karışım olduğu idda edildiyse de bu etkiyi yaratanın doğrudan içkinin kendisi olduğu kanıtlanabilmiş değildir. Hofmann, Wasson, Ruck üçlüsünün yayımladığı **The Road to Eleusis** adlı yapıtta (2008), söz konusu etkinin arpada bulunan bir tür asalak mantar olan çavdarmahmuzundan (**claviceps purpurea**) kaynaklandığı savı ortaya atılmış ancak bu görüş pek kabul görmemiştir. **Kykeōn**'un sanrı yapıcı etkisi üzerinde durulması, ritüel açısından vazgeçilmez bir unsur oluşu ve aynı zamanda Tanrıça Demeter'in kendisine sunulan şarabı reddedişini hatırlatan bir sembol olmasından kaynaklanır. Antik çağda Eleusis gizemlerinin Bacchanal ayinlerinin aksine daima saygı görmüş olması Tanrıça Demeter'in bu tercihiyle ilişkili olmalıdır.

Şarabın, tanrının sembollerinden biri olarak Bacchus kültüründe özel bir yeri olduğu şüphesizdir. Mitosları bu açıdan düşünecek olursak, esrimeyi sağlayan unsurlardan, ne müzik tanrının kendisiyle doğrudan ilişkilidir ne de cinsellik. Nitekim törenlerde kullanılan ve Bacchus kültürünün **signaculum**'ları arasında yer alan def, çalpara ve

---

<sup>163</sup> Bkz.: Kerényi 1967: 177-180.

**aulos** aslında Tanrıça Rhea'nın çalgılarıdır; ayrıca bunları çoğunlukla Dionysos'un kendisi değil **thiasos**'undaki **mainas** ve **Satyros**'lar çalar; dans eden ise genellikle **mainas**'lardır. Benzer biçimde, mitosların iki boyutlu dünyası olan vazo resimlerinde cinsellik açısından ön plana çıkan **Satyros**'lardır. Işık ve koku gibi mekânla ilişkili unsurlar dışında, geriye sadece kutsal şiddet yani kurban töreni kalır. İşte burada Dionysos yeniden öne çıkar; **sparagmos**'da **Bakkha**'lara katılabilir; şarap içmekte Herakles'le yarışabilir veya sarhoş olup yürümek için **Satyros**'lara yaslanabilir.

Bacchanal ayinlerinde öne çıkan bir diğer unsur da müzik ve danstır. Bu konuda edebi metinlerin yanında vazo resimleri de bize önemli bilgiler sunar. L. Portefaix bu sahnelerdeki dans figürlerini Euripides'in **Bakkhai** yapıtında aktarılan bilgilerle karşılaştırarak yorumlamıştır. Portefaix, tragedya metnini, bir esrime sahnesinin betimlendiği, Kleophrades ressamına ait, MÖ 5. yüzyıl başlarına tarihlendirilen bir kırmızı figürlü amfora resmiyle (Bkz.: **Resim 11**) ilişkilendirir. Elindeki **thyrsos**'u göğsüne dayamış, esrime haline özgü bir biçimde ağzı açık, başını arkaya atmış bir **mainas**'ın sağ ayağının hafifçe bordürün dışına taşmış olmasına sembolik bir anlam yükleyerek, esrime halinin dışarıdan görünümünü yansıtmak için ressamın bunu bilinçli olarak yaptığını savunur (Portefaix 1982: 201-202).<sup>164</sup>

---

<sup>164</sup> M.-H. Delavaud-Roux, antik Yunan'da Dionysos kültüyle ilişkili dansları incelediği çalışmasında Portefaix'inkine yakın bir yorumla, söz konusu amforanın karın kısmında betimlenen, Dionysos, üç **Satyros** ve dört **mainas**'ın yer aldığı **thiasos** sahnesinde, **mainas**'lardan yalnızca sağ ayağı bordürün dışına taşan bu **mainas**'ın tipik bir esrime postüründe olduğunu belirtir; hemen arkasındaki **mainas**'ın başının hafifçe arkaya gitmiş olmasını da esrmeden bir önceki aşamanın görüntüsü olarak açıklar. (Delavaud-Roux 1995: 31).



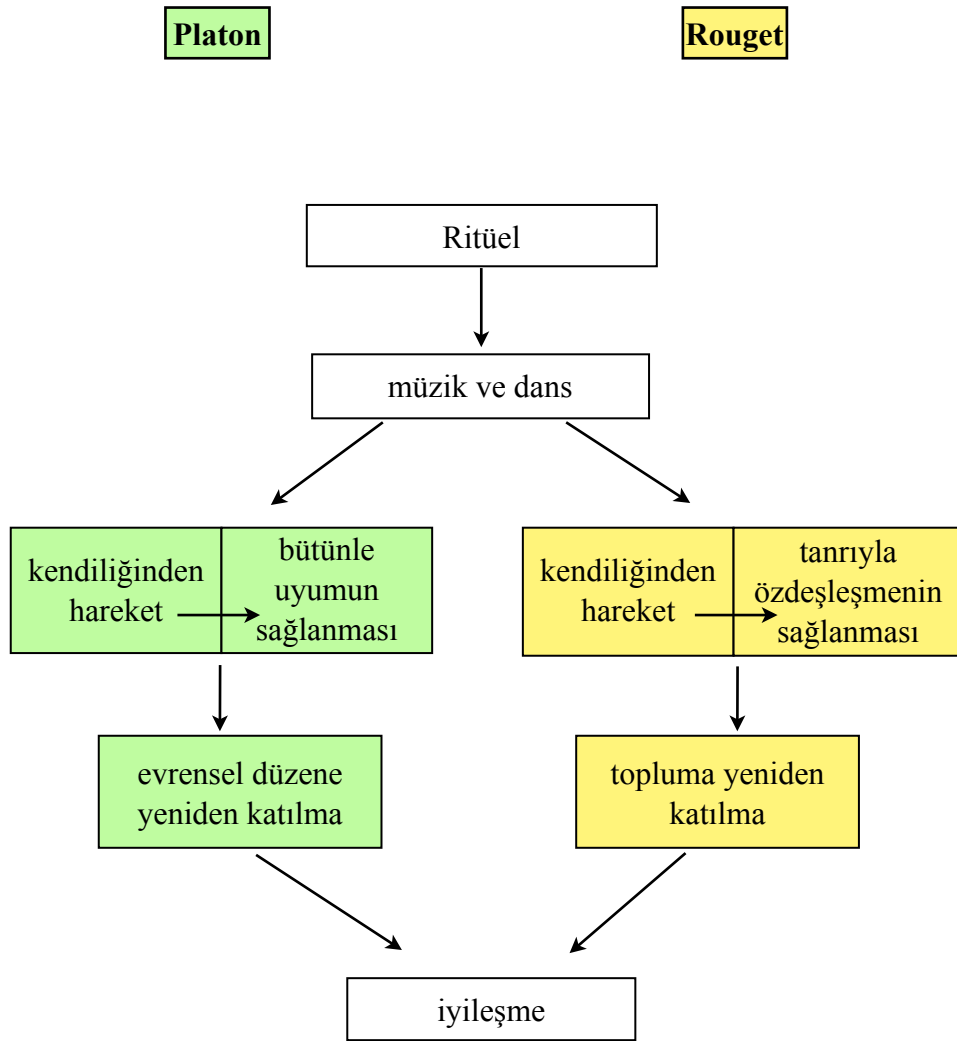
Kleophrades ressamı - MÖ 490 civarı  
Staatliche Antiken-sammlungen 2344 - München  
Kaynak: Schlesier-Schwarzmaier 2007: 51.

### Resim 11: aulos çalan bir Satyros ve esrime halindeki mainas'lar

Etnomüzikolog G. Rouget de, bu dansların ilişkili olduğu müzik geleneklerini değerlendirmiş, antik metinlerde geçen konuyla ilgili bilgileri, farklı kültürlerle ait geleneksel trans örnekleriyle karşılaştırarak, müziği, trans olgusunu hazırlayan ana törensel etken olarak tanımlamıştır. Rouget, ayrıntılı çalışmasında Platon'un yukarıda değindiğimiz esrimeye ilişkin sınıflandırmasındaki toplu dinsel esrime (**mania telestikē**) konusuna da değinmiş ve müziğin bu esrime türündeki yerini Platon'unkine benzer bir yaklaşımla ele almıştır. Buna göre müziğin bu törenlerdeki ana etkisi Platon'a göre, ritmin sağladığı ruhsal ve fiziksel uyum sayesinde evrensel düzene yeniden katılmak iken Rouget'e göre kişiyi topluluğun parçası yapmaktır (Rouget 1990: 343-408). (Bkz.: **Şekil 1**) Bu amaçlardan hangisine hizmet ederse etsin, Bacchanal ayinlerinde öne çıkan da genellikle **tympanum** ve **cymbalum** gibi ritmik çalgılardır. (LIV. XXXIX.8.8) Ama kadınların attığı tiz çığlıklar, zılgıtlar ve

**aulos**'un kalın sesi<sup>165</sup>, hepsi de insan canlılığının en önemli unsuru olan nefesle ilişkili olduğundan, esime halini özel bir anlam düzeyinde temsil ederler. Hatta Yunanca ve Latince de doğrudan bunu yansıtan onomatopik sözcükler vardır.

**Şekil 1:**  
**Platon ve Rouget'e göre, ritüel bağlamında müzik, dans ve esime**



Kaynak: ROUGET 1990: 374.

<sup>165</sup> Dionysosçu esime sahnelerinin betimlendiği edebi metinlerde genellikle kıvrımlı **aulos**'tan söz edilir ki çalgının bu türü normal **aulos**'a göre daha kalın sesleri içeren bir ses aralığına sahiptir.

Bacchanal ayinleriyle ilgili olarak Livius'un ısrarla vurguladığı bir diğer unsur da cinselliktir. Edebi metinlerde geçen, genel anlamda Dionysos törenlerindeki cinsellikle ilgili göndermelerin çoğunlukla mitos motifleri ve görsel sanat temaları etrafında şekillendiğini belirtmiştik. Turcan, asıl anlamı **dinsel tören** olan **orgia** kavramının Batı kültüründe kazandığı olumsuz anlamın biçimleniş sürecini antik çağdan başlayarak şöyle değerlendirir:

“Orji kelimesinin modern kullanımı, cinsellik konusunda katı biçimde dindar olan birinin gizli gece ritüellerine ilişkin en kötü çekincelerini yansıtır. Hiç şüphesiz cinsellik gizem tapınımlarında merkezi bir role sahipti. Diodoros'a göre “Priapos Ithyphallos” (sembolü aşırı büyük erkeklik organı olan tanrı Priapos), törenlerde gülüşler içinde ve mizah duygusuyla ilişkili olarak yer alıyor olsa da neredeyse bütün gizem tapınımlarında bulunuyordu ve hiçbir zaman gizemlerin merkezini oluşturmuyordu. Devasa bir **phallos**'un tören alayıyla dolaştırılması Dionysos bayramlarının en halkla özdeşleşmiş biçimi idi.” (Turcan 1997: 103)

Turcan'ın, Bacchanal ayinlerindeki cinsellik unsurunun ideolojik sebeplerle abartılmış olabileceğini ama işin aslını bilmemizin asla mümkün olamayacağını vurgulayan şu görüşü de bizce son derece tutarlıdır:

“Livius'un MÖ 186 Bacchanalia olayı ile ilgili aktarımı daha katı ve kabadır: Augustus dönemi erdem severliğinin izin verdiği açıklıkla, bize sadece eşcinsel bir tacize maruz kalan yeni müritlerin (**simillimi feminis mares**) sesini duyurur. Uzmanlar, bunu bir kara çalma olarak görüp reddetme eğiliminde olmuştur ama emin olmamız mümkün değil.” (Turcan 1997: 103-104)

#### **IV. ROMA KÜLTÜRÜNDE ESRİME: FARKLI ÇÖZÜMLEME MODELLERİ**

Bacchanalia olayının tarihsel boyutunu daha iyi anlayabilmek ve Livius'un anlatısını doğru yorumlayabilmek için önce bu olayda devletin tehdit unsuru olarak gördüğü şeyin ne olduğunu anlamamız ve bunun için de hem Roma devlet dininin genel ilkelerini ve kavramlarını hem de bunlarla gerilim oluşturan yönleri açısından Bacchus kültürünü ele almamız gerekti. Şimdi ise bu gerilim noktalarından bizce en önemlisi olan esrimeyi Bacchus kültü bağlamında doğru yorumlayabilmek için Bacchanal ayinini Roma kültüründe daha geniş bir bağlama yerleştirmek gerektiğini düşünüyoruz. Dolayısıyla düşünce yönü açısından ilk iki bölümün aksine burada sunulacak bir bilgi için zemin hazırlamaktan çok, ortaya konulmuş bir bilgiyi anlamlı hale getirecek bir çerçeve oluşturmaya çalışacağız.

Livius'un anlatısı gerçeği yansıtıyorsa, MÖ 2. yüzyılın başında Bacchus müritleri Roma'da ikinci bir devlet oluşturacak kadar çoktur (XXXIX.13.14). İsyancı topluluklar ya da savaş kayıpları söz konusu olduğunda antik çağ tarihçilerinin verdiği sayılara şüpheyle yaklaşmak gerektiği bir gerçektir. Ama sayıları ne kadar olursa olsun, Bacchus müritleri Roma devleti için özel bir senato kararı alınmasını gerektirecek kadar ciddi tehdit oluşturmuş olmalıdır. Konsül Postumius senatoya seslenirken ısrarla sahte dinler ve Romalı ataların bu dinler karşısında aldığı önlemlerden söz eder. Ancak bu önlemlerden hiçbiri binlerce kişinin öldürülmesiyle sonuçlandığı söylenen Bacchanalia olayı kadar sert olmamıştır. O halde Bacchanal ayinlerinin devlet tarafından bu kadar önemsenmesinin ardında Bacchus kültüne özel başka nedenler olmalıdır.

İşte bu bölümde ortaya koyacağımız iki çözümleme modeli bize Bacchanalia olayının ardındaki iki önemli nedeni gösterecektir. Bunların ikisi de Roma kültürünün kendi toplumsal geleneklerine bakışıyla ve aynı zamanda esrime kavramıyla ilişkilidir. İlk çözümlemede Dumézil'in Hint-Avrupalı halkların

üçbölümlü düşünyapısına dair savıyla Roma kültürünün genel anlamda esrime kavramına bakışı açıklanacak, ikinci çözümlemede ise I.M. Lewis'in esrime geleneklerini kadınlar ve alt sınıftan erkeklerle ilişkilendiren savı kullanılacaktır.

Şimdi kısaca bu iki çözümleme modelini kullanma sebebimizi açıklayalım. Çalışmamızın önceki bölümlerinde mitoslar ve esrime geleneklerinde köken sorunuyla ilgili olarak farklı açıklama biçimlerinden söz etmiştik. Bunlardan biri, doğal gereklilik olarak tanımlanan, insanın ve insan topluluklarının tarihten yani zaman ve mekândan bağımsız özelliklerini, diğeri ise dolaylı ya da doğrudan tarihsel ilişkileri dikkate alır. Bu açıklama biçimlerini Roma'daki esrime kavramının kökenlerini araştırmak için yeniden ele alacak olursak; tarihsel yaklaşımı kullanarak Roma kültüründeki esrime kavramının Yunan kültürünün etkisiyle şekillendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Romalı yazarlarda Platon'un esrimeyle ilgili yukarıda değindiğimiz sınıflandırmasının belirgin etkileri görülür.

Ancak bu açıklama tek başına yeterli değildir; Roma'nın esrime konusunda neden Yunan örneklerini benimsediği sorusunu yanıtsız bırakır. Bu noktada, bir başka yaklaşım, ortak köken yaklaşımı açıklayıcı olur. Dumézil, dillerinin ortak kökeninden söz edilebiliyorsa Hint-Avrupalı halklara özgü ortak bir düşünce yapısından da söz edilebileceğini savunmuştur. Biz de esrime gelenekleri açısından Yunan ve Roma kültürleri arasındaki benzerliğin ortak Hint-Avrupa kökenleriyle açıklanabileceğini düşünüyoruz. Buna, ikinci çözümleme modeli olan Lewis'in esrime ve kadınlarla ilgili savı da eklenince, Bacchus kültüne ve Bacchanalia olayına uygulanabilecek evrensel bir çerçeve de belirlenmiş olur.

## **A. Roma Kültüründe Üçbölümlülük ve Esrime**

Avrupa dilleri arasındaki benzerliklerin incelenmesiyle başlayan araştırmalar özellikle 18. yüzyılda J. Parsons ve W. Jones'in çalışmalarıyla hız kazanarak, günümüzde Hint-Avrupa dilleri olarak tanımlanan, Hindistan'dan Atlantik



Okyanusu'na kadar uzanan geniş coğrafya'da konuşulan dillerin çoğunu kapsayan bir dil ailesinin varlığını ortaya koymuştur. Tanınmış dilbilimci Jones, Kalküta'da Hindistan Yüksek Mahkemesi yargıcı olarak görev yaparken, Eski Hindistan'ın kutsal yazını **Véda** 'ların kaleme alındığı dil olan Eski Sanskritçenin Eski Yunanca ve Latince ile tesadüfi denemeyecek türden benzerlikler içeren son derece gelişkin bir dil olduğunu fark etmiş ve bu dillerin ortak bir ön dilden evrildiği düşüncesini ortaya koymuştur. Yukarıda belirttiğimiz geniş coğrafyanın farklı dilleri üzerinde yapılan araştırmalar Jones tarafından savunulan ama aslında farklı biçimlerde daha önce başkaları tarafından da ipuçları kısmen dile getirilmiş olan bu görüşün doğru olduğunu tartışılmaz biçimde ortaya koymuştur.

MÖ III. ile II. binyıl arasında, Ön-Hint-Avrupalılar olarak tanımlanan, bir ya da birden fazla halktan oluşan topluluğun, sınırları batıda Baltık Denizi doğuda Hazar Denizi, kuzeyde Ural Nehri ve güneyde Tuna Nehri'yle çizilen bölgenin içinde olduğu kabul edilen anayurtlarından, tam olarak bilmediğimiz nedenlerle, birden fazla dalgayla, çeşitli rotaları kullanarak güneye göç ettiği kabul edilir.<sup>166</sup> Hint-Avrupalılar denildiğinde, adını bilmediğimiz bir medeniyetin bu göç sonrasındaki çok yönlü tarihsel aşaması kastedilir. Bu açıdan söz konusu medeniyetin göç öncesi adı Ön-Hint-Avrupa kültürü olarak, dili de Ön-Hint-Avrupa dili olarak tanımlanmıştır. (Mallory 2003: 27) Bu kültüre ve dile ait her şey, göç sonrası aşamanın geriye dönük izleri takip edilerek bir yeniden kurma çabasıyla ortaya konulmaya çalışılmıştır. Adı bile bilinmeyen ve dil hariç pek az unsuru üzerinde uzlaşmış bir medeniyeti araştırma işinin nasıl adlandırılacağı bile önemli bir sorun oluşturmuştur. Dumézil, bu alanda **Collège de France**'da açılacak kürsünün adının ne olacağı konusunda yaşanan arayışları belirtirken, bu güçlüğü dikkat çeker. (Eribon 1987: 79-80.)

---

<sup>166</sup> Ön-Hint-Avrupa topluluklarının anayurdu, göç nedenleri ve yayılımlarıyla ilgili güncel tartışmalar için Bkz.: Mallory 2003: 168-211.

Atı evcilleştirmiş, savaş arabaları kullanan bir topluluk olan Ön-Hint-Avrupalılar yerleştikleri yeni coğrafyaların birçoğunda yerel halklar karşısında üstünlük sağlamış ve doğal bir asimilasyon sürecinde en azından dil geleneklerini belli ölçüde korumuşlardır. Bugüne kadar birçok dilbilimci, Hint-Avrupa dilleri olarak tanımlanan dillerle ilgili karşılaştırmalı çalışmalar sonucunda farklı dil sınıflandırmaları yaparak Ön-Hint-Avrupa dilini yeniden kurma ve geçirdiği evrimi belirleme çabası içine girmiştir. Diğer yandan, araştırmacıların en büyük hedeflerinden biri de, Ön-Hint-Avrupalı olarak tanımlanabilecek maddi kültür örneklerine ulaşmak olmuştur. Ama Ön-Hint-Avrupalılar Dumézil'in deyişiyle "eserlerini imzalayan bir toplum olmadığından" (a.e.: 110) kesin biçimde onlara ait olduğu söylenebilecek belirgin bir sanat üslubundan ya da elle tutulur bir kültür nesnesinden söz etmek şimdilik mümkün değildir.

Kelt ve Hint medeniyetleri gibi uzak iki kültür arasında rastlantısal olmayan koşutluklar, ya doğal bir gereklilik, ya dolaylı veya dolaysız bir alış veriş, ya da ortak bir kökenle açıklanabilir. Dumézil, dillerinin ortak kökeninden söz edilebiliyorsa Hint-Avrupa halklarına özgü ortak bir düşünce yapısından da söz edilebileceği öngörüsünden yola çıkarak, 1938 yılında yayımlanan bir makalesiyle (Dumézil 1938: b.a.) beraberinde büyük tartışmalar getiren 'üç işlev' (Fr. **trifonction indo-européenne**<sup>167</sup>) savının temel unsurlarını ortaya koymuştur. Dumézil, ilkel kültürlerin ortak unsurlarını ve kavramlarını inceleyen eski karşılaştırmalı yöntemin (özellikle Mannhardt ve Frazer'in bereket teması odaklı tümelci yaklaşımları) çıkarımlarını reddetmiş (Dumézil 1974: 32, 35, 36, 215, 230), karşılaştırmannın kaçınılmaz olduğunu ama yaklaşım tarzının başka türlü olması gerektiğini düşünmüştür. Dumézil'in yaklaşımı genellikle **Yeni Karşılaştırmalı Mitoloji** (İng. **New Comparative Mythology**) olarak anılmıştır. (Littleton 1973: b.a.) Eski ve yeni karşılaştırmalı yöntem arasındaki en önemli fark şudur: İlkinde temel amaç, özellikle mitolojiyle ilgili olarak coğrafi bir sınır ya da ayırım gözetmeksizin tüm ilkel kültürlerde tespit edilebilecek ortak niteliklerin belirlenmesiyken, Dumézil'in

<sup>167</sup> Giriş bölümünde belirttiğimiz gibi **üçbölümlülük kuramı** olarak da anılır.

yaklaşımında araştırma alanı, doğu ve batı sınırları Eski Hint ile Eski Kelt kültürleri olarak belirlenen Hint-Avrupa kültür alanıyla sınırlandırılmıştır. Dumézil, kültürler arasındaki benzerlikleri açıklamak için tüm insan topluluklarında mevcut olan yapılara ya da tüm insanların bilinçaltında mevcut olan arketiplere değil, Hint-Avrupa halklarının dil ve kültür üzerinden incelenebilecek ortak düşünce geçmişlerine yönelmiştir. (Eribon 1987: 120-121) Hint-Avrupa dil ailesine giren birçok dili ve bu dillerde yazılmış eski edebiyatları incelemiş, bu edebiyatlarda yer alan mitoloji geleneklerinin ortak yönlerini tespit ederek, Hint-Avrupa halklarında kültürün temelini, etkin üç işlevin oluşturduğunu savunmuştur.

Bu işlevler hiyerarşik bir sistem içinde sırasıyla üstte rahip ve krallar (Fr. **souverains**), ortada askerler (**guerriers**) en altta çiftçi ve zanaatkârlar (**paysans**) tarafından temsil edilen, dinsel/siyasal yönetim erki, savaş ve üretimdir. Dumézil'e göre üç işleve ait simgeler, farklı Hint-Avrupa kültürlerinin bu kavramlarla özdeşleştirilen tanrılarının adlarında, soyağacı ilişkilerinde, mitolojik öykülerinde koşut biçimde izlenebilmektedir.

Şaşırtıcı olan, en belirgin benzerliklerin Hint-Avrupa kültür haritasının en batısındaki Eski Kelt/İtalya kültürleri ile, en doğusundaki Eski Hint/İran kültürleri arasında olmasıdır. Dumézil bu durumun orta bölgelerde gelişen Germen, Slav ve Yunan medeniyetlerinde işlev geleneğini aktarma görevini üstlenecek, Roma'daki flamenler ya da Hindistan'daki brahmanlar gibi özel rahip sınıflarının bulunmayışından kaynaklandığı görüşündedir. Dumézil, ilk göç dalgasıyla en uzak noktalara yerleşen topluluklar ortak geçmişlerine ait unsurların çoğunu korurken göçleri henüz başlamamış olan toplulukların arada geçen süre içinde kendi bünyelerinde bir değişim ve dönüşüm geçirmiş olabileceğini ya da uzak noktalara yerleşen toplulukların göç öncesinde de komşu olmaları ihtimalini göz ardı etmez. (a.e.: 112-113)

Roma kültür tarihi araştırmalarında, özellikle sınırlı bilgiye sahip olduğumuz erken dönemler söz konusu olduğunda Dumézil'in üç işlev yaklaşımı önemi azımsanamayacak açılımlar sağlamıştır. **La Religion Romaine Archaique** yapıtıyla, Roma'nın erken dönem ritüellerine ait son derece önemli bilgiler ortaya koyarken, **Mahābhārata**'dan yansıyan Eski Hint geleneğinin Roma kültüründeki belirli unsurlarla koşutluğuna birçok örnekle dikkat çekmiştir.

