

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

MERYEM İKONOGRFYASINDA MİTSEL ÖZELLİKLER

Yüksek Lisans Tezi

FATMA CERAH

Danışman: DOÇ. DR. BİLAL BAŞ

İSTANBUL, 2018

T. C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
DİNLER TARİHİ BİLİM DALI

MERYEM İKONOGRFYASINDA MİTSEL ÖZELLİKLER

Yüksek Lisans Tezi

FATMA CERAH

İSTANBUL, 2018



T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ Anabilim Dalı DİNLER TARİHİ Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi FATMA CERAH'nın MERYEM İKONOGRFYASINDA MİTSEL ÖZELLİKLER adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 19.07.2018 tarih ve 2018-20/18 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 20.08.2018

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

| Öğretim Üyesi Adı Soyadı | İmzası |
|---|--------|
| 1. Tez Danışmanı Doç. Dr. BİLAL BAŞ | |
| 2. Jüri Üyesi Prof. Dr. RAHİM ACAR | |
| 3. Jüri Üyesi Dr. Öğr. Üyesi MAHMUT SALİHOĞLU | |

GENEL BİLGİLER

| | |
|---------------------------|---|
| Ad Soyad | : Fatma CERAH |
| Ana Bilim Dalı | : Felsefe ve Din Bilimleri |
| Programı | : Dinler Tarihi |
| Tez Danışmanı | : Doç. Dr. Bilal BAŞ |
| Tez Türü ve Tarihi | : Yüksek Lisans- Ağustos 2018 |
| Anahtar Kelimeler | : İkona, İkona Teolojisi, Meryem, Marioloji, Tanrıça. |

ÖZET

MERYEM İKONOGRAFYASINDAKİ MİTSEL ÖZELLİKLER

Bu Yüksek Lisans tezi, genel olarak ikonalar, Meryem ve Meryem ikonalarını etkileyen mitolojik unsurları konu edinmektedir. Hıristiyanlıktaki Meryem figürü, Hıristiyanlıktaki diğer figürler gibi, aşama aşama gelişmiş ve değişim göstermiştir. Mesih'i doğuran Yahudi bir kadından, kutsallık atfedilen bir Theotokos'a dönüşmüştür.

Bu konuyu araştırırken, konuyla ilgili kaynak kitaplar araştırılmıştır. Fakat incelememiz sonucunda, Meryem figürünün ve Meryem kültürünün, kendisinden önceki geleneklerden ve tanrıçalardan etkilendiğini anlatan birçok kaynak olmasına rağmen, bu kültürlerin ve kutsal varlıkların Meryem tasvirlerini nasıl etkilediğini konu edinen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Yine de bu kaynaklarda yer alan dağınık bilgiler bir bütün halinde sunulmaya çalışılmıştır. Meryem hakkında yazılan kaynaklarda iki bakış açısı hakimdir: Birinci bakış açısına yani Hıristiyan teologlarının bakış açısına göre, Meryem tarih öncesinden Tanrı Annesi olarak seçilmiş ve şekillenmiştir, dolayısıyla diğer kültürlerden etkilenmesi olanaksızdır. İkinci bakış açısına göre ise, Meryem figürü kendisinden önceki başta tanrıçalar olmak üzere, kutsal dişilerden etkilendiğini savunmaktadır. Biz tezimizde,

Hıristiyanlıktaki Meryem figürünün kendisinden önceki tanrıçalardan etkilendiğini savunan ikinci bakış açısını tercih ettik.

Çalışmamızın amacı, tanrıça kültlerinin Meryem tasvirlerini nasıl, ne derece ve hangi açılardan etkilediğini göstermektedir. Fakat çalışma konusu çok geniş olduğu için, Meryem'i ve Meryem ikonalarını en çok etkilediğini düşündüğümüz tanrıçalar ve onların etkileri ele alınmıştır.

GENEL BİLGİLER

| | |
|-------------------------|--|
| Name and Surname | : Fatma CERAH |
| Department of | : Theology |
| Field | : History of Religion |
| Supervisor | : Doç. Dr. Bilal BAŞ |
| Degree and Date | : Master- August 2018 |
| Keywords | : Icon, Iconology, Mary, Mariology, Goddess. |

ABSTRACT

MYTHOLOGICAL ELEMENTS OF MARY'S ICONS

This Master's thesis's purpose is to demonstrate icons, Mary and the mythological elements that affect Mary's icons in general. The Mary figure in Christianity, like all the other figures, has gradually developed and changed. Mary has changed from a Jewish woman who gave birth to Christ to a Theotokos attributed to holiness.

While researching this topic, the related resources are searched. Although there are many sources describing the Mary and Mary's cult being influenced by previous traditions and goddesses, there is no study of the influence of these cultures and sacred beings on the icons of Mary. Nevertheless, the scattered information contained in these sources has been tried to be presented as a whole. Two points of view are prevalent in the sources of Mary. The first view, that is view of Christian theologians, Mary was chosen and shaped as Mother of God in the beginning, so it is impossible to be influenced by other cultures. Second view argues that Mary's was influenced by goddesses. In our thesis, we chose the second point of view which Mary's figure in Christianity was influenced by the previous goddesses.

The purpose of our work is to demonstrate that how goddess cults influence Mary's iconography. But since the field is so comprehensive, the goddesses which have the greatest impact on Mary and Mary icons and their effects have expressed.

ÖNSÖZ

Bu tez çalışmasında, Hıristiyanlıkta en önemli şahsiyetler arasında yer alan Tanrı Annesi Meryem'in ikonografisinin, kendisinden önceki tanrıçaların belirli özelliklerini alarak geliştiğini göstermek amaçlanmıştır.

Çalışmamın başından sonuna kadar bana destek olan ve beni her daim cesaretlendiren, orta yolu bulmamı sağlayan danışman hocam Doç. Dr. Bilal BAŞ'a; yaptıkları düzeltmeler sayesinde tezimin daha iyi olmasına yardımcı olan değerli jüri üyelerim Prof. Dr. Rahim ACAR'a ve Dr. Öğr. Üyesi Mahmut SALİHOĞLU'na; yüksek lisans ders döneminde bizi aydınlatan, her türlü yardımda bulunan ve bizi ilimleriyle aydınlatan Prof. Dr. Ömer Faruk HARMAN'a, Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR'a, Prof. Dr. Kürşat DEMİRCİ'ye, Prof. Dr. Nuh ARSLANTAŞ'a; ilim hayatım boyunca her zaman arkamda duran annem Meryem CERAH'a ve babam Ali CERAH'a; çocukluğumdan itibaren bana bir ışık ve ilham kaynağı olan rehberim ve yol göstericim ablam Zeynep CERAH'a; bana hem bir kardeş hem de bir arkadaş olan kardeşim Enes CERAH'a; mesafelerin ardında can yoldaşım Fehime EKSİLMEZ'e; kendi küçük, gönlü büyük arkadaşım Büşra ALPER'e; ders döneminden itibaren elinden gelen her türlü yardımı benden esirgemeyen ilim arkadaşım Ahmet YASAK'a; öğrencilere muhteşem bir araştırma ortamı sağlayan İSAM kütüphanesi yöneticilerine ve öğrencilere her türlü yardımda bulunan başta Suat ÇOBAN olmak üzere naif İSAM görevlilerine teşekkür ederim.

Fatma CERAH

İstanbul, 2018

İÇİNDEKİLER

| | |
|--|----|
| ÖZET..... | I |
| ÖNSÖZ..... | V |
| İÇİNDEKİLER..... | VI |
| KISALTMALAR..... | IX |
| GİRİŞ..... | 1 |
| 1. İKONA..... | 7 |
| 1.1. İkona Terim Anlamı..... | 7 |
| 1.2. İkonaların Tarihsel Gelişimi..... | 7 |
| 1.2.1. İkonaların Dini Hayattaki Yeri..... | 17 |
| 1.2.2. Doğu ve Batı Kiliselerinin İkonaya Karşı Tutumları..... | 18 |
| 1.3. İkona Teolojisi..... | 20 |
| 1.3.1. İkona Kavramı..... | 22 |
| 1.3.2. İkona Teolojisi..... | 24 |
| 1.3.3. İkona İbadetleri..... | 32 |
| 1.4. Luka'nın Anne ve Çocuk İkonası..... | 34 |
| 2. MERYEM..... | 36 |
| 2.1. Meryem'in Hayatı ve Marioloji..... | 36 |
| 2.2. Kutsal Kitap'ın Meryem Algısı..... | 38 |
| 2.3. Meryem'in Hayatı..... | 40 |
| 2.3.1. Meryem'in Doğumu ve Çocukluğu..... | 41 |
| 2.3.2. Bildirme ve İsa'nın Doğumu..... | 42 |
| 2.3.3. İsa'nın Tapınağa Sunuluşu..... | 43 |
| 2.3.4. Kana'daki Düğün..... | 44 |
| 2.3.5. İsa'nın Yeniden Dirilmesi..... | 45 |
| 2.3.6. Pentakost Günü Kutsal Ruh'un İnmesi..... | 45 |
| 2.3.7. Meryem'in Dünyevi Hayatının Sonu..... | 45 |

| | |
|--|------------|
| 2.4. Marioloji..... | 48 |
| 2.4.1. Marioloji'in Tarihsel Gelişimi..... | 49 |
| 2.4.2. Meryem'in İmanı..... | 53 |
| 2.4.3. Meryem'in Bakireliği..... | 55 |
| 2.4.4. Meryem'in Tanrı Annesi Olması..... | 57 |
| 2.4.5. Meryem-Havva İlişkisi / Yineleme Teolojisi..... | 58 |
| 2.4.6. Meryem ve Kilise İlişkisi..... | 59 |
| 2.4.7. Meryem'in Aracı Olması..... | 60 |
| 2.5. Meryem Kültü..... | 62 |
| 2.6. Meryem İkonaları..... | 66 |
| 3. TANRIÇA KÜLTLERİNİN MERYEM İKONALARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ..... | 69 |
| 3.1. Ana Tanrıça..... | 73 |
| 3.1.1. Frigyalı Matar..... | 76 |
| 3.1.2. Yunanlı Meter / Kibele..... | 78 |
| 3.1.3. Romalı Magna Mater..... | 81 |
| 3.1.4. Magna Mater Kültünün Meryem İkonografisine Etkisi..... | 83 |
| 3.2. Artemis..... | 85 |
| 3.2.1. Yunanlı Artemis..... | 86 |
| 3.2.2. Efesli Artemis..... | 90 |
| 3.2.3. Artemis Kültünün Meryem İkonografisine Etkisi..... | 93 |
| 3.3. İsis..... | 103 |
| 3.3.1. İsis Kültünün Meryem İkonografisine Etkisi..... | 107 |
| 3.4. Athena..... | 112 |
| 3.4.1. Athena Kültünün Meryem İkonografisine Etkisi..... | 117 |
| SONUÇ..... | 121 |
| KAYNAKÇA..... | 124 |

KISALTMALAR

| | |
|------|-------------------|
| Bkz | : Bakınız |
| çev. | : Çeviren |
| ed. | : Editör |
| MÖ | : Milattan Önce |
| MS | : Milattan Sonra |
| ö. | : Ölüm |
| s. | : Sayfa |
| sal. | : Saltanat Dönemi |
| yy. | : Yüzyıl |
| vb. | : ve benzeri |

GİRİŞ

Günümüzde kiliselerde yer alan ikonalar arasında en fazla tasvir edilen figürlerden bir tanesi, Tanrı Annesi olarak kabul edilen Meryem'dir. Bu durumun nedeni öncelikle Hıristiyanların Meryem ile ilgili itikadi görüşleridir. Çünkü o Theotokos'tur yani Tanrı Annesi'dir, Kutsal Bakire olarak her türlü saygı ve tazime layık görülen bir figürdür. Erken dönem Kilise tarihinde, özellikle konsillerde alınan kararlar çerçevesinde İsa ile ilgili inançlar belirginleştikçe ve pagan çevre kültürlerle etkileşim gerçekleştikçe, bunlarla bağlantılı ve paralel olarak Meryem'in de manevi değerinin yükseldiği ve konumunun sağlamlaştırıldığı görülmektedir. Bu bakımdan Kristoloji'nin yani İsa'nın beşeriliği ve uluhiyeti konularının tartışılıp karara bağlandığı ilk ekümenik konsillerde, Kristoloji ile bağlantılı olarak Meryem'in Theotokos olup olmadığı meselesinin hayati problemlerin başında ele alınması bir tesadüf değildir. Çünkü İsa'nın uluhiyetini onaylayan ilk iki konsilin ardından Hıristiyan teolojisinin kurgusu, hem Hıristiyan teolojisini sistemleştirmek hem de etrafındaki dinlere ve kültürlere cevap vermek için Tanrı Oğlu'nu mucizevi bir şekilde doğuran Kutsal Bakire ile ilgilenme ihtiyacı hissedecektir. Oğlu ile bağlantısı gereği Meryem'in de beşer üstü statüsünün tespiti zorunludur. Bu nedenle Hıristiyan teolojisinin en önemli konularından biri olan Marioloji, başlangıçta Kristoloji, Eklezyoloji ve Soterioloji ile beraber gelişmiş ve sonunda bağımsız bir branş olmuştur.

Hıristiyan ikonografisinin en önemli figürlerinden biri olan Meryem'in ikonaları incelenirken, Hıristiyan geleneğinin ibadetlerindeki en önemli unsurlardan biri olan ikonaların gerisinde derin bir teolojik arka plan bulunduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bu teolojik arka planı kavramaksızın Meryem ikonlarını salt sanat tarihi verileriyle anlamak mümkün değildir.

Bu teolojik altyapı, daha önceki dönemlerde temelleri atılsa da büyük ölçüde Bizans İkonoklazm'ı denilen ve 726-843 yılları arasındaki süreçte meydana geldiği iddia edilen dönemde gelişmiştir. Bu süreçten sonra Ortodoks geleneğinde ikonalar meşru bir ibadet unsuru olarak kabul edilmiş, bununla da kalmayıp ikonaların üretilmesi ve ibadet unsuru olarak kutsanmaları ile ilgili kurallar tayin edilmiştir. Günümüzde Ortodokslar ikonaların

üretmeleri ile ilgili söz konusu bu kurallar uygulanmaktadır. Bu kuralların ortaya çıkış süreci de bir yanıyla Hıristiyan teolojisini diğer yanıyla da sanat tarihini ilgilendiren girift bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmacıların çoğunluğuna göre, Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren tasvir edildiği iddia edilse de, günümüze kadar gelen en erken ikonalar ikinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu ikonaların çizilmeleri, muhtevaları yani tasvir ettikleri unsurlar ve Hıristiyanların onlara gösterdikleri tazim ve ibadet pratikleri Greko-Romen kültür dünyasının hakim olduğu bir ortamda gelişmiş olduğundan, pek çok bakımdan içinde yer aldığı pagan kültürden etkiler taşımaktadır. Hatta bu niteliğinden dolayı ikonaların kutsal objeler olarak ibadet ortamlarında kullanılmasına karşı, Hıristiyan geleneği içinde bir karşı eğilim her zaman var olagelmiştir.

İkonların söz konusu pagan kökeni ve bunların Hıristiyan sanatkarların elinde evrilmesi hem sanat tarihçilerini hem de dinler tarihçilerini ilgilendiren bir problemdir. Tezimizin konusu, bu geleneğin içindeki başat figürlerden olan Meryem'in tasvir edilişindeki teolojik, mitolojik ve sanatsal öğeler ve bunların gelişimidir.

Tezimizde üç ana bölüm yer almaktadır. Birinci bölüm, ikonanın terim anlamıyla başlamıştır. Hıristiyanlıktaki ikona algısı, başlangıçtan itibaren homojen bir yapıda devam etmediği için, ikona algısının tarihsel süreçteki değişimleri ele alınmış, Hıristiyanlığın doğduğu çevrede var olan geleneklerin tasvir algılarından nasıl etkilendiği açıklanmaya çalışılmış ve Hıristiyanlığın ilk asırlarında hatırlatıcı bir fonksiyona sahip ikonaların sonraki asırlarda teolojinin içine dahil edildiği gösterilmeye çalışılmıştır. Tarihsel süreç ele alınırken, geleneğe "İkonoklastik Dönem" olarak adlandırılan dönem üzerinde durulmuştur. Geleneğe göre, III. Leo tarafından başlatılan ikonoklastik hareket ile beraber devlet, ikonaları tahrip etmiş ve ikona taraftarlarına karşı bir takibat başlatmıştır. 2011 yılında Leslie Brubaker ve John Haldon tarafından yazılan *Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850* kitabı başlıca kaynak kullanılarak, geleneğin ikonoklastik dönem olarak adlandırdığı dönemde, geleneğin iddia ettiği ölçüde büyük bir ikona karşıtlığının olmadığı ve yine geleneğin iddia ettiği gibi geniş bir ikona takibatının yapılmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. İnceleyebildiğimiz ölçüde

Türkiye’de yapılan ikonalarla ilgili çalışmaların geleneğin söylediklerini tekrar ettiğini görmekteyiz. Tezimizde ise modern literatür kullanılarak, ikonoklastik dönem hakkındaki modern bilgiler sunulmaya çalışılmıştır.

İkona teolojisi ve ikona ibadetleri de birinci bölümde ele alınan konular arasında yer almaktadır. İkonanın Hıristiyan teolojisindeki yeri anlaşılmadan, Hıristiyanların Meryem ikonalarına yükledikleri anlam anlaşılmayacağı için ikona teolojisine önem verilmiştir. İkonalar, prototipini temsil ettiği için Hıristiyanlıkta büyük bir öneme sahiptir. İkona, prototipinin kutsallığına sahip olduğu için, mucizeler gösterdiğine inanılmış ve ibadet unsuru olmuştur. Bu bölümde verilen bilgiler, üçüncü bölümde özellikle Athena başlığı altında ele alınan konunun daha iyi anlaşılması için gereklidir.

İkinci bölümde, Hıristiyan geleneğinin başat figürlerinden olan Meryem ve Meryem’i bilimsel olarak konu edinen Marioloji kısaca ele alınmıştır. Meryem’in hayatı, inciller ve apokrif kaynaklar başta olmak üzere, modern literatür yardımıyla bir bütün olarak sunulmaya çalışılmıştır. Kutsal Kitap, İsa’nın hayatı ve misyonu çevresinde yazıldığı için Meryem ihmal edilmiş bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Meryem Kutsal Kitap’ta üzerinde durulan bir figür olmadığı için, çoğunlukla apokrif kaynaklar kullanılmıştır. Meryem’in hayatı ele alınırken, kanonik incillerde ve apokrif incillerde ortak olan unsurlar ayrı ayrı zikredilmemiş, apokrifler ile kanonik inciller arasında bir farklılık varsa bu farklılık belirtilmiştir.

Ayrıca bu bölümde Hıristiyanlıktaki Meryem figürünü, Meryem’in hayatını ve Meryem’in Hıristiyan teolojisindeki konumunu anlatan bilimsel bir disiplin olan Marioloji kısaca incelenmiştir. Modern bir disiplin olan Marioloji; Meryem’in bakireliği, günahsız ve masum doğurması, Theotokos olması ve bedensel olarak cennete yükselmesi dogmalarına dayanmaktadır. İkinci bölümde Marioloji’yi ele almamızın sebebi, Hıristiyanlığın başlangıcında İsa’yı doğuran bir kadın olan Meryem’in aşama aşama kutsal bir varlığa nasıl dönüştüğünü göstermektir. Marioloji’nin modern bir disiplin olması, Marioloji’de ele alınan konuların erken zamanlarda ve Ortaçağ’da Hıristiyan din adamları tarafından tartışılmadığı anlamına gelmemektedir. Marioloji’nin konuları, erken zamanlardan itibaren Hıristiyan teologlar tarafından tartışılmıştır. Marioloji’nin konularında Meryem’in bakireliği, anneliği,

Meryem-Havva ilişkisi, Meryem-Kilise ilişkisi ve Meryem'in şefaatçi olması üzerinde durulmuştur. Meryem'e atfedilen bu özellikler vasıtasıyla Meryem, Hıristiyanlığın ilk zamanlarında sıradan bir insan olarak algılanırken ve resmi literatür tarafından ihmal edilmişken, Tanrı'dan sonra en önemli figür haline gelmiştir.

Üçüncü bölümde, Meryem ikonografisini etkilediğini düşündüğümüz tanrıçalar hakkında kısaca bilgiler verilmiş ve bu tanrıçaların Meryem ikonografisini hangi yönlerden etkilediği ele alınmıştır. Hıristiyanlıktaki Meryem figürünü, Meryem kültürünü ve Meryem ikonografisini etkileyen bütün tanrıçaları incelemek mümkün olmadığı için, Meryem ikonografisini en çok etkilediğini düşündüğümüz tanrıçalar ve bu tanrıçaların Meryem ikonografisini nasıl etkiledikleri incelenmiştir. Yunan ve Roma tanrıçalarından olan Magna Mater, Artemis ve Athena anlatılırken birincil kaynaklar olan Homeros'un İlyada ve Odysseus Destanları ve Hesiodos'un Theogonia eseri, İsis konusu anlatılırken Plutarkhos'un İsis ve Osiris eseri kullanılmış, ansiklopedi ve mitoloji sözlüklerinin maddelerinden yararlanılmıştır. Tanrıçalar hakkında müstakil eserlerin çok olması sebebiyle, kaynak kullanımında zorunlu olarak bir sınırlandırmaya gidilmiştir. Tanrıçaların doğum hikayeleri ve kendilerine atfedilen özelliklerin hem çok olması hem de bu özelliklerin çoğunlukla birbirine zıt özellikler olması sebebiyle bütün özelliklere değinilmemiş; tanrıçalara ait en meşhur özellikler ve görevler incelenmiştir.

Tanrıçaların özellikleri incelendikten sonra, Hıristiyanlıktaki Meryem figürünün bahsedilen tanrıçaların hangi özelliklerini kendi bünyesine dahil ettiği de üçüncü bölümde incelenmiş ve bu özellikleri destekleyecek görsel veriler sunulmuş ve sanat tarihi verileri yardımıyla açıklanmıştır. Kullandığımız ikonaların erken dönemlerden günümüze kadar ulaşan ikonalar olmasına özen göstermeye çalışmamıza rağmen; internette ya da kitaplarda bulunan ikonaların bazılarında ressamın kimliğinin, bulunduğu kilisenin adının ya da yapıldığı zamanın bulunmaması sebebiyle bu ikonaları kullanmak bilimsel olarak uygun olmadığı için, bu özellikleri taşıyan en erken ikonalar kullanılmıştır.

Hıristiyanlık Roma İmparatorluğu'nda var olmak ve yaşayabilmek için, Roma insanının inancındaki tanrıların / tanrıçaların yerini doldurması gerekmektedir. Bu yüzden

genel olarak eril tanrıların özelliklerinin İsa'ya, tanrıçaların özelliklerinin ise Meryem'e atfedilmesi gerekmektedir. Hıristiyanlık, kaldırdığı inanç sisteminin yerine o boşluğu dolduracak bir inanç sistemi tesis etmek zorundaydı. Bu, tabii ki resmi Kilise eliyle gerçekleşmiş bir olgu değildir. Daha ziyade, Roma halkı tarafından geleneksel inançlarının Hıristiyanlığa yansıtılmasıyla oluşan bir inanç sistemidir. Halkın inanç sistemleri, başlangıçta Kilise tarafından onaylanmamış olmasına rağmen zaman içerisinde Kilise, Roma toplumunda daha rahat yayılabilmesi için bu halk inanışlarını kabul etmiştir. Hıristiyanlık içerisinde oluşan Meryem kültü de, Hıristiyanlığın hem kendi teolojik sisteminden elde ettiği dogmalarla hem de Roma'da var olan tanrıça kültlerini Hıristiyanlaştırarak benimsemesinin bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Meryem kültü, kendisinden önceki tanrıçaların özelliklerini Hıristiyanlaştırarak devam ettirmiştir.

Atribü, antik heykelerde, bir heykelin hangi tanrı ya da tanrıçaya ait olduğunu anlamaya yardımcı olan ayrıntı, giysi ya da aksesuara verilen addır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere atribü görsel bir formdur. Lakap, unvan, sıfat anlamına gelen epithet ise, bir tanrının ya da tanrıçanın özelliklerini ya da görevlerini belirtmektedir. Atribünün aksine epithet, görsel bir form değildir. Hıristiyanlık, yayıldığı coğrafyadaki kutsal varlıkların atribülerini dışarıda bırakmış olmasına rağmen, bu kutsal varlıkların epithetlerini kendi kutsal varlıklarına dahil etmiştir. Hıristiyanlık, kendisinden önceki dinlerin ve geleneklerin atribülerini bilinçli olarak dışarıda bırakmıştır. Bunun sebebi, hem Hıristiyanlığın pagan geleneklerden farklı bir teolojik yapıya sahip olmasından dolayı kendisine ait görsel formlar ortaya koyma ve bu görsel formların Hıristiyan Kutsal Kitap'ına ve geleneğine uygun olması zorunluluğu hem de Kilise ve Hıristiyan cemaat tarafından Hıristiyanlığın yegane hakikat olarak sunulmasından dolayı, Hıristiyanlıktan önce kullanılan ve insanların zihinlerinde bulunan pagan figürleri ve onların hatırlattıkları pagan tanrıların / tanrıçaların tarih sahnesinden silme isteğidir. Hıristiyan geleneğindeki bu bilinçli dışlama, Meryem ikonografisi söz konusu olduğunda da hakim görüştür. Tezimizdeki amaç ise Meryem ikonalarının, Roma İmparatorluğu'nda kutsal sayılan tanrıça kültlerinin atribülerini bilinçli olarak dışarıda bırakmış olmasına rağmen epithetlerini kendi bünyesine dahil ederek devam ettirdiği ve Meryem ikonalarının aynı ya da muhteva olarak benzer epithetlerle tasvir edildiğini göstermektir.

Sonuç kısmında ise, tezde ele alınan b6l6mler kısaca anlatılmış ve elde edilen bulgular 6zetlenmiştir.

1. İKONA

1.1. İkona Terim Anlamı

Grekçe tasvir anlamına gelen *eikon*'dan türemiş olan *ikona* terimi geniş anlamda; ibadet edilme maksadıyla¹, özellikle Mesih, Tanrı Annesi, azizler gibi kutsal kişilerin ve kutsal tarihi olayların tasvirleridir.² İkonalar, başta taşınabilir tasvirler olmak üzere, duvar, panel, kutsal kap, kumaş, tahta, tuval ya da cam üzerinde renklerle boyama, mermer ya da fildişi oyma, değerli madenlerle işleme³, mozaikle kaplama yoluyla elde edilen⁴; manevi kutsanma ve iman ile iyileşmenin bir kanalı olduğuna inanılan kutsal objelerdir.⁵ Ortodoks bakış açısında ikona, duyu ötesi gerçekliğin, gerçek sembollerle temsil edilmesidir.⁶

Bu terimle bağlantılı olan *ikonoloji* ise, efsanevi ya da dini bir konuyla ilgili resimlerde kullanılan geleneksel kalıpları, simgeleri ve biçim düzenlerini inceleyen ve teolojik literatürle ilişkilerini araştıran bilim dalıdır.⁷

1.2. İkonaların Tarihsel Gelişimi

Hıristiyanların, ikona geleneğini hangi kültürden ne kadar etkilendiğini kesin olarak söylemek mümkün değilse de, bu gelenek başta Antik Yunan, Roma, Yahudilik, Mısır, Mezopotamya ve gizem dinleri gibi içinde doğduğu ve yetiştiği kültürlerin unsurları ve Kilise'nin manevi hayatı, liturjik yapıları ve dogmatik tanımlamalarıyla beraber şekillenmiştir.⁸

¹ Michel Quenot, **The Icon: Window on the Kingdom**, St. Vladimir's Seminary Press, 1991, s. 15.

² J. Gouillard, "Icon", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 7, Washington: The Catholic University of America, 1997, s. 324.

³ John Lodwen, **Early Christian & Byzantine Art**, Hong Kong: Phaidon Press Limited, 1997, ss. 79-83

⁴ **Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü**, "İkon", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 112.

⁵ Leonid Ouspensky, **Theology of the Icon**, Volume I, New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1992, s. 35; Gouillard, s. 324; Virgil Canda, "Icons", **The Encyclopedia of Religion**, vol. 7, New York: Triump Books, 1991, s. 68.