Her ne kadar Dumézil kimilerince 20. yüzyılda din ve ritüel alanında Lévi-Strauss'un şekillendirdiği yapısalcılığın içinde görölmek istenmişse de (Sperber-Smith 1971: b.a.), muhtemelen yapısalcılığın karşılaşacağı engelleri öngördüğü için yaklaşımının bu adla tanımlanmasını istememiştir. (Dumézil 1978:14) Nitekim yapısalcılıkla yukarıda sözünü ettiğimiz eski karşılaşırmalı yöntemin yolları, tüm ilkel toplumlar için geçerli ortak unsurlara ulaşma amacı noktasında birleşir. Dumézil'in Hint-Avrupa halkları özelindeki yaklaşımının, bu iki geleneğin de dışında kaldığı açıktır.

Diğer yandan araştırmacının üç işlev savı birçok eleştiriye yol açmış ve önemli bir tartışmayı da başlatmıştır. Pek çok kişi Hint-Avrupa halklarının erken dönem toplum yapısında Dumezil'in düşündüğü türden bir sınıflar ayrımı bulunmadığı kanısındadır. Bu eleştirilerin en önemlilerinden biri Roma kültürünün erken dönem din geleneğiyle ilgilidir. Dumézil, Roma dininin Etrüsk öncesi en eski döneminin **ilk Capitolium üçlüsü** olarak tanımlanan Iuppiter, Mars, Quirinus tanrılarının sırasıyla yönetim, savaş ve üretim işlevleriyle özdeşleştirebileceğini savunurken (Dumézil 1974: 153-290), Momigliano gibi kimi araştırmacılar Mars'ın askerlerin yanı sıra çiftçilerin, Quirinus'un da çiftçilerin yanı sıra askerlerin tanrısı olduğu, dolayısıyla bu noktada gerçek bir ayırmadan söz etmenin mümkün olmadığı görüşündedirler. (Momigliano 1984: b.a.; Beard-North-Price 1999: Vol. I, 15)

Dumézil bu eleştirilere Mars'ın öncelikle bir savaş tanrısı, Quirinus'un da kalabalıkların yani üretici sınıf olan sıradan halkın koruyucu tanrısı olduğuna işaret

ettiğini düşündüğü Ekim Atı ritüeli gibi Roma kültürüne ait somut örneklerle yanıt vermiştir. (Dumézil 1974: 215-282) Dumézil öncelikle bir filologdur ve çalışmasının sınırlarını dil ve metinlerle belirleyerek filoloji yaklaşımından hiçbir zaman fazla uzaklaşmamıştır. Elbette üç işlev savının, Hint-Avrupa dillerini konuşan halkların kültürlerindeki bilinmeyen yönlerin tümünü aydınlatması beklenemez ama biz bu savın, konumuz olan Roma dinsel törenlerindeki esrime olgusunu araştırmak için elverişli olduğu kanısındayız.

Roma kültüründe dinin önemini biliyor olsak da erken dönemlerdeki dinsel uygulamalar ve bu uygulamaların dayandığı düşünce yapısına ilişkin bilgimiz, MÖ 6. yüzyıl öncesine ait yazılı kaynak bulunmayışı nedeniyle oldukça kısıtlıdır. İtalya Yarımadası'nda tarihöncesi paleolitik, neolitik ve kalkolitik dönemlerde çeşitli halkların yaşadığı ve Tunç çağında adaya Hint-Avrupalı halkların geldiği açıktır. Bu Hint-Avrupalı halklar arasında MÖ II. binyıl sonlarında Tiber Irmağı ile Alba dağı arasındaki bölgeye yerleşen Latinler de vardır. Anadolu'dan göç etmiş oldukları görüşü son yıllarda ağırlık kazanan Etrüsklerin ve Güney'deki Yunan kolonilerinin de varlığıyla İtalya çeşitli geleneklerin bir arada olduğu çok unsurlu bir kültür bütünü haline gelmiştir.

Ama Dumézil'e göre Roma din geleneğinde Latin halklarının Ön-Hint-Avrupa geçmişinin izleri korunmuştur ve bu izler özellikle Roma'nın efsanevî kuruluş öyküsünde ve ilk dört krala ilişkin yarı mitolojik anlatılarda görülür. Dumézil, Roma'da din alanında görülen değişimlerin bir iç dönüşümden çok, yeni unsurların eklenmesiyle gerçekleşen değişimler olarak görülmesi gerektiği kanısındadır. (Dumézil 1974: 98)

Dumézil, Roma dinine ilişkin araştırmalarının ilk dönemlerinde esrime kavramına da değinmiş ve konuyu, tarihçi Livius ve Dionysios'un aktardığı (LIV. I.25-26; DH. **Rom.** III.5-22), Roma kökenli Horatii ve Alba kökenli Curiatii aileleri arasında yaşanan mücadeleyle ilgili eski bir Roma efsanesi bağlamında ele almıştır. (Bkz.:

Dumézil 1942: b.a.) Bu efsaneye göre, Kral Tullus Hostilius zamanında Roma ile Alba Longa arasında yapılan savaşta uzun süre bir taraf diğerine üstünlük sağlayamayınca bu halkların önde gelen iki ailesinden (Horatii ve Curiatii) üçer erkek bir düello yaparlar. Romalı erkeklerden ikisi ölür, Albalar'ın üçü yaralanır. Sağ kalan Romalı kahraman Horatius peşine takılan yaralı rakiplerini tek tek öldürür. Zaferle Roma'ya döndüğünde onu karşılayan kız kardeşi Curiatius'lardan biri olan aşğını öldürdüğü için Horatius'u suçlar; Horatius öfkeye kapılır ve kız kardeşini öldürür. Bu günahtan sonra toplumda yerini alabilmesi için bir dinsel arınma töreni yapılır.

Araştırmacı özellikle **furor** kavramına yoğunlaşarak bu kavramın Hint-Avrupalı savaşçı arketipini yansıttığını ve bu efsanedeki Horatius figürünün, düzenli ordu geleneğinin (**ars belli, disciplina**) henüz oluşmadığı dönemde, tanrı vergisi olduğuna inanılan delice bir cesaretle çarpışan savaşçıyı temsil ettiğini düşünmüştür. Bu bağlamda Dumézil, **furor** kavramının anlamsal alanı içinde savaşçı esrimesinin de bulunduğu ve bu kavramın Homeros'ta genellikle savaşçılarla ilgili olarak geçen, **cesaret** anlamındaki **menos** [μένος] kavramına koşturduğu (a.e.: 21-23), Kelt, Germen ve İskandinav kültürlerindeki **ferg**, **Wut** ve **berserksgangr** kavramlarının da savaşçı esrimesiyle ilgili olduğu kanısındadır (a.e.: 16-21).

Bu görüşleri ortaya koyduğu yapıtında Dumézil ağırlıklı olarak savaşçı esrimesi kavramını işlemiş, yönetici ve üretici işlevlerini temsil eden figürleri esrimeyle ilgili olarak incelememiştir. Ama bu tür bir inceleme yapılarak esrimenin, yönetici, savaşçı ve üretici işlevleri açısından bir arada değerlendirilebileceğini şöyle açıklamıştır:

“Günümüzde araştırılan yarı medeni halkların birçoğunda da olduğu gibi Hint-Avrupalılarda dinin tüm aşamalarında bu esrime (Fr. **foreur**) unsuru son derece önemlidir. Hint-Avrupalılardaki en yüksek kozmik ve sosyal işlevleri düşünelim, büyü ve din boyutuyla yöneticilik (**souveraineté magico-religieuse**): kendisini harekete geçiren, esinleyen, aydınlatan bu çılgnlık

(**délire**) olmasa şaman, kâhin ne yapabilir? Büyük Germen tanrısının (Odhinn-Wotan) adında da yer alan ve özünü iyi ifade eden **Wut** yani '**furor**' bu tanrının, üç yönlü bilici, ozan, büyücü işlevinde, dövüşte olduğundan daha fazla işine yarar; her şeyi bu kutsal deliliğe (**sainte frénésie**) borçludur ve bu **Wut** sözcüğünün İskandinav dillerindeki **ôdhr** biçimiyle bir sıfat olarak, Homeros'taki μένος terimi gibi, fırtınalı deniz ya da sönmeyen alev tarzında unsurlarla temsil edilen, doğanın öfke halleri için kullanılması rastlantı değildir. Diğer yandan, evren ve toplumdaki işlevlerin en alt kademesinde yer alan üçüncü işlevi yani verimlilik işlevini düşünersek, gelenekselleşen şenliklerin parçası olan aşırı içki sarhoşlukları, sıra dışı cinsel azgınlıklar görünmez canlılık kaynağını sarsıp harekete geçirmeye, ve bir biçimde sürekli olarak tarlaya, ahıra, çiftçilerin yatağına hizmet etmesini sağlamaya çalışmazsa işçinin, yetiştiricinin, erkeğin elinden ne gelir? İkinci işlev yani savaş halindeki asker işlevi özünü aynı kaynaktan alır: silahların başarısı tıpkı arabanın, sözün ve kutsal hareketlerin başarısı gibi hem insanın içerdiği güç kaynaklarına hem de insanın bu kaynakları etkinleştirme ve etkili bir esrime krizine yöneltme yeteneğine bağlıdır. Tüm büyük insan edimlerinin bu köklü, derin ortaklığı özel bir araştırmayı hak eder. Bu ortaklık eskilerin deha, güç ve verimlilikle gizli ilişkilerini bildikleri delilik (**folie**) kavramına kadar uzanır. Bu açıdan örneğin Yunan mitoslarının çeşitli geçici 'çılgınlarını' (**furieux intermittents**), Aias'ları, Herakles'leri, Lykourgos'ları incelemek yerinde olacaktır. [...] İnsanlığın çok biçimli ama aynı zamanda tekdüze olan etkinliğinin, düzeni terk etmeden kendisini aşmaya yönelik, yalnızca ritmi ihlâl edip, gücünü hayali (**illusoire**) performanslar için yoğunlaştırmak ve kendisi için belirlenen dünyevî sınırları kırmaya çalışmak suretiyle gerçekleştirdiği dokunaklı bir gösteridir bu." (a.e.: 23-25)

Dumézil'in bu açıklamasını özetleyecek olursak; yönetim işlevini temsil eden kâhinler, savaş işlevini temsil eden kahramanlar ve üretimi temsil eden halk üç farklı esrime türüyle ilişkilendirilebilir ve bu esrime türleri mitoslar çerçevesinde örneklendirilebilir.

B. Lincoln, Dumézil'in savaşı esrimesiyle ilgili görüşünün genel anlamda tutarlı olduğunu ama Yunan kültüründe bunu ifade eden kavramın **menos** değil **lyssa** olduğunu savunmuştur (Lincoln 1972: 100, n.1).

Dumézil, esrime konusunu üç işlev çerçevesinde tekrar incelememiş ama **furor** ve **menos** kavramları üzerinden yaptığı çıkarımları yeniden değerlendirerek, yorumladığı bazı örneklerde düzenli ordu ile esriyen savaşı figürü arasındaki ayrımı tarihsel gerçeklikten uzaklaşacak derecede fazla vurguladığını (Dumézil 1983: 145-146), yukarıda özetlediğimiz efsanenin başkahramanı olan Horatius'un savaşı esrimesini değil savaşı günahlarını temsil ettiğini, **furor** kavramının, daha önce koşut olduğunu kabul ettiği İrlanda kültüründeki **ferg** kavramıyla ya da savaşımanın bir kurt ya da ayıya dönüştüğü inancını yansıtan İskandinav kültüründeki **berserksangr**<sup>168</sup> ile ilişkili olmadığını açıklamıştır. (a.e.: 181-191)

Şu ifadesinden anlaşıldığı kadarıyla esrimeyi üç işlev çerçevesi içinde ele alma düşüncesini Eliade de benimsemiş olmalıdır: “Şamancıl yapıya ait olmayan büyüler ve esrime teknikleri de vardı; örneğin: savaşçılara özgü büyüler, Büyük Ana Tanrıçalarla ilgili büyüler ve esrime teknikleri, ve tarım gizemciliği.” (Eliade 1999: 299.) Eliade, daha önce açıklamış olduğu, yönetim işlevini temsil eden şamanizm tarzı esrimeye bu iki esrime türünü ekleyerek Hint-Avrupalılardaki esrime kavramını üç işlev çerçevesine yerleştirmiş olur.

---

<sup>168</sup> Es. İzl. **berserkr**, iki unsurdan oluşan bir bileşik kelimedir. İkinci unsur olan **serkr**'in anlamı **gömlek**, **mintandır**; fakat **berr** biçimi, **ayı** anlamındaki dişil ismi ya da **çıplak** anlamındaki sıfatı temsil ediyor olabilir. Dolayısıyla terim **ayı postlu savaşı** ya da **yalnızca gömlekle çarpışan savaşı** anlamına geliyor olabilir. **Berserksangr** ise **berserkr öfkesi** anlamındadır. (Bkz.: Liberman 2004: 98) Assur Kralı Tukulti-Ninurta'nın (MÖ 1243-1207) savaşçıları bilinen en eski Hint-Avrupalı **berserkr**'ler olarak tanımlayan M.P. Speidel (Speidel 2002: 254-255) **berserkr** figürüyle ilgili şu açıklamayı yapar: “Hint-Avrupalı **berserkr**'lerin tarihi, bu savaşı biçiminin MÖ 1300'den MS 1300'e kadar 2500 yıllık sürekliliğini yansıtır. Yunan ve Roma kent kültürlerinin aksine Kuzey Avrupa'nın kabile kültürleri yüzyıllar boyunca oldukça az değişmiştir ve bununla birlikte Roma İmparatorluğu'nun kuzeyindeki kabilelerin kültürünün değişmeden kaldığı süre boyunca, yani Hıristiyanlığın gelişine kadar, **berserkr** savaşı biçimi de varlığını korumuştur. Berserkr'lerin toplumdaki yerinin dayanağı üstlendikleri krallar muhafızı ya da maiyeti rolü, dinsel dayanakları ise bir savaş tanrısı inancındır ve en önemli kültürel nitelikleri -ortaya çıktıkları toplumlara belirgin biçimde bağlı bir onur ve tutum yönetmeliğiydi.” (a.e.: 272-273)



Bizce burada sorun esrime konusunun üç işlev çerçevesinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceği değil, Roma kültüründe savaşçı esrimesini temsil eden yerel figürlerin bulunup bulunmadığıdır. Nitekim Dumézil, Kelt ve Germen örneklerinin koşutluğuna ilişkin görüşünde ısrarlıdır. Üstelik, yönetim ve üretim işlevleri bağlamında esrime hiç incelenmemiştir. Dolayısıyla, Dumézil'in Yunan-Roma kültüründe esrimeyle ilgili yukarıda aktardığımız tasarısı hâlâ ele alınmayı beklemektedir.

Bacchanalia olayı Dumézil'in yukarıda üretim işleviyle ilişkilendirdiği toplu dinsel esrime törenlerine iyi bir örnek olabilir. Diğer yandan Cicero'nun uzak geçmişte kaldığını söylediği, hatta varlığı konusunda şüphe duyduğu, kehanet geleneği de kâhin esrimesinin bir yansıması olarak düşünülebilir:

“Mitolojik çağlardan günümüze kadar gelen, Roma halkı ve diğer tüm halklar tarafından da genel olarak kabul edilen, insanlar arasında, gelecekteki olayların öngörülmesi ve bilinmesi olan, Yunanlıların *μαντική* olarak adlandırdığı bir tür kehanet olgusunun bulunduğu dair eski bir inanış vardır. Sayesinde ölümlülerin doğasının tanrıların kudretine yaklaşabileceği harika ve yararlı bir şeydir bu -tabii gerçekten varsa-. Gerçekten de biz Romalılar diğer birçok şeyi Yunanlılardan daha iyi yaptığımız gibi, bize sunulan bu en yüce şeye ad verme işinde de onları geçtik; Platon'un yorumuna göre onlar çılgınlık (**furor**) anlamına gelen bir kelimeyi kullanırken, biz tanrıların adından (**divi**) yola çıkarak adlandırdık.” (Cic. **Div.** I.1, 1-9)

Bir sonraki aşamada, şu önemli soru karşımıza çıkar: “Bacchanal ayinlerinin temsil ettiği toplu dinsel esrime ile kâhin esrimesi arasında nasıl bir ilişki vardır?” Bizce bu sorunun yanıtı, ele alacağımız ikinci çözümleme modeli olan Lewis'in savındadır.

## B. Roma Kültüründeki Esrime Geleneklerine Sosyolojik Bir Bakış

Antropolog I.M. Lewis, dinlerin hemen hepsinde, en azından tarihlerinin belirli bir döneminde, bazı seçilmiş insanların tanrısal güçlerle ilişkiye geçtiği ve doğüstü güçlerin varlığını içinde duyumsadığına dair bir inanışın bulunduğu düşüncesinden yola çıkarak, esrime (İng. **ecstasy**) tanımı altında ele aldığı bu olguların evrenselliğinin kökenlerini araştırmaya yönelmiştir. Lewis, konuyla ilgili kapsamlı yapıtı **The Ecstatic Religions** kitabında, kendisinden önce bu konuya eğilen, çeşitli disiplinlerden birçok araştırmacının yeterince irdelenmediğini düşündüğü noktayı şöyle açıklar:

“Karşılaştırmalı dinler tarihinin bu alanında, ciddi çalışmalardan pek azında dinsel esrimenin ortaya çıkışıyla, bu deneyimi yaşayan kişilerin toplumsal şartları arasında nasıl bir ilişki olduğu; ya da tanrısal gücü içinde hissetme (**enthousiasm**) durumunun farklı toplumsal şartlarda nasıl görünür olduğu ve zayıfladığı; ya da farklı türden toplumlarda esrimenin nasıl işlevler kazandığı dikkate alınmıştır. Kısacası, bu yazarların çoğu esrimeyle toplumsal bir olay olarak değil daha çok kişisel bir dindarlık (böyle olduğu da tartışmalıdır) ifadesi olarak ilgilenmişlerdir. Diğer kültürlerin sağladığı bilgileri değerlendirmek için kendi alışılmış geleneklerinin dışına çıkma cesaretini gösterdikleri durumlarda da bu kişilerin yaklaşımları genellikle, kendi dinlerinin daha üstün olduğu yönündeki halkbenci (**ethnocentric**) kabuller nedeniyle daha baştan kusurlu olmuştur.” (Lewis 2003: 18)

Lewis’e göre, önceki çalışmalarda esrimenin toplumsal yönüyle ilgili çıkarımlar bulunuyorsa da bunlar bilinçli bir yaklaşımın değil, daha çok konunun ele alınış biçiminden doğan tesadüfî durumların sonucudur. Bu bağlamda Lewis, Hıristiyan teolojisine yakın R. Knox ve R. C. Zaehner gibi yazarların, farklı kültürlerdeki esrime geleneklerini nesnel biçimde değerlendiremediğini belirtir (a.y.). Ona göre dinsel esrimeyi toplumsal şartların etkisini göz önüne alarak inceleyen ilk araştırmacı T. K. Oesterreich’tir, çünkü konuyu psikolojiyi ön plana alarak değerlendirmiş,

evrensel bir olgu olarak gördüğü tutulmayı (**possession**) benlikte bir çoklu kişilik halinin belirişi olarak tanımlamış ve daha önemlisi, doğaüstü varlıkların insanın içine girebileceğine dair bir inanişın bulunduğu toplumlarda, bu inanişın, kişilerde **cin çarpması (spirit possession)** olarak yorumlanan psikolojik durumun ortaya çıkışında etkin olduğunu belirlemiştir (a.e. 21; Karş.: Oesterreich 1930: b.a.).

Lewis, din tarihçileri tarafından araştırılan büyük dinlerdeki esrime örneklerinin antropologlar tarafından araştırılan, ilkel toplumlardaki esrime gelenekleriyle karşılaştırılmasına ön ayak olduğu için Oesterreich'in yaklaşımının bir dönüm noktası niteliğinde olduğunu fakat psikoloji üzerine temellenen bu yaklaşımın, toplumdaki inanişların etkisini sanrı gördüren bir takım psiko-aktif unsurlarla aynı düzlemde ele aldığını, bu nedenle de esrimenin toplumsal boyutunu ortaya koymakta yetersiz kaldığını söyler (Lewis 2003: 21-22).

Lewis'e göre antropologlar esrime konusunda Oesterreich'in açtığı yolu yeterince genişletememiş, toplumsal etkenlerden çok teatral unsurlarla ilgilenmiş, özellikle de şamancıl geleneklerin egzotik yönüne fazla odaklanmışlardır; dinler tarihi alanında ise en kayda değer çalışma Eliade'nin kitabıdır<sup>169</sup>. Fakat Lewis'e göre, farklı kültürlerin esrime geleneklerindeki benzer sembolleri karşılaştırırken, bunların içyapısına yoğunlaştığı için doğal olarak Eliade de esrime olgusunun toplumsal boyutundan uzaklaşmıştır (a.y.).

Sonuç olarak, 1970'lere gelindiğinde bir esrime sosyolojisi hâlâ yazılmayı bekliyordu.<sup>170</sup> Özellikle cadılık inanişıyla ilgili sosyo-antropolojik çalışmalar, Lewis'e esrime konusunun da benzer bir açıdan ele alınabileceğini düşündürmüştü. Bu çalışmalar şu önemli toplumsal gerçeği ortaya koyuyordu: Bilim adamları cadılık

---

<sup>169</sup> Eliade 1968.

<sup>170</sup> Bu bize Roger Bastide'nin rüya sosyolojisiyle ilgili yaklaşımını düşündürür. Güney Amerika'nın çeşitli kültürlerinde rüya, trans ve delilik üzerine önemli araştırmaların yanı sıra dinsel esrimeyle ilgili kuramsal çalışmalar da yapmış olan Bastide, bir **rüya sosyolojisinin** gerekli olduğunu şu çarpıcı ifadesiyle savunur: "Sosyoloji yalnızca uyanık haldeki insanla ilgileniyor, sanki insan uyuduğunda ölüyormuş gibi." (Bastide 1972: 44)

diye bir şeyin gerçekte olmadığına inanmak durumunda olduğuna göre, büyü yapıldığına inanılan kişiyi değil, cadı denilenin kendisini kurban olarak görmeleri gerekiyordu; çünkü cadı ilan edilerek toplumun dışına itilmişti. (a.e. 22-23) Bu dışlanışın nedenlerinin ve işleyişinin açıklanması gerekiyordu.

Bir esrime sosyolojisi yaklaşımı oluştururken Lewis'in aklında şu sorular vardı: "Toplumsal sınıflar ile esrime olayı arasında nasıl bir ilişki vardır? Tutulma, tesadüfi ve kişinin kendisiyle ilgili bir konu mudur, yoksa üyeleri tutulmaya az ya da çok uygun olan belirli toplumsal kategoriler var mıdır; varsa ve tutulmanın belirli bir toplumsal seyri olduğu gösterilebilirse bundan nasıl bir sonuç çıkar? Neden bazı toplumsal konumlarda kişiler tutulmaya daha meyillidir? Esrime onlara ne sağlar?" (a.y.)

Lewis'in bu sorulara getirdiği yanıtları anlayabilmek için önce kavramsal yaklaşımına kısaca değinmemiz gerekir. Lewis, **trans (trance)**, **esrime (ecstasy)**, **tutulma (possession)** terimlerini farklı anlamlarda kullanır ama bu terimleri tüm kültürler için ortak, değişmez anlamlara bağımlı kılmaz. **Trans** terimini genellikle psikolojideki **çözülme (dissociation)** terimine yakın bir anlamda, benlik duygusunun geçici olarak yitirilmesini ifade etmek için kullanır. Fakat mistik yönü bulunmayan bu tıbbi trans tanımının bütün kültürler için geçerli olmadığını da belirtir. Mistik yönü olan transı ise ikiye ayırır. Bazı kültürlerde kişinin ruhunun bedenini geçici olarak terk ettiğine; bazılarında ise doğaüstü güçlerin kişinin ruhunu ele geçirdiğine inanıldığını belirtir. Bazen aynı anda her ikisi de geçerlidir: bedenin yitirdiği ruhun, doğaüstü güçler tarafından ele geçirildiğine inanılır. Bu farklı unsurları değerlendirirken daha önce Eliade, L. de Heusch ve E. Bourguignon gibi araştırmacılar tarafından önerilmiş olan bir ayrımı da günceller. Bu ayrım, kişinin doğaüstü güçlerin kontrolünde olduğuna inanılan durumlar ile bu güçleri kontrol ettiğine inanılan durumlar arasındadır. Kimi araştırmacılar bunlardan ilkinin hastalık olarak görülen olumsuz bir tutulma, diğerinin ise arzu edilen coşkulu bir esrime olarak tanımlanabileceğini belirtirken, Lewis bunları kendince daha tarafsız bir

biçimde **kontROLSÜZ** ve **KONTROLLÜ** tutulma olarak tanımlar ve bu iki niteliğin bazen bir arada bulunabileceğini belirtir (a.e. 48).

Yukarıdaki sorulara bu kavramsal çerçevede yanıt ararken Lewis, farklı kültürlerde esrimenin toplumsal boyutuyla ilgili tesadüfî olamayacak türden önemli bir ortak yön fark etmiştir. Halkın hastalıkla ilişkilendirdiği tutulma durumlarının çoğunda kadınlar başroldedir. Bu illet, tutulmaya yol açan güçlerin kovulmasıyla kökten iyileştirilmez, aksine bu doğüstü güçlere alışmak gerekir. Kadınlara musallat olan ruhlar çıkarılmaz, ehlileştirilir. Bu kadınlar kendilerine özel kültlerde bir araya gelirler ve tutulma nöbetleri geçirerek sağalırlar. Burada tutulma artık kötücül bir unsur değil bir sağaltma yoludur. “Böylelikle erkeklerin bir illet olarak gördüğü tutulmayı kadınlar gizli bir esrimeye dönüştürürler.” (Lewis 2003: 26)

Diğer yandan Lewis, bu kadın kültürlerinin iyileştirici etkilerinin yanında, erkeğin egemen olduğu toplum yapısına karşı üstü kapalı bir başkaldırı aracı olduğu ve onları kocalarının ve yaşamlarındaki diğer erkeklerin aşırılıklarından koruduğu kanısındadır. (a.y.)

Bu toplumlarda genellikle, tutulma illetine kapılmış bir kadın, yol açtığı zararlardan sorumlu tutulmaz çünkü her şey ahlak mefhumu olmayan, kaprisli ruhlara bağlanır. Lewis, kültürlerine bu denli nüfuz ettikleri toplumun ahlaki normlarına uymak zorunda olmadıkları için bu ruhlarla ilgili kültleri **çevresel tutulma kültürleri (peripheral possession cults)** olarak tanımlamıştır (a.e. 27). Bu **çevresel** tanımlamasını destekleyen diğer iki unsuru Lewis şöyle açıklar:

“Aslında bunlar [kültler] bir başka anlamda da çevreseldirler. Genellikle bu ruhların, kadınlarına hastalık saçtıkları topluma yabancı oldukları, dışarıdan geldiklerine inanılır. Çoğu kez, yakındaki düşman halklara ait oldukları düşünülür; birbirine rakip yerel topluluklar arasındaki düşmanlıkların mistik bir dile yansımalarıdır bu. Ruhlar öncelikle, geleneksel toplumlarda daha az hak

sahibi, bir anlamda bağımlı olan ve çevresel bir konumda bulunan kadını hedef alıyorsa, bu durum, ruhlara atfedilen özellikler, bunların yol açtığı illetin algılanış biçimi ve kurban konumundaki insanların durumu arasında doğrudan bir eşleşme olduğu anlamına gelir. Bu bağlamda kullandığımız çevresellik kavramı, üç yönlü bir nitelik taşır.” (a.y.)

Bu türden kadın kültleri çoğunluktaysa da çevresel kültürler yalnızca kadınlarla ilişkili değildir. Alt tabakadan erkeklerin bir araya geldiği kültürler de, sadece sağaltma amacı güdüyormuş gibi görünse de aslında, benzer biçimde gizli birer başkaldırı aracıdır. Kadınlar ve alt tabakadan erkekler toplumdaki alışılmış yokluklarını, bu tutulma kültürleri sayesinde, alışılmamış bir biçimde bozarlar, yaşadıklarını, var olduklarını hatırlatırlar. Çünkü bu durumdayken, normal şartlarda yapmalarına izin verilmeyen şeyleri yapmalarına göz yumulur. Böylece bu kişiler, egemen sınıfın meşruiyetini ya da toplumun hiyerarşik yapısını doğrudan sorgulamamış, gizli bir huzursuzluk yaratmış olur. Ama son tahlilde bu kişiler yine de birer kurbandır çünkü genellikle tam olarak iyileşmeleri mümkün değildir. Üstelik bu kültürle ilişkili olan sağaltıcılar da çoğunlukla hasta kabul edilir.

Diğer yandan bu çevresel tutulma kültürlerinin karşısında, toplumda söz sahibi olmak için mücadele edenlerin, üstünlüklerini meşru kılmak için kullandıkları, toplum yaşantısında ahlaki açıdan belirleyici olan tutulma dinleri bulunur. Lewis bunları **merkezi tutulma dinleri (central possession religions)** olarak tanımlar (a.e. 29).

Çevresel tutulma kültürlerinde ruhlara toplumun ahlak yapısından bütünüyle bağımsızken, merkezi tutulma dinlerinde mistik güçlerin ahlaki kuralları gözettiliği kabul edilir. Çevresel tutulma kültürlerinin etkinlikleri belirli bir noktaya kadar hoşgörülür ama toplumdaki güçleri arttıkça merkez devlet dininin bu kültürler üzerindeki baskısı da artar, bunların toplum düzenini tehdit ettiği görüşü hâkim

olmaya başlar ve genellikle ani bir sosyal baskılamayla daha fazla büyümeleri engellenir.

Lewis'in yaklaşımının kuramsal çatısı ana hatlarıyla bu şekilde aktarıldıktan sonra, açıklanması gereken asıl önemli nokta, Afrika'dan Sibiryaya kadar farklı coğrafyalardan çeşitli kültürlerin esrimeyle ilgili gelenekleri incelenerek ortaya koyulan bu tümevarımın, Roma'daki Bacchus kültürünün ve özel olarak da MÖ 186 Bacchanalia olayının toplumsal ve psikolojik boyutunu açıklamakta nasıl bir işlevi olacağıdır. Lewis'in esrimeyle ilgili olarak incelediği farklı toplumlara ait bu yaşayan kültürler, aradaki mekân ve zaman farklılığına rağmen tarih sayfalarına gömülü olan Roma kültürüyle aynı düzlemde ele alınabilir mi?

Lewis, doğrudan Roma'daki Bacchus kültürüyle ilgili bir değerlendirme yapmaz fakat genel olarak Dionysos kültürünü bir çevresel tutulma kültürü olarak tanımlar:

“Her ne kadar üyelerinin toplumsal arka planı hakkında az ya da çok detaylı bir bilgi edinmiş olsak da Dionysos kültürü yalnızca kadınlar için değil alt toplumsal sınıfa üye erkekler için de çekim oluşturmuş gibi görünmektedir. Jeanmaire'nin ifade ettiği gibi Dionysos “En az politik” Yunan tanrısı idi (Jeanmaire 1951: 8). O öncelikle halkı temsil eden, köleler ve soya dayalı eski kültürlerden dışlanan özgür kişiler de dahil olmak üzere herkese özgürlük ve mutluluk sunan bir tanrıydı. Apollon ise aksine, E. R. Dodds'un da belirttiği gibi yalnızca en iyi olan topluluğa ait olmuştur. Dolayısıyla bu noktada, ezilmiş erkek ve kadınlara ‘hastalık’ saçan yabancı kökenli (burada Trakya kökenlidirler) ruhlarla ilişkili olan ve aynı zamanda toplu arınma ritüelleriyle bir kaçış ve iyileşme imkânı sağlayan bu çevresel kültürlerden biriyle daha karşı karşıya olduğumuz anlaşılmaktadır.” (a.e.: 91)

Böylece belirli açılardan, günümüzdeki çeşitli esrime kültürleri ile Dionysos kültürü arasında bir koşutluk kurulmuş olur. Ancak Lewis bu koşutluğu tarihsel bir süreklilikle değil, zaman dışı bir doğal gereklilikle açıklama eğilimindedir. Nitekim kadının doğurganlığı ile histeri arasındaki ilişkiden söz ederken, konuyu doğru

biçimde değerlendiren en eski yazarlardan biri olarak Platon'a atıfta bulunur ama ardından Platon'un yaklaşımının, doğruluk payı olsa da, söz konusu olguyu değişen tarihsel bağlamlarda açıklamakta yetersiz kaldığını vurgulayarak tarihsel süreklilikle ilgili şu görüşünü açıklar:

“Her ne kadar çoğunlukla, bu kùltlerin [kadınların oluşturduğu çevresel tutulma kùltleri kastediliyor] bir biçimde zaman dışı olan mutlak bir süreklilik taşıdığı yazmış olsam da, burada durum oldukça farklıdır. Bunlar, diğer dinsel olgularda da olduğu gibi, maruz kaldıkları dış şartların değişimi doğrultusunda gelişir, değişir ve geriler. Kùltleri bu daha geniş bağlamda değerlendirerek onlar hakkında daha fazla şey öğreniriz. Örneğin genellikle, günümüzün bu marjinal akımlarının, yeni inançlar tarafından gölgelenen önceki çağlara ait hâkim dinler olduğu ortaya çıkar. Dolayısıyla bu durumlar tarihçilerin, Collingwood'un, geçmişin şimdiki zamanda -kendi deyimiyle- “kapsül içinde korunmuş” bir sürekliliği olduğuna dair ünlü görüşünün cazibesine kapılmalarından kaynaklanan anakronizmlerdir.” (a.e.: 86)

Lewis'in karşılaştırmalı yaklaşımının tarihsel sürekliliğe değil de doğal gerekliliğe dayandığını kabul edersek, söz konusu kuramın Roma'daki Bacchanalia olayına uygulanması konusunda sorgulamamız gereken bir diğer nokta, Roma gibi, “büyük medeniyet” olarak tanımlanan bir kùltür ile Lewis'in genellikle kabile kùltürüne ait olan örneklerinin aynı açıdan değerlendirilip değerlendirilemeyeceğidir. Lewis'in Yunan Dionysos kùltünü değerlendirmeye dahil etmiş olması, ilk bakışta kuramsal açıdan Roma Bacchus kùltünün de bu çerçevede ele alınabileceğini düşündürür. Livius tarafından aktarılan MÖ 186 Baccanalia olayını, Lewis'in kuramıyla değerlendirebilmek için bu kuramın ana unsurlarını sıralayalım:

1. Çevresel tutulma kùltlerini genellikle kadınlar bazen de kadınların yanı sıra alt sınıftan erkekler oluşturur.
2. Çevresel tutulma kùltlerindeki doğaüstü varlıkların (ruhların) yakındaki düşman halklarla ilişkili olduğuna inanılır.



3. Çevresel tutulma kültlerinde ruhlar toplumun ahlak yapısından bütünüyle bağımsızken, merkezi tutulma dinlerinde mistik güçlerin ahlaki kuralları gözettiği kabul edilir.
4. Bu yüzden çevresel tutulma kültürleri ile merkezi tutulma dinleri arasında sürekli bir gerilim vardır.
5. Merkezi tutulma dinleri, çevresel tutulma kültürlerinin varlığına belirli bir noktaya kadar göz yumar, ancak toplumda gerçek anlamda güç kazanmaya başladıkları noktada ani bir müdahale ile baskılar.

Şimdi bu unsurları Livius'un Bacchanalia ile ilgili metninden ve Triolo yazıtından yola çıkarak değerlendirelim:

1. Roma'daki Bacchus kültü başlangıçta kadınlara özeldir ama zamanla erkekler de bu kulte kabul edilir: "Başlangıçta kadınlar için bir törendi bu ve âdete göre, erkekler kabul edilmezdi." (13.8)
2. Bacchus Roma'ya yabancı bir tanrıdır; bir Yunan tanrısıdır yani düşman bir halkın tanrısıdır ve Etruria üzerinden yani yine düşman bir halk aracılığıyla Roma'ya ulaşmıştır: "Bu belanın yıkıcı gücü Etruria'dan Roma'ya bir salgın hastalık gibi yayıldı." (9.1)
3. Bacchanal ayinlerinin tanrısı olan "sözde Bacchus" her türlü ahlaki düzene yabancısıdır: "kendilerini edepsizlik ve cinayete teslim edenler, yalancı şahitlik edenler, sahte mühür basıp sahte vasiyet hazırlayanlar ya da başka dolandırıcılıklar yapanlara ölüm cezası verildi." (18.4)
4. Bu yüzden ahlak kuralları üzerinde yükselen Roma devlet diniyle daima gerilim içindedir: "Çünkü tüm kutsal ve beşeri yasalar konusunda son derece deneyimli olan onlar [babalarımız ve büyük babalarımız], atalara ait olmayan, yabancı bir ritle kurban töreni yapılması kadar dine zarar verici bir şey olmadığı düşüncesindeydiler. Bu uyarının sizlere de iletilmesi gerektiğini düşündüm; bizleri Bacchanalia törenlerini durdurup bu gece ayinlerini engellerken gördüğünüzde, hiçbir dini kuşkunun aklınızı bulandırmasına izin vermemelisiniz." (16.9)

5. Bacchus kültü Roma'da git gide yayılır ancak MÖ 186'da sert önlemler alınır ve kült güç kullanılarak baskılanır. Bkz.: LIV. XXXIX.17-18. Triolo yazıtı da genel olarak bu önlemleri içerir, Bkz.: **EK 2**

Roma Bacchus kültünün kadınlara ve alt sınıftan erkeklere açık olduğu bilinmektedir. Öncelikle Bacchanalia olayının kadınlarla ilgili boyutunu anlayabilmek için Romalı kadınların dünyasına ilişkin birkaç noktaya değinmek gerekir. Kadınların toplumsal yaşantıdaki konumu Roma tarihi boyunca büyük bir değişiklik göstermez; yaşamın biçimlenişindeki etkileri neredeyse bütünüyle aile içi ilişkilerle sınırlıdır. Kadınların eşleri ve çocukları üzerindeki etkisi, Roma'nın ataerkil düzeninin kadınlar üzerindeki etkisinden çok daha zayıftır. Roma'nın mitolojiyle tarihin iç içe geçtiği erken dönemlerine ilişkin birçok anlatıda kadınların ataerkil töre karşısındaki boyun eğişi vurgulanır. Bu durum Roma'nın daha sonraki dönemleri için de pek farklı değildir.

Livius'un anlatısında Hispala'nın hukuki durumuyla ilgili açıklama (LIV. XXXIX.9.7) ve Bacchus kültünü baskılamak için alınan önlemler arasında suçlu belirlenen kadınların cezalandırılmaları için kendilerinden sorumlu olan erkeklere teslim edildiğinin açıklanması (LIV. XXXIX.18.6-7) Bacchanalia olayının kadınlarla ilgili boyutuna dair önemli ayrıntılardır. Özellikle J. Donaldson, Bacchanalia olayının yanı sıra Roma'da kadınların yer aldığı başka olayların da erkek tiranlığına karşı gizli bir başkaldırı niteliğinde olduğunu savunur.<sup>171</sup> Livius'un, Bacchanalia olayından bağımsız olarak VIII.18'de aktardığı başka bir olay Donaldson'a göre Romalı kadınların erkek dünyasına karşı örgütlenişlerini yansıtmaktadır. (Bkz.: Donaldson 1907: 89-92)

Olay kısaca şöyle aktarılır: MÖ 331 yılında Roma'da bir zehirleme skandalı yaşanmıştır. Roma'nın seçkinler zümresinde (**primores**) ard arda ölümler olur. Bu

---

<sup>171</sup> S. Reinach, konuyla ilgili yorumunu kesin biçimde reddettiği Donaldson'un, Livius'un anlatısına haddinden fazla doğruluk atfettiği kanısındadır. (Reinach 1996: 609-610, 616-617)

ölümler arasında bir benzerlik vardır. Ölenler genellikle yüksek devlet görevlisidir ya da daha önce bu konumda bulunmuş kişilerdir. Bir kadın köle, o dönemde **aedilis curulis** olan Quintus Fabius Maximus'a gelir -Bacchanalia olayının da azatlı köle Hispala tarafından konsül Postumius'a bildirilmiş olduğunu hatırlayalım- ölümlerin sebebini bildiğini ve olayın dışında tutulmak kaydıyla açıklayacağını söyler. Olay önce konsüllere sonra da senatoya bildirilir ve köleye güvence verilir. Köle kentteki bu kötülüğün, kadınların tertibi olduğunu, evli kadınların gizlice hazırladıkları zehirle erkekleri öldürdüğünü açıklar. Ardından istenirse bunu gösterebileceğini söyler; görevliler bazı karışımlar hazırlayan kadınları suçüstü yakalar. Yirmi kadar evli kadın hazırladıkları zehirlerle beraber foruma getirilirler. İçlerinden patricii sınıfına üye olan iki kadın, Cornelia ve Sergia hazırladıkları karışımların şifa amaçlı ilaçlar olduğunu söyleyince herkesin gözü önünde içerek bunu kanıtlamaları istenir. Bu ikisi diğer kadınlarla konuşmak için izin ister; bir araya gelen kadınlar kendi aralarında biraz konuştuktan sonra hep birlikte karışımları içmeyi kabul ederler ve kalabalığın gözü önünde ölürler. Bu yirmi kadının dışında suça karıştığı belirlenen yüz yetmiş kadın daha cezalandırılır; Livius belirtmemiş olsa da cezalarının diğerlerinininki gibi ölüm olduğu anlaşılır.

Lewis'in kuramı çerçevesinde değerlendirmemiz gereken bir diğer nokta Bacchus kültüründe alt sınıftan kişilerin özellikle de erkeklerin varlığıdır.

Martin Nilsson'un Roma Dönemindeki Bacchus gizem kültürüyle ilgili çalışmalarından sonra (1953 ve 1957), söz konusu kültürün Roma'da sadece, **patricii** sınıfına üye varlıklı kişilerin şaşaalı yaşantılarının eğlence ya da egzotik zevk unsurlarından biri olduğu görüşü kabul görmeye başlamıştır. (Bkz.: Nilsson 1953: 194-195; 1957: 144-147) Bu görüşün kuvvetlenmesindeki en önemli etken Roma ve İtalya'nın diğer kentlerinde Bacchus kültürüyle ilişkili betimlemelerin bulunduğu Villa dei Misteri, Villa Farnesina gibi zenginlere ait konutların, soylu kişilerin ve hizmetlilerinin adlarının Bacchus kültüründeki belirli görevlerle birlikte anıldığı Agripinilla yazıtı gibi epigrafik belgelerin ortaya çıkmasıdır. Livius'un Roma'da

birçok soylunun Bacchus kültüyle ilişkili olduğunu belirten metni de, kültürün İtalya’da, özellikle de Roma’da genellikle sadece zenginler tarafından benimsendiği görüşünü güçlendirmiştir. Fakat V. J. Hutchinson gibi kimi araştırmacılar, bu yargının fazla genelleyci olduğu kanısındadır: Roma ve Pompeii’de ortaya çıkarılan göz kamaştırıcı freskler ve Campana panolarının ya da daha geç döneme ait görkemli lahit kabartmalarının Bacchus kültürünün ya da mitolojisinin hangi yönünü temsil ettiği anlaşılmaya çalışılırken, sıradan kişilerin mezarlarından çıkan, pişmiş topraktan ya da “fakirin altını” bronzdan Bacchus figürinleri gibi küçük arkeolojik buluntular pek dikkate alınmamıştır. Oysa bu buluntular Roma’da Bacchus kültürünün sanıldığından daha geniş ve çeşitli bir müritler topluluğu bulunduğuna işaret etmektedir. (Bkz.: Hutchinson 1991, b.a.) Dolayısıyla Lewis’in savına göre genellikle kadınlar etrafında şekillenen kültlere bazı durumlarda alt tabakadan erkeklerin de kabul edildiğine dair belirlemesi Roma içinde büyük ölçüde geçerli sayılır.

Livius’un anlatısında konsül Postumius senatörleri Bacchus törenlerine karşı kesin bir önlem almaya çağırırken, birçok senatör yakınının da bu işe karışmış olduğunu ima eder (XXXIX.16.5). Bu da yukarıdaki beşinci şartın geçerli olduğunu gösterir; yani belirli bir noktaya kadar halk arasında varlığına göz yumulan Bacchus kültü güçlenerek üst sınıflar için de çekici olmaya başlayınca Roma, devlet dinini korumak için kesin bir önlem almıştır.

## SONUÇ

İlk bölümde genel özellikleriyle Roma devlet dinini; ikinci bölümde esrime tanrısı yönüyle Bacchus'u ve geniş bir bakış açısıyla esrime kavramını, üçüncü bölümde Bacchanalia olayının tarihsel boyutunu, son bölümde de bunları değerlendirmek için kullanılabilecek iki yaklaşım modelini ele aldık. Bu konuları ele alırken aklımızdaki önemli sorulardan biri şuydu: “Livius’un söylemediği neler vardı ve açıkladıklarından hangisi gerçekte yoktu?” Romalı tarihçinin düşüncelerimizdeki bu yeri hiç şüphesiz araştırdığımız konunun tarihsel boyutuna ilişkin yegâne kapsamlı filolojik kaynak olmasıyla ilgiliydi. Şüphemizin kaynağı Livius’un metninin kısaltığı değildi; nitekim tarihçi XXXIX. kitabın uzun bir bölümünü Bacchanalia olayına ayırmıştır. Asıl sorun, Bacchanal ayinlerinin antik çağın mitolojik sembolleriyle Roma’nın resmi tarihi arasında gerçek görüntüsünü kaybetmiş olmasıydı. Bu nedenle, söz konusu ayinlerin içyapısını bütünüyle kavramanın olanaksızlığını kabul edip daha çok bu ayinlere ilişkin algının hangi kültürel çerçevenin ürünü olduğunu belirleme amacına yöneldik ve o noktada iki çağdaş çözümleme modelini çalışmaya dâhil ettik. İlki bize Roma’daki esrime kavramına ilişkin yeni bir sınıflandırma yapma olanağı sağladı. Dumézil’in üç işlev savını temel alan bu sınıflandırma farklı toplumsal ideolojileri yansıtıyor ve bize Platon’dan Cicero’ya kadar antik yazarların esrimeyi sınıflandırırken izledikleri belirli temel ilkeleri anlayabilme olanağı veriyordu. Bu sınıflandırmada hem topluluk içinde deneyimlenen esrime, hem de, tarihten çok mitolojiye yakın olan bireysel esrime bulunuyordu. Bacchanal ayinlerindeki esrime bunlardan ilkinin yani toplu dinsel esrimenin örneğidir. Ama bir açıdan da bireyseldir çünkü her kişi kültün tanrısıyla özel bir ilişki içindedir. Örneğin Livius’un metninde anne Duronia oğluna, sağlığına kavuşması için tanrı Bacchus’a adakta bulunduğunu söyler (XXXIX,9.4); ama metnin geneli topluluğun ortak ruh haline göndermelerle doludur.

Dolayısıyla, esrime olgusuyla ilgili önemli bir ayırım belirginleşmiş olur: Yalnızca esrimenin deneyimlenişi açısından değil, antik çağdaki tanımlanışı açısından da bireysel olan ile toplumsal ya da toplulukla ilgili olan arasında önemli bir ayırım vardır. Bir gemi ustasının ya da demircinin, işini esriyerek yapışını anlatan tek bir dize, tek bir satır yoktur. Çünkü onlar birilerini inandırmak zorunda değildiler; ürünleri bekleneni vererek iş görür ve de yeni beklentileri şekillendirir. Esrime ise bir inanma ve inandırma meselesidir: Söylediklerinin tanrı sözü olduğuna inandırmak zorunda olan kâhinler esrir; güçlerinin sınırsız, cesaretlerinin sonsuz olduğuna inandırmak zorunda olan savaşçılar esrir. Tüm bu esrimeler bireyseldir; esrime deneyimi esriyen kişiyle toplumun geri kalanı arasında kurulan bir ilişki türüdür. Bu ilişki eş zamanlı ve doğrudan olabileceği gibi, sonradan ve dolaylı da olabilir. Cesur bir savaşçının çarpışırken kendinden geçtiğini, esridiğini görenler ve o cesur savaşçının Herakles, Akhilleus ya da Aeneas'a dönüşerek ölümsüzleşen görüntüsünü tanıyanlar aynı olgunun farklı biçimleriyle karşı karşıyadır.