⁶ Anastasios Kallis, "Icon", **The Encyclopedia of Christianity**, vol. 2, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company; Leiden Brill, 1999, s. 641.

⁷ **Sanat Terimleri Sözlüğü**, "İkonografi", İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 1993, s. 56; **Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü**, "İkonografi", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 112.

⁸ Gouillard, s. 324; Ouspensky, ss. 86-88.

İkona saygısının ve teolojisinin Yunan kültürüyle şekillenmiş alanlarda gelişmesi bir tesadüf değildir. Tasvirler, Yunanlıların gündelik hayatından önemli bir rol oynamaktaydı. Platon'un (MÖ 427-347) idealar doktrini ve Neoplatonizm ikonalar için felsefi bir arka plan oluşturmuştur. Antik Yunan düşüncesinde öz ve görünen form, idea ve fenomen gerçeklik ikonaların felsefi arka planını oluşturmuştur.⁹ Antik Yunan dünyasında, özellikle kutsallık atfedilen malzemelerden şekillendirilen tanrı heykellerinin tanrıları içerdiği düşünülürdü.¹⁰

Yunan tanrılarını ve heykel geleneğini alan Roma geleneğinin bu açıdan Hıristiyan ikona geleneğine pek farklı bir etkisi olmamıştır. Roma geleneğinin Hıristiyan geleneğine en önemli etkisi, imparator portrelerinin bulunduğu her yerde imparatorun da bulunduğunu ifade eden siyasi görüş olmuştur. Bu görüş Hıristiyan teologlar tarafından geliştirilmiş ve ikona tasvirinin, tasvir ettiği prototipinin mevcudiyetini ifade ettiği şeklini almıştır.¹¹

Mısır'da bulunan çok sayıdaki örnekte olduğu gibi, mumyaların yanına ölen kişilerin hayattayken yapılmış bir portresi konulmaktaydı. Buna benzer şekilde gize dayalı tarikatlarda pagan tanrılarının resimleri yapıyordu. Bu mezarların yanına konulan tasvirlerin, özellikle ilk yüzyıllardaki Hıristiyanların katakomp¹² geleneği üzerinde derin bir etkisi olduğu düşünülmektedir.¹³

Hıristiyanlığın içinden çıkıp geliştiği Yahudiliğin tasvirlere bakış açısı ise olumsuzdur. Kutsal Kitap'a ait emirle¹⁴ tasvirlerin dini ibadetlerde kullanımını yasaklayan Yahudi geleneği, Hıristiyanlığın aksine; Neoplatonizm tarafından sistemleştirilen, maddi sembollerin manevi gerçekliği açıkladığı ve tasvirlerin öğretici fonksiyonu olduğu fikrinin hakim olduğu Grek geleneğine karşı çıkmıştır. Bu yasaklama ve karşı koymaya rağmen, bazı Yahudi akımları Neoplatonizm geleneğinden etkilenmiştir. Örneğin 3. yüzyılda Dura-Europos Sinagogu'nun¹⁵ duvarlarında Kutsal Kitap olaylarının resmedildiği freskolar bulunmaktadır.¹⁶

⁹ Kallis, s. 642.

¹⁰ Massimo Leone, Richard J. Parmentier, "Representing Transcendence: The Semiosis of Real Presence", **Sing and Society**, Vol. 2, Chicago: The University of Chicago Press, 2014, s. 9.

¹¹ Quenot, s. 16.

¹² Yeraltı mezarlıkları.

¹³ Candea, s. 68

¹⁴ Çık. 20:4-5, 23; 32:8; 34:17; Lev. 19:4.

¹⁵ Suriye Salahiye'de bulunmaktadır.

¹⁶ Candea, s. 68; Lodwen, ss. 21-24.

Yahudi geleneği, Torah'ta geçen *pesel*¹⁷ terimi ile canlı varlıkların ve özellikle Aşkın Olan'ın tasvir edilmesini yasaklanmasına rağmen, Tanrı'nın kendisinin ikamet edeceği¹⁸, Musa ile "buluşacağı" ve "onunla konuşacağı", Yahudi liturjisinin en kutsal yeri olan Kutsalların Kutsalı'nda, insan (yüz) ve hayvan (kanatlar) niteliklerine sahip, çekiçle dövülmüş ve belirgin bir biçimde cinsiyet görünümleri olan iki heykelin yani kerübimlerin yerleştirilmesini istemesi büyük bir tezat gibi durmaktadır. Fakat farklı farklı görevler atfedilen kerübimler, Yahudi geleceğinde hiçbir zaman put ya da tasvir olarak yorumlanmamıştır. İkonalarda olduğu gibi onlara seslenilmez, tapılmaz, onlara yönelik ritüel yapılmazdı. Kutsalların Kutsalı'nda kerübimlerin bulunması, daha sonraları ikonaların yapılmasının günah teşkil etmediğini ispatlamak için bir delil olarak kullanılacaktır.¹⁹

Hıristiyanlığın içinde doğup geliştiği çevrelerdeki tasvir algısını inceledikten sonra, Hıristiyanlıktaki tasvir ya da Hıristiyan terimi olarak ikona algısına geçilebilir.

İsa ve Meryem hayatta iken Aziz Luka tarafından tasvir edildiğine inanılan *Hodegetria* (*Yol Gösteren*) ikonası ya da Edessa kralı Ebgar'a gönderilen, insan eli değmeksizin (*achiropiitos*) kopya edilen²⁰ Veronica²¹ mendili Hıristiyan geleneği tarafından ilk ikonalar olarak kabul edilse de, kutsal tasvirlerin ilk Hıristiyanlar arasında ne zaman resmi tapınmanın bir parçası haline geldiği açık değildir. Bu fenomenin kapsamı başlangıçta sınırlı görünmektedir, çünkü eski kilise kuralları ve düzenlemelerini içeren kaynaklar bu noktada sessiz kalmıştır. 325 İznik Konsili öncesinde, Kilise Babaları, açık bir pagan uygulaması olduğu gerekçesi ile 10 Emir'deki tasvir yasağına²² bağlı kalmayı istemiş olsalar da, Hıristiyanlığın yavaş yavaş Yahudi temellerinden kayıp gentilelere yayılması sonucu tasvirler hususunda daha yumuşak düşünmeye başlamışlardır.²³

¹⁷ Kabartmak, oymak ya da mermer oymak, boyamak.

¹⁸ Çık. 25: 8-9; Sayı. 88-89.

¹⁹ Ugo Valli, "Cherubim: (Re)presenting Transcendence", *Sings and Society*, Vol. 2, No: S1, Chicago: The University of Chicago, 2014, ss. 32-47; Ouspensky, s. 132.

²⁰ Vera Geelmuyden Bulgurlu, "Doğu Ortodoks Dininde İkonaların Anlamı", *İkonalar* içinde, Ali Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, ss. 23-39, s. 24.

²¹ Modern araştırmalar Veronica isminin Latince *vera icona*, "gerçek yüz" den türediğini ileri sürmektedir.

²² Çık. 20:4-5.

²³ Candea, s. 68; Quenot, s. 15; Ouspensky, s. 51; Kallis, s. 642.

Hıristiyan sanatının menşei, ilk Hıristiyanların ölülerine saygı duymak için gittikleri katakomplarda başlamış ve ilginin artmasıyla birlikte tedricen kilise ritüellerine dahil edilmiştir. Başlangıçta ikonaların amacı, Kutsal Kitap'ta yer alan bir olayı inanana anlatmaktır. Yasaklanmış bir din olarak varlığını sürdüren Hıristiyanlık, sembolik dil vasıtasıyla açıklanması yasak olanı tasvirler vasıtasıyla açıklamıştır. Böylece sanat dili, Hıristiyanlar arasında gizli bir kod haline gelmişti.²⁴

Hıristiyan sanatçılar önceki geleneklerde var olan sembolleri alıp onlara yeni anlamlar yükleyerek kullanmış²⁵ ve 2. yüzyıldan itibaren yeni semboller üretmişlerdir.²⁶ Hıristiyanlık, başlangıçta sanatı öğretici olarak kullanmıştır. Hıristiyan sanatçılar dine yeni girenlerin inançlarını desteklemeyi amaçladıkları için ilk tasvirlerin temaları inananlara dini anlatmak olmuştur. İlk çağlarda Hıristiyan sembollerinde tema ve stil birliği vardı, inananlar kendi düşüncelerini yansıtmazlardı, alışlagelmiş temaları ve tasvirleri kullanırlardı. İkonanın resim dili, Kilise'nin manevi hayatı, liturjik yapıları ve dogmatik tanımlamalarıyla beraber oldukça yakın bir ilişki içerisinde gelişmiştir.²⁷

Havariler döneminde Mesih tasvirlerinin varlığından bahsedilse de²⁸, bilimsel araştırmalar ilk ikonaların Helenistik dönemde insana benzeyen tabutların üzerine yerleştirilen cenaze portrelerine oldukça benzediğini ortaya çıkarmıştır. Tarihi veriler taşınılabılır ikonaların ise 3. yüzyılda Mısır'da ortaya çıktığı kanıtlanmıştır. İlk Hıristiyanlar, formları form olarak ele alıp onlara ilgi duymamış ve var olan plastik sanat kurallarını benimsemekle yetinmişlerdi. Çünkü ilk Hıristiyanlar için asıl önemli olan şey, bu formların ve kuralların arkasındaki fikirdi. Bu durum Hıristiyanlığın gizlilikten çıkıp Roma İmparatorluğu'nun resmi dini haline gelmesine kadar sürmüştür. Helenistik cenaze portreleri gibi, başlangıçta sadece bir hatıra taşıyan ikonalar; İsa Mesih'in, Bakire'nin, havarilerin ve şehitlerin hatırlatıcısı olarak görülmekteydi. Tarihsel süreçte ikonaların hatırlatıcı fonksiyonu

²⁴ Germain Bazin, **Sanat Tarihi**, Üzra Nural ve Selahattin Hilav (çev.), İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998, s. 138; Robin Cormack, **Byzantine Art**, Hong Kong: Oxford University Press, 2000, ss. 13-14; Eva Balicka – Witakowska, "Bizans Kiliselerinde İkonaların Konulduğu Yerler", **İkonalar** içinde, Ali Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, ss. 41-61, s.41; Quenot, s. 17; Ouspensky, ss. 66-69.

²⁵ Ouspensky, ss. 65-72; Candea, s. 68; Cormack, s. 14; Lodwen, s. 21; Bazin, s. 140.

²⁶ Quenot, s. 17.

²⁷ Goulliard, s. 324; Ouspensky, ss. 66-78; Cormack, s. 14; Quenot, ss. 17-20.

²⁸ Goulliard, s. 324.

değişmeye başlamıştır. 4. yüzyıl gibi erken bir dönemde tipolojiler şekil almaya ve onların kutsal doğası bir hale ile işaretlenmeye başlanmıştır. 4. ve 5. yüzyılda ikonalar kendisini iyice kabul ettirmiş, Mesih'in misyonunun tarihsel döngüsü, mucizeleri, hayatı, azizlerin hayatı ve Hıristiyan Kilise tarihinden olaylar gibi işlenecek temaların belirlenmesi ve ikona teolojisini sistemleştirme çabaları başlamıştır.²⁹

Konstantinos devrinde Hıristiyanlığın serbest bırakılması ve I. İznik Konsili (325) ile sistemleştirilmeye başlanması, 381 yılında Theodosius'un yetkisiyle toplanan I. İstanbul Konsili (381) ile devlet dini olan Hıristiyanlık artık mahzenlerden ve katakomplardan³⁰ gün yüzüne çıkmıştır. Hıristiyanlığın devlet dini olması ile problemler son bulmamış, aksine sistemleşme adına yeni problemler ortaya çıkmıştır.³¹ Bunlardan birisi de ikona kültürüne karşı resmi tavrın ne olacağıydı.

6. yüzyıldan başlayarak özellikle 7. ve 8. yüzyıllar, Hıristiyan sembolizminin, sembol tefsirlerinin, sembollerin liturjide kullanımının hızlıca yayıldığı ve devletin başta semboller olmak üzere, ikona kültürüne karşı önlemler aldığı dönem olarak bilinmektedir.³²

Devlet dini olmanın getirdiği serbestiyet ile halk kesiminde kilisenin kabul etmediği yeni inanç sistemleri ortaya çıkmıştır. Özellikle 6.-8. yüzyıllar arasında doruğa ulaşan ve hızlı bir şekilde yayılan yanlış ikona ibadeti de bu yeni inanç sistemlerinden birisi olmuştu. İkona tapınmasının bu gelişimi ile ikonalara mucizevi güçler atfedilmiştir.³³ Başlangıçtan beri Kilise Babalarının itirazlarına rağmen inananların zihinlerinde, ikona tasvir ettiği karakterle bir tutulmuş ve bu ikonalara ibadet edilmesi yaygın hale gelmişti. Daha önce de ifade edildiği gibi, ilk zamanlarda ikonalar sadece hatırlatıcı görevi olan objelerden ibaretti. Tasvir-prototip düşüncesi başta ikonoklazm olarak adlandırılan dönem olmak üzere daha sonraları sistemleşmiştir.³⁴ Grek kilise çevresinde aziz tasvirlerine tapınmak son asırlar içinde gittikçe

²⁹ Fr. Lect. Iulian ISBAŞOIU, "Representations of God in Icons. Immanence and Transcendence in Chiritian Art", **Dialogo**, Romania, 2016, s. 164; Quenot, s. 15; Candea, s. 68; Bazin, s. 142.

³⁰ Yeraltı mezarlıkları

³¹ John Haldon, **Bizans Tarih Atlası**, Ali Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007, 85-88; George Ostrogorsky, **Bizans Devlet Tarihi**, Fikret İşıltan (çev.), 7. Basım, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011, s. 44.

³² Bilal Baş, **Eusebius of Caesarea's Imperial Theology and the Politics of the Iconoclastic Controversy**, USA: The Edwin Mellen Press, 2013, s. 131; Ouspensky, s. 22.

³³ Lodwen, ss. 148-150.

³⁴ Candea, s. 68.

yayılmış ve Bizans dindarlığının en önemli tezahür şekillerinden biri haline gelmişti. 8.yüzyıla kadar ağır ağır yürümüş olsa da, 8.yüzyıldan sonra tasvirlerle aşırı sürmek gösterme adetine karşı açık bir mücadelenin olduğu iddia edilmektedir.³⁵

İkonoklazm terimi, Grekçe *eikon* (tasvir) ve *klasma* (kırılan şey) kelimelerinden türetilmiştir ve kelimenin köklerinden de anlaşılacağı üzere tasvirlerle saygı düşüncesinin tam tersini ifade etmektedir.³⁶ Geleneğe göre birincisi 726'da imparator III. Leo'nun (ö.741) ikona karşıtı fermanı yayınlamasından II. İznik Konsili (787)'ne kadar olan; ikincisi ise, 814-843 arasında hüküm süren V. Leo (s. 813-820), II. Michael (s. 820-829) ve Theophilus'tan (s. 829-842) sonra tahta geçen imparatoriçe Theodora'nın 843 yılında bir konsil toplamasına kadar süren 2 ana döneme ayrılan ikonoklazm; Bizans imparatorluğunun dini hayatında büyük kargaşaya neden olduğu iddia edilen, imparatorluğun Roma Kilisesi ile ilişkilerin bozulmasına hız kazandıran, ayrıca ikona teolojisini açıklığa kavuşturan ve detaylandıran tartışmaları meydana çıkartan büyük dini-siyasi tartışmaya verilen isimdir.³⁷

İkonoklast³⁸ hareketin askeri, hukuki, politik teoloji³⁹, teolojik ve dış kaynaklı tesirleri olduğu iddia edilmesine rağmen; Grekçe konuşulan bölgelerdeki Hıristiyanların, Hıristiyanlık öncesi dini geleneklerde oldukça önemli bir konuma sahip olan tasvir kültürünü içselleştirmesi ile başta Suriye ve Ermeni Hıristiyanlarının bu akıma karşı çıkması; neşet ettiği Yahudilik⁴⁰ de dahil komşu geleneklerin ve özellikle İslam'ın resim kültüne olan olumsuz bakış açısı, imparatorların manastır felsefesi ile uzlaşmamaları sebebiyle devletin ikona kültüne karşı çıkması olarak ele alınmaktadır.⁴¹ İkonoklast hareketin İslam ve Yahudilikten etkilendiğinin iddia edilmesi, sonraki ikonofiller⁴² tarafından tasarlanmış ve ikonofil geleneği haklı

³⁵ Ostrogorsky, ss. 142- 153; Ouspensky, ss. 108-109.

³⁶ Lodwen, s. 148.

³⁷ Virgil Candea, "Iconoclazm", **The Encyclopedia of Religion**, vol. 7, New York: Macmillan Publishing Company, s. 1; Bilal Baş, "Bizans İkonoklazmı (726-843) Bağlamında Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi", Nicole Kançal-Ferrari, Ayşe Taşkent (ed.), İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, ss. 67-93, ss. 69-70.

³⁸ Tasvir kıran anlamına gelmektedir. İkonoklast terimi hem tasvir kırıncılığın yaygın olduğu dönem için hem de ikonaların teolojide bir yerinin olmadığını savunanlar için kullanılan ortak bir terimdir. İkonaları savunanların aksine, ikonaların Hıristiyan dini geleneğinde bir yeri olmadığını ifade etmiş ve ikona kültüne karşı teolojik argümanları kullanmışlardır. Metinlerde "tasvirlerle karşı savaşan" anlamına gelen *ikonomakos* olarak da geçmektedir.

³⁹ Baş, *Iconoclastic Controversy*, ss. 2-4, 19-20

⁴⁰ Brubaker, Haldon, ss. 105-117; Ouspensky, s. 36.

⁴¹ Candea, *Iconoclazm*, s. 1; Engin Beksaç ve Tayfun Akkaya, **Kaynak ve Kökenleriyle Avrupa Resim Sanatı**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1990, s. 37; Lodwen, ss. 147-184.

⁴² Tasvir seven anlamına gelmektedir. İkonoklazm döneminde ikonaları teolojik olarak savunan grup. Metinlerde "ikonaya hizmet eden" anlamına gelen *ikonodül* olarak da geçmektedir.

çıkarmak için başvurdukları çözüm yollarından biri olmuştur. İkonofil apolojistler, eserlerinde ikonoklazm hareketi ile monoteist heretik akımlar arasında bir bağlantı kurmak vasıtasıyla da ikonoklazm hareketinin sapkın bir hareket olduğunu ispatlamaya çalışmışlardır.⁴³

Gelenek, ikonoklastik krizin dini tasvirleri puta tapma olarak gören ve bunun sonucunda da dini tasvirlerin tahribini emreden III. Leo'nun 726 ya da 730 yılında yayınladığı ferman⁴⁴ ve Chalke kapısındaki Mesih ikonasının sökülmesini emretmesi ve ikonanın yerine Haç dikmesi ile başladığı öne sürülmektedir.⁴⁵ Yapılan son araştırmalar sonucunda ise, geleneğin anlattığı hikayenin büyük bir bölümünün efsaneye ve abartılara dayandığını göstermektedir. III. Leo, ikonaların kullanılmasını ılımlı bir dille eleştirmiş olsa da, daha sonraki ikonofillerin eserlerinde iddia ettiği gibi, III. Leo'ya ait ikonaların kullanılmasını yasaklayan ve ikonaların sökülmesini emreden resmi bir ferman bulunmamaktadır.⁴⁶

İkonoklazm hareketinin III. Leo tarafından başlatıldığını öne süren en erken tarihli eserler, ikonoklazm hareketinin başlangıcından daha sonra ele alınmış eserlerdir. En erken 780 yılında kaleme alınan patrik Nikephoros'un *Brief History* eseri, 810-814 yıllarında yazılan Theophanes'in *Chronographi*'si, ve 9. yüzyılın sonunda ele alınan Genç Stephenos'un *Vita* eseri ikonoklazm hareketinin başlangıcına şahit olmamıştır. Leo'nun ikonoklast hareketin başlatıcısı olduğunu savunan kaynakların hiçbirisi resmi bir kaynak gösterememektedir. Bu kaynaklar sonraki dönem ikonofiller tarafından ele alınmış ve muhtemelen ikonofil geleneği haklı çıkarmak için yazılmıştır. Ayrıca ikonofil olduğu için III. Leo tarafından azledildiği iddia edilen İstanbul patriği I. Germanos'un mektuplarının hiçbirisinde bu bilgidenden ve Leo'nun ikonaların tahrip edilmesini emreden fermanından söz etmemesi de oldukça dikkat çekicidir.⁴⁷

787 yılında düzenlenen II. İznik Konsili'nde Leo'nun papaya ve diğer patriklere gönderdiği mektupların korunduğundan bahsedilse de, III. Leo'ya ait olduğu iddia edilen

⁴³ Leslie Brubaker, John Haldon, **Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850**, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, ss. 105-117.

⁴⁴ Brubaker, Haldon, s. 79.

⁴⁵ Brubaker, Haldon, ss. 128-135.

⁴⁶ Brubaker, Haldon, s. 80.

⁴⁷ Brubaker, Haldon, ss. 89-105.

mektupların tarihsel olarak var olmaması, II. İznik Konsili'nin Kilise'nin 8. yüzyıldaki resmi görüşünü yansıtmak amacıyla metni yeniden düzenlediğini ve metne ekleme yaptığını göstermektedir.⁴⁸

III. Leo'dan sonra tahta geçen oğlu V. Konstantinos (718-775) en şiddetli ikonoklast imparator olarak görülmüştür. V. Konstantinos döneminde ikonoklazmın had safhaya ulaştığı, imparatorun ana amacının gerek kilise içindeki gerekse bireysel ikonaların tahrif edilmesi ve ikona kültürünü kaldırmak olduğu rivayet edilmektedir. Babası III. Leo gibi, bireysel olarak ikonalara hürmeti doğru bulmasa da, ikonofil geleneğin aksine hükümdarlığının ilk 10 yılında V. Konstantinos'un ikona ve ikona kültürüne karşı bir polemige girmemiştir.⁴⁹

V. Konstantinos'un dini görüşleri etrafında toplandığı ileri sürülen 754 yılında toplanan Hiereia Konsili, Roma Kilisesi'nin temsilcisi bulunmadığı, Kudüs, Antakya ve İskenderiye patriklerinin bulunup bulunmadığı kesin olmadığı için II. İznik Konsili tarafından geçersiz sayılmıştır. Bu konsilin kararlarının orijinali günümüze kadar ulaşmamış, konsil kararları II. İznik karar metni olan *Horos* metniyle günümüze gelmiştir. 754 Hiereia Konsili'nde, ikona kültürüne karşı resmi bir kınama kararı alınmış olmasına rağmen konsil, ikonofillerin 787'den sonra iddia edildiği gibi aziz kültürüne karşı bir savaş açmamış, Meryem ve diğer azizlere saygı duymayı yasaklamamış, hatta azizlere saygıyı vurgulamıştır. İkonofil gelenek ise, konsil kararlarının eski ekümenik konsil kararları ile tezat halinde olduğunu ve kurnazlık yaptığını ileri sürmektedir.⁵⁰

İkonofil gelenek, özellikle V. Konstantinos devrinde Bizans manastırlarının devlet eliyle büyük bir zulüm gördüğünü, devletin keşişlik müessesesine karşı bir savaş açtığını, keşişlerin manastır hayatını bırakmaya zorlandıklarını, mahkum edildiklerini, keşişlerin ve rahibelerin hipodroma doldurulup aşağılandığını, sakat bırakıldıklarını, manastırların yağma edilip mallarına ve arazilerine el konulduğunu ileri sürmektedir. Gelenek, manastırların devletin ikonoklazm politikasını reddettiğini ve bu politikayla savaştığını da yazmaktadır. V. Konstantinos'un hükümdarlığı esnasında ikonofillere, özellikle manastırcılık akımına ve

⁴⁸ Brubaker, Haldon, s. 90.

⁴⁹ Brubaker, Haldon, ss. 156-212; Ouspensky, s. 22;

⁵⁰ Brubaker, Haldon, ss. 183-192; Quenot, s. 26; Ostrogorsky, ss. 158-162.

keşiflere uygulandığı iddia edilen zulüm ve takibat sonraki dönemlerin tarih yazımıdır. Tarihi kayıtlar V. Konstantinos zamanında tatbikat altına alınan manastır üyelerinin siyasi olarak Konstantinos'a karşı geldiklerini göstermektedir. Tarihi veriler imparatorluk ikonoklazmını destekleyen pek çok manastır gruplarının olduğunu da ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda imparatorluk içinde birçok ikonanın tahrip edildiğine dair pek az sağlam kanıt vardır. İkona kırılcılığı, devlet politikası olmasının aksine, arada sırada ve genellikle belirli politik olaylara dayanarak gerçekleşmiştir.⁵¹

İmparatorun ani ölümü ile tahtı resmi olarak küçük yaştaki oğlu ile bölüşen imparatoriçe İrene üzerine almıştır. İmparatoriçe İrene, gelenek tarafından başlangıçtan itibaren ikona kültü yanlısı olarak gösterilmiş ve hakkında çeşitli abartılı hikayeler anlatılmıştır. Modern araştırmalar İrene'nin ikonofil geleneğe sahip çıkmasını sadece dini olarak değil, siyasi olarak da değerlendirmektedir. İkona kültürüne serbestiyet tanınmasındaki siyasi amaçlarından biri, başta Roma Kilisesi olmak üzere İstanbul dışındaki diğer kiliselerle ve Frank Devleti ile ilişkileri iyi tutmaktır.⁵²

İrene'nin hükümdarlığı zamanında toplanan II. İznik Konsili'nde kutsal tasvirler ve kutsal tasvirlerle ibadet konusu ele alınmış, ikonoklazm mahkum edilmiştir. Patristik gelenek, hagiografi⁵³, mucizevi anlatılar, teolojik savunmalar, şahitlerin ifadeleri bu konuyu kanıtlamak için delil olarak kullanılmıştır. Konsilde ilk kez resmi olarak bir ikona kültü sistemleştirilmiştir. Konsilin sonunda Horos metni kabul edilmiştir ve bu kararlara uymayı reddeden herkesin kiliseden aforoz edileceği ve heretik olacağı ilan edilmiştir. Konsil kararları hem piskoposlukların hem de ordunun temsilcileri tarafından kabul edilmiştir. Eski ikonoklast din adamları, ikonoklazm doktrini reddetmek ve Horos dogmasını kabul etmek koşuluyla affedilmiştir.⁵⁴

⁵¹ Brubaker, Haldon, s. 197-247; Ostrogorsky, ss. 161.162; Ouspensky, s. 109.

⁵² Brubaker, Haldon, ss. 265-266; Haldon, s. 114.

⁵³ Azizlerin hayatını anlatan yazılar.

⁵⁴ Brubaker, Haldon, s. 266-276.

II. İznik Konsili'nde ikonoklastların, “ikona kıranlar” yani “ikonoklast” olarak değil, “Hıristiyanları suçlayanlar” olarak adlandırılması, pratikte herhangi bir resmi yıkım faaliyetinin gerçekleşmediğini gösteren tarihi verileri doğrular niteliktedir.⁵⁵

787 yılında toplanan ve Doğu Kilisesi'nin tanıdığı son konsil olan II. İznik Konsili, ikona teolojisi açısından belirleyici olmuştur. Bu konsilde, ikonofiller ikonoklastlara karşı delil olabilecek bütün teolojik argümanlarla ikona kültürünü savunmuşlardır. Tasvir kültü lehine Kutsal Kitap'tan ve diğer patristik eserlerden deliller getirerek 754 konsili kararları ve tasvir düşmanlığı sapıklık olarak mahkum edilmiş, tasvir aleyhtarı bütün yazıların imhası kararlaştırılmış ve tasvirlerle ibadet yeniden ihya edilmiştir. Dımaşklı Yuhanna'nın düşüncesine uygun olarak ibadetin tasvirlerle değil, tasvirde resmedilen aziz şahsiyete yöneldiği ve sadece tanrıya mahsus olan tapınma ile azizlere duyulan saygının birbirinden ayrılması gerektiği özellikle belirtilmişti.⁵⁶

İkinci ikonoklastik dönem, V. Leo tarafından kendi gücünü meşrulaştırma ve onaylama amacı taşıyarak devlet politikası olarak yeniden başlamıştır. V. Leo'dan sonra gelen II. Michael iki grup arasındaki dengeyi sağlamak için çalışmıştır. II. Michael'in denge politikasından sonra tahta geçen Theophilos döneminde ikonoklazmın çok şiddetli olduğu yazılmaktadır. Theophilos zamanında ikonaların yıkıldığı, yerlerine kuş ve hayvan resimlerinin konulduğu; pek çok keşişin sürgün edildiği, işkence gördüğü; ikonofillerin ya da ikonofillere yardım eden kişilerin mallarına el konulmasını emrettiği iddia edilmektedir. Fakat bu yazılanları da ikonofil geleneğin eklemesi olarak düşünmek yanlış olmayacaktır. Theophilos, keşişleri özel olarak zulüm ve bastırma amacı gütmemiştir. Aksine, zulme uğrayanlar daha ziyade onun politikasına karşı açıkça saldırgan keşişlerdir.⁵⁷

Gelenek, Theophilos'un 843 yılında ölmesinden sonra, imparatoriçe Theodora ve genç oğlu imparator III. Michael önderliğinde devlet ikonoklazmını tamamıyla ortadan kaldırdığını, 843 yılında Lent'in ilk Pazar günü çeşitli kutlamalarla “Ortodoksluğu yeniden

⁵⁵ Brubaker, Haldon, ss. 271-272.