Bu noktada, esrime deneyiminin hem bireysel hem topluluk psikolojisiyle ilişkili olduğu Bacchanal ayinini değerlendirirken, G. Devereux'un geleneksel trans biçimlerinin değerlendirilişine ilişkin düşüncesine değinmek gerekir. Bastide, bu düşünceyi şöyle aktarır:

“Devereux gibi bazı araştırmacılar insan bilimlerinde, Heisenberg'in belirsizlik ilkesine (Fr. **principe d'indétermination**) benzer bir etkin ilke görür: Aynı 'olayla' ilgili bütünüyle tatmin edici iki açıklama getirebiliriz, ama onu psikolojik yönden daha çok anlamaya başladıkça sosyal yönden daha az anlarız; aynı durum tam tersi için de geçerlidir. Biri için nedensel nitelikte olan diğeri için araç niteliğindedir. Bu durumda tek çalışma şekli bir dizi açıklamalar getirmektir. Farklı disiplinlerin bütünleşmesi belirsizlik ilkesi tarafından olanaksız kılınmıştır.” (Bastide 1972: 169)

Dolayısıyla Bacchanalia olayına yeri geldiğinde farklı bireylerin gözünden bakmak yeri geldiğinde toplumsal bir olgu olarak yaklaşmak gerekiyordu. Lewis'in yaklaşımı burada devreye girdi ve bize üç işlev çerçevesinde Bacchanal ayininin neden üretim işleviyle ilişkili olduğunu açıklama olanağı sundu. Yine bu yaklaşım, antik çağ kültüründeki doğal kehanet geleneğinin yönetim işleviyle ilişkisini daha iyi anlamamızı sağlamıştır. Platon'un tanrısal deliliğin bir türü olarak kâhin esrimesini ele alış biçimini göz önüne alacak olursak; Pythia ve Sibylla gibi kâhinelerin tanrıların sesi olduğuna inanılıyordu ve esrimeleri, tıpkı sanatlarının koruyucusu olan Apollon gibi, akla hizmet ediyordu. Kâhin esrimesinin bu özelliği toplumun, kehanetin tanrı sözü olduğuna inanmakla inanmamak arasındaki bölünmüşlüğü yansıtır. Akılları kehanetin yönetici sınıf tarafından kendilerini yönetmek için icat edilmiş bir araç olduğunu söylerken, gelenekler ve inançlar tanrı sözü olduğuna inanmaya çağırıyordu. Bu ikilem Roma edebiyatına oldukça belirgin biçimde yansımıştır. Cicero'nun **De divinatione**'de (I.1, 1-9) Yunan geleneğindeki doğal ve yapay kehanet ayrımını ele alırken, ilkinin uzak bir geçmişte var olduğunu, ikincisinin ise bir aldatmaca olduğunu belirtmesi bu durumun bir yansımasıdır. Bunlardan ilkinin artık var olmadığını belirtilmesi de ilgi çekicidir; bize Cicero'nun akılcılığının işleyişini gösterir. Nitekim Cicero hem ata geleneklerine bağlıdır hem de bağnazca düşüncelere kapılmayacak kadar akılcıdır; elbette bu onun siyasal duruşuyla da ilgilidir. Dinsel yasaların önemsendiği bir devletin yöneticileri arasındadır ve üstelik devlet tarafından görevlendirilmiş bir **augur** yani bir bilicidir. Roma'da Sibylla kitaplarını yorumlamakla sorumlu, sayıları ikiden ona, sonra da on beşe çıkan özel bir rahipler topluluğunun bulunuyor (**duo/decem/quindecem-viri**) olması, devletin halkı kehanet inancı üzerinden de yönetmeye çalıştığına işaret eder. Aslında bu kehanet türü ne tam anlamıyla yapay kehanet olarak tanımlanır ne de tanrının doğrudan işbaşında olduğu bir doğal kehanet; devletin egemen söylemi çerçevesinde oluşmuş bir ara türdür. Yapay kehanetten söz ederken Cicero'nun aklında muhtemelen başta Etrüsk ve Yunan olmak üzere yabancı kültürlerin Roma'ya sızmış olan kehanet teknikleri vardır. Nitekim Roma'da genellikle, yukarıda belirttiğimiz gibi devletin resmi ideolojisiyle çelişen unsurlar gerçek kökenlerine

bakılmaksızın yabancı ilan edilmiştir. Tabii halkın, bu yabancı geleneklerin neden Sibylla kitapları ve bunları yorumlayan devlet görevlilerinden daha az inanılası olduğunu sorgulama hakkı yoktur.

Sonuç olarak, yalnız Roma'da değil tüm antik çağ boyunca kâhin siyasi bir figür olmuştur. Devletin dinsel kurumlarından birine dönüşmeden önce kehanetin, belirli toplulukların üstünlük mücadelesinin parçası olduğu düşünülebilir. İktidar sahibi olmak isteyenlerin bu mekanizmayı kullanmaya çalışmasının kâhinlerin sayısının artmasına, bunun da kehanetin doğasının sorgulanmasına yol açtığını düşünebiliriz. Bu da doğal-yapay kehanet ayrımını getirmiş olmalıdır. Güçlü toplulukların inanç geleneklerinin devlet dinine dönüşmesinden sonra bu kâhin ve kehanet bolluğu devlet açısından bir tehdit oluşturmaya başlamış ve bu noktada yönetici sınıf, himayesindeki kâhinleri, şarlatan olarak tanımladığı sahte kâhinlerden ayırmak istemiştir.

Diğer yandan Roma'da esinli ozan geleneği, Yunan kültüründekine benzer bir biçimde kehanet ile ilişkilidir. Latince **vates** sözcüğünün hem kâhini hem de ozanı ifade ediyor olması bu inanışın kalıntısıdır. Yunan mitolojisindeki ozanların hemen hepsi aynı zamanda birer kâhindir ve halka tanrıların isteklerini aktarırlar. Bunların ilk akla geleni hiç şüphesiz Orpheus'tur. Orpheus figürü Apollon'un kâhin esrimesi ile Dionysos'un esinlediği toplu esrime arasında önemli bir bağ oluşturur. Orpheus'un önceleri bu iki tanrının ve bu iki esrime türünün arasında bölünmüşken giderek Apollon'a yaklaştığı ama orada da ayrı bir gelenek yarattığı anlaşılır. Orpheus figürü Yunan toplumunun dinsel inanışlarındaki bir dönüşümün yansımasıdır ve bu dönüşümde halkın esrimeye ilişkin algısının önemli etkisi vardır. Orpheus'un tanrıları yeni bir inanç sisteminin tanrılarıdır. Yunan toplumunun inanç dünyasındaki bu belirgin değişimin etkenleri ve yeni dinin bileşenleri Akdeniz'de Yunanlıların ulaştığı yerlerin kültürlerinde ve dinlerinde aranmalıdır. Hiç şüphesiz, ölüm sonrasına ilişkin inanışlar bu bütünde ayrı bir yere sahiptir. Orpheus'un yeraltına inişiyle ilgili anlatılar bunu yansıtır. Esrime, kutsalın en eski



tezahürlerinden biridir ve halk tarafından algılanış biçimi, antik çağda dinsel geleneklerin biçimlenmesinde önemli rol oynamıştır.

Son olarak, Bacchus kültüne ve Bacchanalia olayına geri dönecek olursak; konuyla ilgili tartışmalar, yorum farklılıkları sürüp gidecektir. L. Foucher bu durumu oldukça iyi ifade etmiştir:

“Roma Bacchus kültüne ilişkin araştırmalar yalnızca Romalıların ve Roma kültürünün etkisi altındaki eyalet sakinlerinin Dionysos’u nasıl algıladığını değil aynı zamanda ondan ne bekledikleri yani ona nasıl bir rol biçtiklerini daha iyi belirlemeyi amaçlar. İşte tam olarak bu noktada her onyıllık konuyla ilgili kendi yorum, kabul, red ve tartışma payını katar ve bunlar bilgilerimizi az çok geliştirir.” (Foucher 1981: 699)

## Kaynakça

### A. Temel Alınan Antik Yapıt Edisyonları

AMM. (Ammianus Marcellinus)

SEYFARTH, W., JACOB-KARAU, L., ULMANN, I.: 1978, **Ammianus Marcellini rerum gestarum libri qui supersunt**, 1978, B. G. Teubner, Leipzig.

ANON. BOB (Anonymus Bobiensis/Macrobii excerpta Bobiensia)

**Verb. (De verbo)**: → bkz.: aş. **Derlemeler**: KEIL 1868 (Vol. V)

APD. (Pseudo-Apollodoros)

WAGNER, R.: 1894, **Apollodori bibliotheca. Pediasimi libellus de duodecim Herculis laboribus, Mythographi Graeci I**, Teubner, Leipzig.

AP. R. (Apollonios Rhodios)

**Ar. (Argonautika)**: FRAENKEL, H.: 1970 (1961), **Apollonii Rhodii Argonautica**, Clarendon Press, Oxford.

APUL. (Lucius Apuleius)

**M. (Metamorphoses)**: HELM, R.: 1955 (1931), **Metamorphoseon libri XI**, 3. ed., Teubner, Leipzig.

ARSTD. Q (Aristeides Quintilianus)

WINNIGTON-INGRAM, R.P.: 1963, **Aristidis Quintiliani de musica libri tres**, Teubner, Leipzig.

AUG. (Aurelius Augustinus)

**Civ. (De civitate dei)**: DOMBART, B., KALB, A.: 1955, **De civitate dei**, CCSL, Vol. 47-48, Pars XIV-1, Brepols, Turnhout.

**Rect. (Retractationes)**: MUTZENBECHER, A.: 1984, **Retractationum libri duo**, CCSL, Vol. 57, Brepols, Turnhout.

ATH. (Athenaios Naukratites)

KAIBEL, G.: 1965 (1887), **Athenaei Naucratis deipnosophistarum libri xv**, Vol. I, Teubner, Leipzig.

CAEL.-AUR. (Caelius Aurelianus)

**Chron. (Chronicae sive tardae passionis)**: DALECHAMP, J.: 1567, **Caelii Aureliani Siccensis De acutis morbis lib. III; De diuturnis lib. V**, Gulielmus Rovillius, London.

CATUL. (Caius Valerius Catullus)

BARDON, H.: 1973, **Catulli Veronensis Carmina**, Teubner, Stuttgart.

CELS. (Aulus Cornelius Celsus)

SERBAT, G.: 1995, **Celse. De la médecine**, Tome I, Les Belles Lettres, Paris.

CIC. (Marcus Tullius Cicero)

**De or. (De oratore)**: KUMANIECKI, K.F.: 1995, **De oratore**, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 3, Teubner, StuttgartLeipzig.

**Div. (De divinatione)**: GIOMINI, R.: 1975, **De divinatione. De fato. Timaeus**, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 46, Teubner, Leipzig.

**Leg. (De legibus)**: KEYES, C.W.: 2000 (1928), **De legibus**, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge & London.

**Nat. (De natura deorum)**: AX, W.: 1933: **De natura deorum**, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia. Fasc. 45, Teubner, Leipzig.

**Pis. (In L. Calpurnium Pisonem)**: KLOTZ, A.: 1919, **In L. Calpurnium Pisonem oratio**, M. Tulli Ciceronis scripta quae manserunt omnia, Vol. VII, B. G. Teubner, Leipzig.

**Tusc. (Tusculanae disputationes)**: KING, J.E.: 2001 (1927), **Tusculan Disputations**, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge & London.

DH. (Dionysios Halikarnasseus)

**Rom. (Rōmaikē Arkhaiologia)**: EARNEST, C., EDWARD, S.: 1960, **The Roman Antiquities of Dionysius of Halicarnassus**, Vol. I, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge & London.

DIOM. (Diomedes)

→ bkz.: aş. **Derlemeler**: KEIL 1857 (Vol. I)

DS. (Diodoros Sikeliotes)

VOGEL, F.: 1964, **Diodori bibliotheca historica**, Vol. I, 3. ed., Teubner, Stuttgart.

ENN. (Quintus Ennius)

- An. (Annales):** VAHLEN, J.: 1903, **Annales, Ennianae poesis reliquiae**, 2. aufl., Teubner, Leipzig.
- EUR. (Euripides)  
**Bakch. (Bakchai):** DIGGLE, J.: 1994, **Euripidis fabulae**, Vol. 3, Clarendon Press, Oxford.
- FEST. (Sextus Pompeius Festus)  
LINDSAY, W.M.: 1913, **Epitoma operis de verborum significatu Verrii Flacci (fragmenta quae exstant)**, Teubner, Leipzig.
- FORT. (Venantius Honorius Clementianus Fortunatus)  
**Carm. (Carmina):** FRIEDRICH, L.: 1881, **Venanti Honori Clementiani Fortunati presbyteri Italici Opera poetica**, Scriptores. Auctores antiquissimi, IV-1, Weidmann, Berlin.
- FULG. (Fulgentius Mythographus)  
**Myth. (Mythologiae):** HELM, R., PRÉAUX, J.: 1970 (1898), **Mythologiarum libri tres**, Teubner, Leipzig.
- HDT. (Herodotos)  
LEGRAND, PH.-E.: 1967 (1939), **Hérodote. Histoires**, Vol. III, Les Belles Lettres, Paris.
- HER. EPH. (Herakleitos Ephesios)  
**fr. (fragmenta):** → bkz.: aș. **Derlemeler:** DIELS 1960.
- HES. (Hesiodos)  
**Erg. (Erga kai hēmerai)**  
SOLMSEN, F.: 1970, **Hesiodi opera**, Clarendon Press, Oxford.
- Th. (Theogonia):** WEST, M.L.: 1966, **Hesiod. Theogony**, Clarendon Press, Oxford.
- HOM. (Homeros)  
**Il. (Ilias):** ALLEN, T.W.: 1931, **Homeri Ilias**, Clarendon Press, Oxford.  
**Od. (Odysseia):** MÜHLL, P. von der: 1962, **Homeri Odyssea**, Helbing & Lichtenhahn, Basel.
- HOR. (Quintus Horatius Flaccus)  
**P. (De arte poetica):** SHACKLETON BAILEY, D.R.: 1995 (1959), **Horatius. Opera**, 3. ed., Teubner, Stuttgart.

**Carm. (Carmina):** SHACKLETON BAILEY, D.R.: 1995 (1959), **Horatius. Opera**, 3. ed., Teubner, Stuttgart.

HPC. (Hippocrates-Corpus Hippocraticum)

**Epid. (Epidēmiai):** LITTRÉ, É.: 1962 (1846), **Oeuvres complètes d'Hippocrate**, Vol. 5, Hakkert, Amsterdam.

**Hn. (Peri hierēs nousou):** LITTRÉ, É.: 1962 (1849), **Oeuvres complètes d'Hippocrate**, Vol. 6, Hakkert, Amsterdam.

HYG. (Gaius Iulius Hyginus)

**Fab. (Fabulae):** MARSHALL, P.K.: 1993, **Hyginus. Fabulae**, B. G. Teubner, Leipzig.

ISID. (Isidorus Hipalensis)

**Diff. (Differentiae):** MIGNE, J.P.: 1850, **De differentiis verborum, Patrologia Latina**, Vol. LXXXIII, Caput 9-70, Paris.

**Orig. (Origines sive Etymologiae):** LINDSAY, W.M.: 1911, **Etymologiarum sive Originum libri XX**, Tom. I-II, Clarendon Press, Oxford Universit Press.

IUV. (Decimus Iunius Iuvenalis)

**Sat. (Saturnae):** WILLIS, J.: 1997, **Saturae**, Teubner, Stuttgart & Leipzig.

LACT. (Caecilius Firmianus Lactantius)

**Inst. (Divinae institutiones)** BRANDT, S.: 1890, **Divinae Institutiones**, CSEL, Vol. 19, F. Tempsky, Vienna.

LIV. (Titus Livius)

WEISSENBORN, W., MÜLLER, M.: 1932, **Ab urbe condita, pars I: libri I-X**, Teubner, Leipzig.

DOREY, T.A.: 1971, **Titi Livi Ab urbe condita, libri XXI-XXII**, Teubner, Leipzig.

WALSH, P.G.: 1986, **Titi Livi Ab urbe condita, libri XXVIII-XXX**, Teubner, Leipzig.

BRISCOE, J.: 1991, **Titi Livi Ab urbe condita libri XXXI-XL**, Teubner, Stuttgart.

LUC. (Marcus Annaeus Lucanus)

SHACKLETON BAILEY, D.R.: 1988, **M. Annaei Lucani De bello civile**, B. G. Teubner, Stuttgart.

LUCR. (Titus Lucretius Carus)

MARTIN, J.: 1969, **T. Lucreti Cari De Rerum Natura**, 5. Aufl., Teubner, Leipzig.

MART. (Marcus Valerius Martialis)

**Ep. (Epigrammata)**: HERAEUS, W., SHACKLETON BAILEY, D.R.: 1990, **M. Valerii Martialis Epigrammata**, B. G. Teubner, Stuttgart.

OLYMPIOD. (Olympiodoros Aleksandrinos)

**com. Phaid. (In Platonis Phaedonem commentaria)**: WESTERINK, L.G.: 1976, **The Greek commentaries on Plato's Phaedo, Vol. 1**, North-Holland Publishing Co., Amsterdam

OV. (Publius Ovidius Naso)

**F. (Fasti)**: FRAZER, J.G. (Rev. by G. P. Goold): 2003 (1931), **Ovid. Fasti**, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge & London.

**M. (Metamorphoses)**: ANDERSON, W.S.: 1982, **P. Ovidius Naso. Metamorphoses**, B. G. Teubner, Leipzig.

PAUS. (Pausanias Periegetes)

SPIRO, F.: 1967 (1903), **Pausaniae Graeciae descriptio**, Teubner, Leipzig.

PD. (Pindaros)

**N. (Nemea)**: MAEHLER, H. (post B. SNELL): 1971 (1953) **Pindari carmina cum fragmentis**, pars I, 5. ed., Teubner, Leipzig.

PLAT. (Platon)

**Ap. (Apologia)**: BURNET, J.: 1967 (1900), **Platonis opera**, Vol. 1, Clarendon Press, Oxford.

**Gorg. (Gorgias)**: BURNET, J.: 1968 (1903), **Platonis opera**, Vol. 3, Clarendon Press, Oxford.

**Ion**: BURNET, J.: 1968 (1903), **Platonis opera**, Vol. 3, Clarendon Press, Oxford.

**Nom. (Nomoi)**: BURNET, J.: 1967 (1907), **Platonis opera**, Vol. 5, Clarendon Press, Oxford.

**Phaid. (Phaidon):** BURNET, J.: 1967 (1900), **Platonis opera**, Vol. 1, Clarendon Press, Oxford.

**Phaidr. (Phaidros):** BURNET, J.: 1967 (1901), **Platonis opera**, Vol. 2, Clarendon Press, Oxford.

**Symp. (Symposion):** BURNET, J.: 1967 (1901), **Platonis opera**, Vol. 2, Clarendon Press, Oxford.

**Tim. (Timaios):** BURNET, J.: 1968 (1902), **Platonis opera**, Vol. 4, Clarendon Press, Oxford.

PLUT. (Ploutarkhos)

**Crass. (Crassus):** ZIEGLER, K.: 1964, **Plutarchi vitae parallelae**, Vol. 1.2, 3. ed., Teubner, Leipzig.

**Aet. (Aetia Romana et Graeca):** J.B. TITCHENER: 1971 (1935), **Plutarchi moralia**, Vol. 2.1, Teubner, Leipzig.

PRISC. (Priscianus Caesariensis)

**Inst. (Institutiones grammaticae):** → bkz.: aș. **Derlemeler:** KEIL 1865 (Vol. II)

SEN. (Lucius Annaeus Seneca)

**Ep. (Epistulae morales):** HENSE, O.: 1938, **Epistulae morales ad Lucilium**, Leipzig, Teubner.

SERV. (Maurus Servius Honoratus)

**Comm. Aen. (Commentarius in Vergilii Aeneidos libros):** THILO, G., HAGEN, H.: 1881-1884, **Commentarius in Vergilii Aeneidos libros, Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii**, Vol. I-II, B. G. Teubner, Leipzig.

**Comm. Buc. (Commentarius in Vergilii Bucolicon librum):** THILO, G.: 1887, **Commentarius in Vergilii Bucolicon librum, Servii Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii**, Vol. III-1, B. G. Teubner, Leipzig.

STAT. (Publius Papinius Statius)

**Ach. (Achilleis):** MARASTONI, A.: 1974, **P. Papini Stati Achilleis**, B. G. Teubner, Leipzig.

**Th. (Thebais):** KLOTZ, A., KLINNERT, T.C.: 1973, **P. Papini Stati Thebais**, Teubner, Leipzig.

TAC. (Publius Cornelius Tacitus)

**An. (Annales):** HEUBNER, H.: 1994, **P. Cornelii Taciti libri qui supersunt, Tom. I: Annales**, B. G. Teubner, Stuttgart.

**H. (Historiae):** HEUBNER, H.: 1978, **P. Cornelii Taciti libri qui supersunt, Tom. II - Fasc. I: Historiarum libri**, B. G. Teubner, Stuttgart.

TERT. (Quintus Septimus Florens Tertullianus)

**Apol. (Apologeticum):** DEKKER, E.: 1954, **Apologeticum, Tertullianus. Opera I**, CCSL, Vol.1, Brepols, Turnhout.

**Nat. (Ad nationes):** BORLEFFS, J.G.P.: 1954, **Ad nationes, Tertullianus. Opera I**, CCSL, Vol.1, Brepols, Turnhout.

ULP. (Domitius Ulpianus)

**Dig. (Digesta):** MOMMSEN, T.: 1870, **Digesta Iustiniani Augusti**, Vol. I, Weidmann, Berlin.

VARR. (Marcus Terentius Varro)

**L. (De lingua latina):** GOETZ, G., SCHOELL, F.: 1910, **M. Terenti Varronis De lingua latina quae supersunt**, B. G. Teubner, Leipzig.

## **B. Derlemeler**

DESSAU, H.: 1954, **Inscriptiones Latinae Selectae**, Vol. I, Weidmann, Berlin.

DIELS, H.: 1960 (1922), **Die Fragmente der Vorsokratiker**, Band I, 9. Aufl. Weidmann, Berlin.

KEIL, H. (HERTZ, M.): 1857, 1865, 1868, **Grammatici latini**, Vol. I, II, V, Teubner, Leipzig.

## **C. Modern Kaynaklar**

AGAMBEN, G.: 2001 (1995), **Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul.



- ALESSI, P.T.: 1974, **A Study of Furor in Republican and Augustan Literature**, Ph.D. Dissertation, University of Missouri, Columbia (mikrofilm).
- ARBMAN, E.: 1963-70, **Ecstasy of Religious Trance**, 3 Vol. Uppsala.
- BALAKBABALAR, M.: 1973, "Metafizikte Metod Olarak Vecd", Ankara Üniversitesi, Ankara (yayımlanmamış doktora tezi).
- BASTIDE, R.: 1972, **La rêve, la transe et le folie**, Flammarion, Paris.
- BAYET, J.: 1969, **La religion romaine. Histoire politique et psychologique**, 2. éd. Payot, Paris.
- BEARD, M., NORTH, J., PRICE, S.: 1999, **Religions of Rome. Vol. I: A History, Vol. 2: A Source Book**, Cambridge University Press, Cambridge.
- BELIER, W.W.: 1991, **Decayed Gods. Origin and Development of Georges Dumézil's "Idéologie Tripartite"**, E. J. Brill, Leiden - New York - København - Köln.
- BENVENISTE, É.: 1969, **Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1. économie, paranté, société; 2. pouvoir, droit, religion**, Les Éditions de Minuit, Paris.
- BLANC, A., BRACHET, J.-P., LAMBERTERIE, C. de: 2003, Chronique d'étymologie latine, N° 1 (CEL 2003), **RPh**, 77/2: 313-340.
- BOURGUIGNON, E.: 1968, **A cross-cultural study of dissociational states**, Research Foundation, Ohio State University, Columbus.
- 1973, **Religion Altered State of Consciousness and Social Change**, Ohio State University Press, Columbus.
- 1976, **Possession**, Chandler & Sharp Publishers, San Francisco.
- , BELLISARI, A., MCCABE, S.: 1983, Women, Possession Trance Cults, and the Extended Nutrient-Deficiency Hypothesis, **AA**, New Series, 85/2: 413-416.
- 1989, Multiple Personality, Possession Trance, and the Psychic Unity of Mankind, **Ethos**, 17/3: 371-384.
- BRELICH, A.: 1970, Prolégomènes, **Histoire des religions, Vol I: Les religions antiques, la formation des religions universelles et les religions de salut en Inde et en Extrême-Orient**, H.-C. Puech (Ed.), Gallimard, Paris: 3-59.

- BREMMER, J.: 1983, **The Early Greek Concept of the Soul**, Princeton University Press, Princeton.
- BRUHL, A.: 1953, **Liber pater. Origine et expansion du culte dionysiaque à Rome et dans le monde romain**, Éditions de Boccard, Paris.
- BURKERT, W.: 1972 (1962), **Lore and Science in Ancient Pythagoreanism**, Trans. by Edwin L. Minar, Harvard University Press, Cambridge.
- 1985 (1977), **Greek Religion**, Trans. by John Raffan, Harvard University Press, Cambridge/MA.
- 2003 (1987) , **Les cultes à mystères dans l'antiquité**, Trad. par Alain-Philippe Segonds, Les Belles Lettres, Paris.
- BURSIAN, C.: 1883, **Geschichte der Klassischen Philologie in Deutschland von den Anfängen bis zur Gegenwart**, Münchenn & Leipzig, Drud and Verlag von R. Didenbourg.
- BURTON, P.J.: 1996: The Summoning of the Magna Mater to Rome (205 B.C.), **Historia**, 45/1: 36-63.
- CARCOPINO, J.: 1926, **La basilique pythagoricienne de la Porte Majeure**, L'Artisan du Livre, Paris.
- CARTER, J.B.: 1911, **The Religious Life of Ancient Rome. A Study in the Development of Religious Consciousness from the Foundation of the City until the Death of Gregory The Great**, Houghton Mifflin Company, Boston & New York.
- COHEN, E.: 2007, **The Mind Possessed. The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition**, Oxford University Press, New York.
- 2008, What is Spirit Possession? Defining, Comparing, and Explaining Two Possession Forms, **Ethnos**, 73/1: 101-126.
- CORNELL, T.J.: 1995, **The Beginnings of Rome: Italy and Rome from the Bronze Age to The Punic Wars (c. 1000-264 BC)**, Routledge, London.
- CORNFORD, F.M.: 1952, **Principium sapientiae**, Cambridge University Press, Cambridge.