⁵⁶ Haldon, s. 114. Ostrogorsky, ss. 163-168; Kallis, s. 642; İsaşoğlu, *Representation of God in Icons*, s. 164-165.

⁵⁷ Brubaker, Haldon, ss. 366-400.

inşa ettiğini iddia etmiştir ki bu olay “Ortodoksluğun Zaferi” olarak bilinmektedir ve günümüzde hala daha kutlanmaktadır.⁵⁸

Özet olarak ikonoklazm, geleneğin iddia ettiği ölçüde büyük bir kamusal hareket olarak var olmamıştır. İkonofil kaynakların ifadelerine rağmen, ne III. Leo ne V. Konstantinos ne de Theophilos zamanında ikonofil taraftarı olan sıradan insanların ya da din adamı sınıfının, sadece ikonofil olmaları gerekçesi ile hayatlarını, özgürlüklerini ya da pozisyonlarını riske attığına dair resmi ve güvenilir kaynaklar yoktur. Aksine yasaklama çoğunlukla, belirli küçük manastır grupları ve din adamları ile sınırlıydı. III. Leo’dan 843’teki ikonaların son restorasyonuna kadar olan tarihi dönem, ikonofil kaynakların kaydettiği propogandacı ve aklayıcı bir söylemle aktarılmıştır.⁵⁹

Bizans devletinin ikonoklast düşüncüyü son kez terk etmesi sonucunda, bu süreçte gelişen ve sistemleşen ikonoloji, 15. yüzyıla kadar tamamlanmıştır. 9. yüzyılda ikonaların birbirine karışmasını engellemek için prototiplerin isimleri figürlerin yanına yazılmaya başlanmış; 11. yüzyılda kutsal sanatı muhafaza etmek için ikonaların ve figürlerin standart versiyonları ve ressamların takip etmesi zorunlu kuralları içeren kılavuz hazırlanmıştır. Kuralların belirlenmesi sürecinde özellikle manastırcılık ve manastır sanatı etkili olmuştur. 14. yüzyıldan sonra, ikonların yerleştirildiği ikonostatislerin kilise içerisinde yerlerini almasıyla da ikonaya dair her şey sistemleşmiş olmuştur.⁶⁰

1.2.1. İkonaların Dini Hayattaki Yeri

Yukarıda da bahsedildiği gibi, erken dönem Hıristiyanlık, ikonaları hatırlatıcı işleve sahip objeler olarak görmekteydi, onlara kutsiyet atfetme ya da tapınma söz konusu değildi. Tedricen yayılan ve hızla gelişen ikona ibadetleri, ilk dönem Hıristiyanlarının bilmediği durumlardı.

⁵⁸ Brubaker, Haldon, ss. 447-452; Candea, s. 68; Quenot, s. 27; Ouspensky; **Theology of the Icon**, ss. 7-8; Cormack, s. 32.

⁵⁹ Brubaker, Haldon, ss. 366-403.

⁶⁰ Engin Akyürek, “Bir Ortaçağ Sanatı Olarak Bizans Sanatı” **Sanatın Ortaçağı** içinde, Engin Akyürek (hazır.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997, ss. 71-88, s. 71. s. 80; Kallis, s. 642; Cormack, s. 76; Ouspensky, ss. 207-208; Candea, ss. 69-70.

Ortodoks inancına göre inanan, ikonaya ibadet ederek, ikonanın prototipini ulaşır. İkonaya ibadet bir araç olarak değerlendirilmesine rağmen, Doğu Kilisesi'nde ikona Kutsal Kitap'ın tasviri ya da anımsatıcısı olarak değil, Kutsal Kitap'ın maddi / gerçek versiyonu olarak değerlendirilir. Kelime ve simge, Kutsal Kitap ve ikona bilgi kaynağı olarak aynı seviyededir. Bu yzden Ortodoks inancına göre Kutsal Kitap'a ne kadar saygı duyuluyorsa, ikonalara da o derece saygı duyulmalıdır.⁶¹

1.2.2. Doğu ve Batı Kiliselerinin İkonaya Karşı Tutumları

Roma İmparatorluğu'nun 395'te Doğu ve Batı olarak ikiye bölünmesinden sonra 15. yzyıla kadar Hıristiyan sanatının en canlı merkezi olan Doğu Roma İmparatorluğu, Avrupa'daki kültür ve sanat anlayışına etki etmiştir. Buna rağmen, 2 asır boyunca Doğu Roma'yı uğraştıran ikona sorunu Batı Roma'yı ve Hıristiyanlığını meşgul etmemiş; ayrıca ikonoklazm dönemi olarak adlandırılan dönemin sonucu ortaya çıkan sistemleşmiş bir ikona algısı ve teolojisi de Batı Hıristiyanlığında görülmemiştir.⁶²

12. yzyıla kadar Doğu sanatı iki kilisenin sanat anlayışı olarak kabul edilmişken, bu tarihten sonra Doğu ve Batı'nın sanat algısı birbirinden yavaş yavaş ayrılmaya başlamıştır. Batı, Bizans geleneğinden tevarüs edilen sanatsal geleneğe sırtını dönerek sekülerleşmeye başlamış ve "kutsallıktan arındırma" dönemine başlamıştır. Batı, sanatta kabul ettiği realizm sebebiyle, papaz sınıfına ait ikona geleneğinden uzaklaştı. Batı sanatı kutsal sanatın aksine, üç boyutlu bakış açısı, doğal ışık ve gölgeler, gerçekçi insan portreleri ve insan duyguları kullanılmaya başlamıştır. Sanatçılar tarafından sanat eserine yansıtılan öznel bakış açısı sonucunda sembollerin kutsal dili kaybolmuştur. Bu özgürlükle birlikte, kutsal sanat "dini sanat" formunu terk etmiştir. Batı'daki bu özgürleşmenin ardından, özellikle Rönesans ya da Barok dönemlerindeki dini sanat, sanatsal formlar aynı olduğu için seküler sanattan "dini" tema dışında hiçbir fark göstermemiştir. Fakat geleneğe göre, sanatçının dindar niyeti, eserin "kutsal" olması için yeterli değildir; bir sanat eseri sadece, manevi bir görünüm veya vizyon

⁶¹ Ouspensky, s. 8; Isbaşou, *Representation of God in Icons*, s. 165.

⁶² Ouspensky, ss. 116-117, 216-217; Bazin, ss. 144- 145; Beksaç, Akkaya, ss. 40-41.

sonucunda açığa çıktığında ya da geleneğe bağlı kurallar çerçevesinde çizildiğinde kutsal hale gelebilmektedir.⁶³

Protestanların kutsal sanat anlayışı ise, Katoliklerin sanatına karşı çıkılması, tasvirlerin ve sembollerin tamamıyla reddedilmesi ve en açık ifade ile kutsal sanatın ortadan kaldırılması olarak özetlenebilir.⁶⁴

Ortodoks Kilisesi'nde kutsal sanat oldukça önemlidir. Ortodokslukta ikonaların yer almadığı bir liturjik ritüele rastlamak neredeyse imkansızdır. Kaynağını teolojiden alan ve geleneğin kurallarına sıkı sıkıya bağlı olan Doğu sanatı, Batı sanatının aksine, natüralist bir tasvir tarzını bilinçli olarak dışlamış ve anatomik kesinliklerden uzak durmuştur. Aynı zamanda sanatçının hayal gücünden kaynaklanan keyfi özelliklere de yer vermemektedir. Çünkü Doğu Kilisesi, ikonaların çizilmesi hususunda gerekli olan kuralları belirlemiş ve bu kurallar dışında tasvir edilen ikonaları dini olarak saymamıştır. Doğu Kilisesi, iki boyutlu ikonografik tasvire sadık kalmıştır. Batı Kilisesi'nin aksine, ikonografik şemaları bellidir ve belirlenen konular dışında dini tasvirlerin çizilmesi yasaklanmıştır. Her kesimden halka hitap ettiği için bu sanat tarzında konunun açık ve sade bir şekilde sunulması gerekmektedir. Bu yüzden Batı sanatında görülen girift çizimler Doğu sanatında yer almamaktadır. Bireysellikten uzak tasvir tarzı, bu sanatın evrensel bir boyutuna işaret etmektedir.⁶⁵

Kutsal sanat hususunda Doğu ve Batı arasındaki en temel fark, kutsal sanatın işlevi üzerinedir. Batı'da kutsal sanat, Papa I. Gregorius'un öğretisi doğrultusunda “okuryazar olmayanların İncili” ve inanç eğitiminde yazılı kaynakların hatırlanmasını sağlayan dekoratif bir süs olarak algılanmış ve bu anlamda didaktik bir işlev üstlenmiştir. Doğu Kilisesi'nde ise kutsal sanat, öyküleyici değil, semboliktir; yani eğitici bir amaçla olaylar silsilesinin anlatılmasını amaçlamaz. İkona, tapınmanın bir aracı olarak görülmüş, bu bağlamda kilise dekorasyonunun amacı da izleyiciyi ‘eğitmek’ değil, onu doğrudan ‘kutsal’ ile karşı karşıya getirmektir. Bu yüzden Batı Kilisesi'nde teolojik açıdan Doğu Kilisesi'ni bir yüzyıl boyunca meşgul eden ikona tartışması yaşanmadığı gibi, Doğu Kilisesi'nde var olan Hıristiyanlığın

⁶³ Quenot, ss. 72-77.

⁶⁴ Quenot, s. 74.

⁶⁵ Ouspensky, s. 8; Quenot, ss. 74-77; Beksaç, Akkaya, ss. 39-40.

kurtuluş doktrinine bağlanan bir ikonoloji kavramı da yoktur. Doğu Kilisesi için ikona, bir sanat eseri değil, ibadet aracıdır ve İncil'in kelimelerle açığa vurduğunu, renkler aracılığıyla açığa vuran ve her yerde bulunan aşkının bir ifşası olarak değerlendirilmektedir.⁶⁶

1.3. İkona Teolojisi

Gerçek, gerçeğin temsili ve taklidi, sanat ve felsefenin en temel sorunu olarak tarih boyu süren tartışmalardan biridir. Temsilin, neyi ne kadar ve nasıl temsil ettiği, temsil etmenin kriterleri gibi konular bu süreçte en çok tartışılan konular arasındadır. Temsilin, temsil ettiği durumu hangi kriterler çerçevesinde temsil ettiği felsefe ve sanatın dallarında ve muhakkak ki teolojide son derece değişkendir.⁶⁷

Sanat alanında öne sürülmüş olan en eski kuram, Yunan ve Rönesans'tan sonra Batı kültürünün temelini ortaya koyan, sanatı bir tür taklit olarak gören ve fenomenler dünyasında 5 duyu organıyla algılanan nesnelere, görülemeyen başka bir dünyadaki idealerin taklidi (mimema)⁶⁸ olduğunu düşünen Yunan filozofu Platon'un mimetik sanat kuramıdır. Platon'un sanat felsefesi onun idealer kuramını anlamaktan geçmektedir. Platon, felsefesini idea kavramı üzerine bina etmiş ve buradan yola çıkarak doğayı, insanı, her şeyi idea ile açıklayan bir sistem kurmuştur. Yunanca *eidos*⁶⁹ ya da *idea* kavramı Platon için gerçek şeylerdir fakat onların gerçeklikleri metafiziksel bir gerçekliktir. İdealar, ebediyen vardır ve onlar birer prototip olarak asla değişmezler ve yok olmazlar. İdeaların dışında kalan nesnelere ise kopyadır, gölgedir. İdealar ilk örnekler (archetypos) olarak bulunurlar, idealer dışındaki varlıklar idealer gibi görünen ve bunlara benzeyen şeylerdir. Nesnelere ya da fenomenlerin oluşumları, idealardan pay almaları da bu idealara benzemekten başka bir şey değildir.⁷⁰

⁶⁶ Ouspensky, ss. 212-213; Kallis, s. 641; Akyürek, ss. 71-88; Quenot, s. 79.

⁶⁷ Emel Karakozak, "Sanatta Temsil ve Mimesis", *Sunu Fotoğraf Dergisi*, Sayı: 90, Adana: 2016, ss. 9-11, s. 9.

⁶⁸ Ekrem Sevil, **Platon'un Tanrı Anlayışı Mitolojiden Rasyonel Tanrı'ya Geçiş**, İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007, s. 32; Henry Walsh, Bruce Withington, "Metafizik Nedir?", **Metafiziğe Giriş** içinde, Ahmet Cevizci (çev.der), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, ss. 59-60; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi, Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi**, vol. 5, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, ss. 69-70.

⁶⁹ Görüntü, görünüş, şekil, form, biçim, biçimlendirici doğa, tip, tür anlamlarına gelmektedir.

⁷⁰ Veysel Atayman, **Devlete Giriş Thales'ten Platon'a Yunan Felsefesi**, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınları, 2006, ss. 100-101; İbrahim Yıldırım, "Platon Sanata Karşı Değildir", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni, Antikçağ Yunan Düşüncesi, Ortaçağ Düşüncesi**, cilt. 2, ss. 243-258, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, ss. 244-245; Sevil, s. 31.

Hıristiyan teolojisi ve felsefesi, 8. yüzyıla kadar aşaması ne olursa olsun, hakikatin duyular aracılığıyla değil, akıl ile kavranabileceğini savunan Platon etkisinde kalmıştır.⁷¹ Hıristiyanlığın sanat anlayışı da Platon'un idealar düşüncesini temel alarak gelişmiştir. Platon düşüncesinde yer alan idealarının prototip olması ve fenomenler dünyasındaki varlıkların idealardan pay alarak var olduğu düşüncesi, Hıristiyan prototip-tasvir algısı üzerinde etkili olmuştur. Çünkü Hıristiyan kutsal sanatında, ikona prototipinden pay alma ve onlara benzeme yoluyla kutsal sayılmakta ve ilahi alemle bir bağlantı sağlayabilmektedir.

Mimesis ve temsil, metinlerde birbiri yerine kullanılsa da mimesis ve temsil (representation) anlam olarak aynı şeyi ifade etmezler. Mimesis daha çok taklit anlamını içerirken, representation / temsil, şeylerin bir taklitte tekrar edilmesinden çok mevcut kılmak, onları zihinde mevcuda getirmek anlamına gelmektedir.⁷²

Eski Yunanlılarda, “temsil” kelimesini karşılayan bir kelime veya kavram yoktur. Kavram Latin kökenlidir. Latince *representaire* kelimesi var kılmak, ortaya koymak ya da yeniden sunmak anlamlarına gelir. Kelime anlamı itibari ile “var etmek”, “birinin varlığına bürünmek” anlamlarına gelmektedir. Ayrıca, soyut bir kavramın bir nesne bünyesinde ya da onun aracılığıyla var kılınması anlamını da taşımaktadır. Bir nesnenin diğeri için, onun yerine ikame edilmesidir. Kelime Ortaçağ'da Hıristiyan literatüründe, “Hıristiyan toplumuna en manevi yönleri ile uygulanarak”, bir tür mistik bir simgeye dönüşüp genişlemiştir. Temsil kavramı (representation), bir şeyi o anda ya da durumda var olmamasına rağmen, *bir şekilde var kılmaktır*. Temsil asla kopya değildir, doğru tasvir ya da örtüşme de değildir. Temsilin prototipe ait olabilmesi için çok yüzeysel bir benzerlik dahi yeterlidir. Hıristiyan kutsal sanatında da, ikonalarda tasvir edilen imgenin prototipini andıran ya da prototipine işaret eden herhangi bir belirtinin olması yeterlidir.⁷³

Temsil etme, sembolleri kullanma vasıtasıyla da olabilmektedir. “Sembol” terimi Yunanca “*symbolon*⁷⁴” kelimesinden türemiştir. Sembol, temsil ile aynı değildir. Bir şey

⁷¹ Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ**, Muammer Sencer (çev.), İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım,1994, ss. 215-216.

⁷² Karakozak, s. 10.

⁷³ HannaFenichel Pitkin, seda Erkoç (çev.), Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014, s. 233.

⁷⁴ Kelime “birlikte” anlamına gelen *sym* ve “atmak” anlamına gelen *ballien*'in birleşmesi ile ortaya çıkmıştır.

sembol aracılığıyla temsil edildiğinde bu sembolün tanınabilir nitelikte olması gerekmektedir. İlk Hıristiyanların, Yunanca ιχθυς kelimesinin akrostişine dayalı bir şekilde Hz. İsa'nın bir sembolü olarak balık figürü kullanmaları sembolle temsile örnektir. Balık, İsa'nın sembolüydü fakat onun temsili değildi, İsa'nın dış görünüşü ile ilgili bir şeyler öne sürmüyordu. Sembol, temsil örneklerinden farklı olarak atfedildikleri şeylerin benzeri değildir ve onları anımsatmazlar. Sembolize ettikleri şeylerle ilgili iddialarda bulunmaz; daha çok sembolize ettikleri şeyleri ima ederler. Aralarındaki bağlantı gerçek bir bağlantı değildir, sembol inananlar tarafından kabul edildiği için vardır.⁷⁵

Hıristiyan sanatının, Platon felsefesinin temelinde yatar idealar ve fenomenler düşüncesini temel alarak, gerek doğrudan gerekse semboller vasıtasıyla temsili bir sanat olduğunu ifade etmek doğru olacaktır.

1.3.1. İkona Kavramı

Pagan geleneklerinde tanrıların tasvirlerinin yapılması yaygın bir olguydu. Tanrıların tasvirleri ya da heykelleri, tanrıların temsili ya da kendisi olarak görülmekteydi. Heykeller vasıtasıyla mucizeler gerçekleştiğine ve inanan kişinin bu tasvirler vasıtasıyla hastalıklardan kurtulduğuna inanılmıştır.⁷⁶

Yunanlılarda portreler ve heykeller önemli sayılmasına rağmen, Yunan geleneğini devam ettiren Romalılar, ikona teolojisini ilgilendiren bir önemli gelenek geliştirmişlerdir. İmparatorluk genişlediğinde, özellikle adli mahkemelerde imparatorun bulunması gerekliliği sebebiyle, imparator portresinin imparatorun varlığı anlamına gelen bir düşünce şekli ortaya çıkmıştır. Portrenin önünde imzalanan antlaşmalar ya da yapılan her eylem, imparatorun şahsının önünde imzalanmış ya da yapılmış gibi geçerli sayılmıştır. Kısacası, imparatorun tasviri, imparatorun mevcudiyeti haline gelmiştir. Roma geleneği içerisinde yetişen

⁷⁵ Pitkin, ss. 90-97

⁷⁶ Cormack, s. 77; Leone, s. 9.

Hıristiyanlık, Roma kültürünün tasvirin prototipini yansıttığı görüşünden etkilenmiş ve onu benimsemiştir.⁷⁷

Ancak ikona saygısı, Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren sistemleşmiş bir olgu değildir. Daha önce de görüldüğü gibi, tasvirler hususunda ilk dönem Hıristiyanlar daha çekingен davranmış, tasvirlerin meşruiyeti hususunda tartışmalar yapılmış ve tasvirlerin öğretici fonksiyonundan yararlanmışken; Hıristiyanlığın gentilelere doğru yayılım sürecinde, Roma geleneğinin de etkisi ile ikona-prototip algısı gelişmeye başlamıştır.

İkona, saygı duyma ile alakalı bir nesnedir. İkona tefekkürü yoluyla, inanan ikonayı temsil eden prototipe hitap etmektedir. Aziz Büyük Basilius'un *De Spiritu Sancto*⁷⁸ (Kutsal Ruh) adlı eserinde geçen "Tasvire gösterilen saygı, prototipine geçer." cümlesi, Hıristiyanlıktaki ikona ve prototip algısını en açık şekilde sunmaktadır. Doğu Kilisesi için ikona, betimlediği azizin 'oradaki varlığı'dır. Prototipin ikonada vücut bulabilmesi için benzerlik şarttır ve ikonanın inanan tarafından tanınması gerekir. Bu sebeple, azizin karakteristik özellikleri yüzünde, giysilerinde ya da sembollerde temsil edilmelidir. Benzer biçimde Kutsal Kitap'tan betimlenen sahneler de kolayca tanınmalı ve birbiriyle karıştırılmamalıdır. Doğu Kilisesi'nin ikona yapım kılavuzlarında ayrıntıların fazla ve kuralların sıkı olmasının ve ressamın prototipe ve geleneğe bağlı kalınmasının nedeni budur.⁷⁹

İkona, prototipinin kutsallığını ve yüceliğini paylaşmaktadır. İkona, prototipinin elde ettiği yüceliğe ve maneviyata götüren bir kanaldır. Azizlerin reliklerinde⁸⁰ olduğu gibi, tasvirlerinde de bu yücelik mevcuttur ve aktiftir. İkonalar sayesinde gerçekleşen mucizeleri, tasvirdeki yüceliğin bir delili olarak kabul edilmiştir.⁸¹

⁷⁷ Abel, Ulf. "İkonaların Teolojisinde İlahi Olanın İkona İmgesi". **İkonalar** içinde. Ali Özdamar (çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s. 141 Quenot, s. 16.

⁷⁸ Schaff, Philip (ed). **Nicene and Post-Nicene Fathers**. "De Spiritu Sancto", Sayı 2, Cilt 8. Christian Classics Ethereal Library, 2002, ss. 137-249, ss. 177-178.

⁷⁹ Ouspensky, ss. 167-170; Cormack, s. 76; Goulliard, s. 326. Abel, ss. 14-15; Kallis, ss. 642-643; Candea, s. 69.

⁸⁰ Kutsal bir kişinin vücudunun parçaları ya da kutsal emanetleri anlamına gelmektedir.

⁸¹ Goulliard, ss. 324-326.

1.3.2. İkona Teolojisi

İkonalar, maddi objelerle ya da sözlü ifadelerle anlatılamayan gerçekliklerin dolaylı olarak aktarılmasını sağlamaktadır. İkona, tarih boyunca inananların inançlarını canlandırmak, heretik akımlara karşı doğru inancı korumak suretiyle Ortodoks tapınmasının ve kutsal sanatının en önemli unsuru haline gelmiştir. Her şey ve herkes, Tanrı, İsa, insanlar ve doğa sürekli olarak ikonaya özgü bir ilişki içerisinde; bu, tasvire karşı prototip ilişkisidir ve Tanrı'nın İsa'da vücut bulmasıyla bütün maddede tecelli etmiştir.⁸²

4. yüzyıldan 8. yüzyıla kadar ikonaların yararlı olduğu savunulmasına rağmen ikona teolojisinin temelleri büyük ölçüde ikonoklazm tartışması sırasında ikonaları savunan Kilise Babaları ve teologlar tarafından geliştirilmiştir.⁸³ Tarihsel bağlantıyı daha rahat görmemiz açısından bütün Hıristiyanlar tarafından kabul edilen ilk 7 genel konsilin ikonalarla ilgili kararlarına bakmak, Hıristiyanların ikona teolojisini anlama noktasında yardımcı olacaktır.

İlk iki genel konsilde ikonalar ile ilgili kararların alınmamış olması ve hatta ikona teolojisi ile ilgili ifadelerin dahi geçmemesi normaldir. Çünkü dinin özü olan Teslis inancı sistematize edilmemiş ve tüm Hıristiyanlar arasında kabul edilen ortak bir kredo belirlenmemiştir. İlk genel konsil olan ve 325 yılında toplanan I. İznik Konsili, Arius'un Oğul'u Baba'ya bağlayarak derecesini düşürmesi ve O'nun Baba vasıtasıyla Tanrı olduğunu iddia etmesi üzerine, Oğul ve Baba arasındaki ilişkiyi *homoousios* ile yani ikisinin de aynı özden olduğunu kabul etmiştir. Aryanizm ile mücadelenin izleri henüz silinmemişken, Kutsal Ruh'u Oğul'un bir yarattığı olduğunu iddia eden yeni bir itizali hareketin ortaya çıkması, 381 I. İstanbul Konsili'nin toplanmasına sebep olmuştur. Bu konsil sonunda Kutsal Ruh'un tanrısal tabiatını belirten ifadeler, günümüzde hala daha geçerliliğini koruyan kredoya konulmuş oldu.⁸⁴

I. İstanbul Konsili'nden itibaren teslisin üç unsurunun aynı olduğu ve tek ilahi tabiata sahip olduğu doktrini ön plandaydı. Ancak, Teslis'in ikinci unsurunun, insan doğası ile tesliste

⁸² Ouspensky, s. 17.; Abel, s. 12.

⁸³ Baş, *Hıristiyan Geleneginde Tasvir Meselesi*, s. 68; Ouspensky, ss. 81-90.

⁸⁴ Francis Dvornik, **Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a**, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990, ss. 6-11.

nasıl bir birleşme yapabileceği konusu, Meryem'in doğası ile de ilgili olarak, tartışılmaya başlanmıştır. 451 yılında toplanan Kadıköy Konsili'nde monofizit görüş reddedilip, *"Hepimiz, ittifakla bir tek ve biricik Oğul İsa'yı kabul ediyoruz. Ve yine O'nun, bir tek şahısta birleşmiş iki tabiatını kabul ediyoruz"* (Bu tabiatlar kendi arasında birleşmemiş, bölünmemiş, ayrılmamış ve değişikliğe uğramamıştır) şeklinde ifade edilen diofizit doktrin kabul edilmiştir.⁸⁵

691-692 Quinisext Konsili'nde ilk kez ikonaların mahiyeti ile ikona çizimi gündeme gelmiştir. Konsil kararları, ikonaların o dönemdeki önemini göstermektedir. Konsil kararları sonucunda, sanatçıların uyması gereken kurallar belirlenmeye başlanmış, ikonografik bir kanon yazılmıştır. Konsilin 73. kanonu, ikonaların kilise zeminine yapılmasını yasaklamış ve kilise zemininde var olan ikonların kaldırılmasını emretmiştir. 82. kanonda, Mesih'in artık kuzu şeklinde değil, enkarne olmuş Kelime olarak yani insan forumunda tasvir edilmesi gerektiği kararı alınmıştır. 100. kanon, ikona sanatının sansürlenmesi ile ilgilidir. İkonalar, izleyicilerin aklını karıştıracak, gözlerini cezbedecek ve insani dürtülerini harekete geçirecek bütün saf olmayan unsurlardan arındırılarak tasvir edilmelidir.⁸⁶

İkona teolojisini belirleyen konsil, 787 yılında toplanan II. İznik Konsili'dir. II. İznik Konsili kararları çerçevesinde hem ikona kültü hem de azizler kültü yeniden canlanmaya başlamış ve dogma olarak onanmıştır. İkona, özellikle Ortodoks ibadetinin zaruri bir parçası olmuştur. Kilise teolojisi, ikonanın inkarnasyona dayandığını iddia etmiştir. Burada alınan kararlara göre, ikona sadece Tanrı'nın Kelimesi'nin değil, ayrıca Tanrı-İnsan İsa Mesih'te açığa vurulan Tanrı'nın Sureti'nin de vahyedildiği Hıristiyanlığın özüdür. Dolayısıyla Ortodoks Kilisesi'nin liturjik geleneği, onun "el değmeden yapılan" suretiyle, Mesih'in dünyevi yaşamı ikonasıyla bağlantılıdır. Onun ikonası, Onun Enkarnasyonuna hakiki şahitliktir. II. İznik Konsili, Vahiy'in açıklanması konusunda ikonayı, Kutsal Yazılar ile aynı seviyede olduğunu ifade etmiştir.⁸⁷

⁸⁵ Dvornik, ss. 13-16.

⁸⁶ Rebeca Raynor, "The Shaping of an Icon: St Luke, the Artist", *Byzantine and Modern Greek Studies*, Vol. 39, No. 2, 2015, s. 163; Ouspensky, ss. 91-100; Cormack, ss. 81-82.

⁸⁷ Goulliard, s. 324; Dvornik, ss. 24-25.

II. İznik Konsili kararlarına göre, Mesih'in bedenini onun hem beşeriyetinin hem de tanrısallığının sırrını paylaştığı gibi, Mesih'in tasvirleri de hem beşeriyetinin ve hem de tanrısallığının sırrını paylaşmaktadır. Tanrı'nın manevi varlığının temsilini ihtiva eden ikona, inanan tarafından bir saygı objesi haline gelmiştir.⁸⁸

II. İznik Konsili, ikona yapımında uyulması gereken kuralları ve ikona prototiplerini de belirlemiştir. Bu kutsal kurallara göre, ikonaların temaları gelenekseldir, yani kanonik olarak kabul edilmiş ve belirlenmiştir. İkonalar, sanatçının kişisel yaratıcılığının ya da hayal gücünün ürünü değildir. İkonaların aynı geleneksel hat üzerinde gelişmesi ile ikonalara ait semboller ve prototipler evrensel bir gerçeklik sunmaya başlamıştır. İkonaların kolaylıkla teşhis edilebilmesi için büyük harflerle etiketlenmeye başlanmıştır. İkonada temsil edilen kişinin jestleri, giyinme şekilleri, kıyafetlerin renkleri ve diğer detaylar da ikonografide tasarlanmıştır. Bütün bu kuralların konulmasının sebebi, sanatçının yaratıcılığını mahkum etmek değil, temsil edilen prototipin otantikliğini korumaktır.⁸⁹

Konsil kararlarının ardından özellikle Kilise Babalarının ikonolojiyi Hıristiyan teolojisinde sistemleştirme çabaları ele alınmalıdır. İkonofillerin, ikonaları savunurken öne sürdüğü delilleri incelemeyen önce, ikonoklastların tasvirlerin neden yasaklanması gerektiğine dair öne sürdükleri delilleri incelemek yerinde olacaktır.

Dımaşklı Yuhanna'ya kadar olan ikonoklastların ikona karşıtı hareketlerinin üç temel iddiası vardır. İlk ikonoklastlar, ikonalara tapınmayı putperestlik olarak görmüşlerdir. İkinci olarak, Kutsal Kitap'a ve geleneğe vurgu yaparak, kadim Hıristiyan geleneğinde ikonaların ibadette kullanılmasını destekleyecek hiçbir referansın olmaması sebebiyle, ikona kültürünün dine sonradan sokulan pagan bir uygulama olduğunu iddia etmişlerdir. Son olarak da, siyasi otoritenin ilahi tabiatı vurgulanarak, imparatorun Tanrı tarafından, Hıristiyan halkın hem maddi hem de manevi kurtuluşundan sorumlu kılındığını vurgulamışlardır. Buna göre kurtuluş, ikiz kurumlar olan Kilise ve imparatorluk tarafından sağlanmaktadır.⁹⁰

⁸⁸ Quenot, s. 40.

⁸⁹ Quenot, ss. 67-70; Bulgurlu, ss. 26-38.

⁹⁰ Baş, *Iconoclast Controversy*, ss. 163-184.

İlk ikonoklast doktrin, ikonalara Karşı Kutsal Kitap'ın hassasiyetlerine dayalı bir tepkiden müteşekkildir. Buna göre, maddi objelerden ibaret olan ikonalara ilahi bir özelliğin atfedilmesi kesinlikle kabul edilemez bir durumdur ve Hıristiyanlığın monoteist Tanrı algısıyla bağdaştırılamaz. Ayrıca ilk ikonoklastlara göre, ikonalara karşı aşırı tazim ve tapınma putperestlik ile sonuçlanmaktadır.⁹¹ İkonoklastlar, tasvir yasağının hem Eski Ahit'te hem de Yeni Ahit'te mevcut olduğunu iddia etmektedir. Çıkış Kitabı'nda (20:4) her türlü tasvirin yasaklanması, Yasanın Tekrarı'nda oyma putlara tapınmanın yasaklanması ile Süleyman'ın Hikmeti 14:12-14, Yeşaya 44:10-11 ayetler ikona karşıtı duruşa delil getirilmiştir. Yeni Ahit'ten ise Romalılara Mektup 1:22-23, Aziz Yuhanna'nın 1. Mektubu'nda (4.12) "Hiçbir insan Tanrı'yı asla göremez" ifadesi ve Pavlus'un meşhur Ares Tepesi⁹² konuşması da Tanrı'nın tasvirinin yapılmasının yasak olduğuna dair ikonoklastların en çok kullandıkları biblikal delillerdir.⁹³

Kutsal Kitap'tan ve gelenekten tasvir karşıtı ifadelerin yanında özellikle genel konsil kararlarına atıf yaparak da bu yasaklamayı delillendirmeye devam etmişlerdir. Mesih ikonasının, Mesih'in tanrısallığı olmadan sadece beşeriyetinin temsil edildiğini savunmak Efes ve Kadıköy Konsillerinde mahkum edilen Nestorius'un (ö. 451) görüşlerini teyit etmek olacağı; Mesih ikonasının O'nun insanlığı olmadan tanrısallığını tasvir ettiğini söylemenin ise Tanrı'nın tasvir edilemezliği sebebiyle imkansız olacağı, şayet tanrısallığının tasvir edilebileceği söylenirse bu da açıkça I. İznik Konsili'nde mahkum edilen Ariusçülerin bakış açısını kabul etmekle sonuçlanacağı için ikonaları reddetmişlerdir. Son olarak, Mesih'in beşeriyetinin bütünüyle tanrısallığında eridiğini savunmak da Kadıköy Konsili'nde mahkum edilen monofizm ile sonuçlanacağı için tasvir kültürüne kesinlikle karşı çıkmışlardır. İkonoklastlar tarafından Mesih ikonasının tümünden reddedilmesinin ana sebebi ise, Kadıköy Konsili'nde, Mesih'te karışma ve ayrışma olmaksızın birleşen beşer ve tanrısallık iki doğanın olduğunu belirten öğretisi ile ikona yapımını ters düşmesi yani Kristolojik sebeptir.⁹⁴

⁹¹ Baş, *Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi*, s. 71.

⁹² Elç. İşl. 17:19-34.

⁹³ Brubaker, Haldon, ss. 135-145; Quenot, s. 38.

⁹⁴ Quenot, ss. 38-39; Baş, *Iconoclastic Controversy*, ss. 242-244; Ouspensky, ss. 124-125; Cormack, s. 87.

Dımaşklı Yuhanna'nın inkarnasyonu ikonaların temeline yerleştirmesi sonrasında, ikinci dönem ikonoklastlar daha sistemleşmiş bir teoloji ile ikonofillerle mücadele etmiştir. İkonoklastların görüşlerini, II. İznik Konsili'nde reddedilen Hiereia Konsili'nin kararlarını da içeren *Horos* metni sayesinde öğrenmekteyiz.⁹⁵

Horos metninden elde edilen karara göre Hiereia Konsili, Mesih'in tek gerçek tasvirinin Evharistiya olduğu üzerinde ısrar etmiştir. Konsil, Kilise dışında, kendisine yetki atfedilen kutsal otoriteleri, bu otoritelerin yapılarını ve tasvirlerin manevi değerini reddetmiştir. Kutsal ile insanoğlu arasındaki tek yetkili otorite olan din adamı sınıfına vurgu yapılmıştır. Azizlerin aracı olduğu kabul edilmiştir. Fakat bu aracılık azizlerin tasvirleri ya da relikleri vasıtasıyla değil, azizlere yapılan dua vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Hiereia Konsili'ne göre tasvir yapılması, Mesih'in, havarilerin ve Kilise Babalarının geleneğinde yer almamaktadır. Konsil, gerek Mesih, gerekse Bakire Anne ve Havariler gibi kutsal olan ve Tanrı'nın katında yer alan kişilerin, kutsal olmayan pagan resim sanatı ile tasvir edilmesinin ve bunun sonucunda onların değerlerinin düşürülmesinin bir hakaret olduğunu ifade etmiştir.⁹⁶

Horos metni, İsa Mesih'in gelenekçe kutsanmış tek bir hakiki tasvirinin evharistiya olduğunu onamıştır. Horos metnine göre İsa Mesih hayatta iken resmedilmiş bir tasvir bırakmamıştır. Bunun yerine enkarne bedeninin hakiki temsilcileri olarak ekmek ve şarabı bırakmıştır. Bu nedenle, Evharistiya İsa Mesih'in beşeri tabiatı ve ilahi tabiatını birlikte temsil edebilen yegane ikonadır. Evharistiya, hem Kutsal Kitap hem de Kilise Babaları tarafından tasdik edilmiş, hem de Kutsal Ruh tarafından kutsanmış yerleşik bir uygulamadır. İkonofiller tarafından savunulan ikonalar ise bu özelliklerin hiçbirine sahip değildir.⁹⁷

Tasviri, görünür varlıklar vasıtasıyla görülmeyen gerçekliğe ulaştıran yol olarak gören ikonofiller görüşlerini desteklemek için ikonoklastlar gibi Yeni Ahit'ten bazı pasajları kullanmışlardır.⁹⁸ Özellikle Yuhanna ve Aziz Pavlus'un mektuplarında⁹⁹ İsa'nın Tanrı'nın

⁹⁵ Brubaker, Haldon, s. 189-197.

⁹⁶ Brubaker, Haldon, ss. 193-197.

⁹⁷ Baş, *Hristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi*, ss. 85-86; Ouspensky, s. 122; Cormack, s. 87.

⁹⁸ Mark. 1:9-12, 6:3, 9:2-9; Mat. 3:16, 11:27, 13:54-57.

⁹⁹ Korin. 2 5:17; Rom. 6:1-11

görüntüsünde ya da tasvirinde olduğu ifade edilen pasajlar oldukça fazla kullanılmıştır. Yuhanna'da İsa'nın "Beni gören, Tanrı'yı görür" (Yuh. 12:45, 14:9) ifadesi, ikonofillere göre İsa'nın Baba ile aynı olduğunu ve Baba'nın tasviri olduğunu ifade etmektedir. Mesih, Görünmez Baba'nın ikonası / tasviri olarak kabul edilmiştir. İkonofillere göre "Görünmez Tanrı'nın görünümü" (Koloseliler 1:15) düşüncesi Pavlus tarafından da sürdürülmüştür. Aynı zamanda Matta İncili'nde anlatılan Mesih'in Tabor Dağı'nda suretini değiştirip Havarilerine görünmesi (17:1-13) de kullanılan biblikal deliller arasındadır.¹⁰⁰

İkonoklazm esnasında tasvirleri savunan ve ikona teolojisinin oluşmasında yapı taşı görevi oynayan Dımaşklı Aziz Yuhanna (650?-749?), ikonofillerin tasvir yasağı için sunduğu Eski Ahit'in tasvir yasağını çürütmek için Mesih'in inkarnasyonu ile Musa'ya emredilen tasvir yasağının sona erdiğini ve Eski Ahit'in geçerliliği yürürlükten kalktığı için yasağın da yürürlükten kalktığını ifade etmiştir. Dımaşklı Yuhanna'ya göre, Yahudilikte Tanrı tasviri yapılmasının yasak olmasının nedeni, Yahudilerin Tanrı'yı görmemeleridir. Yahudiler Tanrı'yı görmedikleri için onun doğru tasvirini yapmalarını imkansızdır. Tanrı, Yahudilere görünmez formda vahyetmiştir ve Yahudiler Tanrı'nın sadece kutsal sesini duymuştur. Yahudiler, Tanrı'nın kendilerine bildirdiği tek tasviri olan kutsal kelimeleri yazılı olarak tasvir etmişlerdir. Yeni Ahit döneminde ise, Tanrı insan bedeninde inkarnasyonu sayesinde görülemeyen formundan görülebilen bir forma geçmiştir. Eski Ahit dönemindeki gibi sadece inananların kulaklarına değil, gözlerine de hitap etmiştir. Bu, Yeni Ahit dönemini Eski Ahit döneminden ayıran en önemli farktır. Tanrı Oğlu'nun görülmesi, Eski Ahit'teki yasaklamayı fesh etmekte ve Tanrı'nın tasvir edilebileceği anlamına gelmektedir. Ayrıca Yuhanna'ya göre, İsrailoğulları Tanrı tasvirlerini ve putları birbirinden ayıracak bilişsel seviyede değildiler. Eski Ahit ve ilk İsrailoğulları, Yeni Ahit ve ikinci İsrailoğullarını hazırlayan bir dönemdi. Bu yüzden Tanrı önce yanlış tasvir algısını yıkmış ve insanlığın zihinsel olarak Tanrı tasvirlerine hazır olduğu zamana kadar tasvirleri yasaklamıştır. İnsan zihni tasvirleri anlayabilecek ve tasvir ile put arasındaki farkı ayırt edebilecek bir seviyeye geldiğinde ise, İsa'yı göndererek tasvirlerin yapılmasına izin vermiştir.¹⁰¹

¹⁰⁰ Quenot, ss. 39-40; Leone, s. 5.

¹⁰¹ Ouspensky, ss. 39-58; Baş, *Iconoclastic Controversy*, ss. 191.

İkonofillere göre, Mesih'in tasvir edilebilen bir anneden doğması sebebiyle o, annesi ile benzer bir surete sahiptir. Eğer Mesih, ikonoklastların iddia ettiği gibi tasvir edilemezse, bu Mesih'in tasvir edilebilen / insan olan bir anneden doğmadığı, sadece Baba'dan geldiği ve inkarnasyon geçirmediği anlamına gelmektedir. Bu ise bütün Hıristiyan teolojisi ile ters düşmektedir. İkonofillere göre Mesih'in annesi vasıtasıyla beşer bir kimliğe sahip olması Onun tasvir edilebileceği anlamına gelmektedir.¹⁰²

İkonofillerin, tasvirleri savunurken Kutsal Kitap'tan ve gelenekten deliller kullanmış olsalar da bu kaynaklarda yer alan ifadelerin ikonoklast görüşe daha yakın olması sebebiyle kullandıkları ana delil, ilk kez Dımaşklı Yuhanna tarafından sistemleştirilen Kristolojik delildir.¹⁰³

İkonoklastlar ile ikonofillerin inkarnasyon algılarının farklı olması, inkarnasyon ve ikona arasında bir bağın olup olmadığı hususunda iki farklı görüşün ortaya çıkmasına neden olmuştur. İkonoklastlara göre, Tanrısallığın ve beşeriyetin İsa'nın şahsında buluşması gerçekliğini ifade eden inkarnasyon, İsa'nın çarmıhta can vermesi ve yeniden diriltilmesi akabinde göğe yükselmesi ile birlikte işlevini tamamlamıştır. İsa, insanlığın hem maddi hem de manevi kurtuluşu sağlama görevini Kilise'ye, sonra da Kilise ve imparatorluktan oluşan Hıristiyan devletine bırakmıştır. Eusebius tarafından 4. yüzyılda sistemleştirilen politik teolojii bu konuda ana argümanlarından biri olarak kullanan ikonoklastlara göre, imparatorların görevi Hıristiyan cemaatin hem maddi hem de manevi kurtuluşunu sağlamaktır. İmparatorluk ve Kilise ikiz kurumlar olarak inananları selamete erdirecektir. Inkarnasyon, Hıristiyanların maddi ve manevi kurtuluşu elde edilebileceği tanrısal bir düzenin kurulmasına vesile olan bir araçtır, hükmü kalmamıştır ve devam edegelen bir sürekliliği yoktur. İkonoklastların bakış açısına göre, inkarnasyon bir defaya mahsus olarak gerçekleşmiş ve tamamlanmış bir hadisedir.¹⁰⁴

İkonoklastlar, Kilise ve devletin Hıristiyanların maddi ve manevi kurtuluşunu sağlayacakları evrensel bir Hıristiyan toplumunun rolünü vurgulayan soteriolojisi karşısında,

¹⁰² Ouspensky, ss. 153-155; Candea, s. 69; Quenot, s. 39.

¹⁰³ Baş, *Hıristiyan Geleneginde Tasvir Meselesi*, s. 70-71; Ouspensky, ss. 36, 120-121.

¹⁰⁴ Baş, *Iconoclastic Controversy*, ss. 187-198.

Yuhanna'nın soteriolojisi oldukça manevi ve mistik bir nitelik taşımaktadır. Yeni Ahit döneminin en temel soterioloji gerçeği olan inkarnasyon sadece bir vasıta olarak değerlendirilemez. İsa Mesih'in şahsında ilahi ve beşeri tabiatların birleşmesi zamanın sonuna kadar sürecek bir gerçekliktir ve devam eden bir gerçeklik olması ile Hıristiyanların manevi kurtuluşunu sağlayacaktır. İkonofillere göre, Hıristiyanların manevi kurtuluşu elde edebilmeleri için inkarnasyona iştirak etmeleri gerekmektedir. İnsanın ilahileşmesini / theosisi amaçlayan bu süreçte ikonalar, Hıristiyan birey ile ilahi varlık arasında bir aracılık vazifesi görmektedir. Inkarnasyonun devam eden bir gerçeklik olması aynı zamanda ikonalara teolojik meşruiyet de sağlamaktadır. Çünkü birer tasvir olan ikonalar, var olan bir prototipe / ilk örneğe, enkarne İsa Mesih'in gerçekliğine dayanmaktadır. İkonoklastların iddia ettiği gibi, ikonalar birer put olarak değerlendirilemez. İkonofiller için ikona, teolojinin görünen formudur. İkona ve ikonanın temsil ettiği kişi arasında güçlü bir bağ vardır.¹⁰⁵

Ortodoks doktrini açısından dengeli bir Kristoloji anlayışı, Hıristiyan soteriolojisi açısından da sağlanmalıdır. Yani, inkarnasyon, Hıristiyan soteriolojisi içinde var olmalı ve İsa'nın yeniden dirilişi ve yükselişinden sonra da inkarnasyonun devam ettiği kabul edilmelidir. Bu sebeple, Mesih'in aynı kişi içinde hem tam Tanrı hem de tam insan olduğunu kabul eden birinin, inkarnasyonu kabul etmesi ile, temelinde inkarnasyon olan ikonaları da kabul etmesi gerekmektedir. Çünkü birini reddetmek diğerini reddetmeyi beraberinde getirmektedir. Neticede, *par excellence* / *mükemmel* ikona, Mesih'in kendi ikonasıdır. Mesih ikonasında, temsil edilen ne Mesih'in tanrısallığıdır ne de onun beşeriyetidir; aksine O'nun tamamı, karışma ve ayrışma olmaksızın birleşen bütün kişiliğidir.¹⁰⁶

Kısacası, ikonofillere göre ikonalara saygı, "Görünmez Tanrı"nın sureti (Kol.1:15) olan Kelime'nin inkarnasyonunun mantıki bir sonucudur. Bu yüzden ikonaları kabul etmemek, Tanrı'nın İsa'da vücut bulduğunu kabul etmemek demektir. 8. ve 9. yüzyılda ikona teolojisini formüle eden Hıristiyan yazarlar ikona tapınmasının Tanrı Oğlu'nun inkarnasyonun bir sonucu olduğu inancına dayanmaktaydı.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Isbaşoıu, s. 165; Ouspensky, s. 152; Baş, *Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi*, ss. 72-74; Goulliard, s. 324.

¹⁰⁶ Quenot, ss. 35-40; Baş, *Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi*, s. 76.

¹⁰⁷ Kallis, s. 642; Abel, s. 12.

1.3.3. İkona İbadetleri

İkona ibadetleri özellikle Ortodokslukta oldukça önemli bir yer teşkil etmektedir. İkonaların ibadetteki başlıca görevi, cemaatin ayine iştirakini sağlamaktır. Kutsal alanın dışında kalan cemaatin, rahipler tarafından sürdürülen ayine katılması *templon*'un¹⁰⁸ üstünde hem Tanrı'nın hem de azizlerin görünmez varlığını görünür kılan, kutsal figürleri ve kutsal tarihi olayları tasvir eden ikonalar vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İbadethanenin tamamı cemaatin Kutsal Olan ile iletişimini sağlamaktadır.¹⁰⁹

İkonalar, yalnızca kilise içindeki günlük ya da haftalık liturjilerde değil, bayramlarda da tazim görmektedir. Yortu ikonası, liturjik metinlerle beraber liturjide önemli bir rol oynamaktadır. Paskalya, Yeniden Dirilme, Pentakost, Ortodoksluğun Zaferi gibi bayramlarda, yortu ikonası cemaatin ibadeti için kilise ortasına yerleştirilmekte, bazen de tören alaylarında taşınmaktadır.¹¹⁰

Bazı kiliselerde, mucize yarattığına inanılan ikonalar da yer almaktadır. Bu ikonalar bazen yanında *evlogie* (yun. kutsanmış objeler) ve hac yadigarları¹¹¹ ile sergilenmekte, bazen de azizin kutsal emanetlerinin yanında yerleştirilmektedir.¹¹²

Ortodokslukta ikonalara sakramentlere benzer bir rol verilmektedir. İkona teolojisi sistemleştikten sonra ikona ressamlarının laik kesimden değil, rahip sınıfından olma zorunluluğu, ikona ressamının inisiyasyon törenine benzer bir ritüelle kutsanması, ikonanın modern anlamda bir sanat değil, dini bir işlem olduğunu ve din adamları tarafından icra edilesi gerektiğini göstermektedir.¹¹³

İkonalar kiliselerde ya da evlerde sadece seyredilmesi gereken değil, kendisine ibadet edilmesi gereken dini objelerdir. İkonaların önlerinde saygıyla eğilmenin, diz çökmenin, ikonaya dua etmenin yanı sıra fiziksel temas da tavsiye edilmekte, ikonaya dokunmanın şifa

¹⁰⁸ Kutsal alan ile cemaati birbirinden ayıran sütunlu bölme. Bu mimari öge, 11.yüzyıla kadar basit bir bariyer iken, bu dönemden sonra bariyerin yükseltilmesi sonucunda ikonostaseye dönüşmüştür.

¹⁰⁹ Balicka- Witakowska, s. 45-47; Ouspensky, ss. 27-29.

¹¹⁰ Ouspensky, ss. 9, 151; Quenot, ss. 46-51.

¹¹¹ Kutsal su, kutsal yağ, mucize yaratan ikonayla temas sonucu kutsanmış kumaş parçaları vb.

¹¹² Balicka- Witakowska, ss.59-60.

¹¹³ Candea, s. 69.

verici gücü olduğuna inanılmaktadır. Bu sebeple kutsal figürlerin öpülmesi teşvik edilmektedir. İkonalara haç çıkarılması, hediyeler sunulması ya da ritüel şükran dualarının okunması; çiçeklerle, kumaşlarla ve mücevherle süslenmesi, mumlarla aydınlatılması (proskinima), tütsülenmesi, bazen de küçük sunakların yerleştirilmesi en çok bilinen ikona ibadetleridir. Özellikle yortu gününde, bu ibadetler yapılan azizin ibadetleri yapanlara yardımcı olacağı düşünülmektedir.¹¹⁴

İkona ibadetleri daha önce de temas edildiği üzere yanlış algılara sebep olmuş ve geleneğe göre ikonoklazmın patlamasına sebep olmuştur. Bazı kadınların ve erkeklerin ikona tasvirlerinin işlendiği elbiseleri giymesi; ölü bir azizin yeni vaftiz olanın bir kişinin vaftiz ailesi olduğu inancı; din adamlarının ikonaların boyalarını söküp cemaate dağıtması; ikonaların bulunduğu yeri yangınlardan ve diğer afetlerden koruyacağı inancı; üçüncü bölümde ayrıntılarıyla anlatılacağı üzere, savaş zamanlarında Meryem ikonalarının şehri koruması için surların etrafında gezdirilmesi gibi aşırı tazimler yanlış olarak kabul edilen ikona tazimlerindenidir.¹¹⁵

İkonalar, inananların sadece ibadetlerinde değil günlük hayatında da etkilidir. Örneğin, yeni vaftiz edilen birine sık sık koruyucu aziz ikonasının adı verilmekte, evlilikte eşler ikonalarla kutsanmakta, özellikle cenaze törenlerinde Bakire ikonası cenazeye eşlik etmektedir. Evlerde bulunan ikonaların ev halkını, taşınabilir ikonaların ise sahibini koruyacağına inanılmaktadır.¹¹⁶

Bunların dışında, birçok azizin farklı meslek dallarının koruyucusu olduğuna da inanılmaktadır. Örneğin Aziz Nicholas denizcilerin ve balıkçıların koruyucu azizi olarak görülürken, Aziz Pantelemon ve Aziz Damianos tıpçılar için koruyucu aziz görülmektedir.¹¹⁷

¹¹⁴ Baş, *Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi*, ss. 67-68; Balicka-Witakowska, ss. 41-42; Bulgurlu, s. 38.

¹¹⁵ Ouspensky, s. 103; Quenot, s. 26; Baş, *Iconoclastic Controversy*, ss. 137-138.

¹¹⁶ Quenot, ss. 42-43.

¹¹⁷ Bulgurlu, ss. 34-36.

1.4. Luka'nın Anne ve Çocuk İkonası

Üçüncü ve yedinci yüzyıllar arasında İsa'nın hayattayken farklı sanatçılar tarafından tasvir edilen pek çok portresi olduğuna inanılmaktadır. Fakat 8. yüzyılın başında, sanatçıların ismi ve sanatın nesnesi değişmeye başlamış, Luka sanatçının ismi olmuştur ve yalnızca Mesih'in tasvir edildiği portreler Mesih ve Annesi olarak betimlenmeye başlanmıştır.¹¹⁸

Geleneğe göre Anne ve Çocuk ikonası Luka'ya atfedilse¹¹⁹ de, bazı kaynaklarda Luka'nın dışında da İsa ve Meryem portrelerini yaptığı varsayılan farklı ressamından bahsedilmektedir. Bunlardan ilki ve en ilginç olanı, en eski Mesih sanatçısı olarak sunulan Pontius Pilatus'tur. Gnostik bir kol olan Karpoktintanlar, Pilatus'tan kendilerine bir İsa portresi kaldığını iddia etmişlerdir. İsa'nın çarmıha gerilmesini emreden Pilatus'un onun ikonasını yapması başta Irenaeus (130-202) olmak üzere birçok kişi tarafından eleştirilmiştir. Fakat bu rivayet oldukça yayılmış olmalı ki Salmisli Epiphanius (315-403) Mesih hayattayken Pilatus tarafından yapılan tasvir de dahil, birçok tasvirin varlığından bahsetmektedir.¹²⁰

Beşinci ve altıncı yüzyıllarda ikisi de Suriye'de yazılan iki farklı metin, farklı iki sanatçıdan daha bahsetmektedir. Daha erken tarihlenen metin, Edessa anlatısının farklı bir versiyonudur ve portre Hanan'a atfedilmektedir. İlerleyen zamanlarda, bu tasvirin "insan eli değmeden" (*achiropiitos*) yapıldığı iddia edildiği için, Hanan anlatıdan çıkartılmıştır.¹²¹ İkinci Suriye metni altıncı yüzyılın sonunda tarihlenen, apoktif *Narrative of Events Happening in Persia on the Birth of Christ*, Pers kralının Beytlehem'de iken 3 Mecusi'nin yetenekli bir köleye İsa hayattayken portresini çizmesini emrettiğini bildirmektedir.¹²²

Khroneli Musa (410-490), Bakire ve Çocuk ikonasını Luka'dan başka bir evanjeliste, Yuhanna'ya atfetmektedir. Musa, Yuhanna'nın, Bakire'nin ölümüne şahit olamayan Aziz Bartholomues'u teselli etme amacıyla, Kutsal Haç'tan alınan bir parça üzerine Bakire ve

¹¹⁸ Raynor, s. 163.

¹¹⁹ Ouspensky, s. 60

¹²⁰ Raynor, s. 162.

¹²¹ Raynor, s. 162.