- COULIANO, I.P.: 1983, **Psychanodia I. A Survey of the Evidence Concerning the Ascension of the Soul and Its Relevance**, Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, E. J. Brill, Leiden.
- 1984, **Expérience de l'extase. Extase, ascension et récit visionnaire de l'hellénisme au moyen âge**, Payot, Paris.
- CRAPANZANO, V.: 1977, Introduction, **Case studies in spirit possession**, Ed. by V. Crapanzano, V. Garrison, John Wiley & Sons Inc, New York.
- DELAVAUD-ROUX, M.-H.: 1988, Danse et Transe. La danse au service du culte de Dionysos dans l'antiquité grecque, **Cahiers de GITA**, 4 (Transe et Théâtre. Actes de la Table Ronde Internationale Montpellier, 3-5 mars 1988): 31-53.
- 1995, **Les danses dionysiaques en Grèce antique**, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence.
- DESSAU, H.: 1954, → bkz.: yuk. **Derlemeler**
- DETIENNE, M.: 1985, **Dionysos à ciel ouvert**, Hachette Littératures, Paris.
- 1977, **Dionysos mis à mort**, Gallimard, y.y.
- 1989, **Les dieux d'Orphée**, Gallimard, y.y.
- 2001, Forgetting Delphi between Apollo and Dionysus, **CP** 96/2: 147-158.
- 2008, Marcel Detienne, « par-delà l'hellénisme : expérimenter et comparer ». Entretien avec Charles Illouz et Alexandre Tourraix, **Genèses**, 73/4: 97-114.
- DEVEREUX, G.: 1970, The Psychotherapy Scene in Euripides' **Bacchae**, **JHS** 90: 35-48.
- 1977, **Essais d'ethnopsychiatrie générale**, 3. éd. Trad. par Tina Jolas, Henri Gobard, Gallimard, y.y.
- 1983, La crise initiatique du chaman chez Platon (Phèdre 244d-e), **PF**, 6: 33-35.
- DODDS, E.R.: 1940, Maenadism in the Bacchae, **HTR** 33/3: 155-176.
- 1966 (1951), **The Greeks and the Irrational**, 5. print, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.

- DONALDSON, J.: 1907, **Woman. Her Position and Influence in Ancient Greece and Rome, and Among the Early Christians**, Longmans, Green, and Co., London.
- DUMÉZIL, G.: 1938: La préhistoire des flamines majeurs, **RHR**, 108: 188-220.
- 1942, **Horace et Les Curiaces**, Gallimard, Paris.
- 1955, Méthode comparative et la religion romaine, **AC**, 24: 426-430.
- 1969, **Idées romaines**, Gallimard, y.y.
- 1974 (1966), **La Religion Romaine Archaïque: Avec un Appendice sur la Religion des Etrusques**, 2. éd., Payot, Paris.
- 1978 (1973), **Mythe et épopée III: Histoires Romaines**, 2. éd., Gallimard, Paris.
- 1983, **La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50)**, Gallimard, Paris.
- 1986a (1968), **Mythe et épopée I: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens**, 5. éd., Gallimard, Paris.
- 1986b (1971), **Mythe et épopée II: Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi**, 4. éd., Gallimard, Paris.
- 1987 (1982), **Apollon sonore et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie**, 2. éd., Gallimard, Paris.
- ELIADE, M.: 1959, **Initiation, rites, sociétés secrètes: naissances mystiques**, Gallimard, y.y.
- 1968 (1951), **Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase**, 2. éd. Payot, Paris.
- 1993 (1963), **Mitlerin Özellikleri**, Çev. Sema Rifat, Simavi Yayınları, İstanbul.
- 2006 (1970), **Zalmoxis'ten Cengiz Han'a Daçya ve Doğu Avrupa Folkloru ve Dini Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme**, Çev. Ali Berktaş, Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- ERIBON, D.: 1987, **Georges Dumézil. Entretiens avec Didier Eribon**, Gallimard, Paris.

- 1998, **George Dumezil'le konuşmalar**, Sinatle, İstanbul.
- FARNELL, F.D.: 2003, The Montanist Crisis: A Key to Refuting Third-wave Concepts of NT Prophecy, **TMSJ**, 14/2: 235-262.
- FOUCHER, L.: 1981, Le culte de Bacchus sous l'empire Romain, **ANRW**, 2.17.2: 684-702.
- GIRARD, R.: 1972, **La Violence et le Sacré**, Hachette Littératures, Paris.
- GOLDENWEISER, A.A.: 1917, Religion and Society: A Critique of Émile Durkheim's Theory of the Origin and Nature of Religion , **JP**, 14/5: 113-124.
- 1918, Form and Content in Totemism, **AA**, New Series, 20/3: 280,-295.
- GRAF, F.: 2007, Dionysiac Mystery Cults and the Gold Tablets, **Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets**, Routledge, Abingdon & New York: 137-167.
- 2009, **Apollo**, Routledge, Abingdon & New York.
- GRAFTON, A.: 1981, Prolegomena to Friedrich August Wolf, **JWI**, 44:101-129.
- GRAILLOT, H.: 1909, **Le culte de Cybèle, mère des dieux**, à Rome et dans l'Empire romain, Fontemoing, Paris.
- GREIMAS, A.-J.: 1963, La description de la signification et la mythologie comparée, **L'Homme**, 3/3: 51-66.
- GRUEN, E.S.: 1990, **Studies in Greek Culture and Roman Policy**, E. J. Brill, Leiden.
- GUTHRIE, W.K.C.: 1952, **Orpheus and Greek Religion. A Study of the Orphic Movement**, Methuen & Co. Ltd., London
- 1955, **The Greeks and Their Gods**, Beacon Press, Boston.
- HARRISON, J.: 1960, **Prolegomena to the Study of Greek Religion**, 3. ed, 4. print, Meridian Books, New York.
- HEDREEN, G.: 1994, Silens, Nymphs, and Maenads, **JHS**, 114: 47-69.

- HELL, B.: 1999, **Possession et Chamanisme: Les Maîtres du Désordre**, Flammarion, Paris.
- HOLM, N.G.: 1982, Ecstasy Research in the 20th Century-An Introduction, **Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981**, Ed. by Nils G. Holm, Almqvist & Wiksell, Stockholm: 7-26.
- HUTCHINSON, V.J.: 1991, The cult of Dionysos/Bacchus in the Graeco-Roman world: new light from archaeological studies, **JRA**, 4: 222-230.
- JEANMAIRE, H.: 1951, **Dionysos. Histoire du culte de Bacchus**, Payot, Paris.
- JOHNSTON, S.I.: 2007, The Myth of Dionysus, **Ritual Texts for the Afterlife: Orpheus and the Bacchic Gold Tablets**, Routledge, Abingdon & New York: 66-93.
- JUNG, C.G., KERENYI, C.: 1993 (1949), **Essays on a Science of Mythology. The Myth of the Divine Child and the Mysteries of Eleusis**, 9. print, Trans. by R. F. C. Hull, Princeton University Press, Princeton.
- KARAKOSTANOGLU, J.: 1986, "Le Phénomène de l'extase dans le monde grec des trois premiers siècles de notre ère", Université de Paris IV: Sorbonne, Paris (yayımlanmamış doktora tezi).
- KERÉNYI, C.: 1967 (1962), **Eleusis. Archetypal Image of Mother and Daughter**, Trans. by Ralph Manheim, Princeton University Press, Princeton.
- 1976, **Dionysos. Archetypal Image of Indestructible Life**, Trans. by Ralph Manheim, Princeton University Press, Princeton.
- LEFKOWITZ, M.R.: 1972, Cultural Conventions and the Persistence of Mistranslation, **CJ**, 68/1: 31-38.
- 1996, **Not out of Africa: How Afrocentrism Became an Excuse to Teach Myth as History**, BasicBooks, New York.
- LEGLAY, M.: 1964, Le symbolisme de l'échelle sur les stèles africaines dédiées à Saturne, **Latomus**, 23: 213-246.
- LESKY, A.: 1966, **A History of Greek Literature**, Trans. by James Willis, Cornelis de Heer, Methuen, London

- LEUBA, J.H.: 1925, **The Psychology of Religious Mysticism**, Kegan Paul - Trench - Trubner & Co., London
- LÉVI-STRAUSS, C.: 1955, The Structural Study of Myth, **JAF**, 68/270, Myth: A Symposium: 428-44.
- 1958, **Anthropologie Structurale**, Vol. I, Plon, Paris.
- LEWIS, I.M.: 2003 (1971), **Ecstatic Religion. A Study of Shamanism and Spirit Possession**, 3. ed., Routledge, London & New York.
- LIBERMAN, A.: 2004, Berkerkir: A Double Legend, **Braith**, 4/2: 97-101.
- LINCOLN, B.: 1975, Homeric λύσσα: “Wolfish Rage”, **IF**, 80: 98-105.
- LINFORTH, I.M.: 1941, **The Arts of Orpheus**, University of California Press, Los Angeles.
- 1946a, Telestic madness in Plato, **UCPCP**, 12: 163-172.
- 1946b, Corybantic rites in Plato, **UCPCP**, 13: 121-162.
- LISDORF, A.: 2005, The Conflict Over Cicero’s House: An Analysis of the Ritual Element in *De domo sua*, **Numen**, 52/4: 445-464.
- 2007, “The Dissemination of Divination in Roman Republican Times – A Cognitive Approach”, University of Copenhagen, Copenhagen (yayımlanmamış doktora tezi).
- LISSARRAGUE, F.: 1987, De la sexualité des satyres, **Mètis**, 2/1: 63-90.
- LITTLETON, S.: 1973, **The new comparative mythology: An anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil**, University of California Press, Berkeley & Los Angeles.
- 1974, “Je ne suis pas ... structuraliste”: Some Fundamental Differences between Dumézil and Lévi-Strauss, **JAS**, 34/1: 151-158.
- LUDWIG, A.M.: 1968, Altered states of consciousness. **Trance and possession states**, Ed. by R. Prince, R. M. Bucke Memorial Society, Montreal.
- MALLORY, J.P.: 2002 (1989), **Hint-Avrupalıların İzinde: Dil, Arkeoloji ve Mit**, Çev. Müfit Günay, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara.

- MARTÍNEZ, J.L.C.: 1973, Sobre la Mania y el Entusiasmo, **Emerita**, 41: 157-82.
- MASSENZIO, M.: 2005, The Italian school of 'history of religions', **Religion**, 35: 209-222.
- MATZ, F.: 1964, **Dionysiakē Teletē. Archäologische Untersuchungen zum Dionysoskult in hellenistischer und römischer Zeit**, Verlag der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Wiesbaden.
- MEILLET, A.: 1938, **Esquisse d'une histoire de la langue latine**, 4.éd., Librairie Hachette, Paris.
- MENZİLCİOĞLU, Ç.: 2008, Roma'da *Pietas* Kavramı, **F.A.**, 32: 71-91.
- MOMIGLIANO, A.: 1984, Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization, **H&T**, 23/3: 312-330.
- MORRIS, B.: 1987, **Anthropological Studies of Religion. An Introductory Text**, Cambridge University Press, Cambridge.
- MOST, G.W.: 1997, One Hundred Years of Fractiousness: Disciplining Polemics in Nineteenth-Century German Classical Scholarship, **TAPhA**, 127: 349- 361.
- MURRAY, P.: 1981: Poetic Inspiration in Early Greece, **JHS**, 101: 87-100.
- NILSSON, M.P.: 1953, The Bacchic Mysteries of the Roman Age, **HTR**, 46/4: 175-202.
- 1957, **The Dionysiac Mysteries of the Hellenistic and Roman Age**, C W K Gleerup, Lund.
- NIETZSCHE, F.: 2000 (1872), **The Birth of Tragedy**, Trans. by Douglas Smith, Oxford University Press, Oxford.
- OESTERREICH, T.K.: 1930, **Possession. Demoniacal and Other. Among Primitive Races, in Antiquity, The Middle Ages, and Modern Times**, Kegan Paulus ex Festo, Trench, Trubner & Co., London.
- OTTO, W.F.: 1995 (1933) **Dionysus: Myth and Cult**, Trans. by Robert B. Palmer, Indiana University Press. Bloomington.
- PADILLA, M.: 1992, The Heracleian Dionysus: Theatrical and Social Renewal in Aristophanes' *Frogs*, **Arethusa**, 25: 359-384.



- PAILLER, J.-M.: 1971, Attis, Polyphème et le thiasse bachique: quelques représentations méconnues, **MEFRA**, 83/1: 127-139.
- 1982, La spirale de l'interprétation: les Bacchanales, **Annales**, 37/5-6: 929-952.
- 1986, Lieu sacré et lien associatif dans la Dionysisme Romain de la République, **L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)**, Collection de l'École Française de Rome, Roma: 260-273.
- 1988, **Bacchanalia. La Répression de 186 av. J.-C. à Rome et en Italie: Vestiges, Images, Tradition**, Ecole française de Rome, Roma.
- 1998, Les Bacchanales, dix ans après: Réflexions autour de Dionysos, **Pallas**, 48: 67-86.
- 1999, Les religions orientales selon Franz Cumont. Une création continuée, **MEFRA**, 111/2: 635-646.
- 2005, Les Bacchanales: du scandale domestique à l'affaire d'État et au modèle pour les temps à venir (Rome, 186 av. J.-C.), **Politix**, 71/3: 39-59.
- PALMER, L.R.: 1963, **Interpretation of Mycanean Greek Texts**, Clarendon Press, Oxford.
- PETTAZZONI, R.: 1953 (1921), **La religion dans la Grèce Antique. Des origines à l'Alexandre le Grand**, Trad. par Jean Gouillard, Payot, Paris.
- PFEIFFER, R.: 1976, **History of classical Scholarship: From 1300 to 1858**, Clarendon Press, Oxford.
- 1978, **Geschichte der Klassischen Philologie. Von den Anfängen bis zum Ende des Hellenismus**, 2. Aufl., C. H. Beck, München.
- PIEPER, J.: 2006 (1963), **De la divine folie**, Trad. par Maurice de Gandillac, Ad Solem Editions, Genève.
- PORTEFAIX, L.: 1982, Concepts of Ecstasy in Euripides' "Bacchanals", **Religious Ecstasy. Based on Papers Read at the Symposium on Religious Ecstasy Held at Abo, Finland, on the 26th-28th of August 1981**, Ed. by Nils G. Holm, Almqvist & Wiksell, Stockholm: 201-210.
- PUCCI, P.: 1971, Lévi-Strauss and Classical Culture, **Arethusa**, 4/2: 103-117.

- PUHVEL, J.: 1998, *Latin furor: help from Hittite*, **Mír Curad: Studies in Honor of Calvert Watkins**, Jay Jasanoff, H. Craig Melchert, Lisi Oliver (Eds.), Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, Innsbruck: 607-609.
- REINACH, S.: 1996 (1908), **Cultes, Mythes et Religions**, Éd. par Hervé Duchêne, Robert Laffont, Paris.
- RICŒUR, P.: 1983, **Temps et récit. Tome I**, Éditions du Seuil, Paris.
- ROHDE, E.: 1928 (1893), **Psyché. Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité**, Trad. par Auguste Reymond, Payot, Paris.
- ROMILLY, J. de: 1980, **Précis de littérature grecque**, Quadrige/Puf, Paris.
- ROUGET, G.: 1990 (1980), **La musique et la transe: Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et possession**, Nouvelle éd. revue et augm., Gallimard, y.y.
- SABBATUCCI, D.: 1982 (1965), **Essai sur le mysticisme grec**, Trad. par Jean-Pierre Darmon, Flammarion, Paris.
- SANDYS, J.E.: 1903, **A History of Classical Scholarship: From the Sixth Century B.C. to the End of the Middle Ages**, Cambridge University Press, Cambridge.
- SAPIR, E.: 1949, **Selected Writings of Edward Sapir in language, Culture and Personality**, Ed. by David G. Mandelbaum, University of California Press, Berkeley.
- SCHEID, J.: 2005, **La religion des Romains**, Armand Colin, Paris.
- SCHLESIER, R.: 2007, L'Extase dionysiaque et l'histoire des religions, **SC**, 8: 181-188.
- , SCHWARZMAIER, A.: 2008, **Dionysos. Verwandlung und Ekstase**, Schnell & Steiner, Berlin.
- SCHRIJVER, P.: 1991, **The Reflexes of the Proto-Indo-European Laryngeals in Latin**, Rodopi, Amsterdam & Atlanta.
- SIKALA, A.-L.: 1978, **The rite technique of the Siberian shaman**, Helsinki.

- SIMPSON, M.: 1969, Sophocles' Ajax: His Madness and Transformation, *Arethusa*, 2/1: 88-103.
- SPEIDEL, M.P.: 2002, Berserks: A History of Indo-European "Mad Warriors", *JWH* 13/2: 253-290.
- SPERBER, D., SMITH, P.: 1971, Mythologiques de Georges Dumézil, *Annales*, 26/3-4: 559-586.
- STRONG, E., JOLLIFFE, N.: 1924, The Stuccoes of the Underground Basilica near the Porta Maggiore, *JHS*, 44/1: 65-111.
- SYME, R.: 1979, Problems about Janus, *AJPh* 100/1: 188-212.
- TAKÁCS, S.A.: 2000, Politics and Religion in the Bacchanalian Affair of 186 B.C.E., *HSCP*, 100: 301-310.
- 2008, *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons*, University of Texas Press, Austin.
- TASSIGNON, I.: 2001, Les éléments anatoliens du mythe et de la personnalité de Dionysos, *RHR*, 218/3: 307-337.
- TEMKIN, O.: 1971 (1945), *The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginnings of Modern Neurology*, 2<sup>nd</sup> ed., The John Hopkins University Press, Baltimore & London.
- THOMSON, G.: 1987, *İnsanın Özü*, Çev. C. Üster, 3. bsm., Payel, İstanbul.
- TIGERSTEDT, E.N.: 1970, Furor Poeticus: Poetic Inspiration in Greek Literature before Democritus ant Plato, *JHI*, 31/2: 163-178.
- TONDRIAU, J.: 1977, Dionysos, Dieu royal: Du Bacchos taumorphe primitif aux souverains hellénistiques Neoi Dionysoi, *Acta Classica*, 20: 441-466.
- TOUYA, R.: 1980, "La psychologie du guerrier et le problème du 'Furor' dans la poésie latine jusqu'à la fin de l'époque augustéenne", Université Michel de Montaigne Bourdeaux 3, Bourdeaux (yayımlanmamış doktora tezi).
- TURCAN, R.: 1967, *Sénèque et les religions orientales*, Latomus, Bruxelles.
- 1986, Bacchoi ou bacchants? De la dissidence vivants à la ségrégation des morts, *L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)*, Collection de l'École Française de Rome, Roma: 227-244.

- 1996 (1992), **The Cults of The Roman Empire**, Trans. by Antonia Nevill, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA.
- VELARDI, R.: 1989, **Enthousiasmos: Possessione rituale e teoria della comunicazione poetica in Platone**, Edizioni dell'Ateneo, Roma.
- VERDENIUS, W.J.: 1962, Der Begriff der Mania en Platons *Phaidros*, **AGP**, 44/2: 132-150.
- VERNANT, J.-P.: 1986, Conclusion, **L'Association dionysiaque dans les sociétés anciennes. Actes de la table ronde organisée par l'École française de Rome (Rome 24-25 mai 1984)**, Collection de l'École Française de Rome, Roma: 291-303.
- 1989, **L'individu, la mort, l'amour**, Gallimard, y.y.
- , VIDAL-NAQUET, P.: 1992, **La Grèce ancienne. 3. Rites de passage et transgressions**, Éditions du Seuil, Paris.
- 1996, **Eski Yunan'da Söylen ve Toplum**, Çev. Mehmet Emin Özcan, İmge Kitabevi, Ankara.
- VEYNE, P.: 1983, **Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante**, Éditions du Seuil, Paris.
- VICAIRE, P.: 1958, Platon et Dionysos, **BAGB**, 4<sup>ème</sup> sér., 1958/3: 15-26.
- 1963, Les Grecs et le mystère de l'inspiration poétique, **BAGB**, 4<sup>ème</sup> sér., 1963/1: 68-85.
- VILLANUEVA-PUIG, M.C.: 1980, A propos du nom de "Bacchante", **REA** 72/1-2: 52-59.
- VOISIN, J.-L.: 1984, Tite-Live, Capoue et les Bacchanales, **MEFRA** 96/2: 601-653.
- WALSH, P.G.: 1996, Making a Drama out of a Crisis: Livy on the Bacchanalia, **G&R**, 2<sup>nd</sup> Ser., 43/2: 188-203.
- WASSON, R.G., HOFMANN, A., RUCK, C.A.P.: 2008, **The Road to Eleusis. Unveiling the Secrets of the Mysteries**, North Atlantic Books, Berkeley & Calif.
- WEST, M.L.: 1969, Near Eastern Material in Hellenistic and Roman Literature, **HSCP**, 73: 113-134.

— 1983, **The Orphic Poems**, Clarendon Press, Oxford.

WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von: 1931, **Der Glaube der Hellenen**, Vol. I, Berlin.

WILLETT, S.J.: 2004, “Postmodernist Classics”, **AQ**, 17, No. 2: 59-66.

WINNINGTON-INGRAM, R.P.: 1948, **Euripides and Dionysus. An Interpretation of the Bacchae**, Cambridge University Press, Cambridge.

ZUCCOTTI, F.: 1992, “**Furor haereticorum**”. **Studi sul trattamento giuridico della follia e sulla persecuzione della eterodossia religiosa nella legislazione del tardo Impero Romano**, Dott. A. Giuffrè Editore, Milano.

#### **D. Başvuru Kaynakları**

ACIPAYAMLI, O.: 1978, **Halkbilim Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

AKARSU, B.: 1979, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, 2. bsk., Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

APA (AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION): 2005, **Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders**, 4. ed. (DSM-IV-TR), Washington DC.

AST, F.: 1956, **Lexicon Platonicum Sive Vocum Platoniarum Index**, II Vol., Rudolf Habelt Verlag, Bonn.

ATALAY, B.: 1985-86, **Divanü Lugat-it-Türk Tercümesi**, 4 Cilt, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

BAILLY, A.: 2000, **Le Grand Bailly: Dictionnaire Grec-Français. Avec, en appendice, de nouvelles notices de mythologie et religion par L. Séchan**, éd. revue par L. Séchan et P. Chantraine, Hachette, Paris.

BALAUDE, J.-F.: 2002, **Le vocabulaire des Présocratiques**, Ellipses, Paris.

BAYKAL, B.S.: 1974, **Tarih Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

BONITZ, H.: 1870, **Index Aristotelicus**, Georg Reimer, Berolini (Berlin).

- BRISSON, L., PRADEAU, J.-F.: 1998, **Le vocabulaire de Platon**, Ellipses, Paris.
- CANGE, D. du: 1883-1887, **Glossarium Mediae et Infimae Latinitatis**, 10 Tom., L. Favre, Niort.
- CHANTRAINE, P.: 1980, **Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque. Histoire des Mots**, Éditions Klincksieck, Paris.
- CLAUSON, G.: 1972, **An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish**, Clarendon Press, Oxford.
- DAREMBERG, C., SAGLIO, E.: 1873-1919, **Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines**, 5 Tomes, Librairie Hachette, Paris.
- DEUTSCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN ZU BERLIN: 1913, **Thesaurus Linguae Latinae. Editus iussu et auctoritate consilii ab academiis societatisque diversarum nationum electi**, Vol. VI, pars prior = Vol VI, fasc. I, B. G. Teubner, Lipsiae (Leipzig).
- DÖDERLEIN, J.L.C.W. von: 1841 (1839), **Döderlein's Hand-book of Latin Synonymes**, Trans. by H.H. Arnold, J. G. F. & J. Rivington, London.
- ERNOUT, A., MEILLET, A.: 1951, **Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine. Histoire des Mots**, 3. ed., Librairie C. Klincksieck, Paris.
- FONTANIER, J.-M.: 2005, **Le vocabulaire latin de la philosophie**, 2. éd. Ellipses, Paris.
- GAFFIOT, F.: 2000, **Le Grand Gaffiot: Dictionnaire Latin-Français**, Nouvelle éd. revue et augm., Hachette, Paris.
- GEORGES, K.E.: 1951, **Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch**, 9. aufl., Benno Schwabe & Co. Verlag, Basel.
- GLARE, P.G.W. (Ed.): 1968, **Oxford Latin Dictionary**, Clarendon Press, Oxford.
- GOBRY, I.: 2000, **Le vocabulaire grec de la philosophie**, Ellipses, Paris.
- GÖLPINARLI, A.: 2005, **Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri**, İnkılap Kitabevi, İstanbul.

- GÜLENSOY, T.: 2007, **Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü. Etimolojik Sözlük Denemesi**, TDK, Ankara.
- HANI, J.: 1975, Le mythe de Timarque chez Plutarque et la structure de l'extase, **REG**, 88: 105-120.
- HILTEBEITEL, A.: 1974, Dumezil and Indian Studies, **JAS**, 34/1: 129-137.
- KABAĞAÇ, S., ALOVA, E.: 1995, **Latince/Türkçe Sözlük**, Sosyal Yayınlar, İstanbul.
- KERN, O. (Ed.): 1922, **Orphicorum fragmenta**, Weidmann, Berlin.
- LAURAND, V.: 2002, **Le vocabulaire des Stoïciens**, Ellipses, Paris.
- LEWIS, C.T., SHORT, C.: 1879, **A Latin Dictionary**, Clarendon Press, Oxford.
- LIDDELL, H.G., SCOTT, R., JONES, H.S.: 1996, **A Greek-English Lexicon**, 9. ed. with a rev. supp., Clarendon Press, Oxford.
- LIMC: 1986, **Lexicon iconographicum mythologiae classicae**, Vol. III/1-2, Artemis Verlag, Zürich & München.
- 1992, **Lexicon iconographicum mythologiae classicae**, Vol. VI/1-2, Artemis Verlag, Zürich & München.
- MALTBY, R.: 1991, **A Lexicon of Ancient Latin Etymologies**, Francis Cairns Publications, Leeds.
- MAYER, G.: 1998, **Türkçe İncelemeleri. Osmanlı Türkçesinin Sözvarlığındaki Yunanca ve Latince Ödünçlemeler**, Haz. Mehmet Ölmez, Kebikeç Yayınları, Ankara.
- NADEAU, C.: 2001, **Le vocabulaire de saint Augustin**, Ellipses, Paris.
- NIERMEYER, J.F.: 1976, **Mediae Latinitatis Lexicon Minus**, E. J. Brill, Leiden.
- ÖRNEK, S.V.: 1973, **Budunbilim Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- OZANKAYA, Ö.: 1975, **Toplumbilim Terimleri Sözlüğü**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.
- PELLEGRIN, P.: 2001, **Le vocabulaire d'Aristote**, Ellipses, Paris.