¹²² **Narrative of Events Happening in Persia on the Birth of Christ**, The Ante-Nicene Fathers'dan, Cilt VI, Sir James Donalson, Arthur Cleveland Coxe (ed.), New York: Cosimo Classics, 2007, ss. 127-130, ss. 129-130.

Çocuğu tasvir ettiğini rivayet etmektedir. Bartholomeus, bu ikonayı şeytanları çıkartmak için kullanmış ve bu ikona vasıtasıyla mucizeler gerçekleştirmiştir. Bu metnin, 8. ya da 9. yüzyılda yazılarak Musa'ya atfedildiği düşünülmektedir.¹²³

Giritli Adreas'ın Luka'yı sanatçı olarak referansı, İkonoklazm dalgasından hemen önceye tarihlenmektedir. İkonoklazm sırasında ve sonrasında bu rivayete atflar gittikçe yayılmıştır. Bu hikaye, erken Bizans'ta tasvirlerle karşı olan grupları susturmak için bir mit olarak işlenmeye başlamıştır. Andreas'ın versiyonunu 3. ve 8. yüzyıllar arasında yazılan diğer rivayetlerden öne çıkartan husus, ressamın kişiliğidir. Luka'nın İsa'yı gördüğüne dair bir iddiası olmamasına rağmen Andreas, Luka'yı *zographos*¹²⁴ yani hayattayken çizen olarak tanımlar.¹²⁵

İnancı, profesyonel mesleği ve evanjelist olması sebebiyle diğer sanatçıların yerini alan Luka'nın *Anne ve Çocuk* tasviri, Kilise tarafından güvence altına alınmıştır. İmparatorluğun iki tarafında, her seferinde biraz daha gerçeklikten uzaklaştırılarak dini ve tarihi literatürlerde genişçe yer bulan Luka'nın biyografisi ve ikonası, kasıtlı olarak abartılmış ve yayılmıştır. İkonoklazm sonrasında Kilise'nin amaçları doğrultusunda ve Anne ve Çocuk ikona prototipini belirlenmesi için bu özellikler ve efsanevi Luka anlatıları kullanılmış, Bizans tarafından bilinçli olarak ilk ressam olarak tanıtılmıştır. Böylece Luka'nın yetkisi onanırken, Kilise Luka'nın sanatçı olarak popülaritesini hızlandırmak için Luka'ya çok sayıda ikona atfetmiştir. 14. yüzyılda Luka tarafından 70'den fazla sayıda *Bakire ve Çocuk* ve aynı zamanda Meryem portresi tasvir edildiğine dair kayıtlar mevcuttur.

¹²³ Raynor, ss. 163-164.

¹²⁴ İki terimden müteşekkil olan *zographos*, "canlı" anlamına gelen *zoon* ve "çizgiler aracılığıyla tasvir" anlamına gelen *graphe*'den oluşmaktadır.

¹²⁵ Raynor, ss. 163-167.

2. MERYEM

İkonalara konu olması bakımından Meryem'in hayatına dair bilgiler ve bunların Hıristiyan geleneğindeki kaynakları son derece önemlidir. Çünkü Meryem ikonalarının tasvir ettiği sahneler bu kaynaklarda verilen bilgilere dayanır. Bu bakımından bu bölümde, kronolojik bir sıra takip edilmekte ve özellikle ikonalarda tasvir edilen sahneleri incelemek suretiyle, kanonik ve apokrif Hıristiyan metinlerinde geçen bilgiler incelenmektedir.

Meryem ikonalarının beslendiği kaynaklar söz konusu edildiğinde, yukarıda bahsedilen Hıristiyan kaynaklarının yanında, ayrıca özellikle Mezopotamya ve Greko-Romen pagan mitolojileri olmak üzere mitolojik gelenek de dikkate alınmalıdır.

Hıristiyan geleneğinde Meryem ile ilgili inançların ve dogmaların sistemleşmesi ile birlikte Marioloji adında bir teoloji branşı oluşmuştur. Bu nedenle Meryem konusunda erken dönem Kilise teolojisinin Marioloji konusunda geliştirdiği doktrinlere de değinilmelidir. Zira bu doktrinler ikonalarda işlenen konularla gelişmiştir ve gelişen Mariolojik doktrinler de aynı şekilde Meryem ikonalarını şekillendirerek, Meryem ikonalarının en önemli kaynaklarından biri olmuştur. Bu sebeple bu bölümde, Marioloji'nin tarihsel süreçteki gelişimi de ele alınacaktır.

2.1. Meryem'in Hayatı ve Marioloji

Eski Ahit'te Miriam olarak geçen Meryem ismi, Kutsal Kitap'ta çok nadir rastlanılan bir isimdir. Detay verilmeden Eski Ahit'in Çıkış Kitabı, Miriam'dan Musa'nın ve Harun'un kız kardeşi ve Yahudilerin Mısır'dan kaçışında onlara eşlik eden bir kadın peygamber¹²⁶

¹²⁶ Çık. 15: 20.

olarak bahsetmektedir. Kutsal Kitap'ın bu bahsinden sonra Meryem ismi ilk kez, Herod döneminde İsa'nın annesi¹²⁷ olarak karşımıza çıkmaktadır.¹²⁸

Tanrı'nın Annesi kabul edilen Meryem hakkındaki bilgilerin ilk olarak Yeni Ahit'te aranması doğaldır. Yeni Ahit'te Meryem'e ilk referans, incillerin derlenmesinden önce, MS 51-52 yıllarında Pavlus'un Galatyalılara Mektubu'ndaki "Tanrı Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu'nu gönderdi." (4:4) pasajı olmuştur. Pavlus'un "kadın" vurgusunun amacı Meryem'e işaret etmek değil; Mesih'in yasa altındaki doğumunu vurgulamaktır. İncillerde ise farklı ayrıntılarla farklı bir Meryem hikayesi ele almasına rağmen, genel olarak Yeni Ahit Meryem'in çocukluğuna ya da hayatına dair herhangi bir bilgi vermemektedir. İnciller Meryem'i bir yetişkin olarak ele almaktadır.¹²⁹

Çarşıya gerilme hadisesinden itibaren ikinci yüzyılın sonuna kadar, *Protevangelium of James* gibi Kilise tarafından yasaklanmış apokrif metinler dışında resmi kaynaklarda Meryem'den neredeyse hiç bahsedilmemiştir. Kilise'nin Meryem literatürünü ihmal mi ettiği yoksa bilerek mi görmezden geldiği konusu kesin değildir. Tarihsel delillere ve tanıkların şahitliklerine dayanmayan rivayetlerin yer aldığı apokrifler, Meryem biyografisinin incillerin eksik bıraktığı ve Kilise'nin göz ardı ettiği kısımlarını tamamlaya çalışarak inananların Meryem hakkındaki meraklarını gidermeye çalışmışlardır.¹³⁰ Kilise tarafından otantik olmadıkları gerekçesiyle yasaklanmalarına rağmen, ne Meryem apokriflerinin ne de bu metinlerden kaynaklanan Meryem tapınmasının yayılması engellenebilmiştir. Karmaşık bir tarihsel süreç sonunda, popüler ve resmi inanç arasındaki farklılık giderek azalmış ve resmi inancın boşlukları dolduramaması sebebiyle apokrif metinler Marioloji'ye dayanak olmuştur.¹³¹

Meryem'in hikayesinin dayandığı en önemli apokrif metin, 2. yüzyılın ilk yarısında yazılan ve kendisinden sonra yazılan apokrif metinleri etkileyen *Protevangelium of James* 'tir.

¹²⁷ Mat. 1:16, 18, 20; 2:11, 13; 12:46; 13:55; Mar. 3:31; Luk. 1:26-56; 2:4-7; 16, 19, 34, 48, 51; 8:19; Yuh. 2:1, 3, 5, 12; 6:42; 19:25-26.

¹²⁸ Michael Jordan, *The Historical Mary*, Berkeley: Seastone Press, 2001, s. 130; E. R. Carroll, "Mary", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 335; Joseph Weiger, *Mary, Mother of Faith*, (Ruth Mary Bethell, trans.), London: Burns & Oates, 1959, ss. 3-4.

¹²⁹ Jordan, *The Historical Mary*, s. 4, 29-37, 81-88; Reumann, ss. 249-250.

¹³⁰ Jordan, *The Historical Mary*, ss. 192-193.

¹³¹ Frances Young, "The Church and Mary", *Ecclesiology*, vol. 5, 2009, ss. 276-298, s. 277-279; Jordan, s. 194.

Protevangelium of James, resmi Kilise tarafından göz ardı edilen Meryem'in hayat hikayesini sunarak, Meryem'e duyulan saygının ve tapınmanın gelişmesini sağlamıştır. *Protevangelium* Meryem'in sıradan bir Yahudi kadından daha kutsal olduğu konusu üzerine inşa edilmiştir ve İncil boyunca bu konuyu delillendirmeye çalışmıştır.¹³² *Protevangelium*, kendisinden sonraki apokrif metinlerle birlikte *Meryem'in Tapınağa Sunulması* ve *Meryem'in Uykuya Dalışı* gibi Meryem yortularının kurulmasına neden olmuş; Doğu ve Batı'nın ikonolojisinde işlenen konuların artmasını sağlamış ve Meryem Teolojisi olarak bilinen *Marioloji*'nin temel kaynaklarından biri olmuştur.¹³³

2.2. Kutsal Kitap'ın Meryem Algısı

İncillerin ana amacı Mesih'i ve misyon hayatına anlatmak olduğu için, Meryem'den oldukça az bahsedilmiştir. İncillerde Meryem hakkında oldukça az bilgi bulunmasına rağmen, verilen bu bilgiler ışığında her incilde farklı bir Meryem portresi ortaya çıkmaktadır.

Markos İncili'nde olumsuz bir Meryem portresi vardır. İsa'nın doğum sahnesine yer vermeyen Markos, özellikle 3:31-35'te İsa'nın kendi ailesini düşman gibi göstermiştir. Markos İncili'nde İsa'nın yanında Meryem'e başka çocuklar da atfedilmektedir. Fakat kardeşliğe delalet eden bu sıfatlar, daha sonraki Kilise Babaları tarafından İsa'nın akrabaları olarak yorumlanmıştır.¹³⁴

Matta İncili, hamilelik anlatısı ve İsa'nın doğumu ile başladığı için daha pozitif bir Meryem portresi çizmiştir. Matta 1:1-17'de Meryem'in de dahil olduğu 5 kadın ismi verilerek

¹³² Anna'nın Meryem'e hamileliği sadece Tanrı'nın isteğinin bir örneği değildir, aynı zamanda Melek'in bildirisine göre Meryem, insanların yaşadığı her yerde bilinecek ve adı anılacaktır. Ayrıca, Robert Millers, Ron Cameron ve Ronald Hock gibi kimi bilim adamları, *Protevangelium Yohakim*'in yokluğunda Anna'nın müjdelenmesi anlatısından yola çıkarak, Anna'nın erkekle temas etmeden hamile kaldığını ileri sürmekte, böylece Meryem'in kutsallığının nedeni ortaya çıkmaktadır (bkn. Ionesco, ss. 122-130).

¹³³ Carla Ionesco, *The Enduring Goddess: Artemis and Mary, Mother of Jesus*, (Basılmamış Doktora Tezi, York Üniversitesi, Felsefe Bölümü, 2016), ss. 122-125.

¹³⁴ Carroll, *Mary*, s. 337.

İbrahim vasıtasıyla Davut'tan İsa'ya kadar soy ağacı verilmiştir. Matta İncili, Yeşaya'nın kehanetinin¹³⁵ Meryem'de tamamlanmış olduğunu¹³⁶ göstermeyi amaçlamıştır.¹³⁷

Matta, Meryem ile Yusuf'un nişanlılığından bahsetmesine rağmen, Meryem'in bakireliğini sürdürdüğünü, doğumdan önce¹³⁸ herhangi bir cinsel birlikteliğin olmadığını ima etmektedir.¹³⁹

En pozitif Meryem portresi, Luka İncili ve Elçilerin İşleri'nde yer almaktadır. Elçilerin İşleri 1:14'te Meryem, Kudüs cemaatinin bir üyesidir. Luka, Eski Ahit'ten bazı pasajlara¹⁴⁰ da atıf yaparak 1:26-38'de bakire doğumu anlatmaktadır.¹⁴¹ Meryem'in Cebrail'in bildirisine inanması ve kendisini Tanrı'nın emrine teslim etmesi¹⁴², Meryem'in Elizabet'i ziyareti sırasında yaşananlar ve Magnificat olarak bilinen ilahisi¹⁴³, Meryem'in doğumdan sonra temizlenmek ve İsa'yı Tanrı'ya sunmak için Tapınağa gelişi ve Samuel'in kehaneti¹⁴⁴ gibi olaylar Meryem'in Tanrı'ya olan inancını¹⁴⁵, bakire doğumun belirtisini¹⁴⁶ ve Meryem'in "seçilmiş kişi" statüsünü¹⁴⁷ göstermektedir. Meryem, İsa'nın doğumunda ve görev hayatında düşünen ve tefekkür eden bir vaziyette sunulmaktadır.¹⁴⁸

Yuhanna'nın doğum hikayesi, Sinoptik İnciller'in doğum hikayelerinden farklıdır ve teolojik bir yaklaşımla ele alındığı için bakire doğuma ilişkin herhangi bir referans yoktur.¹⁴⁹ Yuhanna yazarı bu anlatının içine çok sayıda sembolizm yerleştirmiştir ve bu açıdan Vahiy Kitabı'na benzemektedir.¹⁵⁰ Meryem ile ilgili olaylar Sinoptik İncillerde bahsedilen olaylardan farklıdır. Yuhanna, ilk kez Kana'daki düğünde¹⁵¹ ortaya çıkan Meryem'den ismi ile

¹³⁵ Yeş. 7:14. "Bunun için Rab size bir alamet verecek; işte, kız (almah) gebe kalacak ve bir oğul doğuracak. Onun adını İmmanuel koyacak.

¹³⁶ Matta 1:22-23.

¹³⁷ William J. Dalton, **Mary in the New Testament**, Avusturalia: Halstead Press, 1974, ss. 25-26; Reumann, s. 250.

¹³⁸ Mat. 1:25.

¹³⁹ Carroll, *Mary*, s. 338.

¹⁴⁰ Çıkış 40:35; Yoel 2:21-27; Zek. 2:9, 14; Hak. 6:12, 13:5.

¹⁴¹ Dalton, ss. 10-13.

¹⁴² Luka 1:26-38.

¹⁴³ Luka 1:39-56.

¹⁴⁴ Luka 2:21-40.

¹⁴⁵ Luka 1:38, 45.

¹⁴⁶ Luka 1:31-34; 3:23.

¹⁴⁷ Luka 1:28.

¹⁴⁸ Luka 2:19, 51.

¹⁴⁹ Yuh. 1:1-18.

¹⁵⁰ C. Stuhlmuller, "Annunciation", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 1, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 563; Dalton, ss. 30-31.

¹⁵¹ Yuh. 2:1-2.

değil, İsa'nın annesi ya da kadın¹⁵² olarak bahsetmektedir. Diğer incillerde Meryem sadece İsa'nın doğumunda yer almasına rağmen, Yuhanna'da Meryem, İsa'nın hayatında ve misyonunda yer almış ve açıktan tebliğine dahil olmuştur. İncilin sonunda, sadece Yuhanna İncili'nde bahsedilen bu *stabat mater* referansında Meryem, İsa'nın sevdiği öğrenci ile beraber, çarmıhın altında¹⁵³ resmedilmektedir ve bu sahne, Meryem'e ikinci kez "kadın" olarak hitap edildiği sahnedir.¹⁵⁴

Vahiy Kitabı, sembolizm yönünden oldukça zengindir. Özellikle Vahiy 12'de geçen "güneşe sarınmış, ayı ayaklarının altına alan, başında 12 yıldızdan bir tacı olan kadın", Meryem olarak yorumlanmıştır. Bu pasajlardaki sembolizm ve bunların arka planı, Vahiy Kitabı'nda anlatılan Tanrı'nın Şeytan üzerindeki zaferini belirtmek için tasarlanmıştır.¹⁵⁵

İncillerde olduğu gibi Pavlus'un mektuplarında da Meryem ile ilgili detaylı bilgi yoktur. Hatta Pavlus'un mektupları bu konuda daha sessiz kalmıştır. Pavlus, sadece Galatyalılara Mektup 4:4'te¹⁵⁶ Meryem'den, ismini zikretmeden "kadın" olarak bahsetmiştir. Pavlus'un Meryem'e gönderme yapması, İsa'nın beşer bir anneden doğması sebebiyle tam bir beşer hüviyetine sahip olduğunu vurgulama amacını taşır. Pavlus sadece Meryem'in anneliği olgusuyla ilgilenmiştir.¹⁵⁷

2.3. Meryem'in Hayatı

Meryem'in çocukluğundan başlayarak ölümüne kadar olan hayatı, kanonik incillerden ziyade, başta Meryem hakkında yazılmış apokrifler olmak üzere, apokrif metinlerden elde edilmektedir.

¹⁵² Yuh. 2:1-11.

¹⁵³ Yuh. 19:25-27.

¹⁵⁴ Dalton, ss. 31-35; Stuhlmüller, s. 563.

¹⁵⁵ Dalton, s. 36; Reumann, ss. 250-251.

¹⁵⁶ "Tanrı, kadından doğan Oğlu'nu gönderdi."

¹⁵⁷ Carroll, *Mary*, ss. 335-336; Jordan *The Historical Mary, Revealing the Pagan Identity of the Virgin Mother*, ss. 88-89.

2.3.1. Meryem'in Doğumu ve Çocukluğu

Meryem'in hayatı ve ölümü erken dönem Hıristiyanlarının merak ettiği konulardan bir tanesi olması, Meryem hakkında apokrif kaynakların yazılmasına neden olmuştur. Bu apokrif kaynakların en önemlisi *Protevangelium of James*'tir. *Protevangelium*, uzun süren bir çocuksuzluk döneminden sonra kutsal bir müdahale ile bir meleğin Anna ve Yohakim'i Meryem ile müjdelediğinden bahsetmektedir. Bu müjdenin verilmesi üzerine Anna, cinsiyeti fark etmeksizin çocuğu Tanrı'ya adayacağını ifade etmiştir.¹⁵⁸ Meryem 3 yaşına gelince Tapınak'a verilmiş, bakireler için ayrılan özel bölümde kalmış ve Kutsallar Kutsalı'na giren ilk kız olmuştur.¹⁵⁹ *Protevangelium*, Meryem'in Tapınak'ta bir melek tarafından beslendiğinden ve 12¹⁶⁰ yaşına kadar yani ergenliğin ilk işaretlerine kadar toplam 9 yıl Tapınak'ta kaldığını ifade etmektedir.¹⁶¹ Apokrif anlatılar, Meryem'in Tapınak'taki hayatında diğer bakirelerle beraber perde örmek ya da sunağın örtülerini örmek gibi resmi olmayan işlerinden bahsetmektedir¹⁶² ki bu konu daha sonra Ortodoks ve Batı Bildirme¹⁶³ ikonalarında işlenmiştir. Yahudi yasasına göre kadınların Tapınak'a girmelerinin yasak olması ve daha önemlisi bu bilgilerden kanonik incillerde hiç bahsedilmemesi *Protevangelium*'un bilgilerine şüphe düşürmektedir. Fakat 4.-5. yüzyılda Jerome tarafından yazılan *Gospel of the Birth of Mary*, yine aynı yüzyılda kaleme alınan *History of Joseph Carpenter* ve 6. ya da 9. yüzyıllarda kaleme alınan *Liber de Infanta* da bu bilgileri desteklemektedir.¹⁶⁴

Protevangelium'a göre 12 yaşında Tapınak'tan ayrılan Meryem, kura sonucunda yaşlı ve çocukları olan Yusuf'un himayesine verilmiştir.¹⁶⁵ Yusuf ile Meryem cinsel bir birleşme yaşamamıştır. Meryem'in bakireliği, Meryem apokrifleri için oldukça önemli bir konudur.¹⁶⁶

Yusuf'un rolü, yaşlılık zamanlarında Meryem'i korumasından ibaretti ve apokrifler için odak nokta, Meryem'in doğumdan sonra bile devam eden sonsuz bakireliğidir.¹⁶⁷

¹⁵⁸ *Protevangelium* 1:1-4:1; *Pseudo-Matthew* 1:1-4:1; *Birth of Mary* 1:1-2:12.

¹⁵⁹ *Protevangelium* 7:2; *Birth of Mary* 3:3-11.

¹⁶⁰ *Pseudo-Matthew* ve *Birth of Mary*'de 14 yaşına kadar.

¹⁶¹ *Protevangelium* 8:1; *The Gospel of Pseudo-Matthew* 6:2-8:1.

¹⁶² *Protevangelium* 10:1.

¹⁶³ Kutsal Ruh'un Meryem'e İsa'ya hamile kalacağını bildirmesi.

¹⁶⁴ Jordan, *The Historical Mary*, ss. 89-92; Young, s. 278.

¹⁶⁵ *Protevangelium* 8:2-9:2; *Pseudo-Matthew* 8:1-5.

¹⁶⁶ *Protevangelium* 9:2, 15:3-16:3; *Pseudo-Matthew* 12:1; *Birth of Mary* 4:5-17, 7:15-21.

¹⁶⁷ Jordan, *The Historical Mary*, ss. 241-242.

Kurtuluşun bir bakireyi gerektirmesine rağmen Meryem'in Yusuf ile nişanlılığını Hıristiyanlar, Yusuf'un koruyucu rolüne ve Meryem'in bakireliğine şüphe düşürecek düşüncelerin uzak tutulmasına bağlamışlardır.¹⁶⁸

2.3.2. Bildirme ve İsa'nın Doğumu

Bildirme, Kutsal Ruh'un Meryem'e hamile kalıp kutsal bir oğul doğuracağını haber vermesi anlamına gelmektedir. Yaratılıştan önce Tanrı Annesi olarak tayin edilen Meryem, Bildirme ile Tanrı Annesi olma görevine başlamıştır. Meryem'in misyonunun en önemli adımlarından olan bu hadise, ikonalarda sıklıkla işlenen bir konu olmuştur.

Hem incillerde hem de apokrif kaynaklarda¹⁶⁹ anlatılan Bildirme, Meryem'in hayatının dönüm noktalarından biridir. İncillerde Bildirme, Meryem'in Mesih'in bakire annesi olacağı ve inkarnasyon gizemine dahil olacağını açıklayan Matta 1:18-25 ve Luka 1:26-38 pasajlarında anlatılmıştır.¹⁷⁰

Luka İncili'nde Zekeriya'nın ve Meryem'in bildirilmesi olarak 2 Bildirme olayından bahsedilir. Cebrail ikisine de olağanüstü bir haber vermiş fakat ikisinin tepkisi birbirinden farklı olmuştur. Zekeriya'nın tepkisi azar ve cezaya sebep olmuşken, Meryem'in tepkisi cevap ve methiye ile sonuçlanmıştır.¹⁷¹ Hıristiyan doktrinine göre, Tanrı'nın vaadine inandığı için Meryem, Zekeriya'dan daha kutsaldır.¹⁷²

Kutsal Kitap, Mesih'in annesi olmayı kabul etmesine rağmen, Bildirme anında Meryem'in Oğlu'nun doğası hakkında ne kadar bilgiye sahip olduğu konusu ile ilgilenmemektedir. Bildirme Meryem için, hamile kaldığı Oğul'u tanımaya başladığı ve

¹⁶⁸ Mark DelCogliano, "Tradition and Polemic in Basil of Caesarea's Homily on the Theophany", *Vigiliae Christianae*, vol. 66, 2012, ss. 30-55, ss. 31-34; Bede Frost, *The Mystery of Mary*, Great Britan: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1938, s. 64; Jordan, *The Historical Mary*, ss. 93-94, 241-242.

¹⁶⁹ Protevangelium 11:1-2; Pseudo-Matthew 9:1-10:2; Birth of Mary 7:1-21.

¹⁷⁰ C. Stuhlmuller, ss. 562-564.

¹⁷¹ Luk. 1:18-34.

¹⁷² Luk. 1:45; Todd Klutz, "The Value of Being Virginal: Mary and Anna in the Lukan Infancy Prologue", George J. Brooke (ed.), *The Birth of Jesus* içinde, Bodmin: T&T Clark, 2000, ss. 71-87, s. 80; Dalton, s. 8; Bruce D. Marshall, "Look on the Faith of Your Church: Mary's Assent and the Task of Theology", *Nova et Vetera*, English Edition, vol. 13, no: 2, 2015, ss. 419-439, ss. 433-438; Carroll, *Mary*, s. 339.

Oğul'un hayatına ve misyonuna dahil olduğu yeni bir öğrencilik hayatının başlangıcıdır. Meryem artık Mesih'in öğrencisidir.¹⁷³

Apokrif kaynaklarda da anlatılan¹⁷⁴ İsa'nın doğumu, sadece Matta ve Luka İncili'nde, oldukça kısa bir biçimde ele alınmıştır. Matta'da anlatılan doğum hikayesinde, Meryem'in bir oğul doğuracağından ve adını İmmanuel koyacağından bahsetmektedir. Bu anlatının ana amacı, peygamberlerin kehanetlerinin gerçekleştiğini kanıtlamaktır.¹⁷⁵ Luka'da anlatılan doğum hikayesi de oldukça kısa bir şekilde verilmiştir. Luka İncili, nüfus sayımı için Yusuf ile Nasıra'ya giderken, Meryem'in İsa'yı bir handa doğurduğundan bahsetmektedir. Luka, İsa'nın doğumu esnasında meleklerin çobanlara görüldüğünü ve çobanların kundaktaki İsa'yı ziyaret ettiğinden bahsetmektedir¹⁷⁶ ve bu konu ikonlarda da işlenmiştir.

2.3.3. İsa'nın Tapınağa Sunuluşu

İsa'nın doğumundan sonra ilk kırk gün içerisinde gerçekleşen olaylar konusunda literatür sessizliğini korumaktadır. Luka İncili'nde Mesih'in doğumundan 40 gün sonra, Meryem ve Yusuf'un Mesih'i ilk doğan olarak Tapınak'a sunduklarından bahsedilse de Meryem'e ya da Yusuf'a herhangi bir şekilde dikkat çekilmemiştir. Tapınak'ta Simeon'un "İşte bu çocuk İsrail'de birçoklarının düşmesi ve kalkması ve aleyhinde söylenecek bir alamet olarak konulmuştur. Senin kalbine de adeta bir kılıç saplanacak. Bütün bunlar, birçoklarının yüreğindeki düşüncelerin açığa çıkması için olacak." kehaneti ve Meryem'in bu kehaneti düşünmesi anlatılmaktadır.¹⁷⁷

Protevangelium ise Luka 2:22-38'de anlatılan Tapınağa Sunma hikayesini farklı anlatır. *Protevangelium*, Meryem'in Mesih'i doğrudan, hiçbir aracı olmaksızın Tapınak'a sunduğunu, böylece rahipliğe ait bir rol üstlendiğini ifade etmektedir.¹⁷⁸

¹⁷³ Thomas Joseph White, O. P., "The Virgin Mary and the Church: The Marian Exemplarity of Ecclesial Faith", *Nova et Vetera*, English Edition, vol. 11, no. 2, 2013, ss. 375-405, s. 394; Stuhlmuller, s. 564.

¹⁷⁴ *Protevangelium* 19:1-20:4; Pseudo-Matthew 13:2-4.

¹⁷⁵ Mat. 1:18-25.

¹⁷⁶ Luk. 2:1-20.

¹⁷⁷ Luk. 2:34-36.

¹⁷⁸ *Protevangelium* 15:1-4; Matthew John Milliner, **The Virgin of the Passion: Development, Dissemination and Afterlife of a Byzantine Icon Type**, (Doktora Tezi, Sanat ve Arkeoloji Departmanı), 2011, ss. 120-121.

Resmi kaynaklar İsa'nın çocukluğundan ve bu dönemde Meryem'in rolünden bahsetmese de, bazı apokrif kaynaklar İsa'nın çocukluğundan ve Meryem'in çocukluktaki rolünden bahsetmektedir.¹⁷⁹ İsa'nın Tapınağa Sunulması'ndan sonraki sahne, Meryem'in Kana'daki düğünde yer almasıdır.

2.3.4. Kana'daki Düğün

Apokriflerde de anlatılan Kana'daki düğün, resmi literatürde bir tek Yuhanna İncili'nde anlatılmaktadır. Yuhanna'nın bu anlatısı, Meryem'in Kana'da Mesih'in açıktan tebliğine dahil olduğunu göstermektedir. Meryem'in Kana'da Mesih'in ilk mucizesine dahil olması Marioloji içinde Meryem'in evrensel aracılık görevinin başlangıcı olarak değerlendirilmektedir.¹⁸⁰

Kana'daki düğünde İsa'nın Meryem'e “kadın” olarak hitap etmesi, metin içerisinde incelendiğinde İsa'nın Meryem'i azarlaması olarak görünmektedir. Erken Kilise Babaları da bu pasajı Meryem'in bir eksikliği ya da imanının zayıf olması sebebiyle azarlanması olarak yorumlamışlardır. Fakat Marioloji çalışmaları içinde Yuhanna'da geçen bu pasaj “yaşayan her şeyin annesi¹⁸¹” olan ilk Havva'ya atıf yapmaktadır. Bu pasaj, Marioloji'nin önemli bir konusu olan Meryem'in İkinci Havva olması rolüne delil için kullanılmıştır. Marioloji'ye göre, Kana'daki Yeni Kadın ve Her Şeyin Annesi olan Meryem, Havva'nın yerini almış ve Meryem ile birlikte yeni bir yaratılış başlamıştır.¹⁸²

Kana'daki düğünden sonra, kanonik İnciller Meryem'in İsa'nın açıktan tebliğindeki yeri konusunda suskun kalmıştır. Kanonik İnciller'de Meryem, İsa'nın Son Akşam Yemeği'nde bulunmamaktadır¹⁸³ ve Yuhanna İncili dışında¹⁸⁴, İsa'nın Çarmıha Gerilmesi'nde de yer almamaktadır.

¹⁷⁹ The Infancy Gospel of Thomas 1:1-3:2, 9:1-2, 25:3-4; Pseudo-Matthew 16:8-42:5.

¹⁸⁰ Weiger, ss. 218-221.

¹⁸¹ Yar. 3.20.

¹⁸² Dalton, s. 34.

¹⁸³ Mat. 26:17-35; Mark. 14:12-31; Luk. 22:1-38.

¹⁸⁴ Yuh. 19:25-27.

2.3.5. İsa'nın Yeniden Dirilmesi

Kutsal Kitap, kadın ve erkeklerden oluşan bir havari topluluğunun İsa'nın yeniden dirilmesini gördüğünden bahsetse¹⁸⁵ de Meryem'in İsa'yı görüp görmediği konusunda sessiz kalmıştır. İsa'nın Meryem'e görünüp görünmediği ya da Meryem'in bu haberi havarilerden öğrenip öğrenmediği konusunda da kesin bir bilgi yoktur. Ayrıca Kutsal Yazılar, Yeniden Diriliş'ten Yükseliş'e kadar geçen 40 gün boyunca da Meryem hakkında hiçbir şey söylememektedir.¹⁸⁶

2.3.6. Pentakost Günü Kutsal Ruh'un İnmesi

Mesih'in Yükselmesi'nden sonra Meryem'in erken Kilise'deki rolü hakkında da kanonik metinler hiçbir bilgi vermemiştir. Elçilerin İşleri'nde verilen tek bilgi, Pentakost günü Meryem'in havarilerle beraber Kutsal Ruh'u aldığıdır.¹⁸⁷

Yeni Ahit'in aksine Maximus the Confessor'un yazdığı *Life of the Virgin*, Meryem'in yeni kurulan Kilise içindeki konumundan bahsetmiştir ve Meryem'in diğer havarilerden daha güçlü bir pozisyon alarak, erken Hıristiyan topluluğunun en önemli manevi lideri olduğunu iddia etmiştir. Oğul'un Yükselmesi ile kendi yükselmesi arasındaki dönemde Meryem, havarilere ihtiyaç duydukları bilgileri öğreten bir öğretmen, incili yayma görevinde havarilerin tutumlarını yöneten ve onları diğer bölgelere gönderen bir yönetici, havarilerin faaliyetlerini kontrol eden bir denetleyici olarak sunulmaktadır.¹⁸⁸

2.3.7. Meryem'in Dünyevi Hayatının Sonu

Kutsal Kitap, Meryem'im ölümü hakkında da sessiz kalmıştır. Elimizdeki bilgiler, Meryem ile ilgili yazılan apokriflerden ve 2. yüzyılın başlarından itibaren kaleme alınan ve

¹⁸⁵ Elç İşl. 1:1-11.

¹⁸⁶ Weiger, ss. 227-233.

¹⁸⁷ Elç İşl. 1:12-2:13.

¹⁸⁸ Shoemaker, *The Virgin in the Ministry of Jesus and Early Church*, s. 454-455.

Kilise tarafından yasaklanan apokrif incillerden, *Transitus Mariae*¹⁸⁹ ve *Life* türü eserlerden gelmektedir. Meryem'in ölümü genel olarak iki başlıkta ele alınmaktadır. Katolikler Meryem'in dünyevi hayatının sonunu Göğe Yükselme ile açıklarken, Ortodokslar çoğunlukla Uykuya Dalış terimini kullanmayı tercih etmektedir.

Hıristiyanların, ölümden sonra bir hayatın olacağına ve bedeninin sonsuza kadar ruh ile beraber yaşayacağına dair olan inançları, ölümün bir çeşit *uykuya dalma* olarak algılanmasına neden olmuştur. Bu yüzden erken Hıristiyanlar, azizlerin ve şehitlerin uykuya dalış günlerini yortularla kutlamışlardır. Bu, Meryem'in Uykuya Dalışı için de geçerlidir.¹⁹⁰

Meryem'e adanan erken yortular, Meryem'in huzurlu bir şekilde dünyevi hayatını sonlandırdığını göstermektedir. Kilise, erken zamanlardan itibaren, "*Dormitio beatae Mariae Virginis / Bakire Meryem'in huzurlu uykuya dalışı*"nı kutlamaktadır. Ortodoks Kilisesi Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren kabul edilen Meryem'in uykuya dalışını benimsemelerine rağmen, Katolik Kilisesi Meryem'in bedenen göğe yükselmesi dogmasını benimsemişlerdir. İkonalarda sık sık tasvir edilen ve özellikle Ortaçağ'da halk tarafından kabul edilen Meryem'in bedenen göğe yükselmesi, 1950 yılında XII. Pius tarafından yayınlanan *Manificentissimus Deus* ile Katolik Kilisesi'nin resmi dogması olmuştur.¹⁹¹

Kutsal Yazılar'ın Meryem'in ölümü hakkında bir bilgi vermemesi, 2. yüzyıldan itibaren apokrif metinlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Çok fazla simge barındıran ve kurmaca olan bu eserler, Meryem'in son anları hakkında oldukça geniş ayrıntılar vermiştir. Bu eserler arasında en önemli olanı, Maximus the Confessor'un yazdığı *Life of the Virgin* eseridir.¹⁹²

Life türündeki eserler birbirlerinden tarih, dil ve detay yönünden farklı olsalar da genel olarak ele aldıkları muhteva aynıdır. Eserler, Meryem'e bir meleğin ya da Mesih'in ölümünü

¹⁸⁹ Meryem'in dünyevi hayatının sonunu anlatan eserler.

¹⁹⁰ D. F. Hickey, "Dormition of the Virgin", **The catholic Encyclopedia**, vol. 4, The Catholic University of America, 1967, s. 1017.

¹⁹¹ Roch Kereszty, O. Cist., "Toward the Renewal of Mariology", **Nova et Vetera**, English Edition, vol. 11, no: 3, 2013, ss. 779-799, s. 791.

¹⁹² Stephen J. Shoemaker, "The Earliest Life of the Virgin and Constantinople's Marian Relics", **Dumbarton Oaks Paper**, vol. 62, Dumbarton Oaks, 2008, ss. 53-74, s. 54; Jordan, *The Historical Mary*, ss. 103-104.

bildirdiğinden bahsetmektedirler. Bazı anlatılarda Meryem'e haber vermek için gönderilmiş melek, Meryem'in Mesih gibi ölüme karşı kazandığı zaferi belirtmek için Cennet'ten bir palmye dalı getirdiği anlatılmaktadır.¹⁹³ Meryem'in ölüm anında neredeyse bütün havarilerin toplandığından bahsedilmektedir. Mesih'in yeryüzüne inmesi ve Meryem'in ruhunu cennete yükseltmesi de *Life* türündeki eserlerde geçmektedir. Meryem'in bedeni gömülme üzere Josephat vadisine taşındığı sırada Yahudilerin Meryem'in bedenini yakma planlarının Kutsal Ruh tarafından engellenmesi ve havarilerin Yahudileri uzak tutmak için mezarda nöbet tutması da sıklıkla işlenen bir konudur. Yahudilerin Meryem'in bedenini yakmak için plan kurlmaları, Yahudileri aşağılamak ve Hıristiyanlığın gerçek düşmanı olarak göstermek için Ortaçağ ikonolojisinde sıklıkla işlenmiştir. 3 gün sonra Meryem'in bedeninin de cennete yükseltildiğinden bahsedilmektedir. Meryem'den geriye sadece kefen ve cenaze sargısı kalmıştır ve bunlar Meryem relikleri olarak kutsal kabul edilmiştir.¹⁹⁴

Meryem'in yükselmesi ve şekil değiştirmesi, Marioloji için önemli bir konudur. Her ne kadar Mesih'in Göğe Yükselmesi gibi Kurtuluş Planı'nın bir parçası olmasa da, Marioloji içinde Meryem Tanrı'nın Tapınağı olarak kabul edildiği için, bedeninin korunması gerekmektedir. Meryem'in Göğe Yükselmesi'nin iki sebebi vardır. Birincisi Meryem'in Mesih'in Annesi olması vasıtasıyla Tanrı'nın Enkarnasyonu'na dahil olması, ikincisi ise Meryem'in Göğe Yükselmesi'nin tarihin sonunda beklenen bir olgu olmasıdır. Fakat Meryem'in ne zaman ölümünün eskatolojik bağlamda ele alındığı bilinmemektedir.¹⁹⁵

Uykuya Dalma yortusu, 5. yüzyılda Kudüs ve civarından başlamış olmasına rağmen, imparator Maurice (sal. 582-602) döneminde zamanda 15 Ağustos tarihine sabitlenmiştir ve imparatorluğun her yerine yayılmıştır. 7. yüzyılda Papa I. Sergius (687-701) tarafından onaylanan bu yortu, Roma'da kutlanmaya başlamıştır. Fakat Batı'da başlangıcından itibaren, Meryem'in bedensel olarak yüceltilmesi merkeze oturturulmuştur ve böylece 8. yüzyılda bu

¹⁹³ Meryem'in ölümünü anlatan ikonalarda palmye dalının bir sembol olarak kullanılmasının sebebi budur.

¹⁹⁴ Brian E. Daley, "At the Hour of Our Death: Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature", *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 55, Dumbarton Oaks, 2011, ss. 71-89, ss. 80-85; Shoemaker, *The Earliest Life of Virgin*, ss. 55-66; Carlee A. Bradbury, "Dehumanizing the Jew at the Funeral of the Virgin Mary in the Thirteenth Century (c. 1170-c. 1350)", Sarah Rees Joens, Sethina Watson (ed.), *Christians and Jews in Angevin England* içinde, York Medieval Press, 2013, ss. 250-260, ss. 250-254.

¹⁹⁵ Reinhar Hütter, "The Assumption of the Blessed Virgin Mary into Heaven: Faith, dogma and Eschatology", *Nova et Vetera*, English Edition, vol. 13, no. 2, 2015, ss. 399-418, ss. 403-416; George D. Smith, *Mary's Part in Our Redemption*, Britania: Burns Oates & Washburne LTD, 1938, s. 126; Weiger, s. 150; White, ss. 402-403.

yortunun konusu, Uykuya Dalma'dan Bedensel Yükselme'ye doğru değişmeye başlamış ve 1950'de resmi dogma olarak kabul edilmiştir. Meryem'in Mesih'in kurtarıcı eyleminde ona yardımcı olabilmesi için diğer inanılardan daha önce cennete yükseltilmesi gerekmektedir. Bu tezin herhangi bir biblikal dayanağı yoktur. Fakat aşağıda da anlatılacağı üzere, Meryem'in Theotokos olması, sürekli bakire olması ve özellikle günahsız olmasını, Meryem'in cennete yükselmesi dogmasını doğurmuştur.¹⁹⁶ Ortodokslar, Meryem'in bedensel olarak göğe yükseltilmesi dogmasını kabul etmemektedir. Meryem'in hem ruhsal hem de bedensel olarak Cennete Yükselmesi, Marioloji'nin dayandığı 4 Meryem dogmasından biri olması açısından önemlidir.

2.4. Marioloji

Meryem, Hıristiyan geleneğinde önemli bir kişilik olmuştur ve Meryem'e verilen önem, modern zamanda da varlığını sürdürmektedir. Fakat Meryem'e verilen önem, tarih boyunca bütün Hıristiyanlar için aynı olmamıştır. Meryem; biblikal, patristik, ekole bağlı, akademik ya da popüler olarak bir araştırma konusu olmuştur.¹⁹⁷ Bu durum günümüzdeki Hıristiyanlık için de geçerlidir. Farklı teolojik sistemler, farklı Meryem algısına sahip olmuştur.

Katolik Kilisesi'nde Meryem özel bir yere sahiptir. Marioloji, Katolik Kilisesi bünyesinde ortaya çıkmış teolojik bir branştır. Katolik Kilisesi Meryem'in Mesih, Kilise ve yaratılış ile olan ilgisini açıklamaya çalışmaktadır. Katolik Kilisesi'nde Meryem, litürjik eylemlerde, ilahilerde, ikonalarda, yortu günlerinde, türbelerde, dualarda ve zikirde yer almaktadır. Fakat Katolik Kilisesi'nin Meryem hakkındaki en önemli görüşü, onun *co-redemprix* yani kurtuluş eyleminde Mesih'e yardım etmesi görevidir. Meryem, *Theotokos* olarak kurtuluş eyleminde önemli bir yere sahiptir. Ortodoks Kilisesi'nde de Meryem önemli bir yere sahip olmasına rağmen, Katolik Kilisesi'nin aksine, Meryem'e dogmatik işlev

¹⁹⁶ Erwin Fahlbusch, "Mariology", **The Encyclopedia of Christianity**, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, cilt: 3, 2003, ss. 403-405, ss. 404-405; Hickey, *Dormition of the Virgin*, s. 1017; Daley, s. 83.

¹⁹⁷ Stanislaw Celestyn Napiorkowski, "Mariology Historical Development", **The Encyclopedia of Christianity**, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, cilt: 3, 2003, ss. 406-409, s. 406.

yüklenmez. Ortodoks Kilisesi, Katolikler kadar sistemli bir Meryem algısı geliştirmemiştir. Reformasyon teolojisinde Meryem'in rolü, Katolik Kilisesi'nde verilen rolden bir hayli farklıdır. Meryem, itaatkar ve hizmet eden bir figür olarak sunulmaktadır. Meryem sadece İsa'nın annesi olarak kabul edilmiştir. Kendisine hiçbir bağlamda şefaatçi rolü verilmemiştir. Reformasyon teolojisinde Meryem'in önemi, Tanrı Oğlu'nun kişiliğinde ve kurtarıcı eyleminde bir parça olmasıdır.¹⁹⁸

Farklı Meryem portrelerinin varlığının yanında, Marioloji konusu işlenirken dikkat edilmesi gereken bir diğer önemli husus, Marioloji'nin sistematik olarak Katolik Hıristiyanlık içerisinde gelişmiş olduğu ve Katoliklerin kabul ettiği bazı Meryem dogmalarının, Ortodokslar ve Protestanlar tarafından kabul edilmediğidir. Protestan ve Ortodoks Kilisesi, Katolik düşüncesini, Meryem'e aşırı tapınma ve kutsallaştırma sebebiyle eleştirmiştir.¹⁹⁹

Asırlar boyu bireysel olarak Meryem tapınmasının bulunmasına ve Meryem yortularının kutlanmasına rağmen, Marioloji'nin erken dönemlerde sistemleşmemiş olmasının sebebi, Meryem'in günahsız hamileliğinin sistemleşmemiş ve bir dogma olarak kabul edilmemiş olmasıdır.²⁰⁰ Çünkü Marioloji bir açıdan Meryem'in asli günahtan korunmasına, günahsız hamileliğine ve hayatının sonuna kadar günahsız yaşamasına dayanmaktadır.²⁰¹ Meryem'in günahsız hamileliğinin sonucu olarak diğer Meryem dogmaları gelişmiştir.

2.4.1. Marioloji'nin Tarihsel Gelişimi

Tanrı Annesi olan Meryem, başlangıçtan itibaren Hıristiyan imanının önemli bir parçası olmasına ve erken dönemlerden itibaren Meryem saygısı ortaya çıkmış olmasına rağmen, erken dönemlerde Meryem her zaman Oğul'a bağlıydı.²⁰² Erken dönemde Kristoloji

¹⁹⁸ Fahlbusch, ss. 403-404.

¹⁹⁹ John de Satge, **Mary and the Christian Gospel**, London: Northumberland Press Limited, 1976, ss. 6-14.

²⁰⁰ 1854'te Papa IX. Pius, *Ineffabilis Deus* bildirisini yayınladığında resmi bir dogma olarak kabul edilmesine rağmen, Meryem'in günahsız doğumu Protevangelium'dan itibaren yayılmış bir düşünceydi.

²⁰¹ Carroll, *Mariology*, ss. 223-224; Frost, s. 44; George A. Malone, **Mary: The Womb of God**, New Jersey: Dimension Book, 1976, s. 99; Karl Rahner, "Le Principe fondamental de la theologie mariale", Sarah Jane Boss ve Philip Endean (ing. terc.), **RSR** 42, 1954, ss 115-122.

²⁰² George Khodr, "The Mother of God, The Theotokos and Her Role in God's Plan for Our Salvation", **The Ecumenical Review**, vol. 60, no: 1 /2, 2008, ss. 29-34, ss. 29-30; Frost, ss. 9-10.

bağlamında ele alınan Meryem, Kilise'nin sistemleşmesi ve Meryem ile Kilise arasında ilişki kurulması sebebiyle ilerleyen zamanlarda Eklezyoloji bağlamında, Meryem dogmalarının kabul edilmesi ve Meryem tapınmasının yayılması sonucunda ise Marioloji içerisinde incelenmeye başlamıştır.

Teolojik bir branş olduğu için Marioloji'nin temellerini Kutsal Kitap'ta aramanın gerekli olduğu düşünülse de, Kutsal Kitap Marioloji için sınırlı derecede kaynak olmuştur. Eski Ahit'in Marioloji'ye katkısı, Eski Ahit'te bulunan bazı sembollerin²⁰³, kehanetlerin²⁰⁴ ve olayların²⁰⁵ Meryem'i işaret ettiğine dair yorumlanmasıdır.²⁰⁶

Yeni Ahit'e gelince, Yeni Ahit Meryem'i sadece İsa ile ilişkisi bağlamında ele almıştır. Meryem'in doğum öncesi bakireliği²⁰⁷ ve Meryem'in anneliği²⁰⁸ ile ilgili pasajlar hariç Yeni Ahit, Marioloji'ye herhangi bir katkı sağlamamaktadır. Bu yüzden, Marioloji'nin temellerini Eski ve Yeni Ahit'te aramamak gerekir.

Kutsal Kitap'ta Meryem hakkında verilen bilgilerin sınırlı olmasına rağmen, Marioloji'de ele alınan konuların temelleri çok erken yıllarda atılmıştır. Fakat ilk yüzyıllarda Meryem hakkındaki bilgiler ve öğretiler oldukça kısırdır ve bir teoloji oluşturmaya yönelik değildir. İlk yüzyıllarda Meryem hakkındaki öğretilerin sebebi ya Kristolojik mevzuları açıklamak ya da Yahudilerin ve paganların Meryem hakkındaki iddialarına cevap vermektir. Marioloji'nin temeli olan sürekli bakirelik konusu, 2. yüzyılda Tertullianus tarafından savunulmuştur.²⁰⁹ Başlangıçta Eklezyoloji'de ele alınan, Marioloji'nin sistemleşmeye başlamasından sonra ise Marioloji içerisinde ele alınan Meryem'in Mesih'e inanan herkesin annesi olarak adlandırılabilceği düşüncesi Origenes tarafından savunulmuştur. Marioloji'nin önemli konularından biri olan Meryem'in İkinci Havva olması ve Havva-Meryem karşıtlığı,

²⁰³ Yar. 28:10-22; Çık. 3:1-6; 19:1-24; 25:10-22; Yeş. 62:11; Stef. 3:14; Zek. 2:10, 9:9; Mik. 4:10

²⁰⁴ En önemli kehanet Yeşaya 7:14'te geçen *almah*'in doğurması kehanetidir. Kehanete göre, kızın bir oğul doğurmasıyla yeni bir çağ başlayacaktır. Hıristiyanlık, Tanrı tarafından tarih öncesinden tayin edilen bu kızın Meryem'i işaret ettiğini ifade eder. İbranice *genç kız* anlamına gelen *almah* kelimesinin, Grekçe'ye *bakire* olarak çevrilmesi ve bu kehanetin Meryem'de gerçekleştiğine dair Hıristiyan iddiası, Yahudiler ve Hıristiyanlar arasında bir tartışma konusu olmuştur.

²⁰⁵ Çık. 40:35, 1. Kral. 8:10;

²⁰⁶ Khodr, s. 31; Ouspensky, ss. 48-49; Frere de Taize, **Mary Mother of the Lord, figure of the Church**, Neville B. Cryer (trans.), London: The Faith Press, 1963, ss. 13-19; Malone, ss.67-73, 81-83; Young, ss. 291-293; Satge, s. 69.

²⁰⁷ Mat. 1:18-25; Luk. 1:26-38.

²⁰⁸ Gal. 4:4-5; Mark. 3:31-35; 6:1-6; Mat. 2:11; Luk. 2:1-35, 41-51; 11:27-28; Yuh. 2:1-11; 19:25-27; Elç. İşl. 1:14.

²⁰⁹ Ephesians 19:1

2. yüzyılda Irenaeus tarafından sistemleştirilmeye başlamıştır. Fakat Marioloji'nin sistemleşmesinde ve Meryem'in İsa'dan ayrı bireysel olarak ele alınmasında en büyük etkiyi, Meryem'in *ante partum*, *in partu* ve *post partum* bakireliğini açık açık vurgulayan ve Meryem'in hayat hikayesindeki boşlukları dolduran başta *Protevangelium* olmak üzere apokrif metinler ve *transitus Mariae* apokrif geleneğidir.²¹⁰

Marioloji'nin tarihsel sürecinde Kilise geleneğinin ve konsillerin Meryem hakkındaki görüşlerini incelemek, Marioloji'nin nasıl sistemleşmeye başladığını görmek açısından gereklidir. Birinci bölümde de ifade edildiği gibi, ilk iki genel konsil, Hıristiyanlığın teslis inancını sistemleştirmeye çalıştığı için bu konsillerde Meryem ile ilgili herhangi bir dogma yer almamaktadır. Nihayet 3. genel konsile gelindiğinde Hıristiyanların Meryem algısı yavaş yavaş doktrinel olarak şekillenmeye başlamıştır. Teslis'in 3 unsurunun ilahi tabiatları açıklandıktan sonra, Teslis'in ikinci unsuru olan Kelime'nin, Teslis'te nasıl bir birleşme yaptığı sorusu gündeme gelmiştir. Bu da, Mesih'in ve dolaylı olarak Meryem'in tabiatı ile ilgili bir problemdir.²¹¹

5. yüzyıldaki bu teolojik tartışma, Marioloji'nin şekillenmesini sağlamıştı. Bu yüzden Efes Konsili Marioloji için önemli bir andır. İskenderiye ekolü, *Oğul'un bedenleşmesinden sonra iki tabiatının tam olarak birleşmesini* kabul ederek İsa'nın tanrısal tabiatı üzerinde ısrar ederken, Antakya ekolü İskenderiye ekolünün ifadesinin İsa'nın insani tabiatının ilahi tabiatı tarafından yutulmuş olduğu anlamına gelebileceği için bu dogmayı tehlikeli bulmuştur. Bu yüzden Antakya ekolü İsa'nın beşer tabiatını daha ön planı çıkarmıştır. Bunun sonucunda Antakya babaları bedenleşmiş Kelime olan İsa'da ayrı iki tabiatın varlığını öne sürmüşlerdir. İsa'nın mahiyeti üzerindeki tartışmalar alevlenmiş ve dönemin İstanbul piskoposu Nestorius'un tartışmaya dahil olmasıyla birlikte, 431 yılında I. Efes Konsili toplanmıştır. Nestorius, İncillerde Mesih'in beşeri doğasına vurgu yapılmasını²¹² ve İznik Konsili'nde Mesih'in enkarne bir insan haline gelmesi kanonunu delil göstererek, Meryem'in *Christokos* unvanının uygun olduğunu ileri sürmüştür. Nestorius'a karşı, Efesli Babalar Tanrı'nın Annesi

²¹⁰ Khodr, ss. 29-30; Young, ss. 277-278; Reumann, s. 251; Carroll, *Mariology*, ss. 223-224.

²¹¹ Dvornik, ss. 6-12.

²¹² Mat. 1:1, 18, 20; Yuh. 1:1, 3:6; Rom. 1:3;8:3; 1: Kor. 11:24, 15:3; 1. Pet. 4:3.

/ *Theotokos* unvanı için savaş vermişlerdir. Cyrill de Nestorius gibi kendi görüşlerini savunmak için Kutsal Kitap'tan pasajları delil olarak göstermiştir.²¹³ Cryill, Enkarnasyon hadisesi ile anneliği birbirine bağlayarak Enkarnasyon'u kabul edenin Kelime Tanrı'yı doğurduğu için Meryem'in Tanrı Anneliği'ni de kabul etmesi gerektiğini iddia etmiştir. Konsilde, Meryem'in *Theotokos* olduğunu savunan Cyrill'in görüşleri kabul edilmiştir.²¹⁴

Konsil sonrasında, Doğu Kilisesi Meryem'in hayatının önemli olaylarını yortularla kutlamaya başlamış, 6. yüzyıldan itibaren Meryem tapınması ve saygısı sistemleşmeye başlamış, Meryem hakkındaki apokrifler popülerlik kazanmış ve Meryem'e adanan kiliseler yaygınlaşmıştır. Yine bu yüzyılda Giritli Andreas (660-740), Meryem'in *mediatrix* (kurtarıcı) olduğunu söylemiştir. 9. yüzyılda özellikle Batı'da, halkın Meryem'in bedensel olarak cennete yükseldiği inancı yaygın hale gelmiştir.²¹⁵

Ortaçağ'da özellikle Katolik Kilisesi'nin Meryem tapınması, Protestanlığın itiraz noktalarından ve ortaya çıkışını etkileyen faktörlerden biri olmuştur. Protestanlığın itirazının ana nedeni, Kilise geleneği ile Kutsal Kitap metinlerinin Meryem hakkında verdiği bilgiler arasında uyumsuzluğun var olması ve Meryem tapınmasının Kutsal Yazıların çizdiği sınırı aşmasıdır. Luther ve yandaşları, Yeni Ahit kitaplarında Meryem'in önemi olmadığına ve bu tapınmanın pagan putperestliğine doğru gittiği tezine dayanarak, Bakire Meryem'e atfedilen saygıyı kabul etmemiş; Mesih'in şefaet yetkisini olumsuz etkilediği için Meryem'in şefaet yetkisini ve aracılığını reddetmişlerdir.²¹⁶

1545'te başlayan ve 1563'te sonlanan, Katoliklerin ekümenik olarak kabul ettiği Trent Konsili'nden²¹⁷ sonra Marioloji özellikle Almanya ve İspanya'da daha açık bir şekilde gelişim göstermiştir. Mesih'in kurtarıcı eylemi ile, kurtarıcılık özelliği ve eylemi Mesih'e bağlı olan Meryem gibi aziz kişilerin kurtarıcılığı arasında bir ayrıma gidilmiştir. Thomas Aquinas

²¹³ Luk. 1:42-43, 2:11-12; Elç. İşl. 10:36.