- PIGLER, A.: 2003, **Le vocabulaire de Plotin**, Ellipses, Paris.
- POKORNY, J.: 1959, **Indogermanisches Etymologisches Wörterbuch**, Band I, Francke Verlag, Bern & München.
- ROSCHER, W.H. (Herausg.): 1890-1894, **Ausführliches Lexicon der Griechischen und Römischen Mythologie**, Band 2/2, B. G. Teubner, Leipzig.
- STAROSTIN, S., DYBO, A., MUDRAK, O.: 2003, **Etymological Dictionary of the Altaic Languages**, Vol. I, Brill, Leiden & Boston.
- TDK (TÜRK DİL KURUMU): 1967, **Tarama Sözlüğü**, Cilt III, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.
- TIETZE, A.: 2002, **Tarihi ve Etimolojik Türkiye Türkçesi Lugatı**, Cilt I, Simurg, İstanbul & Wien.
- TURNER, R.L.: 1966, **A Comparative Dictionary of the Indo-Aryan Languages**, Oxford University Press, London.
- VAAN, M. de: 2008, **Etymological Dictionary of Latin and the other Italic Languages**, Brill, Leiden.
- WALDE, A.: 1910, **Lateinisches Etymologisches Wörterbuch**, 2. aufl., Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.

## **E. Sayısal Veritabanları**

- Bibliotheca Teubneriana Latina 2: CD-ROM  
(BTL-2) (CD-ROM) K.G. SAUR, 2002

## **F. Çevrimiçi Veritabanları**

- Aph (1<sup>re</sup> Année Philologique)  
<http://www.annee-philologique.com/aph/> SOCIÉTÉ INTERNATIONALE DE  
BIBLIOGRAPHIE CLASSIQUE
- CGL (Corpus Grammaticorum Latinorum)  
<http://kaali.linguist.jussieu.fr/CGL/> HYPER-GL-ANR (AGENCE  
NATIONALE DE LA RECHERCHE)



LLT-A (Library of Latin Texts-Series A)  
<http://clt.brepolis.net/llta>

BREPOLS

PLD (Patrologia Latina Database)  
<http://pld.chadwyck.com/>

PROQUEST LLC

TLG (Thesaurus Linguae Graecae)  
<http://www.tlg.uci.edu/>

UNIVERSITY OF CALIFORNIA

**EK 1**  
Livius'un Bacchanalia ile İlgili Anlatısının  
Latince-Türkçe Bakışlı Metni  
(LIV. XXXIX.8-19)

(8.1) Insequens annus Sp. Postumium Albinum et Q. Marcium Philippum consules ab exercitu bellorumque et prouinciarum cura ad intestinae coniurationis uindictam auertit. (2) praetores prouincias sortiti sunt, T. Maenius urbanam, M. Licinius Lucullus inter ciues et peregrinos, C. Aurelius Scaurus Sardiniam, P. Cornelius Sulla Siciliam, L. Quinctius Crispinus Hispaniam citeriorem, C. Calpurnius Piso Hispaniam ulteriorem. (3) consulibus ambobus quaestio de clandestinis coniurationibus decreta est. Graecus ignobilis in Etruriam primum uenit nulla cum arte earum quas multas ad animorum corporumque cultum nobis eruditissima omnium gens inuexit, sacrificulus et uates; (4) nec is qui aperta religione, propalam et quaestum et disciplinam profitendo, animos errore imbueret, sed occultorum et nocturnorum antistes sacrorum. (5) initia erant quae primo paucis tradita sunt, dein uolgari coepta sunt per uiros mulieresque. additae uoluptates religioni uini et epularum, quo plurimum animi inlicerentur.

(8.1) Bir sonraki yıl (yaşananlar), konsüller Spurius Postumius Albinus ve Quintus Marcus Philippus'u ordudan, savaşların ve eyaletlerin idaresinden alıkoyup içteki bir komployu bastırma işine yöneltti. (2) **Praetor**'lar eyaletler için kura çektiler; Titus Maenius kentten (Roma'dan), Marcus Licinius Lucullus yurttaşlar ile yabancılar arasındaki konulardan, Gaius Aurelius Scaurus Sardinya'dan, Publius Cornelius Sulla Sicilya'dan, Lucius Quinctius Crispinus Yakın İspanya, Gaius Calpurnius Piso Uzak İspanya'dan sorumlu oldu. (3) Senato her iki konsülü de gizli komployu araştırmakla görevlendirdi. Aşağı tabakadan bir Yunanlı, önce Etruria'ya geldi; o, en bilge halkın bize birçoğunu öğrettiği ruh ve beden eğitimiyle ilgili sanatların hiç birinden pay almamış, bir kurban töreni rahibi, bir kâhindi; (4) dinini açıkça yaşayıp, niyetini ve öğretisini ulu orta açıklayarak ruhları gaflete boğanlardan da değildi, aksine o, geceleri yapılan gizli törenlerin rahibiydi. (5) Önceleri az kişiye açık olan, daha sonra halk arasında kadınlı erkekli yayılmaya başlayan, dine kabul törenleriydi bunlar. Daha fazla kişinin ruhunu baştan çıkarmaya yarayacak şarap ve toplu yemek hazları da eklendi bu kulte.

(6) cum uinum animos <incendissent> et nox et mixti feminis mares, aetatis tenerae maioribus, discrimen omne pudoris exstinxissent, corruptelae primum omnis generis fieri coeptae, cum ad id quisque quo natura pronioris libidinis esset paratam uoluptatem haberet. (7) nec unum genus noxae, stupra promiscua ingenuorum feminarumque erant, sed falsi testes falsa signa testamentaque et indicia ex eadem officina exhibant; (8) uenena indidem intestinaeque caedes, ita ut ne corpora quidem interdum ad sepulturam exstarent. multa dolo pleraque per uim audebantur. occulebat uim quod prae ululatibus tympanorumque et cymbalorum strepitu nulla uox quiritantium inter stupra et caedes exaudiri poterat.

(9.1) Huius mali labes ex Etruria Romam uelut contagione morbi penetrauit. primo magnitudo urbis capacior patientiorque talium malorum ea celauit; tandem indicium hoc maxime modo ad Postumium consulem peruenit.

(6) Şarap ruhları alevlendirince bir yandan gece, bir yandan da kadınlarla erkeklerin, gençlerle yaşlıların tek vücut olan güruhu ne ar bırakmıştı ne namus; her biri, şehvetinin doğasının meyilli olduğu şeyin hazzına hemen ulaşabilecek kadar yakın olduğundan yozlaşmanın akla gelecek her türü başladı önce. (7) Tek cürüm erkeklerin ve kadınların fark gözetmeden birbiriyle hâllenmesi de değildi, yalancı şahitlikler, sahte mühürler, vasiyetler ve deliller, tümü aynı tezgâhın ürünüydü: (8) Zehiremeler, aile içi cinayetler oluyordu, öyle ki bazen cenaze için cesetleri bulmak bile mümkün olmuyordu. Birçok suç entrikayla, çoğu da şiddet kullanarak işleniyordu. Bu şiddet gizli kalıyordu çünkü haykırıışların, def ve çalpara vuruşlarının sesleri nedeniyle bu rezillikler ve cinayetler sırasında hiçbir imdat çığlığıının duyulması mümkün olmuyordu.

(9.1) Bu belanın yıkıcı gücü Etruria'dan Roma'ya bir salgın hastalık gibi yayıldı. Önceleri, kentin genişliği, böyle illetleri hazmetmeye ve kabullenmeye daha uygun olduğundan, olanları gizledi; ta ki en sonunda Konsül Postumius'a tam olarak şu şekilde bilgi ulaşincaya kadar.

(2) P. Aebutius, cuius pater publico equo stipendia fecerat, pupillus relictus, mortuis deinde tutoribus sub tutela Duroniae matris et uitrices T. Semproni Rutili educatus fuerat. (3) et mater dedita uiro erat, et uitrices, quia tutelam ita gesserat ut rationem reddere non posset, aut tolli pupillum aut obnoxium sibi uinculo aliquo fieri cupiebat. uia una corruptelae Bacchanalia erant. (4) mater adolescentem appellat: se pro aegro eo uouisse ubi primum conualuisset Bacchis eum se initiaturam; damnatam uoti benignitate deum exsoluere id uelle; decem dierum castimonia opus esse; decimo die cenatum deinde pure lautum in sacrarium deducturam. (5) scortum nobile libertina Hispala Faecenia, non digna quaestu cui ancillula adsuerat, etiam postquam manumissa erat eodem se genere tuebatur. (6) huic consuetudo iuxta uicinitatem cum Aebutio fuit, minime adolescentis aut rei aut famae damnosa: ultro enim amatus appetitusque erat, et maligne omnia praebentibus suis meretriculae munificentia sustinebatur.

(2) Paralı askerlik yapmış olan babası ve ardından hamileri de ölünce Publius Aebutius annesi Duronia ve üvey babası Titus Sempronius Rutilus'un vesayeti altında büyütülmüştü. (3) Annesi kendisini kocasına adamıştı, üvey baba ise (kontrolüne geçen) servetin hesabını vermemek için çocuktan kurtulmak ya da bir vesileyle kendisine borçlu hale gelmesini sağlamak istiyordu. Bacchanalia onu yoldan çıkarmanın tek yoluydu. (4) Annesi delikanlıyı çağırıp, hastayken onun için, iyileşir iyileşmez Bacchus gizemlerine girecek diye adakta bulunduğunu; tanrıların lütfu nedeniyle bu adağı yerine getirmek istediğini söyler. On gün boyunca tüm zevklerden uzak durması gerekmektedir. Onuncu günde onu önce toplu bir yemeğe, ardından bir arınma banyosuna, oradan da tapınağa götürecektir. (5) Tanınmış bir hayat kadını, köleyken düştüğü bu mesleğe layık olmayan azatlı Hispala Faecenia, özgürlüğüne kavuştuktan sonra bile kendini aynı şekilde görüyordu. (6) Komşu oldukları için kendisi ile Aebutius arasında bir yakınlaşma oldu, genç adamın servetine de adına da zararı dokunmayacak türden; sevilen ve istenen Aebutius'un kendisiydi ve akrabalarının cimriliği karşısında, tüm ihtiyaçlarını hayat kadınının cömertliği karşılıyordu.

(7) quin eo processerat consuetudine capta ut post patroni mortem, quia in nullius manu erat, tutore ab tribunis et praetore petito, cum testamentum faceret, unum Aebutium institueret heredem.

(10.1) haec amoris pignora cum essent, nec quicquam secretum alter ab altero haberent, per iocum adulescens uetat eam mirari si per aliquot noctes secubisset: (2) religionis se causa, ut uoto pro ualetudine sua facto liberetur, Bacchis initiari uelle. id ubi mulier audiuit, perturbata ‘di meliora’ inquit: mori et sibi et illi satius esse quam id faceret; et in caput eorum detestari minas periculaque qui id suasissent.

(3) admiratus cum uerba tum perturbationem tantam adulescens parcere exsecrationibus iubet: matrem id sibi adsentiente uitrico imperasse. (4) ‘uitricus ergo’ inquit ‘tuus - matrem enim insimulare forsitan fas non sit - pudicitiam famam spem uitamque tuam perditum ire hoc facto properat.

(7) Hatta ona karşı duyduğu yakınlık kadını, efendisinin ölümünden sonra, artık kimsenin yasal himayesi altında olmadığından, **tribunus**’lar ile **praetor**’dan bir vasi isteyip, vasiyetini yaparken Aebutius’u tek varisi tayin etmeye yöneltmişti.

(10.1) Aralarında bu aşk bağları bulunduğu ve ikisinin de birbirinden gizlisi saklısı olmadığı için, genç adam, iyi niyetle, birkaç gece boyunca eve gelmezse merak etmemesini ister: (2) İyileşmesi uğruna verilen bir adağı yerine getirmek gibi dinsel bir sebeple Bacchus gizemlerine katılmak niyetindedir. Kadın bunu duyduğunda, alt üst olur ve “tanrılar korusun!” der; bunu yapacağına, kendisi de, o da ölse daha iyidir; bu fikri aklına sokanların başına felaketler ve belalar yağması için beddua eder. (3) Bu sözler, özellikle de böyle bir endişe karşısında şaşırıp kalan delikanlı, bedduasını geri almasını emreder: kendisini buna üvey babasıyla birlikte annesinin mecbur kıldığını söyler. (4) “Senin üvey baban,” der - anneni suçlamak haksızlık olur belki de - bu şekilde namusunu, şöhretini, umudunu ve yaşamını kaybetmeni sağlamak için sabırsızlanıyor.

(5) 'eo magis mirabundo quaerentique quid rei esset, pacem ueniamque precata deorum dearumque, si coacta caritate eius silenda enuntiasset, ancillam se ait dominae comitem id sacrarium intrasse, liberam nunquam eo accessisse. (6) scire corruptelarum omnis generis eam officinam esse; et iam biennio constare neminem initiatum ibi maiorem annis uiginti. (7) ut quisque introductus sit, uelut uictimam tradi sacerdotibus. eos deducere in locum qui circumsonet ululatibus cantuque symphoniae et cymbalorum et tympanorum pulsu, ne uox quirantis, cum per uim stuprum inferatur, exaudiri possit. (8) orare inde atque obsecrare ut eam rem quocumque modo discuteret, nec se eo praecipitaret ubi omnia infanda patienda primum deinde facienda essent. (9) neque ante dimisit eum quam fidem dedit adulescens ab his sacris se temperaturum.

(11.1) postquam domum uenit, et mater mentionem intulit quid eo die quid deinceps ceteris, quae ad sacra pertinerent, faciendum esset, negat eorum se quicquam facturum, nec initiari sibi in animo esse.

(5) Aebutius'un şaşkınlığı iyiden iyiye artıp, Hispala'ya ne demek istediğini sorunca Hispala, tanrılardan ve tanrıçalardan, söylenmemesi gereken şeyleri ona olan sevgisi nedeniyle ifşa ederse kendisini cezalandırmamalarını ve hoş görmelerini dileyip, köleyken sahibesine eşlik etmek için o tapınağa girdiğini, ama azat edildiğinden beri oraya hiç gitmediğini söyler. (6) Orasının her türlü rezilliğin kaynağı olduğunu bildiğini ve iki yıldan beri yaşı yirmiden büyük kimsenin oraya kabul edilmediğinin bilindiğini söyler. (7) Oraya kim alındıysa bir kurban gibi rahiplere teslim edilmiştir. [Rahipler] onları, cinsel işkenceye maruz kalanların imdat çılgınlıklarının duyulmasını engelleyen çalgı seslerinin, çalpara ve def vuruşlarının kapladığı bir yere götürür. (8) Hispala yalvarır, her ne şekilde olursa olsun bu işe bir son vermesini ve önce göz yumulması sonra yapılması gereken rezil şeylerin bulunduğu bu işe hiç girmemesini ister. (9) Delikanlı bu gizemlerle hiçbir ilişkisi olmayacağı konusunda söz vermediği sürece de gitmesine izin vermeyeceğini söyler.

(11.1) Eve geldiğinde annesi kendisine, gizemlere katılacağı gün ve izleyen günlerde törenlerle ilgili ne yapması gerektiğini söylemeye başladığında, [Aebutius] ona, bunların hiçbirini yapmayacağını ve gizemlere katılmak niyetinde olmadığını söyler.

(2) aderat sermoni uitricus. confestim mulier exclamat Hispalae concubitu carere eum decem noctes non posse: illius excetrae delenimentis et uenenis imbutum nec parentis nec uitrici nec deorum uerecundiam habere. iurgantes hinc mater hinc uitricus cum quattuor eum seruis domo exegerunt. (3) adulescens inde ad Aebutiam se amitam contulit, causamque ei cur esset a matre eiectus narravit, deinde ex auctoritate eius postero die ad consulem Postumium arbitris remotis rem detulit. (4) consul post diem tertium redire ad se iussum dimisit; ipse Sulpiciam grauem feminam, socrum suam, percunctatus est eequam anum Aebutiam ex Auentino nosset. (5) cum eam nosse probam et antiqui moris feminam respondisset, opus esse sibi ea conuenta dixit: mitteret nuntium ad eam, ut ueniret. (6) Aebutia accita ad Sulpiciam uenit, et consul paulo post, uelut forte interuenisset, sermonem de Aebutio fratris eius filio infert.

(2) Bu konuşma sırasında üvey baba oradadır. Anne lafını sakınmaz, kan emici Hispala'nın büyü ve zehirlerinin etkisi nedeniyle onun koynundan on gece uzak kalamayacağını, annesine de, üvey babasına da, tanrılara da saygısı olmadığını söyler. Annesi bir yanında, dört kölesiyle üvey babası diğer yanında, onu evden atarlar. (3) Bunun üzerine genç adam teyzesi Aebutia'ya gitmiş ve annesinin kendisini kovma sebebini ona açıklamış ve teyzesinin tavsiyesiyle ertesi gün şahidi olmadan olayı konsül Postumius'a bildirmiştir. (4) Konsül onu, yapması gereken şeyleri açıklayıp üç gün sonra geri gelmek üzere gönderir; ve konsül son derece vakur bir kadın olan üvey annesi Sulpicia'ya, Aventinus'ta oturan Aebutia adındaki yaşlı bir kadını tanıyıp tanımadığını sorar. (5) Sulpicia onun eski usul, erdemli bir kadın olduğu yanıtını verdiğinde Postumius onunla görüşmesi gerektiğini, Sulpicia'nın gelmesi için Aebutia'ya bir haber yollamasını söyler. (6) Aebutia, Sulpicia'nın çağrısıyla gelir, çok geçmeden tesadüfmiş gibi konsül de gelir ve konuyu kardeşinin oğlu Aebutius'a getirir.

(7) lacrimae mulieri obortae, et miserari casum adolescentis coepit, qui spoliatus fortunis, a quibus minime oporteret, apud se tunc esset, eiectus a matre, quod probus adolescens - di propitii essent - obscenis, ut fama esset, sacris initiari nollet.

(12.1) satis exploratum de Aebutio ratus consul, non uanum auctorem esse, Aebutia dimissa socrum rogat ut Hispalam indidem ex Auentino libertinam, non ignotam uiciniae, accerseret ad sese: eam quoque esse quae percunctari uellet. (2) ad cuius nuntium perturbata Hispala, quod ad tam nobilem et grauem feminam ignara causae accerseretur, postquam lictores in uestibulo turbamque consularem et consulem ipsum conspexit, prope exanimata est. (3) in interiorem partem aedium abductam, socru adhibita, consul, si uera dicere inducere in animum posset, negat perturbari debere: (4) fidem uel a Sulpicia, tali femina, uel ab se acciperet; expromeret sibi quae in luco Stimulae Bacchanalibus in sacro nocturno solerent fieri. (5) hoc ubi audiuit, tantus pauor tremorque omnium membrorum mulierem cepit ut diu hiscere non posset.

(7) Kadının gözlerinden yaşlar boşalır ve bunu ona en az yapması gereken kişiler tarafından evinden kovulmuş olan, annesinin zoruyla, söylenenler doğruysa her türlü rezillikle dolu gizemlere girmeyi -tanrılara şükür-reddeden ve şimdi kendi yanında yaşayan bu genç adamın talihsizliğine hayıflanmaya başlar.

(12.1) Konsül, Aebutius hakkında, öyküsüne inanmasına yetecek kadar şey öğrendiğini düşünerek Aebutia'yı yollar ve üvey annesinden aynı şekilde Aventinus'ta yaşayan ve komşuluk ilişkilerinden tanıdığı azatlı Hispala'yı çağırmasını ister: ona bazı sorular sormak istemektedir. (2) Bu kadar asil ve vakur bir kadın tarafından çağırılmasının sebebini bilmediği için bu çağrıdan tedirgin olan Hispala, **lictör**'ları, maiyetiyle birlikte konsülün kendisini de orada görünce korkuya kapılır. (3) İçerideki bir odaya götürülür ve konsül üvey annesi de oradayken ona, gerçekleri söylemeye gönüllü olursa korkması için bir neden bulunmadığını; (4) isterse Sulpicia gibi bir kadından, isterse bizzat kendisinden söz alacağını belirtir; kutsal Stimula korusundaki Bacchanal gece ayinleri sırasında neler yapıldığını açıklamasını söyler. (5) [Hispala] bu sözleri duyduğunda tüm uzuvlarını öyle bir korku ve titreme kaplar ki, uzun süre tek kelime bile edemez.



(6) tandem confirmata puellam admodum se ancillam initiatam cum domina ait: aliquot annis, ex quo manumissa sit, nihil quid ibi fiat scire. (7) iam id ipsum consul laudare, quod initiatam se non infitiaretur: sed et cetera eadem fide expromeret; (8) neganti ultra quicquam scire non eandem dicere, si coarguatur ab alio, ac per se fatenti ueniam aut gratiam fore; eum sibi omnia exposuisse qui ab illa audisset.

(13.1) Mulier haud dubie, id quod erat, Aebutium indicem arcani rata esse, (2) ad pedes Sulpiciae procidit, et eam primo orare coepit ne mulieris libertinae cum amatore sermonem in rem non seriam modo sed capitale etiam uerti uellet: se terrendi eius causa, non quod sciret quicquam, ea locutam esse. (3) hic Postumius accensus ira tum quoque ait eam cum Aebutio se amatore cauillari credere, non in domo grauissimae feminae et cum consule loqui. Sulpicia attollere pauentem, simul illam adhortari simul iram generi lenire.

(6) Bir süre sonra kendine geldiğinde, genç bir kız ve köle iken sahibesiyle birlikte gizemlere katıldığını; ayrılalı yıllar olduğu için orada ne olduğu hakkında hiçbir şey bilmediğini söyler. (7) Bunun üzerine konsül, gizemlere katıldığını inkâr etmemiş olmasını över; ama aynı dürüstlikle diğer şeyleri de anlatması gerekmektedir. (8) Hispala başka bir şey bilmediği konusunda ısrar edince konsül, başkası tarafından ele verilirse, kendi isteğiyle itiraf etmesi durumunda göreceği merhametten mahrum kalacağını söyler; ve [Hispala'nın] adını kendisine veren adamdan bütün öyküyü öğrendiğini ekler.

(13.1) Aebutius'un, sırrını açıkladığına emin olan kadın, (2) kendisini Sulpicia'nın ayaklarının önüne atar ve azatlı bir kadının sevdalısıyla sohbetini sadece ciddi değil aynı zamanda ölümcül bir şeye dönüştürmeye çalışmaması için yalvarmaya başlar: Hispala kendisinin bir şey bildiği için değil, Aebutius'u korkutmak için böyle şeyler söylediğini açıklar. (3) O zaman Postumius öfkeye kapılıp Hispala'nın son derece vakur bir kadının evinde ve bir konsülün huzurunda konuşuyormuş gibi değil de sevgilisi Aebutius'a oyun oynuyormuş gibi davrandığını söyler. Sulpicia korku içindeki kadını kaldırır ve bir yandan onu teskin ederken diğer yandan üvey oğlunun öfkesini yatıştırır.

(4) tandem confirmata, multum incusata perfidia Aebutii, qui optime de ipso merita talem gratiam rettulisset, (5) magnum sibi metum deorum, quorum occulta initia enuntiaret, maiorem multo dixit hominum esse, qui se indicem manibus suis discerpturi essent. (6) itaque hoc se Sulpiciam hoc consulem orare, ut se extra Italiam aliquo amandarent, ubi reliquum uitae degere tuto posset. (7) bono animo esse iubere eam consul, et sibi curae fore dicere ut Romae tuto habitaret. (8) tum Hispala originem sacrorum expromit. primo sacrarium id feminarum fuisse, nec quemquam eo uirum admitti solitum; tres in anno dies statos habuisse, quibus interdum Bacchis initiarentur; sacerdotes in uicem matronas creari solitas. (9) Pacullam Anniam Campanam sacerdotem omnia, tamquam deum monitu, immutasse: nam et uiros eam primam filios suos initiasse, Minium et Herennium Cerrinius; et nocturnum sacrum ex diurno, et pro tribus in anno diebus quinos singulis mensibus dies initiorum fecisse.