²¹⁴ Alin Mihai Boboc, "The Mariology of the Saint Cyrill of the Alexandria and of Nestorius", *Revista Teologica*, no:4, 2014, ss. 78-96, ss. 79-92; Adlof Martin Ritter, "Ephesus, Council of", *The Encyclopedia of Christianity*, vol. 2, Mishigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001, s. 105; P. T. Camelot, "Ephesus, Council of", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 5, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 458-461; Reumann, s. 251; Khodr, s. 29.

²¹⁵ Malone, ss 113-115; Napiorkowski, s. 407; Carroll, *Mariology*, s. 224.

²¹⁶ Jordan, *The Historical Mary*, s. 264; Young, s. 277; Napiorkowski, s. 407.

²¹⁷ Hubert Jedin, "Trent, Council of", *New Catholic Encyclopedia*, cilt 14, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 271-278, s. 271.

(1225-1274), Bonaventure (1217-1274) ve birçok Ortaçağ teologu, Meryem'in asli günahın bütün etkilerinden özgür bir biçimde Mesih'e hamile kaldığını savunmuştur. Ortaçağ'da bu düşüncenin yayılması üzerine Papa IX. Pius *Inneffabilis Deus*'ta Meryem'in günahsız bir şekilde hamile kaldığı dogmasını kabul etmiştir. 20. yüzyılda Papa XII. Pius, *Munificentissimus Deus*'ta, Meryem'in ölümünden sonra bedensel olarak cennete yükselmesini kabul etmesiyle Marioloji ve konuları tamamlanmıştır.²¹⁸

Roma Katolik Kilisesi'nde Marioloji, kutsal annelik olan *Theotokos*²¹⁹, Meryem'in bakire hamileliği ve sürekli bakireliği²²⁰, Meryem'in günahsız ve masum doğurması²²¹ ve bedensel olarak cennete yükselmesi²²² olarak 4 Meryem dogmasına dayanmaktadır.²²³

Kısa bir tarihçe verildikten sonra, Marioloji'nin konularından bahsetmek gerekmektedir. Hıristiyanlığın teolojik branşlarından biri olan Marioloji, genel olarak Meryem'in hayatını, teolojideki yerini ve Meryem kültürünü incelemektedir. Bu bölümde, Meryem'i diğer insanlardan daha önemli ve özel kılan imanını, Meryem'in bakirelik durumunu, Tanrı Annesi olmasını, Meryem ve Havva arasında kurulan karşıtlığı, Meryem'in Kilise ile olan ilişkisini ve Meryem'in şefaatchiliğini ele alacağız.²²⁴

2.4.2. Meryem'in İmanı

"*fiat mihi secundum verbum tuum*"²²⁵ sözleriyle şekillenen Meryem'in imanını ya da rızası, Meryem'in Bildirme'de meleğin sözüne inanması, Enkarnasyon'u özgür iradesiyle kabul etmesi ve onun bütün sonuçlarına boyun eğmesi anlamına gelmektedir. Meryem'in imanının Marioloji açısından önemi, Tanrı Oğlu'nun bu rıza sonucu dünyaya gelmesi ve bu rıza sonucu Meryem'in Hıristiyan teolojisinde aldığı konudur. Meryem'in Enkarnasyon'u

²¹⁸ Napiorkowski, ss. 407-408; Carroll, *Mariology*, ss. 224-225..

²¹⁹ 431 Efes Konsili'nde kabul edilmiştir.

²²⁰ 553 II. İstanbul Konsili'nde kabul edilmiştir.

²²¹ 1854 IX. Pius tarafından onanmıştır.

²²² 1950'de XII. Pius tarafından onanmıştır.

²²³ Fahlbusch, s. 404.

²²⁴ Cyrus R. Pangborn, "Christian Theology and the Dogma of the Assumption", *Journal of Bible and Religion*, vol. 30, no: 2, 1962, ss. 93-100, s. 97; Rahner, ss. 110-111.

²²⁵ Luk. 1:38.

kabul etmesi, onu Mesih ile ilişkilendirdiği, bütün insanlardan daha üstün bir yere sahip olmasını ve bu ilişkinin sonunda Meryem'in kurtuluşunu sağladığı için Marioloji'nin incelediği konulardan biri olmuştur.²²⁶

Meryem'in enkarnasyonu kabul etmesi sadece kendi kurtuluşunu sağlamamış, aynı zamanda Kurtarıcı'yı dünyaya getirdiği için tüm insanlığın da kurtuluşunu sağlamıştır. Enkarnasyonun gerçekleşmesini sağlayarak, Tanrı'nın bu dünyadaki ana eyleminin tamamlanmasına ve Kurtuluş Tarihi'nde Mesih döneminin başlamasına yardımcı olmuş, böylece Kurtuluş Tarihi'nin bir parçası haline gelmiştir. Meryem'in rızasının önemli olmasının bir diğer nedeni de, Tanrı'nın daha önce hiçbir insanla işbirliği içine girmemiş olması ve ilk kez Meryem ile işbirliği içine girmiş olmasıdır. Meryem'in rızasının önemine rağmen, bu rıza Tanrı'nın kurtarıcı eylemine denk bir eylem değildir.²²⁷

Marioloji için Meryem'in imanı ya da rızası sadece enkarnasyon anı ile sınırlı değildir. Enkarnasyon anında ilk inanan Meryem olduğu gibi, çarmıh hadisesinde de ilk inananın Meryem olduğu, daha doğrusu Meryem'in imanının hiç sarsılmadığı ileri sürülmektedir. Meryem'in çarmıh hadisesinde bulunması, enkarnasyondaki soteriolojik ve eskatolojik rızasının bir devamı niteliğinde değerlendirilmiştir. Bu yüzden, Marioloji içinde Bildirme hadisesi ile Çarmıh hadisesi birbirine bağlıdır.²²⁸

Meryem'in imanı ya da rızasının bu bölümde anlatılmasının ana nedeni, Meryem'in Hıristiyan teolojisindeki özel yerinin bu imana dayanmasıdır. Eğer Meryem Enkarnasyon'u kabul etmeseydi, Tanrı Annesi olmayacak ve dolayısıyla da Hıristiyan teolojisi içinde bir yeri olmayacaktı.

²²⁶ D. F. Hickey, "Fiat of Mary", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 5, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 906; Rahner, s. 86.

²²⁷ E. D. O'Connor, "Mediation", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 567-571, s. 570; Rahner, ss. 91; Weiger, ss. 90-151. Rahner, s. 90-101; White, s. 396.

²²⁸ Rahner, ss. 96-98.

2.4.3. Meryem'in Bakireliği

Meryem'in bakireliği, genelde Hıristiyan teolojisi, özelde ise Marioloji için oldukça önemli bir konudur. Bakire doğum miti sadece Hıristiyanlık'ta olan bir olgu olmamasına rağmen²²⁹, Hıristiyanlık için önemi büyüktür. Çünkü Tanrı'nın dünyaya gelebilmesi ve Yeni Adem²³⁰ olarak yeni bir yaratılışa sebep olabilmesi için günahsız bir doğum ile dünyaya gelmesi gerekmektedir. Günahsız doğum ise bakire doğumu gerektirmektedir.²³¹

Hıristiyanlığın ilk yüzyılında Meryem'in bakirelik durumuna ya da İsa'nın bakire doğumuna dair bir ilgi yoktu. Meryem'in bakire doğurması dogmasının en önemli kaynağı, Luka 1:26-56 anlatısıdır. Hıristiyanlık, Meryem'in bakireliğini Yeşaya 7:14'te anlatılan kehanetin gerçekleşmesi olarak değerlendirmektedir.²³²

Meryem'in bakire doğurması dogması sadece bibliikal kaynağa dayanmamaktadır. Kilise geleneği de Meryem'in bakire olarak hamile kaldığını savunmuştur. Efes Konsili öncesinde Irenaeus (130-202), Havva ve Meryem'i kıyaslarken bakirelik durumlarını ele almıştır. Origenes (184-153) ve aziz Ephrehem (306-373) Meryem'in ölümüne kadar bakire olduğunu ileri sürmüş, İskenderiye patriği Athanasius (296-373) Meryem'in herkese model olmak için bakire bir hayat yaşadığını ileri sürmüştür. *Protevangelium* tarafından saflığın bir motifi olarak ileri sürülen Meryem, 4. yüzyılda asketik yaşamın ve bekaretin bir modeli olmuştur.²³³

Erken dönemlerde Meryem'in bakireliğinin kabul edilmesinin en önemli nedenlerinden biri de, Meryem'in erken rabbanik gelenekte *stath da* yani sadakatsız ya da zani olarak nitelendirilmesi ve bu argümanların hem Yahudiler hem de paganlar tarafından

²²⁹ Phyllis Kaberry, "Virgin Birth", **Man**, New Series, vol. 3, no. 2, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1968, ss. 311-313, s. 311-312.

²³⁰ Rom. 5:19; 1. Kor. 15:22, 46-49.

²³¹ Rahner, ss. 87-88; Kereszty, ss. 785-786; Fahlbusch, s. 404.

²³² Jordan, *Historical Mary*, ss 166-167.

²³³ J. W. Langlinais, "Assumption of Mary", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 1, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 971-975, s. 975; Benjamin H. Dunning, "Virgin Earth, Virgin Birth: Creation, Sexual Difference and Recapitulation in Irenaeus of Lyons", **The Journal of Religion**, vol. 89, no. 1, 2009, ss. 57-88, ss. 62-78; Young, ss. 286-287.

kullanılmasıdır. Hıristiyanlar bu suçlamalara cevap vermek için Meryem'in bakireliği dogmasını oluşturmak zorunda kalmışlardır.²³⁴

Meryem'in *virginitas ante partum* (doğumdan önce bakireliği) Luka'da yer almasına rağmen²³⁵, Meryem'in *in partu* (doğumda) ve *post partum* (doğumdan sonra) bakireliği hakkında Kutsal Kitap bilgi vermemektedir. Hatta erken yüzyıllarda, İsa'nın kardeşlerinden bahseden pasajlar²³⁶ sebebiyle Meryem'in *post partum* bakireliğine itiraz edilmiştir. Meryem'in sürekli bakireliği ilk kez, 2. yüzyılda *Protevangelium* ile birlikte yazılı metinlerde yerini almıştır.²³⁷

Meryem'in bakire doğurması, genel olarak Hıristiyanlık tarafından kabul edilmesine rağmen, Katolik Hıristiyanlığı tarafından bir adım daha ileri taşınmıştır. 1845'te IX. Pius, Meryem'in hamileliğinin ilk anından itibaren asli günahın bütün etkilerinden korunmuş olduğunu ifade eden Günahsız Doğum dogmasını kabul etmiştir.²³⁸ Katolikler için Meryem'in Günahsız Doğurması sadece hamilelik zamanını kapsamamaktadır. Katolik Kilisesi, Meryem'in doğumdan önceki ve sonraki hayatının da günahsız olduğunu kabul etmektedirler. Fakat bu tezin herhangi bir biblikal kaynağı yoktur. Meryem'in *ante partum* bakireliği Günahsız Hamileliğine yani asli günahın bütün lekelerinden korunmuş olduğu anlamına gelmektedir. Meryem'in *in partu* bakireliği ise doğum esnasında bakirelik durumunun bozulmadığı ve hiçbir fiziksel kusurun meydana gelmediği; *post partum* bakireliği ise Meryem'in hayatının sonuna kadar bakire kaldığı ve dolayısıyla İsa'nın hiçbir kardeşi olmadığı anlamına gelmektedir.²³⁹

²³⁴ Stephen J. Shoemaker, "Let Us Go and Burn Her Body: The Image of the Jews in the Early Dormition Traditions", **Church History**, vol. 68, no: 4, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ss. 775-823, ss. 791-797.

²³⁵ Luk. 1:26-56.

²³⁶ Mark. 3:31-32; 6:3; Mat. 12:48; 13:55-56; Luk. 8:19-20; Yuh. 2:12; 7:3, 5, 10; Elç. İşl. 1:14, 1. Kor. 9:5; Gal. 1:19.

²³⁷ *Protevangelium* 11:1-16:3, 19:1-21:4; Birth of Mary 4:5-17; Sarah Jane Boss, "Deification: The Mariology of the Ordinary Faithful", **New Blackfriars**, cilt: 98, no: 1074, 2017, ss. 188-202; s. 192; Jordan, *The Historical Mary*, ss. 167-168; Reumann, s. 251; DelCogliano, ss. 40-42.

²³⁸ Ortodokslar Meryem'in günahın bütün etkilerinden kurtulmuş olduğuna inanmamaktadır.

²³⁹ Satge, ss. 68-81; Fahlbusch, s. 404; Jordan, ss. 167-168; Reumann, s. 251; Boss, ss. 198-199.

2.4.4. Meryem'in Tanrı Annesi Olması

Meryem'in Tanrı Annesi olması, imanına dayanmaktadır. Enkarne olan Kutsal Kelime kendisinden doğduğu için *Theotokos* olarak adlandırılan Meryem, Enkarnasyon gizeminin bir parçasıdır. Meryem'i diğer insanlardan farklı kılan özelliği, anne olması, bakire olması ya da kendisine ait herhangi bir özelliğinden dolayı değil, aksine çocuğunun Tanrı olması ve Meryem'in hamileliğinin normal yollardan değil, eşsiz bir şekilde gerçekleşmiş olmasıdır.²⁴⁰

Meryem'in Tanrı Annesi olmasına en erken muhalefet, Tanrı'nın yüceliğinin mahiyeti itibariyle kötü olan bedene girmesinin mümkün olmadığını savunan Gnostiklerden; Mesih'in bedeninin sadece bir hayalden ibaret olduğunu savunan Doketiklerden ve Mesih'in bedeninin bir kanaldan geçen su gibi Meryem'in bedeninden geçen ilahi bir beden olduğunu savunan Valentinus'tan (100-160) gelmiştir. Bütün bu itirazlar, 431 Efes Konsili'ne ön ayak olduğu gibi, Kilise'nin de Meryem'in Tanrı Anneliği konusunda sorulara cevap vermesine neden olmuştur. 1. İznik Konsili'nin önemli figürlerinden biri olan İskenderiyeli Alexandros (250-326), İsa'nın Tanrı Annesi'nden elde ettiği bir bedende görüldüğünü ifade etmiş; Nazianuslu Gregorius (335-394) Meryem'in Theotokos olmasını Ortodoks inancın bir parçası olarak değerlendirmiştir. Fakat Meryem'in Tanrı Annesi olduğunu teolojik delilleriyle ortaya koyan ilk kişi, 4. yüzyılda yaşamış Aziz Anthanasius'tur.²⁴¹

Kilise'nin sapkın grupların itirazlarına verdiği cevaplar yeterli olmaması ve sapkın görüşlerin yayılması sonucunda Efes Konsili toplanmıştır. Kutsal Yazılar'a dayanarak Nestorius Meryem'in *Christokos* olduğunu ve Meryem için bu unvanın kullanılmasının daha doğru olacağını ifade etmiştir. İskenderiyeli Cyril'in vaazlarında, mektuplarında ve yazılarında Nestorius'u suçlamış ve konsil sonunda Cyril'in *Theotokos* görüşü kabul edilirken Nestorius heretik ilan edilmiş ve sürülmüştür. Efes Konsili'nin toplanma amacı Meryem'in kimliğini belirlemek değil, Antakya ekolünün Mesih hakkındaki görüşlerini mahkum etmek olmasına rağmen, Efes Konsili Meryem'in *Theotokos* olduğunu kabul etmesi sebebiyle hayati

²⁴⁰ P. C. Hoelle, "Mother of God", *The Catholic Encyclopedia*, vol. 10, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 21-23, s. 21; White, s. 396; Satge, s. 65; Fahlbusch, s. 404.

²⁴¹ J. M. Carmody, "Theotokos", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 14, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 75.; Hoelle, ss. 21-22.

bir önem taşımaktadır. Meryem, Oğul yaratılmamış olmasına rağmen *Theotokos* kabul edilmiştir. Meryem'in *Theotokos* kabul edilmesi, sonraki yüzyıllarda büyüyen Meryem doktrini ve tapınmasında belirleyici bir rol oynamıştır.²⁴²

2.4.5. Havva-Meryem İlişkisi / Yenileme Teolojisi

Marioloji'nin önemli konularından biri olan Meryem'in Yeni Havva olması, Justin Martyr (ö. 165) tarafından geliştirilse de bu konuyu en iyi açıklayan, Aziz Irenaeus'tur. Irenaeus, Pavlus'un Mesih'i *ikinci Adem* olarak tanıtmalarını takip ederek, Bakire Meryem ile Bakire Havva figürleri arasında teolojik bir ilişki kurmuştur. Adem'in Mesih'te, Havva'nın ise Meryem'de tekrarlanması (*anakephalaisosis*) teolojisini ya da *Yenileme Teolojisi*'ni geliştirmiştir.²⁴³

Irenaeus, Meryem'i bakireliği ve bakire verimliliği açısından ele almaktadır. Pavlus'un "ilk insan yerden, ikinci insan ise göktendir²⁴⁴" argümanını ileri taşıyarak, Adem'in bozulmamış topraktan yaratılması ile Mesih'in el değmemiş bakire doğumu arasında bir bağlantı kurmuştur. Böylece Irenaeus'un teolojisinde, Tanrı tarafından şekillendirilen Adem'in tekrarlanması için Mesih'in gerekli olduğu ve Mesih'in Adem'in tekrarlanması olduğu ortaya çıkmaktadır.²⁴⁵

Fakat konumuz açısından bu teolojide önemli olan, Meryem'in Havva'nın tekrarlanması olduğudur. Irenaeus, Havva ve Meryem'in kadın ya da annelik rollerini değil, bakire rollerini ve bu bakirelik durumlarının neden olduğu sonuçları kıyaslamıştır. Irenaeus'a göre, itaatsiz bir bakire yoluyla cennetten kovulan ve ölüme mahkum edilen insanlık, Tanrı'nın Kelimesi'ne itaat eden bir bakire vasıtasıyla yeniden hayata kavuşacaktır. Adem'in ölümlülüğü Mesih'in ölümsüzlüğüyle dengelendiği gibi, itaatsizliği sebebiyle hem kendisinin hem de insan ırkının ölümüne neden olan bakire Havva da, itaati hem kendisinin hem de

²⁴² Hoelle, s. 22; Carmody, s. 75; Frost, s. 28; White, s. 395.

²⁴³ Weiger, s. 186; Smith, ss. 42-44; Dunning, ss. 57-88, s. 57; Malone, s. 53-58, 76-77.

²⁴⁴ 1. Kor. 15:47.

²⁴⁵ Dunning, ss. 75-77.

dünyanın kurtuluşunu sağlayan bakire Meryem tarafından dengelenmiştir. Kısaca, bir bakirenin itaatsizliği diğer bakirenin itaati ile dengelenmiştir. Irenaeus'un *recirculatio* teolojisinde Meryem, ilk Havva'nın antitezidir, Yeni Havva'dır ve Havva'nın kurtarıcısıdır.²⁴⁶

Konumuz açısından Irenaeus teolojisinde önemli noktalardan bir tanesi de "yaşayan şeylerin annesi"²⁴⁷ unvanıdır. Irenaeus'a göre itaatsizliği sebebiyle Havva, "yaşayan şeylerin annesi" olma unvanına sahip değildir. Adem'i günaha yönelttiği ve bu suçun sonucunda ölüm cezasını ve Şeytan'ın egemenliğini getirdiği için Havva, sadece görünüşte "yaşayan şeylerin" annesidir. İlk Havva'nın antitezi olan İkinci Havva yani Meryem ise, meleğin bildirmesine iman ederek Yeni Adem'i ve yeni yaratılışı dünyaya dünyaya getirmiştir. Havva'nın Adem'in hayatına ve asli günahına ortak olması gibi, Meryem de İsa'nın hem doğumuna, hem hayatına hem de dünyaya getirdiği yeni yaratılışa ortak olmuştur. Irenaeus'a göre bu yüzden Mesih Kana'da ve çarımh hadisesinde Meryem'e "kadın" diye hitap etmiştir.²⁴⁸

2.4.6. Meryem ve Kilise İlişkisi

Marioloji sistemleşene kadar Meryem önce Kristoloji'nin, daha sonra Eklezyoloji'nin bir konusu olmuştur. Meryem'in Eklezyoloji içinde incelenmesi sonucunda, Meryem ve Kilise arasında, birbirine bağlı fakat karmaşık bir ilişki doğmuştur. Meryem, hem Kilise'nin Annesi, hem Kilise'nin bedenleşmesi hem de Kilise'nin rol modeli olarak ele alınmıştır.

Meryem'in Kilise'nin Annesi olarak anlaşılması, Yuhanna 19:26-27'ye²⁴⁹ dayanmaktadır. Çarımh hadisesinde Mesih'in Yuhanna'yı Meryem'e oğul olarak vermesi, Meryem'in anneliğine yeni bir boyut kazandırmış ve anneliği evrensel hale getirmiştir. Erken dönemlerden itibaren Yuhanna'nın bütün Hıristiyanları temsil ettiği düşünüldüğü için, Meryem bütün Hıristiyanların annesi olarak kabul edilmiştir. Mesih'i dünyaya getirdiği için

²⁴⁶ Malone, s. 58; Weiger, ss. 189-193; Dunning, ss. 78-84.

²⁴⁷ Yar. 3:20.

²⁴⁸ Weiger, ss. 192-193; Smith, ss. 114, 122-124; Malone, ss. 60-63; Langlinais, ss. 972-973; Young, s. 290; Frost, s. 56-57; Dunning, s. 59.

²⁴⁹ "İsa, annesi ile sevdiği öğrencinin yakınında durduğunu görünce annesine 'Kadın, işte oğlun!' dedi. Sonra öğrenciyeye "İşte, annen!" dedi.

Meryem hem *Mater Ecclesiae* (Kilise'nin Annesi) hem de *Mater Ecclesia* (Kilise Anne, kilisenin kişileştirilmiş hali) olarak kabul edilmiştir.²⁵⁰

Kilise'nin bir "kadın" olarak nitelendirilmesi ve Meryem gibi "her şeyin annesi" olarak görülmesi onu Meryem ile ilişkilendiren bir diğer konu olmuştur. Ambrose (337-3927) ve Augustinus (354-430) gibi erken Kilise Babaları, Kilise ve Meryem'i bakirelik ve annelik açısından birbirine benzetmişlerdir. Meryem'in Mesih'i doğurması gibi, Kilise de Mesih'in üyelerini doğurmaktadır. Meryem'in fiziksel olarak bakire olması gibi, Kilise de saf imanı benimsemiş ve Mesih'in yolunda ona eş olmuştur.²⁵¹

Meryem ile Kilise arasındaki bir diğer bağlantı ise, Kilise'nin Meryem'in imanı ve rızası üzerine inşa edilmesi ve en mükemmel iman Meryem'in imanı olduğu için, inananlara örnek olmasıdır. Kilise, Meryem'in imanı vasıtasıyla var olduğu için, Kilise'ye dahil olan herkes aynı zamanda Meryem'in imanını da paylaşmaktadır.²⁵²

Meryem ve Kilise arasında kurulan bir başka benzerlik, ikisinin de kurtarıcı olarak görev yapması ve evrensel aracı olmalarıdır. Tanrı'nın inayetine erişen²⁵³ ve kurtulmuşların ilki olan Meryem, çift yönlü soteriolojik bir misyon üstlenmektedir. *Mediatrix* olarak, hem Mesih'in kurtarma eylemine yardımcı olmakta hem de bütün Kilise üyelerinin en üstünü olarak, kurtarılmış cemaati temsil etmektedir.²⁵⁴

2.4.7. Meryem'in Aracı Olması

Arabuluculuk ya da şefaatçilik Hıristiyanlığın önemli unsurlarından bir tanesidir. Hıristiyanlık tarih boyunca birçok kutsal kişiyi, kendilerini Tanrı'ya yaklaştırması için aracı olarak kabul etmiş ve kutsal kişilere saygı göstermişlerdir. Meryem de bu araçılardan bir tanesidir.

²⁵⁰ Taize, ss. 159-175; Kereszty, s. 789.

²⁵¹ Shoemaker, *The Virgin in the Ministry of Jesus and Early Church*, s. 447; Kereszty, ss. 788-794; Malone, ss. 145-150; Fahlbusch, s. 404; Taize, ss. 9-10; Young, ss 293-294; White, ss. 400-401.

²⁵² Weiger, s. 180; Malone, s. 149; Rahner, ss. 104-105; Fahlbusch, s. 404; Marshall, ss. 437-432.

²⁵³ Luk. 1:38.

²⁵⁴ Fahlbusch, s. 404.

Aracılığın iki çeşidi vardır. Birincisi, kutsal ya da yarı kutsal varlıkların, Tanrılar alemindeki en yüce kutsallık ile insanlık arasında aracılık yapmasıdır. Aracılığın ikinci türü ise, tanrılara yakınlığı olduğu varsayılan peygamber, rahip ve krallar gibi gerçek insanlardan oluşan gruptur.²⁵⁵ Genel olarak mitolojilerde yer alan yarı tanrısal varlıklar birinci gruptaki araçları oluştururken, Hıristiyanların aracı kabul ettiği kutsal insanlar ise ikinci grup araçlar arasında yer almaktadır.

Hıristiyanlıkta başta Mesih olmak üzere, Bakire Meryem, havariler ve azizler aracı olarak kabul edilmiştir. En önemli aracı Mesih'tir ve Bakire Meryem de dahil olmak üzere diğer azizlerin aracılıkları, Mesih'in aracılığına bağlıdır.²⁵⁶

Meryem'in aracılık rolünü ifade etmek için, Doğu'da 8. yüzyılda Giritli Andreas (ö. 740) *mediatrix*²⁵⁷ terimini kullanmıştır ve bu terim 12. yüzyılda Batı Kilisesi'nde yaygın hale gelmiştir.²⁵⁸ Meryem'in aracılık rolünü Doğu ve Batı Kilisesi tarafından kabul edilmesine rağmen, bu aracılığın kaynağı iki kilise için farklıdır. Doğu Kilisesi için Meryem'in Kutsal Ruh'un bildirmesine rıza göstermesi *mediatrix* rolünün sebebi olmuşken, Batı Kilisesi için bu rolün sebebi Meryem'in Mesih tarafından yüceltilmiş olmasıdır. *Mediatrix* unvanı, Meryem'in kurtuluştaki ortaklığını ifade etmek için kullanılmış olmasına rağmen, kurtuluşun Meryem'e dayandığı anlamına gelmemektedir.²⁵⁹

Meryem'in aracılık görevi İsa'nın ilk açıktan tebliği Kana'daki düğünde başlamıştır. Çarmıh hadisesinde Oğul ile birlikte bulunması ile, Meryem'in *mediatrix* rolü kemale ermiş ve Meryem, Mesih ile birlikte insanlığı kurtarma görevini almıştır.²⁶⁰

Kendisi de bir kurtarıcı ve asli günah da dahil bütün günahlardan arınmış olmasına rağmen, annesi Anna kendisini bakire iken doğurmadığı için²⁶¹ Meryem'in Tanrı tarafından kurtarılmışların ilki olması, Meryem'in kurtarıcılık görevi için gerekli bir adımdı. Meryem'in kurtarılmış insanların ilki olması, kurtuluş için bir arketiptir ve Meryem, diğer insanlara

²⁵⁵ O'Connor, s. 568.

²⁵⁶ O'Connor, s. 570.

²⁵⁷ Mesih'in *mediator* unvanına paralel olarak kullanılmıştır.

²⁵⁸ O'Connor, s. 570.

²⁵⁹ Smith, ss. 80-94; Dalton, s. 5; Rahner, ss. 94-96; Weiger, ss. 90-94; Satge, s. 60.

²⁶⁰ Smith, ss. 57-83; Weiger, ss. 95-99; Frost, ss. 68-69.