(4) Sonunda Hispala kendine gelip, aslında kendisi iyilik beklerken ona böyle bir karşılık veren Aebutius'un hilebazlığından yakınıp, (5) gizli katılma ayinlerini açıklamak üzere olduğu tanrıların öfkesinden çok çekindiğini, ama daha da çok, ele verdiği takdirde kendisini bizzat elleriyle parçalara ayıracak adamların kininden korktuğunu açıklar. (6) Bu nedenle Sulpicia'ya ve konsüle kendisini, hayatının geri kalanını güven içinde geçirebileceği İtalya dışında bir yere göndermeleri için yalvarır. (7) Konsül, iyi huylu olmasını söyler ve Roma'da güven içinde yaşamasının sorumluluğunu bizzat üstleneceği konusunda teminat verir. (8) Bunun üzerine Hispala ayinlerin kökenini açıklar. Başlangıçta kadınlar için bir törendi bu ve âdete göre erkekler kabul edilmezdi. (9) Her yıl, gündüz vakti Bacchus gizemlerine kabul ayininin yapıldığı üç gün olurdu. Campanialı bir kadın olan Paculla Annia rahibeyken, tanrının isteğiymiş gibi tüm bunları değiştirdi; nitekim oğulları Minnius ve Herennius Cerrinius'u kabul ederek erkekleri ilk alan oydu; törenleri gündüz değil de gece vakti ve yılda sadece üç gün değil de her ay beş kez düzenleyen de oydu.

(10) ex quo in promiscuo sacra sint et permixti uiri feminis, et noctis licentia accesserit, nihil ibi facinoris nihil flagitii praetermissum. (11) plura uirorum inter sese quam feminarum stupra esse. si qui minus patientes dedecoris sint et pigriores ad facinus, pro uictimis immolari, nihil nefas ducere, hanc summam inter eos religionem esse. (12) uiros, uelut mente capta, cum iactatione fanatica corporis uaticinari; matronas Baccharum habitu crinibus passis cum ardentibus facibus decurrere ad Tiberim, demissasque in aquam faces, quia uiuum sulphur cum calce insit, integra flamma efferre. (13) raptos a dis homines dici quos machinae inligatos ex conspectu in abditos specus abripiant; eos esse qui aut coniurare aut sociari facinoribus aut stuprum pati noluerint. (14) multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse; in his nobiles quosdam uiros feminasque. biennio proximo institutum esse ne quis maior uiginti annis initiaretur: captari aetates et erroris et stupri patientes.

(10) O andan itibaren erkeklerle kadınların bir arada olduğu ve gecenin sağladığı serbestlik eklenince, suçun denenmemiş biçiminin, yanlışın denenmemiş türünün kalmadığı ortak törenler düzenlenmeye başlandı. (11) Erkekler arasında, kadınlar arasında olduğundan çok daha fazla uygunsuzluk yaşanıyordu. İçlerinden herhangi biri bu aşırılığa katlanmaktan vazgeçerse ya da suça iştirak etmeyi reddederse kurban ediliyordu. Hiçbir şeyi yanlış saymamak, onlar nezdinde en yüksek dinsel adanmışlıktı. (12) Erkekler, akıllarını yitirmiş gibi bedenlerindeki garip kasılmalarla kehanetlerde bulunuyordu. Kadınlar Bacchalar gibi giyinmiş, saçları dağılmış, ellerinde meşalelerle Tiber'in kıyısına koşuyor ve meşalelerini suya daldırıyorlar, (sönmemiş sülfür ve kalsiyum karışımıyla hazırlandığından) sudan çıkardıklarında meşalelerin alevleri sönmemiş oluyordu. (13) Bir makinaya bağlanmış biçimde uzak mağaralara doğru gözden kaybolan erkeklerin tanrılar tarafından götürüldüğü düşünülüyordu: Bunlar, suça destek olmayı ve iştirak etmeyi, işkencelere katlanmayı reddedenlerdi. (14) Sayıları çok fazlaydı, neredeyse yeni bir devlet kuracak kadar; içlerinde yüksek sınıftan bazı erkek ve kadınlar da vardı. Yaklaşık iki yıl önce, yirmi yaşından büyük kimsenin kabul edilmemesi kararlaştırıldı. Hem suça hem de rezilliğe katlanacak bu yaşta oğlanlar ele geçiriliyordu.

(14.1) peracto indicio, aduoluta rursus genibus, preces easdem, ut se ablegaret, repetiuit. (2) consul socrum rogat ut aliquam partem aedium uacuum faceret, quo Hispala immigraret. cenaculum super aedes datum est, scalis ferentibus in publicum obseratis, aditu in aedes uerso. (3) res omnes Faeceniae extemplo translatae et familia accersita, et Aebutius migrare ad consulis clientem iussus. Ita cum indices ambo in potestate essent, rem ad senatum Postumius defert, omnibus ordine expositis, quae delata primo quae deinde ab se inquisita forent. (4) patres pauor ingens cepit, cum publico nomine, ne quid eae coniurationes coetusque nocturni fraudis occultae aut periculi importarent, tum priuatim suorum cui<sup>u</sup>sque uicem, ne quis adfinis ei noxae esset. (5) censuit autem senatus gratias consuli agendas, quod eam rem et cum singulari cura et sine ullo tumultu inuestigasset. (6) quaestionem deinde de Bacchanalibus sacrisque nocturnis extra ordinem consulibus mandant; indicibus Aebutio ac Faeceniae ne fraudi ea res sit curare, et alios indices praemiis inuitare iubent;

(14.1) İfadesini tamamladıktan sonra yeniden dizleri üzerine çöküp, kendisini uzağa yollamaları için onlara tekrar yalvardı. (2) Konsül üvey annesine evin, Hispala'nın taşınabileceği bir bölümünü boşaltmasını söyledi. Evin üst katında bir bölüm ona ayrıldı, sokağa giden merdivenler kapatıldı ve evin girişi yeniden düzenlendi. (3) [Hispala] Faecenia'nın evdeki tüm eşyaları bir kerede taşıyıp köleleri çağrıldı ve Aebutius'a konsülün yanaşmasının yanına taşınması emredildi. İki şahit bu şekilde bir araya gelince Postumius konuyu senatoya sundu, her şey ayrıntısıyla ortaya konuldu; önce yapılan ihbar, sonra kendisinin ortaya çıkarttıkları. (4) Senatörler, hem bu gece toplantıları ve buluşmaları gizli bir komplo ya da tehlike yaratır mı diye devlet adına, hem de her biri bu rezaletin ucu bana dokunur mu diye kendi adına korkuya kapıldı. (5) Ayrıca senato konsüle, olayı hem büyük bir özen göstererek hem de karışıklığa yol açmadan araştırdığı için teşekkür etme kararı aldı. (6) Ardından, konsüllere mevcut görevlerine ek olarak Bacchanalia ve gece ayinlerini araştırma işi verildi; şahitler Aebutius ve Faecenia'ya bir zarar gelmemesini sağlamaları ve ödülleriyle, bilgi verecek başka kişiler de bulmalarını emrettiler.

(7) sacerdotes eorum sacrorum, seu uiri seu feminae essent, non Romae modo sed per omnia fora et conciliabula conquiri, ut in consulum potestate essent; edici praeterea et in urbe Roma et per totam Italiam edicta mitti, (8) ne quisqui Bacchis initiatus esset coisse aut conuenisse sacrorum causa uelit, neu quid talis rei diuinae fecisse. ante omnia ut quaestio de iis habeatur qui coierint coniurauerintue quo stuprum flagitiumue inferretur. (9) haec senatus decreuit. (10) triumuiris capitalibus mandatum est ut uigilias disponerent per urbem, seruarentque ne qui nocturni coetus fierent, utque ab incendiis caueretur; adiutores triumuiris quinqueuiri uisus cis Tiberim suae quisque regionis aedificiis praeesent.

(15.1) Ad haec officia dimissis magistratibus, consules in rostra escenderunt, et contione aduocata cum sollemne carmen precatationis, quod praefari priusquam populum adloquantur magistratus solent, peregisset consul, ita coepit.

(7) Bu törenlerin erkek ya da kadın rahiplerinin yalnızca Roma'da değil tüm kasabalarda ve topluluklarda aranmasına ve haklarında yapılacak işlemin konsüllerin tasarrufuna bırakılmasına; ek olarak, (8) Bacchus gizemlerine katılmış olanların, bu ayinler için bir araya gelemeyeceği veya bir yerde toplanamayacağı, ya da bu tür herhangi bir kutsal görevi gerçekleştiremeyeceğinin Roma'da ilan edilmesine ve **edictum**'larla tüm İtalya'ya duyurulmasına karar verdiler. Öncelikle ahlaka aykırı herhangi bir şey yapmak ya da suç işlemek için bir araya gelen bu kişilerle ilgili bir soruşturma yapılması kararlaştırıldı. (9) Senatonun kararı böyleydi. (10) **triumvir capitalis**'lere kente muhafızlar yerleştirmeleri, gece buluşmalarının olmamasını sağlamaları ve [çıkarılabilecek] yangınlara karşı dikkatli olmaları emredildi; **triumvir**'lerle birlikte Tiber kıyılarından sorumlu onbeşlerin (**quinqueuiri uisus cis Tiberim**) kendi mahallelerindeki yapıları koruması gerekiyordu.

(15.1) Görevliler (**magistratus**) görevleri başına yollandıktan sonra, konsüller kürsüye çıktılar ve insanlar toplantı için çağrılıp görevlilerin halka seslenmeden önce okumaları adet olan ağırbaşlı dua formülü okunduktan sonra, konsül Postumius şöyle söze başladı:

(2) nulli unquam contioni, Quirites, tam non solum apta sed etiam necessaria haec sollemnis deorum comprecatio fuit, quae uos admoneret hos esse deos quos colere uenerari precarique maiores uestri instituissent, (3) non illos qui prauis et externis religionibus captas mentes uelut furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidinem agerent.

(4) equidem nec quid taceam nec quatenus proloquar inuenio. si aliquid ignorabitis, ne locum neglegentiae dem, si omnia nudauero, ne nimium terroris offundam uobis uereor. (5) quidquid dixero, minus quam pro atrocitate et magnitudine rei dictum scitote esse; ut ad cauendum satis sit, dabitur opera a nobis. (6) Bacchanalia tota iam pridem Italia et nunc per urbem etiam multis locis esse, non fama solum accepisse uos sed crepitibus etiam ululatibusque nocturnis, qui personant tota urbe, certum habeo, ceterum quae ea res sit ignorare: (7) alios deorum aliquem cultum, alios concessum ludum et lasciuiam credere esse, et quaecumque sit, ad paucos pertinere.

(2) “Hiçbir buluşmamız için, Romalılar, tanrılara sunulan bu dua böylesine yerinde ve aynı zamanda gerekli olmadı. Bu dua size, atalarınızın tapınmayı, saygı duymayı ve dua etmeyi gelenek haline getirdiği tanrıların bunlar olduğunu, (3) çirkin ve yabancı dinlerle, **furia**’lar tarafından dürtülmüş gibi tutulmuş olan akılları her türden suça ve şehvete yönelten o tanrılar olmadığını hatırlatıyor. (4) Neyi anlatmaktan sakınmam gerektiğini de ne ölçüde açık konuşmam gerektiğini de gerçekten kestiremiyorum. Herhangi bir konudan bihaber kalırsanız, ihmalkâr davranmış olacağımdan, her şeyi açıklarsam, sizi fazlaca telaşa vereceğimden korkuyorum. (5) Ne söylemiş olursam olayım, bilin ki söylediklerim, durumun korkunçluğu ve vahametinden çok daha hafif kalacaktır; teyakkuzda olunması için konuyu yeterince aktarmaya özen göstereceğiz. (6) Bacchanal’ların bir süredir bütün İtalya’da ve şimdi de kentten birçok yerinde olduğunu yalnızca söylentilerden değil gece kentten her yerinde yankılanan uğultulardan ve çığlıklardan anladığınıza ama konuyla ilgili geri kalan her şeyden habersiz olduğunuza eminim: (7) kimileri bunun bir tür tanrılara tapınma biçimi olduğuna inanıyor, kimileri de bunun meşru bir oyun ve eğlence olduğuna ve her ne ise, çok az kişiyi ilgilendirdiğine inanıyor.

(8) quod ad multitudinem eorum attinet, si dixero multa milia hominum esse, ilico necesse est exterreamini, nisi adiunxero qui qualesque sint. (9) primum igitur mulierum magna pars est, et is fons mali huiusce fuit; deinde simillimi feminis mares, stuprati et constupratores, fanatici, uigili<i>s uino strepitibus clamoribusque nocturnis attoniti. (10) nullas adhuc uires coniuratio, ceterum incrementum ingens uirium habet, quod in dies plures fiunt.

(11) maiores uestri ne uos quidem, nisi cum aut uexillo in arce posito comitorum causa exercitus eductus esset, aut plebi concilium tribuni edixissent, aut aliquis ex magistratibus ad contionem uocasset, forte temere coire uoluerunt; et ubicumque multitudo esset, ibi et legitimum rectorem multitudinis censebant debere esse. (12) quales primum nocturnos coetus, deinde promiscuos mulierum ac uirorum esse creditis?

(13) si quibus aetatibus initientur mares sciatis, non misereat uos eorum solum, sed etiam pudeat. hoc sacramento initiatos iuuenes milites faciendos censetis, Quirites> his ex obsceno sacrario eductis arma committenda?

(8) Sayılarına gelince, onlardan binlercesi olduğunu söylesem, kim olduklarını ve ne tür kişiler olduklarını da belirtmedikçe, korkmamanızın imkânı yok. (9) Öncelikle bunların çoğu kadın ve bu kötülüğün kaynağı onlar; sonra bu kadınlara çok benzeyen ahlâksız ve insanı ahlaksızlığa sürükleyen, bağınaz, gece uyumamaktan, şaraptan, gürültüden ve bağırmandan aptallaşmış erkekler var. (10) Bu gizli ittifakın (**coniuratio**) şimdiye kadar gücü yoktu, ama her gün sayıları giderek arttığı için son derece büyük bir güç kazanıyor. (11) Atalarınız, kalede göndere bayrak çekilip ordu bir seçim için toplanmadıkça, ya da **tribunus**'lar halka toplantı çağrısı yapmadıkça ya da bir yüksek devlet görevlisi (**magistras**) toplantıya çağırmadıkça, sizin bile durduk yere, bir neden olmadan toplanmanızı istememişlerdi; ve nerede bir kalabalık toplansa, bu kalabalığın meşru bir lideri olması gerektiği kanısındaydılar. (12) Sizce öncelikle nasıl kişiler geceleri buluşur ve nasıl bir toplantıda kadın ve erkekler aynı anda bir araya gelir?

(13) Erkeklerin topluluğa kabul edilme yaşlarını bilseydiniz, onlara yalnızca acımaz aynı zamanda ayıplardınız. Sizce, Romalılar, bu yeminle topluluğa kabul edilen gençlerden asker olur mu? Ordular, bu iğrenç tapınaktan çıkmış erkeklere emanet edilebilir mi?

(14) hi cooperti stupris suis alienisque pro pudicitia coniugum ac liberorum uestrorum ferro decernent?

(16.1) minus tamen esset si flagitiis tantum effeminati forent - ipsorum id magna ex parte dedecus erat -, a facinoribus manus mentem a fraudibus abstinuissent; (2) nunquam tantum malum in re publica fuit, nec ad plures nec ad plura pertinens. quidquid his annis libidine quidquid fraude quidquid scelere peccatum est, ex illo uno sacrario scitote ortum esse. (3) necdum omnia in quae coniurarunt edita facinora habent. adhuc priuatis noxiis, quia nondum ad rem publicam opprimendam satis uirium est, coniuratio sese impia tenet. crescit et serpit cotidie malum. iam maius est quam, ut capere id priuata fortuna possit: ad summam rem publicam spectat.

(14) Kendilerinin ve başkalarının edepsizliğiyle alçalmış bu adamlar, eşlerinizin ve çocukların namusunu korumak için ölümüne savaşır mıydı?

(16.1) Öte yandan, bu utanç verici davranışlar onları yalnızca kadınsı yapmakla kalsaydı -ki bu büyük ölçüde her birinin kendi ayıbı olurdu- ve ellerini suçtan, düşüncelerini de kötü niyetten uzak tutmuş olsalardı, durum bu kadar vahim olmazdı; (2) devletimizde hiç, bu kadar çok sayıda insanı bu kadar çok açıdan ilgilendiren böylesine büyük bir kötülük olmadı. Son yıllarda şehvetten, sahtekârlık ve kötülükten kaynaklanan her ne suç varsa bilin ki bu tarikattan çıkmıştır. (3) Gerçekleştirmek için ittifak kurdukları suçların henüz hepsi açığa çıkmadı. Bu dinsizler birliği hâlâ küçük çaplı suçlar işliyor, çünkü henüz devleti çökertecek kadar güçleri yok. Kötülük her geçen gün büyüyor ve yayılıyor. Bu durum artık özel bir sorun olarak kabul edilebilecek noktayı aşmıştır: gözünü devletin zirvesine dikmiştir.



(4) nisi praecauetis, Quirites, iam huic diurnae, legitime ab consule uocatae, par nocturna contio esse poterit. nunc illi uos singuli uniuersos contionantes timent: iam ubi uos dilapsi domos et in rura uestra eritis, illi coierint, consultabunt de sua salute simul ac uestra pernicie: tum singulis uobis uniuersi timendi erunt. (5) optare igitur unusquisque nostrum debet ut bona mens suis omnibus fuerit: si quem libido furor in illum gurgitem abripuit, illorum eum cum quibus in omne flagitium et facinus coniurauit, non suum iudicet. (6) ne quis etiam errore labatur uestrum, Qui<ri>tes, non sum securus. nihil enim in speciem fallacius est quam praua religio. (7) ubi deorum numen praetenditur sceleribus, subit animum timor ne fraudibus humanis uindicandis diuini iuris aliquid immixtum uiolemus.

hac uos religione innumerabilia decreta pontificum, senatus consulta, haruspicum denique responsa liberant.

(4) Eğer şu aralar tetikte olmazsanız, Romalılar, bizim, konsülün çağrısı üzerine bu gündüz vakti yasalara uygun biçimde toplandığımız gibi, gece de başka bir toplantı düzenlenebilir. Şimdi, onlar tek tek bireyler olarak, burada bir araya gelip toplanmış olan sizlerden korkuyorlar: şimdi siz evlerinize ve çiftliklerinize dağıldığımızda, onlar bir araya gelecek ve kendilerinin güvenliği sizin yıkımınız hakkında plan yapacaklar; o zaman tek tek sizlerin, bir araya gelmiş olan onlardan korkması kaçınılmaz olacak. (5) Bu yüzden her birimiz, tüm dostlarımızın aklı başında olmasını dilemeli. Eğer şehvet ve çılgınlık herhangi birini bu girdaba sürüklemişse, bu kişi kendi kendinin sahibi değil, birlikte her türlü ahlaksızlığa ve kötülüğe ortak olduğu o kişilerin malıdır. (6) Romalılar, sizlerin bile içinden bazılarının hata yapıp bu yanlış yola düşmeyeceğinden emin değilim. Çünkü sahte bir dinden daha yanıltıcı görünen hiçbir şey yoktur. (7) Suçlar tanrıların kutsiyeti arkasına gizlendiğinde, insani suçları cezalandırırken bunların içinde yer alan tanrısal bir kuralı da çiğneme korkusuna kapılırız. Sizi bu endişeden, sayısız **pontifex** fermanı, senato kararı ve bir de **haruspex**'lerin kehanetleri kurtarır.

(8) quotiens hoc patrum auorumque aetate magistratibus negotium est datum, uti sacra externa fieri uetarent, sacrificulos uatesque foro circo urbe prohiberent, uaticinos libros conquirerent comburerentque, omnem disciplinam sacrificandi praeterquam more Romano abolerent.

(9) iudicabant enim prudentissimi uiri omnis diuini humanique iuris nihil aequae dissoluendae religionis esse quam ubi non patrio sed externo ritu sacrificaretur. (10) haec uobis praedicenda ratus sum, ne qua superstitio ageret animos uestros, cum demolientes nos Bacchanalia discutientesque nefarios coetus cerneretis. (11) omnia dis propitiis uolentibusque faciemus; qui quia suum numen sceleribus libidinibusque contaminari indigne ferebant, ex occultis ea tenebris in lucem extraxerunt, nec pate fieri ut impunita essent, sed ut uindicarentur et opprimerentur uoluerunt. (12) senatus quaestionem extra ordinem de ea re mihi collegaeque meo mandauit. nos quae ipsis nobis agenda sunt impigre exsequemur;

(8) Babalarımızın, büyük babalarımızın zamanında yüksek devlet görevlilerine kaç kez, yabancı kültürleri yasaklama, kurban töreni rahiplerini ve kâhinleri hem forum, hem circus, hem de kentten uzak tutma, kehanet kitaplarını bulup yakma ve Roma geleneğine uygun olanlar dışındaki tüm kurban töreni biçimlerini kaldırma görevi verilmişti.

(9) Çünkü tüm kutsal ve beşeri yasalar konusunda son derece deneyimli olan onlar, atalara ait olmayan, yabancı bir ritle kurban töreni yapılması kadar dine zarar verici bir şey olmadığı düşüncesindeydiler. (10) Bizleri Bacchanal tapınaklarını yıkıp bu gece ayinlerini engellerken gördüğünüzde, hiçbir dini kuşku aklınızı bulandırmamasın diye bu uyarının sizlere de iletilmesi gerektiğini düşündüm. (11) Bütün bunları tanrıların rızası ve arzusuyla gerçekleştireceğiz; tanrılar, kendi kutsallıklarının bu suç ve şehvet eylemleriyle kirletilmiş olmasından duydukları öfkeyle, bu olup bitenleri karanlıktan aydınlığa çıkardılar; bu kişilerin ortaya çıkarılmasını istedilerse bu, cezasız kalmaları için değil cezalandırılmaları ve baskı altına alınmaları içindir. (12) Senato, bu olayla ilgili özel soruşturmayı yürütme görevini, bana ve meslektaşına verdi. Biz üzerimize düşeni baştan sona gayretle yapacağız;

uigiliarum nocturnarum curam per urbem minoribus magistratibus mandauimus. (13) uos quoque aequum est quae uestra munia sunt, quoquisque loco positus erit, quod imperabitur, impigre praestare, et dare operam ne quid fraude noxiorum periculi aut tumultus oriatur’.

(17.1) Recitari deinde senatus consulta iusserunt, indicique praemium proposuerunt, si quis quem ad se deduxisset nomenue absentis detulisset. qui nominatus profugisset, diem se certam finituros; (2) ad quam nisi citatus respondisset, absens damnaretur. si quis eorum qui tum extra terram Italiam essent nominaretur, ei laxiorem daturus diem, si uenire ad causam dicendam uellet. (3) edixerunt deinde ne quis quid fugae causa uendidisse neu emisse uellet; ne quis reciperet celaret ope ulla iuuaret fugientes. (4) contione dimissa magnus terror urbe tota fuit, nec moenibus se tantum urbis aut finibus Romanis continuit, sed passim per totam Italiam litteris hospitum de senatus consulto et contione et edicto consulum acceptis, trepidari coeptum est.

kentin her yerindeki gece nöbetlerinin sorumluluğunu özel görevlilere emanet ettik. (13) Sizlere düşen de, her biriniz kendi görevine göre, nerede olursa olsun emredilecek olanı gayretle yerine getirmek ve suçluların oyunu nedeniyle herhangi bir tehlike ya da karmaşanın doğmamasını sağlamaktır.”

(17.1) Daha sonra senatonun kararlarının okunmasını buyurdular ve onlardan birini huzurlarına getiren ya da kayıp birinin ismini veren kişiye bir ödül verileceğini duyurdular. Adı verilen kişi kaçarsa, onun için belli bir gün belirlenecek (2) ve o kişi bu çağrıldığı günde hemen gelmezse, gıyabında yargılanacaktı. O sırada İtalya toprakları dışında olanlardan birinin adı verilirse, kendi davasını savunmak için gelmek ister diye daha esnek bir tarih belirlenecekti. (3) Ayrıca, kaçma amaçlı olarak hiçbir şeyin alım satımına girişmemelerine karar verildi; kimse kaçakları korumayacak, saklamayacak ve onlara herhangi bir şekilde yardım etmeyecekti. (4) Toplantı sona erdiğinde tüm kentte büyük bir panik başladı, kent surlarının ve Roma sınırlarının ötesine taşı ve herkes yakınlarından senato kararını, toplantıyı ve konsüllerin verdiği hükmü bildiren mektuplar alınca tüm İtalya’da korku başladı.

(5) multi ea nocte quae diem insecuta est quo in contione res palam facta est, custodiis circa portas positis, fugientes a triumuiris comprehensi et reducti sunt, multorum nomina delata. quidam ex iis uiri feminaeque mortem sibi consciuerunt. coniurasse supra septem milia uirorum ac mulierum dicebantur. (6) capita autem coniurationis constabat esse M. et C. Atinios de plebe Romana et Faliscum L. Opicernium et Minium Cerrinium Campanum: (7) ab iis omnia facinora et flagitia orta, eos maximos sacerdotes conditoresque eius sacri esse. data opera est ut primo quoque tempore comprehenderentur. adducti ad consules fassique de se nullam moram indicio fecerunt.

(18.1) Ceterum tanta fuga ex urbe facta erat ut quia multis actiones et res peribant, cogentur praetores T. Maenius et M. Licinius per senatum res in diem tricesimum differre, donec quaestiones a consulibus perficerentur.

(5) Halk meclisinde olayın açıklandığı günün gecesinde kaçan birçok kişi, kapıların çevresine muhafızlar yerleştirildiğinden, **triumvir**'ler tarafından tutuklanıp geri getirildiler; birçoklarının da ismi ihbar edildi. Bunlardan bazıları, erkekler ve kadınlar, intihar ettiler. Söylenenlere göre yedi binden fazla erkek ve kadın bu komploya karışmıştı. (6) Fakat komponun liderlerinin Roma **plebs** sınıfından Marcus ve Gaius Atinius ile Faleriili Lucius Opicernius ve Campanialı Minius Cerrinius olduğu belliydi. (7) Tüm suçların ve utanç verici olayların kaynağı, kültün başrahipleri ve kurucuları onlardı. Bu kişilerin ilk fırsatta yakalanmaları için çaba sarf edildi. Konsüllerin huzuruna çıkartıldılar, kendileri hakkında itirafta bulundular ve bilgi sızdırmakta hiç geç kalmadılar.

(18.1) Fakat kentten öyle büyük bir kaçış oldu ki, birçoklarıyla ilgili dava ve hukuki süreçler sonuca ulaşmadığı için **praetor**'lar Titus Maenius ve Marcus Licinius, senatonun onayıyla, konsüller soruşturmaları tamamlayıncaya kadar otuz gün boyunca duruşmalara ara vermek zorunda kaldılar.

(2) eadem solitudo, quia Romae non respondebant nec inueniebantur quorum nomina delata erant, coegit consules circa fora proficisci ibique quaerere et iudicia exercere. (3) qui tantum initiati erant et ex carmine sacro, praeunte uerba sacerdote, preces fecerant, in quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur, nec earum rerum ullam in quas iureiurando obligati erant in se aut alios admiserant, eos in uinculis relinquebant; (4) qui stupris aut caedibus uiolati erant, qui falsis testimoniis, signis adulterinis, subiectione testamentorum, fraudibus aliis contaminati, eos capitali poena adficiabant. (5) plures necati quam in uincula coniecti sunt. magna uis in utraque causa uirorum mulierumque fuit. (6) mulieres damnatas cognatis aut in quorum manu essent tradebant, ut ipsi in priuato animaduertent in eas; (7) si nemo erat idoneus supplicii exactor, in publico animaduertebatur. datum deinde consulibus negotium est ut omnia Bacchanalia Romae primum deinde per totam Italiam diruerent, extra quam si qua ibi uetusta ara aut signum consecratum esset.

(2) Aynı zaafiyet, Roma'da isimleri ihbar edilen insanlar çağrıya yanıt vermediğinden ve bulunamadıklarından, konsülleri köyleri aramaya, oralarda soruşturma yapıp duruşmalar düzenlemeye mecbur bırakmıştı. (3) Topluluğa yalnızca kabul edilenler ve rahibin önderliğinde kutsal bir duanın bu lanetlenesi komploya ait tüm kötülük ve şehveti içeren sözlerini tekrar edip yakarıшта bulunan ama yapmak üzere and içmeye zorlandıkları o şeylerin hiçbirine katılmayan ve başkalarını da itmeyenleri zincire vuruyorlardı; (4) kendilerini edepsizlik ve cinayete teslim edenler, yalancı şahitlik yaparak, sahte mühür basarak, vasiyetlere müdahale ederek ya da başka dolandırıcılıklar yaparak suça karışanlara ise ölüm cezası veriyorlardı. (5) Hapse atılanlardan çok daha fazlası öldürüldü. Her iki grupta da çok sayıda erkek ve kadın vardı. (6) Suçlu bulunan kadınlar, aile içinde cezalandırılmak üzere akrabalarına ya da yaşamları üzerinde karar yetkisine sahip olan kişilere teslim ediliyorlardı; (7) bu cezalandırmayı gerçekleştirmeye uygun kimse yoksa, halkın gözü önünde cezalandırılıyorlardı. Ardından konsüllere, öncelikle Roma'daki sonra da İtalya genelindeki tüm Bacchanal tapınaklarını ortadan kaldırma görevi verildi; eski bir sunağın ya da tasvirin kutsandığı yerler bunun dışında tutuldu.

(8) in reliquum deinde senatus consulto cautum est ne qua Bacchanalia Romae neu in Italia essent. si quis tale sacrum sollemne et necessarium duceret, nec sine religione et piaculo se id omittere posse, apud praetorem urbanum profiteretur, praetor senatum consuleret. (9) si ei permissum esset, cum in senatu centum non minus essent, ita id sacrum faceret dum ne plus quinque sacrificio interessent, neu qua pecunia communis neu quis magister sacrorum aut sacerdos esset.

(19.1) aliud deinde huic coniunctum, referente Q. Marcio consule, senatus consultum factum est, ut de iis quos pro indicibus consules habuissent integra res ad senatum referretur, cum Sp. Postumius quaestionibus perfectis Romam redisset. (2) Minium Cerrinium Campanum Ardeam in uincula mittendum censuerunt, magistratibusque Ardeatium praedicendum ut intentiore eum custodia adseruarent, non solum ne effugeret, sed ne mortis consciscendae locum haberet. (3) Sp. Postumius aliquanto post Romam uenit; eo referente de P. Aebutii et Hispalae Faeceniae praemio, quod eorum opera

(8) Sonra, gelecekte herhangi bir biçimde Roma'da ve İtalya'da Bacchanalia olmaması için bir senato kararıyla önlem alındı. Eğer biri bu tür bir törenin geleneksel ve zorunlu olduğu, dinsiz ve günahkâr durumuna düşmeden bu törenden vazgeçemeyeceği kanısındaysa, bu durumu kent **praetor**'u önünde açıkça belirtecekti ve ardından **praetor** da senatoya danışacaktı.

(9) En az yüz kişinin bulunduğu bir oturma senato izin verirse, o kişi bu töreni ancak kurban ritüeli için bir araya gelenlerin beş kişiden fazla olmaması, ortak bir para, bir tören başkanı ya da rahip bulunmaması şartıyla gerçekleştirebilecekti.

(19.1) Daha sonra, konsül Quintus Marcus'un önerisiyle, konsüllere bilgi sağlayan kişilere ilişkin bütün bilgilerin, Spurius Postumius soruşturmasını tamamlayıp Roma'ya döndüğünde senatoya iletilmesini öngören diğer bir senato kararı hazırlandı. (2) Campanialı Minius Cerrinius'un hapsedilmek üzere Ardea'ya gönderilmesine, yalnızca kaçmasın diye değil aynı zamanda intihar etme fırsatı da bulmasın diye Ardealıların yüksek devlet görevlilerine, onu sıkı gözetim altında tutmaları için önceden haber verilmesine karar verdiler. (3) Spurius Postumius bir süre sonra Roma'ya döndü. Onun önerisiyle, Publius Aebutius ve Hispala Faecenia'ya bir ödül verilmesine karar verildi, çünkü Bacchanalia olayı onlar

indicata Bacchanalia essent, (4) senatus consultum factum est ut singulis his centena milia aeris quaestores urbani ex aerario darent; utique consul cum tribunis plebis ageret ut ad plebem primo quoque tempore ferrent ut P. Aebutio emerita stipendia essent, ne inuitus militaret neue censor ei equum publicum adsignaret; (5) utique Faeceniae Hispalae datio deminutio gentis enuptio tutoris optio item esset quasi ei uir testamento dedisset; utique ei ingenuo nubere liceret, neu quid ei qui eam duxisset ob id fraudi ignominiaeue esset; (6) utique consules praetoresque, qui nunc essent quiue postea futuri essent, curarent ne quid ei mulieri iniuriae fieret, utique tuto esset. id senatum uelle et aequum censere ut ita fieret. (7) ea omnia lata ad plebem factaque sunt ex senatus consulto; de ceterorum indicum impunitate praemiisque consulibus permissum est.

sayesinde ortaya çıkarılmıştı; (4) her birine, kent **quaestor**'ları tarafından hazineden yüz bin **as**'lık ödeme yapılması için bir senato kararı alındı. Ayrıca ilk fırsatta halka, Publius Aebutius'un askerlik hizmetini yapmış sayılmasını, kendi istemedikçe orduda görev almamasını ve **censor**'un ona bir at tahsis etmemesini önermeleri için konsülün **tribunus**'larla görüşmesini kararlaştırdılar. (5) Hispala Faecenia'ya, sanki eşinin vasiyetiymiş gibi, servetini bağışlama, haklarını devretme, **gens** dışında birisiyle evlenme ve kendine bir hami seçme imkânı sağlanmasına; özgür bir adamla evlenme hakkı verilmesine ve kendisiyle evlenecek olan erkeğin bu olaydan dolayı suçla ve onursuzlukla ilişkilendirilmemesine; (6) o dönemde görevde bulunan ve daha sonra görev yapacak olan konsül ve **praetor**'ların bu kadının haksızlığa uğramamasını ve güvende olmasını sağlamalarına karar verildi. Senatonun isteği buydu ve böyle yapılmasının uygun olduğuna karar verildi. (7) Tüm bunlar halka bildirildi ve bir senato kararı şeklini aldı; diğer ihbarcıların cezadan muafiyetleri ve ödülleri konusu ise, konsüllerin takdirine bırakıldı.

## EK 2

### Bacchanalia ile İlgili MÖ 186 Tarihli Roma Senatosu Kararını İçeren Triolo Yazıtının Özgün Metni ve Türkçe Çevirisi (Dessau 1954: 5)

1. [Q.] Marcius L. f., S(p). Postumius L. f. cos. senatum consoluerunt n(onis) Octob. apud aedem
  2. Duclonai. Sc(riبدو) arf(uerunt) M. Claudi(us) M. f., L. Valeri(us) P. f., Q. Minuci(us) C. f. De Bacanalibus, quei foederatei
  3. esent, ita exdeicendum censuere: 'Neiquis eorum [B]acanal habuisse velet; sei ques
  4. esent, quei sibeı deicerent necesus ese Bacanal habere, eis utei ad pr. urbanum
  5. Romam venirent, deque eis rebus, ubei eorum v[e]r[b]a audita esent, utei senatus
  6. noster decerneret, dum ne minus senatoribus C adesent [quom e]a res cosoleretur.
  7. Bacas vir nequis adiese velet ceıvis Romanus neve nominus Latini neve socium
  8. quisquam, nisei pr. urbanum adiesent, isque [d]e senatus sententiad, dum ne
  9. minus senatoribus C adesent quom ea res cosoleretur, iouiset. Ce[n]suere.
- (1) Konsüller Lucius oğlu Quintus Marcus ve Lucius oğlu Spurius Postumius'un talebiyle 7 Ekim tarihinde (2) Bellona tapınağında bir senato kararı alındı. Kararın yazımına Marcus oğlu M. Claudius, Publius oğlu Lucius Valerius, Gaius oğlu Quintus Minucius katıldı. Müttefiklerin düzenlediği Bacchus ayinleri (**Bac[ch]analia**) konusunda (3) şu hükümlerin getirilmesine karar verdik: İçlerinden hiçbirı Bacchus ayını yapmayacaktır; (4) Bacchus ayını yapmanın kendileri için gerekli olduğunu söyleyenler çıkarsa, (5) bunlar Roma'daki kent **praetor**'unun huzuruna gelecek ve bu konudaki sözleri dinlendikten sonra (6) senatomuz en az yüz senatörün katıldığı bir oturumda karar alacaktır. (7-8-9) Roma vatandaşı, Latin ya da müttefiklerden olsun, hiç kimse kent **praetor**'unun huzuruna çıkmadan ve **praetor** en az yüz senatörün katılımıyla alınan bir kararla kendisine izin vermeden Bacchus müritlerine (**Bac[ch]ae**) katılmayacaktır. Senato bu kararı almıştır.



10. Sacerdos nequis vir eset; magister neque vir neque mulier quisquam eset;
11. neve pecuniam quisquam eorum comoine[m h]abuise ve[ll]et; neve magistratum;
12. neve pro magistratu[d], neque virum [neque mul]jerem quiquam fecise velet;
13. neve post hac inter sed coniora[se nev]e comvovise neve conpondise
14. neve conpromise velet, neve quisquam fide[m] inter sed dedise velet.
15. Sacra in [o]lquoltod ne quisquam fecise velet; neve in poplicod neve in
16. privatod neve extrad urbem sacra quisquam fecise velet, nisei
17. pr. urbanum adieset, isque de senatuos sententiad, dum ne minus
18. senatoribus C adesent quom ea res cosoleretur, iouiset. Censuere.
19. Homines plous V oinorsei virei adque mulieres sacra ne quisquam
20. fecise velet, neve inter ibei virei plous duobus, mulieribus plous tribus
21. arfuise velent, nisei de pr. urbani senatuosque sententiad, utei suprad
- (10) Hiçbir erkek rahip olmayacak, erkek ya da kadın hiç kimse yönetici olmayacaktır.
- (11) İçlerinde ortak paradan sorumlu herhangi biri bulunmayacak; (12) hiçbir erkek ve hiçbir kadın yönetici ya da yönetici vekili tayin edilmeyecektir.
- (13) Bundan sonra kimse karşılıklı yemin, adak, zorunluluk ya da (14) karşılıklı uzlaşmayla birbirine bağlanmayacak; kimse karşılıklı söz vermeyecektir. (15) Hiç kimse kült törenlerini (**sacra**) gizlice gerçekleştirmeyecek, (16) kimse kamuya açık ya da özel olarak kent dışında, (17-18) kent **praetor**'unun huzuruna çıkmadan ve **praetor** en az yüz senatörün katılımıyla alınan bir kararla kendisine izin vermeden kült töreni düzenlemeyecektir. Senato bu kararı almıştır.
- (19) Hiç kimse erkek ve kadınlardan oluşan beş kişiden kalabalık topluluklarla kült töreni gerçekleştirmeyecek, (20-21) yukarıda açıklandığı biçimde kent **praetor**'unun ve senatonun izni olmadıkça bu törenlere ikiden fazla erkek, üçten fazla kadın katılmayacaktır.

22. scriptum est. Haice utei in coventionid exdeicatis ne minus trinum
23. noundinum, senatuosque sententiam utei scientes esetis, — eorum
24. sententia ita fuit: sei ques esent, quei arvorsum ead fecisent, quam suprad
25. scriptum est, eeis rem caputalem faciendam censuere — adque utei
26. hoc in tabolam ahenam inceideretis, ita senatus aiquom censuit,
27. uteique eam figier ioubeatis, ubei facilumed gnoscier potisit; atque
28. utei ea Bacanalia, sei qua sunt, exstrad quam sei quid ibei sacri est,
29. ita utei suprad scriptum est, in diebus X, quibus vobeis tabelai datai
30. erunt, faciatis utei dismota sient. In agro Teurano.
- (22-23) En az üç hafta süresince halk meclisi oturumlarında bunları duyurmanız gerekmektedir; sizi senatonun kararından haberdar etmeyi uygun bulduk; (24) senatörlerin kararı şöyledir: Yukarıda yazılanlara karşı gelen olursa, (25) senatörler bu kişilere idam cezası uygulanmasına karar vermiştir; (26) senato bu kararları bronz bir levhaya yazmanızı uygun görmüş, (27) size bunu en kolay okunabileceği yerde sergilemeniz emredilmiştir; (28-29) yukarıda açıklandığı biçimde kutsandığı bilinen yerler dışında Bacchus ayinleri düzenlenen mekanlar varsa bu yasaların size ulaşmasından itibaren on gün içinde (30) bunları ortadan kaldırmanız emredilmiştir. Aeger Teranus.

### EK 3

## İstatistik Taramada kullanılan biçimler (Lemmata)

<b>amentia:</b> amens, amentem, amentes, amenti, amentia*, amentibus, amentis, amentium
<b>bacchari:</b> bacch* (Bacchilydes; Bacchis özel isimleri hariç)
<b>dementia:</b> demens, dement*
<b>furor:</b> furas, furat, furatores, furebam, furebant, furebas, furebat, furebatur, furendi, furendo, furendum, furens, furent, furente, furentem, furenter, furentes, furenti, furentia, furentibus, furentior, furentis, furentissima, furentissime, furentissimi, furentium, furentum, furerem, furerent, fureres, fureret, furet, furia, furiabant, furiabat, furiae, furiale, furialem, furiales, furiali, furialia, furialibus, furialis, furialiter, furialium, furiam, furiant, furiare, furiarent, furiarum, furias, furiat, furiata, furiatae, furiatas, furiate, furiatis, furiato, furiatorum, furiatum, furiatur, furiatus, furibunda, furibundae, furibundam, furibundas, furibunde, furibundi, furibundior, furibundis, furibundo, furibundorum, furibundos, furibundum, furibundus, furie, furiebantur, furiens, furientibus, furientis, furientium, furientum, furiet, furiis, furimus, furio, furior, furiosa, furiosae, furiosam, furiosarum, furiosas, furiose, furiosi, furiosior, furiosis, furiosissima, furiosissimae, furiosissime, furiosissimi, furiosissimis, furiosissimorum, furiosissimum, furiositas, furiositate, furiosius, furioso, furiosorum, furiosos, furiosum, furiosus, furire, furit, furitis, furore, furorem, furores, furori, furoribus, furoris, furorum, furunt
<b>ortak biçimler:</b> furantur, furare, furaris, furatae, furatam, furatas, furate, furati, furatis, furato, furatos, furatum, furatur, furatus, furentur, furere, fureris, fures, furetur, furi, furis, furor
<b>insania:</b> insan*
<b>instinctus:</b> instinctibus, instinctu, instinctui, instinctum, instinctus, instinctuum
<b>lymphatus:</b> lymphaba*, lymphand*, lymphare, lymphari, lymphat*, lymphaverat, lymphetur
<b>oestrus:</b> oestri, oestro, oestrum, oestrus
<b>rabies:</b> rabi, rabiam, rabida, rabidae, rabidam, rabidarum, rabidas, rabide, rabidi, rabidior, rabidiores, rabidiori, rabidioris, rabidiosis, rabidis, rabidissima, rabidissimae, rabidissimi, rabidissimus, rabidius, rabido, rabidorum, rabidos, rabidum, rabidus, rabie, rabiei, rabiem, rabiens, rabies, rabio, rabiosa, rabiosae, rabiosam, rabiose, rabiosi, rabiosis, rabioso, rabiosorum, rabiosos, rabiosulas, rabiosum, rabiosus, rabis, rabit
<b>vecordia:</b> vecors, vecord*, vaecors, vaecord*
<b>vesania:</b> vesan*, vaesan*

Ek 4

**Tablo 1: Roma Edebiyatında Geçen (Bacchus Kültü Bağlamında Kullanımı Bulunan) Esrime İle İlgili Başlıca Terimlerin Kullanım İstatistiği (MÖ 3. Yüzyıl - MS 2. Yüzyıl)**

1	Yüzyıl	Toplam eser sayısı	Toplam kelime sayısı	amentia	bacchari	dementia	furor	insania	instinctus	lymphatus	oestrus	rabies	vecordia	vesania
	KULLANIM SAYISI	MÖ 3. yy.	13	25119	1	4	-	-	4	-	-	-	-	2
MÖ 2. yy.		79	241125	8	63	13	4	38	-	2	-	7	3	-
MÖ 1. yy.		212	1814415	158	119	117	551	205	8	7	2	53	19	21
MS 1. yy.		107	2668830	84	228	205	876	293	16	27	5	258	18	44
MS 2. yy.		78	1073503	11	16	21	147	42	19	5	1	42	31	17
2	Yüzyıl	Toplam eser sayısı	Toplam kelime sayısı	amentia	bacchari	dementia	furor	insania	instinctus	lymphatus	oestrus	rabies	vecordia	vesania
	ARTIŞ ORANI	MÖ 3. yy.	-	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
MÖ 2. yy.		6.1	9.6	8	15.8	13	4	9.5	-	2	-	7	1.5	-
MÖ 1. yy.		2.7	7.5	19.8	1.9	9.0	137.8	5.4	8	3.5	-	7.6	6.3	21
MS 1. yy.		0.5	1.5	0.5	1.9	2	2	1.4	2	4	3	4.9	0.9	2.1
MS 2. yy.		0.7	0.4	0.1	0.1	0.1	0.2	0.1	1.2	0.2	0.2	0.2	1.7	0.4

**EK 5****MÖ 1. Yüzyıl ile MS 2. Yüzyıl Arasında *furor* ve Ait Olduğu Kelime Ailesinin Diğer Terimlerinin Yazarlara Göre Kullanım Sayısı**

Yazar	<i>furor</i> ve ait olduğu kelime ailesindeki diğer terimlerin kullanım sayısı
<b>MÖ 1. yüzyıl</b>	
Cicero (MÖ 106 - 43)	261
Vergilius (MÖ 70 - 19)	92
Horatius (MÖ 65 - 27)	24
Catullus (MÖ yak. 84 - yak. 54)	12
Ovidius (MÖ 43 - MS 17)	10
Lucretius (yak. MÖ 97 - yak. 55)	10
<b>MS 1. yüzyıl</b>	
Stattius (MS 45 - 96)	119
Silius Italicus (MS yak. 26 - 102)	106
Livius (MÖ 59 - MS 17)	79
Ovidius (MÖ 43 - MS 17)	77
Valerius Flaccus (fl. MS 1. yüzyıl)	68
Lucanus (MS 39 - 65)	65
Valerius Maximus (fl. MS 200)	23
Petronius (öl. MS 66)	19
Plinius maior (MS 23/24 - 79)	19
Seneca maior (rhetor) (MÖ yak. 50 - MS 39)	17
Quintilianus (MS 35 - 96→?)	14
Seneca minor (phil.) (dubium) (MÖ yak. 4 - MS 65)	13
<b>MS 2. yüzyıl</b>	
Apuleius (MS yak. 124 - 170→?)	32
Quintilianus (Pseudo) (MS 2. yüzyıl)	24
Martialis (MS 38/41 - yak. 103)	21
Florus (fl. MS 2. yüzyıl)	17
Tacitus (MS yak. 56 - yak. 120 )	17
Gaius (iurisconsultus) (fl. MS 130-180)	15

**EK 6**  
**Cicero'nun Yapıtlarında**  
***furor* ve Ait Olduğu Kelime Ailesinin Diğer Terimlerinin Kullanım Sayısı**

Yapıt adı	<i>furor</i> ve ait olduğu kelime ailesindeki diğer terimlerin kullanım sayısı
In M. Antonium orationes Philippicae	31
De domo sua ad pontifices oratio	27
De divinatione	25
Pro P. Sestio oratio	19
In L. Sergium Catilinam orationes	16
Epistulae ad Atticum	16
Tusculanae disputationes	15
In C. Verrem orationes sex	14
De haruspicum responso oratio	13
In L. Calpurnium Pisonem oratio	13
Pro T. Annio Milone oratio	11
Academica priora sive Lucullus	10

## Özgeçmiş

Ekin ÖYKEN

1977 yılında Ankara’da doğdu. İlkokulu Ankara’da Ahmet Vefik Paşa İlkokulu’nda (1988), ortaokulu Ankara’da Tevfik Fikret Lisesi’nde (1991), liseyi İstanbul Özel Saint-Michel Lisesi’nde (1995) bitirdi. 2000 yılında İst. Üni. Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı lisans programından mezun oldu. İst. Üni. Sos. Bil. Ens. Latin Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı’nda Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken’in danışmanlığında yürüttüğü “Roma Lirik Şiirinde Ölçü ve İnsan Duygulanımı Üzerine Bir Çözümleme” başlıklı yüksek lisans tezini 2003 yılında tamamladı. 2000 yılından beri İst. Üni. Latin Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı’nda Araştırma Görevlisi olan Ekin Öyken, **Navisalvia: Dr. Sina Kabağaç’ı Anma Toplantısı** ve **Klasik Filoloji Seminerleri** düzenleme komitelerinde yer almış, *Klasik Filoloji Seminerleri* adlı yayınının 2006 ve 2008 yıllarında yayımlanan iki kitabının editörlüğünü üstlenmiştir. Fransızca ve İngilizce yayınları rahatlıkla okuyabilmekte, bu dilleri akıcı biçimde konuşabilmekte ve akademik yazılarını bu dillerde kaleme alabilmektedir.

Ek 4

**Tablo 1: Roma Edebiyatında Geçen (Bacchus Kültü Bağlamında Kullanımı Bulunan) Esrime İle İlgili Başlıca Terimlerin Kullanım İstatistiği (MÖ 3. Yüzyıl - MS 2. Yüzyıl)**

1	Yüzyıl	Toplam eser sayısı	Toplam kelime sayısı	amentia	bacchari	dementia	furor	insania	instinctus	lymphatus	oestrus	rabies	vecordia	vesania
	KULLANIM SAYISI	MÖ 3. yy.	13	25119	1	4	-	-	4	-	-	-	-	2
MÖ 2. yy.		79	241125	8	63	13	4	38	-	2	-	7	3	-
MÖ 1. yy.		212	1814415	158	119	117	551	205	8	7	2	53	19	21
MS 1. yy.		107	2668830	84	228	205	876	293	16	27	5	258	18	44
MS 2. yy.		78	1073503	11	16	21	147	42	19	5	1	42	31	17
2	Yüzyıl	Toplam eser sayısı	Toplam kelime sayısı	amentia	bacchari	dementia	furor	insania	instinctus	lymphatus	oestrus	rabies	vecordia	vesania
	ARTIŞ ORANI	MÖ 3. yy.	-	0	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
MÖ 2. yy.		6.1	9.6	8	15.8	13	4	9.5	-	2	-	7	1.5	-
MÖ 1. yy.		2.7	7.5	19.8	1.9	9.0	137.8	5.4	8	3.5	-	7.6	6.3	21
MS 1. yy.		0.5	1.5	0.5	1.9	2	2	1.4	2	4	3	4.9	0.9	2.1
MS 2. yy.		0.7	0.4	0.1	0.1	0.1	0.2	0.1	1.2	0.2	0.2	0.2	1.7	0.4