²⁶¹ Boss, s. 197.

kurtuluşa ulaşmalarına yardım etmek için Mesih tarafında görevlendirilmiştir. Meryem, Mesih'in ikinci gelişine kadar insanlara yol gösterecek ve Kilise'yi koruyacak, Yargılama Günü'nde ise günahkarlar için şefaatte bulunacaktır.²⁶²

2.5. Meryem Kültü

Latince *kultus* kelimesinden türemiş olan *kült* terimi geniş anlamda, manevi varlıkları çevreleyen dini dışavurumlar ya da özel davranışlar anlamına gelmektedir. Tanrılar, kahramanlar, demonlar, ruhlar gibi “insanüstü” olan varlıklar ya da azizler gibi, hayatları kutsal nitelikleri tarafından yüceltilen insanlar için yapılan tapınma eylemlerini işaret etmektedir. Bir kültürte kurban etme, kült nesnesine hediyeler sunma, mitolojik anlatılar, müzik ve dans gibi dini dışavurumları ve kült ikonası ya da heykeli bulunmaktadır.²⁶³

Hıristiyanlıkta kültür, azizler kültürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Azizler kültürü, erken Aziz kültürü, erken Kilise döneminde zulüm gören ya da şehit olan Hıristiyanlara saygı duyma, anma törenleri ve şehitliklerinin yıldönümlerinde mezarlarını ziyaret etme çerçevesinde başlamış ve hızla gelişmiştir. İman uğruna ölen bu kişilerin yeniden dirilerek yüksek bir statü kazandığına inanılmış ve 3. yüzyıl gibi erken bir zamanda şehitlerin aracılık rolü kabul edilmiştir. Takibatın 4. yüzyılın başlarında sona ermesiyle, Hıristiyanlıkta yeni bir kutsallık düşüncesi ortaya çıkmıştır. Dünyevi nimetlerden uzak durarak büyük eziyetler çeken asketiklere değer atfedilmiş, onların olağanüstü yeteneklere sahip olduğuna ve mucizeler yaptığını inanılmıştır. Bu kişilerin öldükten sonra da olağanüstü işlerinin devam ettiğine inanılmıştır. Hıristiyanlıktan önceki pagan kültürlerinde olduğu gibi, kutsal reliklerin tedavi ve mucize için kullanıldığı anlatılmaktadır.²⁶⁴

Aziz kültürü başlangıçta, azizlerin mezarlarında sunulan saygı ile ortaya çıkmasına rağmen, zamanla imparatorluk içine yayılmıştır. 8. yüzyılda Batı'ya gelen azizler kültürü de aziz

²⁶² White, s. 375; Daley, s. 88; Weiger, ss. 230-240; Ouspensky, ss. 27-28; Smith, ss. 47-51; White, s. 375; Daley, s. 88.

²⁶³ Dorothea Baudy, “Cult / Worship”, **Religion Past and Present**, vol. 3, Boston: Brill Publishing, 2007, ss. 598-599, s. 598; Baudy, s. 598.

²⁶⁴ Patrick J. Geary, “Cult of Saints”, **The Encyclopedia of Religion**, vol. 4, New York: MacMillan Publishing Company, 1987, ss. 172-175, ss. 172-173; P. K. Meagher, “Cult”, **New Catholic Encyclopedia**, vol. 4, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 522; Joseph F. Byrnes, “Explaining the Mary Cult: A Hypothesis and Its Problems”, **The Journal of Religion**, vol. 68, no: 2, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, ss. 277-285, s. 281.

mezarları çevresinde başlamıştır. Doğu'daki gibi aziz reliklerine saygı duyulmasına rağmen, Batı'da aziz reliklerinin farklı bir görevi de vardı. Aziz relikleri aynı zamanda paganları Hıristiyanlığa teşvik etmek için de kullanılmıştır. 10. yüzyıldan itibaren ikonalar ve ikonalara atfedilen mucizeler azizler kültüründe merkez noktası olmuştur.²⁶⁵

Meryem kültürünün ortaya çıkışı hakkında bazı argümanlar ileri sürülmüştür. Guy Swanson gibi kimi teologlar Meryem kültürünü, dini tapınmanın politika ile ilişkisi üzerine vurgu yaparak açıklamıştır. Meryem kültürünün, üyelerinin hepsinin kadınlardan oluşan *Collydrian* olarak isimlendirilen ve resmi Kilise tarafından bastırılmaya çalışılan bir hareketten doğduğunu iddia edenler de vardır. Freudçu yaklaşımlarla Meryem kültürünü açıklamak isteyenler Oedipal arzu sonucu, kendisini Meryem ile özdeşleştirerek dolaylı olarak bu arzuları tecrübe etmek ya da bu arzular sebebiyle kendisini cezalandırma isteğinin sonucunda ortaya çıktığını ifade etmişlerdir.²⁶⁶

Meryem kültürünün ortaya çıkışı tartışmalıdır. Meryem kültürünün ilk 5 yüzyılda olmadığı, 431 Efes Konsili'nden sonra aniden ortaya çıktığını iddia edenler olsa da, Meryem kültürünün temeli daha erken zamanlarda atılmıştır. Meryem'in hayatını anlatan apokrif hikayeler, Meryem kültürünün erken zamanlarda temelini atıldığını göstermektedir. Ayrıca 2. yüzyılın ortalarında Roma'da inşa edilen Priscilla katakompunda *Bakire ve Çocuk* ikonası bulunması, bu kültürün başlangıcının görsel kanıtıdır. Her ne kadar temeli 2. yüzyılda atılmış olsa da, ilk 3 yüzyılda Meryem kültüne ait deliller bir bütün teşkil etmemektedir. 4. yüzyıla gelindiğinde, Meryem kültüne dair kanıtlar çoğalmaktadır. Ana Tanrıça ya da Bakire Ana olarak adlandırılan Artemis ve İsis kültürlerinin önemli merkezlerinden biri olan Efes kentinde gerçekleştirilen Efes Konsili, Meryem kültürü için bir kilometre taşı olsa da, Efes Konsili'nde önce yerel Meryem yortuları ve sayıları az olsa da Meryem'e adanan kiliseler bulunmaktaydı. Efes Konsili, Meryem tapınması, kültürü ve ibadet etmedeki gelişimin bir sonucu olarak Meryem'i *Theotokos* olarak adlandırmış ve Meryem kültüne izin vermiştir. Konsilden sonra Meryem'e adanan yerel yortular imparatorluk boyunca kutlanmış ve Meryem'e yeni yortular adanmıştır. Konsilden önce Meryem saygısının varlığı bilinse de, konsilde Meryem'in

²⁶⁵ Geary, s. 173.

²⁶⁶ Ralph W. Hood, Jr., Ronald J. Morris, P. J. Watson, "Male Commitment to the Cult of the Virgin Mary and the Passion of Christ as a Function of Early Maternal Bonding", *The International Journal for the Psychology of Religion*, I (4), 1991, ss. 221-231, ss. 223-226; Byrnes, ss. 277-279.

Theotokos olarak kabul edilmesi ve Meryem kültüne izin verilmesi neticesinde, Meryem kültü hızlı bir şekilde gelişmiştir.²⁶⁷

Kilise'nin Meryem kültünü desteklemesinin yanında, imparatorluk da Meryem kültünü desteklemiştir. Özellikle imparatoriçe Pulcheria (sal. 450-453) zamanında Meryem kültü hızla gelişmiştir. Meryem portresi madeni paralar üzerine basılması, imparatorluğun Meryem kültünü desteklediği ve bir açıdan da bu kùltten beslendiği anlamına gelmektedir. İmparatorluk Meryem'e çok sayıda kiliseler adamıştır. I. Leo (sal. 457-474) Meryem reliklerinden biri olan Meryem'in elbisesini Kudüs'ten İstanbul'a getirmesi, Justinian'ın (sal. 565-578) Kudüs'te *Theotokos* adına büyük bir kilise inşa ettirmesi ve Kibele ve Athena'ya adanan tapınakları Bakire'ye adanan kiliseler haline getirmesi; Maurice'nin (sal. 582-602) Kudüs'e dayanan yerel Meryem yortularını imparatorluğa yayması imparatorluğun Meryem kültüne olan desteğini göstermektedir. Bütün bu gelişmelerin sonucunda Meryem 6. yüzyılda *Theotokoupolis* yani İstanbul şehrinin koruyucusu olmuştur ve başkent kilisesi Meryem'e adanmıştır.²⁶⁸ Buradan da anlaşılmaktadır ki Meryem kültünün hızlı bir şekilde gelişmesi ve sistemleşmesinin ana sebebi, imparatorluğun desteğini almış olmasıdır. Bunun sebebi ise, üçüncü bölümde göreceğimiz üzere, Meryem'in pagan tanrıçalarının boşluğunu doldurma amacıdır.

Kültün başlangıcından itibaren, Meryem'e ne kadar tapınılması ya da saygı duyulması gerektiği konusu tartışılmıştır. Efes Konsili'nde Nestorius'un *Meryem'in bir tanrıça yapılmaması* konusundaki uyarısı bu endişeyi göstermektedir. Fakat günahkarların, zayıfların ve ezilmişlerin koruyucusu olan İsa Ortaçağ'da korkunç ve intikam alan bir despota dönüşmesi üzerine, İsa'nın ilk özellikleri Meryem'e atfedilmiştir. Böylece Meryem, yavaşça insanlık ile Tanrı arasında bir köprü kuran arabulucu olarak sunulmaya başlanmıştır. Meryem'e atfedilen özelliklerin artması ve Meryem saygısının abartılması sebebiyle, Meryem'e gösterilen saygı ve tapınma ile Tanrı'ya gösterilen saygı ve tapınma arasındaki ayırım giderek bulanıklaşmıştır. 13. yüzyılda *Theotokos* unvanı ile yetinilmemesi, Meryem tapınmasının artması ve Meryem'in bir tanrıça pozisyonuna getirilmesi üzerine Thomas Aquinas (1225-1274), genelde azizlere, özelde ise Meryem'e ait tapınma olan *dulia* ile

²⁶⁷ P. Rouillard, "Marian Feasts", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 210-212, s. 210; Liz James, "Icons and Power: The Mother of God in Byzantium by Biessera V. Pentcheva", *The Art Bulletin*, vol. 89, no: 2, ss. 366-368, ss. 366-367; Milliner, ss. 40-43; Reumann, s. 251; Boboc, ss. 93-96.

²⁶⁸ Cormack, s. 71; Milliner, ss. 44-46; Daley, s. 72; James, s. 367.

Tanrı'ya ait tapınma olan *latría* arasında bir ayrıma gitmiştir. Kilise'nin Meryem'e tanrısal bir tarzda değil, bir aziz olarak dua etmesi gerektiği konusunda karar kılınmıştır.²⁶⁹

Meryem ikonaları, Meryem kültü için vazgeçilmez unsurlardan bir tanesidir. Fakat, özellikle Luka tarafından Meryem ve İsa hayattayken, mucizevi bir şekilde el değmeden çizildiğine inanılan *Hodegetria* ikonası Bizans Devleti için oldukça önemliydi. Bu ikona, 5. yüzyılda Kudüs'ten İstanbul'a getirilmiş ve İstanbul şehrinin koruyucu ikonası olmuştur. 7. yüzyılda Avarların İstanbul'u kuşatma altına aldığı sırada, başta *Hodegetria* ikonası olmak üzere Meryem ikonaları şehrin korunması için surların içinde dolaştırılmıştır ve bu uygulama daha sonraki savaş zamanlarında da yapılmıştır. Meryem ikonası, devlet ikonası olarak siyasi bir güce erişmişken, savaş zamanlarında oynadığı rol sebebiyle askeri bir güce de kavuşmuştur.²⁷⁰

Meryem kültürünün sivil halka yansıması ise, diğer aziz kültürlerinde olduğu gibidir. Meryem ikonaları tasvir edilmiş ve bu ikonaların mucizeler gerçekleştiğine inanılmış, Meryem yortuları kutlanmış, mucizelerini kutlayan türbeler ve kiliseler inşa edilmiş, adına ilahiler yazılmıştır.²⁷¹

Meryem vizyonları, Meryem kültü için önemlidir. Tarih boyunca birçok Meryem vizyonu kaydedilmiştir. En erken Meryem vizyonu, 3. yüzyılda Niksar piskoposu Gregorius tarafından görülmüştür. Fakat Meryem vizyonları Ortaçağ'da yaygın bir fenomen haline gelmiştir. Özellikle modern çağda Meryem görünümünün artması ile tarih boyunca 21.000 vizyon kayıt altına alınmıştır. Bu vizyonlar sonucunda mucize gerçekleştiğine inanılmıştır. Modern zamandaki en ünlü Meryem vizyonları; oldukça fazla takipçisi ve izleyicisi bulunan Lourdes, Fatima ve Guadalupe vizyonlarıdır.²⁷²

Modern zamanda da Meryem kültüne olan ilgi bitmemiştir. 1679'te Polonya'da kurulan ve Meryem'in Günahsız Doğumu'nu onurlandırmak için kendilerini Meryem'e adayın ve erkek üyelerden oluşan Meryemî Babalar olarak adlandırılan hareket vardır. Ayrıca

²⁶⁹ Sara Horsfall, "The Experience of Marian Apparitions and the Mary Cult", *The Social Science Journal*, vol. 37, no: 3, 2000, ss. 375-384, s. 375; Jordan, *The Historical Mary*, ss. 256-259; Boboc, s. 85.

²⁷⁰ Shoemaker, *The Image of Jews in the Early Dormition Tradition*, ss. 820-821; Malone, s. 8; James, ss. 366-367.

²⁷¹ Frost, s. 9.

²⁷² Jordan, *The Historical Mary*, ss. 254-255; Horsfall, ss. 375-377.

başta teologlar olmak üzere, birçok bilimsel topluluk Meryem ve Marioloji alanında bilimsel çalışmalar yapmakta ve organizasyonlar düzenlemektedir.²⁷³

2.6. Meryem İkonaları

Meryem, Mesih'ten sonra Hıristiyan sanatında en çok tasvir edilen kişiliklerden bir tanesidir. Kutsal Yazılar, Meryem ikonografisine çok az katkı sağlamıştır. Meryem ikonografisini konu olarak geliştiren apokrif kaynaklardır. Özellikle Ortaçağ Meryem ikonografisi apokrif metinlere dayanmaktadır. Meryem ikonografisi sadece Hıristiyan metinlerden değil aynı zamanda Helen kültüründen ve dönemin mitolojik unsurlarından da faydalanmıştır.

Bakire ve Çocuk ikonası dışında, Meryem'e ait en erken tasvirler, Roma katakomplarında bulunan ve 2. ya da 3. yüzyıla tarihlenen *Bildirme* ikonalarıdır. Sanat tarihçilerine göre bu ikonalarda Meryem ve Cebrail, Roma tanrılarına benzer olarak çizilmiştir ve sık sık pagan stilleri kullanılmıştır.²⁷⁴

Meryem'in tasvirleri zaman içerisinde gelişim göstermiştir. Doğu ve Batı'nın ayrılması ve bunun sonucunda farklı kültürden kaynaklanan iki farklı din algısı kendisini Meryem algısı üzerinde de göstermiştir. Başlangıçta Mesih'in dünyevi annesi olarak çizilen Meryem, Doğu Kilisesi'nde mütevazı kıyafetler içerisinde tasvir edilirken, Batı Kilisesi'nde kraliyet kıyafetleri içerisinde, taçlandırılmış bir *augusta* yani bir kraliçe olarak tasvir edilmiştir. Meryem'in *augusta* olarak tasvir edildiği ilk ikona, 6. yüzyılın başlarında inşa edilen Roma Aziz Maria Antiqua Kilisesi'nde bulunmaktadır. Batı Kilisesi'nde başlangıçta Efes Konsili'nin zaferini vurgulamak için *augusta* olarak tasvir edilen Meryem, daha sonra bir Cennet Kraliçesi olarak sunulmuştur. Ayrıca Ortaçağ Roma sanatında Meryem, Bizans sanatının aksine bir doğallık kazanmıştır ve erken zamanlarda bir anne olarak tasvir

²⁷³ M. Rzeszutek, "Marian Fathers", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 210; J. B. Carol, "Mariological Societies", *New Catholic Encyclopedia*, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 223.

²⁷⁴ Jordan, *The Historical Mary*, ss. 266-267.

edilmesine karşı, Mecdelli Meryem gibi genç ve çekici bir kadın olarak tasvir edilmeye başlanmıştır.²⁷⁵

Doğu'da tasvir edilen Meryem ikonalarında ise, Batı'daki değişimin aksine bir değişime rastlanmamaktadır. Doğu'da ikona ile prototip arasındaki özel ilişki sebebiyle, tasvirlerde herhangi bir değişim olmamıştır. Bu yüzden Doğu'da tasvir edilen Meryem ikonaları tarih boyunca hiç değişmemiştir. Meryem'in donuk bakışlı, çoğunlukla ifadesiz, yerinden oynamayan bir şekilde tasvir edilmesi Bizans sanatının Meryem ikonografisinin bir özeti gibidir.²⁷⁶

Bizans'ta, Batı sanatının aksine, Meryem'in kraliyet kıyafetlerinin içinde tasvir edilmemesinin nedeni, maddi ve manevi krallıklar arasındaki keskin ayrımdır. Bu yüzden Meryem, mütevazı elbiseler, başını örten sade bir örtü ve mücevhersiz olarak tasvir edilmiştir. Bizans ikonasında, kraliyet kıyafetleri ikincil rütbeyi temsil etmektedir. Bu yüzden İsa ve Meryem'in imparatorluk kıyafetlerine ihtiyacı yoktur. Ayrıca, imparatorluk tarafından desteklenmesine ve kendisine askeri bir güç verilmiş olmasına rağmen, Meryem asla bir kılıç ya da zırhlarla tasvir edilmemiştir.²⁷⁷

Doğu'da en sık karşılaşılan Meryem ikona tipi, Luka'nın mucizevi bir şekilde tasvir ettiği ve 5. yüzyılda Kudüs'ten İstanbul'a getirilen *Theotokos Hodegetria*²⁷⁸ ikonasıdır. Bu ikonanın Doğu Kilisesi için önemli olmasının en önemli sebebi ise, *Hodegetria* ikonasının İstanbul'un koruyucu ikonası haline gelmesidir. Bu yüzden, Doğu Kilisesi'nde en sık tasvir edilen Meryem ikonası olmuştur.²⁷⁹

12. yüzyıldan sonra yeni Meryem ikona türleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Rusya'nın koruyucusu olan *Vladimir Bakiresi*, "merhametli" *Eleosua*, *Pelagonitissa* ve *Glykphilousa*; 12. yüzyılda Kıbrıs ve Balkanlarda ilk kez ortaya çıkan ve 15. yüzyılda yayılan fakat

²⁷⁵ Jordan, *The Historical Mary*, ss. 230-274; Grant, s. 128; Milliner, s. 48.

²⁷⁶ James, s. 366.

²⁷⁷ Milliner, ss. 47-48.

²⁷⁸ "Yol Gösteren Tanrı Annesi" anlamına gelmektedir.

²⁷⁹ Cormack, s. 77, 108-109; Bulgurlu, ss. 28-30; Jordan, *The Historical Mary*, s. 237; Abel, s. 9.

günümüze oldukça az sayıda gelen *Amolyntos* ya da Çarmih Bakiresi ikona türleri ortaya çıkmıştır.²⁸⁰

Meryem, erken dönemdeki tasvirleri hariç, yaşadığı dönemdeki Yahudi kadınlar gibi omuzlarına düşen bir başörtüsüyle tasvir edilmiştir.²⁸¹ Meryem'in başörtüsü genellikle acısını ve elde ettiği kutsallığı gösteren kırmızı renklidir. Örtüsünün altındaki kıyafeti ise, Theotokos'un insanlığını sembolize eden mavi renktedir. Meryem'in doğumdan önce, doğumda ve doğumdan sonraki bakireliğini göstermek için başının ve omuzlarının üstünde 3 yıldız vardır.

²⁸⁰ Milliner, ss. 2-5, 71; Bulgurlu, s. 32; Nelly Lindgren, "Rus İkonografisinde Konstantinopolis İmgesi", **İkonalar** içinde, Ali Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s. 63.

²⁸¹ Roma Priscilla katakomplarında Meryem'in başı açık olarak tasvir edilmiştir.

3. TANRIÇA KÜLTÜLERİNİN MERYEM İKONALARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Din / Mitoloji ile sanat arasında yakın bir bağlantı vardır ve sanatın din bünyesinde ortaya çıktığı, dinden bağımsız bir orijinin olmadığı düşünülmektedir. Arkaik insan için kutsal ile kutsal olmayan ayırım yoktu ve kutsal, her şeyin içinde bulunabilme potansiyeline sahipti. Hıristiyanlık açısından bakacak olursak, madde ile kutsal olan arasında kesin bir ayırım kabul edilmesine rağmen, insan eliyle yapılmış bile olsa kutsal kabul edilen nesnelere insanlar üzerinde manevi bir etkisi olduğuna inanılmıştır. Sanatın ve dinin kesin olarak birbirinden ayrılması, modernleşen insanın bir ürünüdür. Sanat; teolojinin görsel olarak, müzikle, edebiyatla sunulmasını sağlamaktadır. Sanatın bu dalları, din ile iç içe olduğunda kutsal hale gelmektedir.²⁸²

Modern araştırmalar, pagan kültürleri arasında geçişlerin olduğunu, Yunan ve Mezopotamya kültürleri arasında benzerlik ve etkileşim olduğunu ortaya koymuştur.²⁸³ Bu etkileşim ve benzerlik, Roma İmparatorluğu'nun Yunan dünyasına hakim olmasıyla Roma kültürüne, oradan da Roma kültürünün hakim olduğu coğrafyada yetişen Hıristiyan kültürüne geçmiştir. Bizim amacımız, bu geçişlerin Meryem ikonaları üzerindeki etkilerini göstermektir. Tanrıça kültürünün Meryem kültü üzerindeki bütün etkilerini göstermek imkansız olduğu için bu bölümde Meryem kültürünü en çok etkilediğini düşündüğümüz Ana Tanrıça Magna Mater, Artemis, İsis ve Athena'nın Meryem ikonalarını nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur.

Erken dönemlerden itibaren bazı tanrıların / tanrıçaların, yerel ya da ikincil tanrıların / tanrıçaların epithetlerini²⁸⁴, bazen de atribülerini²⁸⁵ aldığı ve böylece yerel ya da ikincil tanrıları bünyelerinde eriterek onların yerine geçtiği bilinmektedir. Antik Mısır, Yunan ve Roma'da tanrıların ve tanrıçaların birleştirilmesi Hıristiyanlıkta da devam etmiştir. Eril tanrılar

²⁸² H. S. Nash, "Religion and Imagination". *The American Journal of Theology*. Cilt: 10, Sayı 4. Chicago: The University of Chicago Press, 1906. ss. 610-627, ss. 610-612.

²⁸³ Roger D. Woodard, "Hesiod and Greek Myth", *Greek Mythology* içinde, ss. 83-165, Roger D. Woodard (ed.), New York: Cambridge University Press, 2007, ss. 92-124.

²⁸⁴ Sıfat ya da unvan anlamına gelmektedir.

²⁸⁵ Antik tasvirlerde, tasvir edilenin hangi tanrı ya da tanrıçaya ait olduğunu anlamaya yarayan ayrıntı, giysi ya da aksesuara verilen genel isim.

İsa'nın bünyesinde ermiş, onlarca tanrıça da bakire doğumuyla diğer insanlarda farklı olan Meryem Ana'nın şahsında erimiştir. Dolayısıyla, Hıristiyan imanındaki Meryem sadece Hıristiyan doktrininden meydana gelmiş bir figür değildir; aynı zamanda Yunan ve Roma tanrıça kültlerindeki birçok unsuru da kendi bünyesine dahil eden ve bu tanrıçaların yerini alan, onları Hıristiyanlaştırarak kendi bünyesinde devam ettiren bir figürdür. Başlangıçta sadece Yahudi bir anne olan Meryem, tüm pagan tanrıçalarının yerini alarak, bu pagan tanrıçalarının izini silmiştir. Meryem'e adanan birçok kilise ve türbenin daha öncesinde pagan tanrıçalarına yapılan yerlerde kurulmuş olması²⁸⁶; Black Madonna geleneğinin Meryem üzerinden devam etmesi²⁸⁷; Meryem'i yücelten bazı aşırı gruplarda²⁸⁸ Meryem'in şekil değiştirme ve anasır-ı erbaayı kontrol etme gibi özelliklere sahip olması; Batı Akdeniz'deki Meryem festivallerinde Meryem ikonasının giydirilmesi gibi unsurlar Meryem kültürünün kendisinden önceki tanrıça kültlerinden etkilendiğini göstermektedir.²⁸⁹

Pagan tanrıça kültlerinin bir devamı olarak görülen Meryem kültürünün, neşet ettiği tanrıça kültü hakkında farklı görüşler mevcuttur. Meryem kültürünün başlangıcının pagan bereket tanrıçalarından etkilenmesi sonucu ortaya çıktığını²⁹⁰; güç ile bağlantılı olarak Meryem ile Athena arasında bağlantı olduğunu, dolayısıyla Meryem'in Athena'nın bir devamı olduğunu ve Meryem ile İsis arasında özdeş motifler olduğu için Meryem kültürünün İsis kültürünün bir devamı olduğunu iddia edenler vardır.²⁹¹

Meryem figürü, pagan kültlerinin de etkisiyle aşama aşama bakire doğum gerçekleştiren Yahudi bir kadından, neredeyse Oğul ile aynı seviyeye çıkartılan bir tanrıçaya evrilmiştir. Meryem'in Tanrı ile aynı seviyede olduğunu iddia etmek Hıristiyan teolojisi

²⁸⁶ Papa III. Sixtus (434-440) tarafından Meryem 431 Efes Konsili'nde Theotokos olarak ilan edildikten sonra inşa edilen Roma'daki St. Maria Maggiore, gelenek Papa'nın Roma'daki kadınlar hala daha kadınlara doğum anında yardım eden muhteşem ana tanrıça Juno Lucina tapınağına gittikleri için bu kiliseyi inşa ettiğini not etmektedir.

²⁸⁷ Sadece bir gelenek olarak devam etmemiştir. Paris'te 6.yüzyıla kadar aslında Bakire Meryem olarak tazim gören İsis Black Madonna heykeli vardı.

²⁸⁸ Muriedlis grubu gibi.

²⁸⁹ Alcalá'daki Meryem tapınağındaki Meryem ikonası başında geçirilerek pelerini giydirilir, mücevherlerle süslenilir. Yerel kùltte camaristas (oda hizmetçileri) olarak adlandırılan bir grup elit kadın, yılın belli yıllarında heykeli yerinden kaldırır, yıkar ve pelerini değiştirirdi. Pelerinin rengi Katolik liturjik yılı ile bağlantılı olarak değiştirilirdi. Örneğin sonbahar ve kışta Bakire koyu mavi olarak giydirilir, baharda ve Paskalyada beyaz olarak giydirilir. Bakire, takipçileri tarafından kendisine adanan birçok pelerine / örtüye sahiptir. Tanrıçaya saç, sevilen kişinin fotoğrafı, altın, gümüş, mücevher gibi değerli eşyalar, tespih tanesi, mumlar, sevilen kişinin kıyafetleri gibi eşyalar da bırakılır

²⁹⁰ Pauline Allen, "The International Mariology Project: A Case-Study of Augustine's Letter", *Vigiliae Christianae*, vol. 60, ss. 209-230, s. 210.

²⁹¹ Milliner, ss. 50-52.

açısından imkansızdır fakat tarihsel süreç içerisinde gerek halk inanışlarıyla gerekse Kilise tarafından kabul edilen dogmalarla Meryem, Hıristiyan tanrısından sonra en kutsal varlık olarak kabul edilmiş ve ona günahın etkilerinden uzak olma, şefaathçi olma gibi bazı kutsal özellikler ve yetkiler atfedilmiştir. Hıristiyanlıktaki Meryem figürünün tanrısallaştırılması, onu diğer insanlardan ayıran bakire doğurmasının kabul edilmesiyle başlamıştır. Meryem inancını başat unsurlarından biri olan bakire hamilelik ve doğumu, sadece Hıristiyan geleneğinde kabul edilen bir dogma değildi. Kral ya da kutsal tanrıların bakire doğum teması pagan kültürlerinde de vardır. Kenan, Asur, Babil ya da antik Yunan kültürlerinde çok az tanrı ya da yarı tanrı normal bir doğumla doğmuştur. Örneğin İsis, kocası Osiris'in parçalara ayrılan vücudundan hamile kalmıştır; Akad kralı Sargon babasının bilinmediğini söylemiştir. Attis, annesi Nana'nın olgunlaşmış bir bademi kucağına alması sonucunda hamile kalmıştır. Hıristiyanlıktaki Meryem'in de İsa'yı bakire iken doğurması, bu olağanüstü doğum silsilesinin bir devamı olarak görülmüştür.²⁹²

Meryem'i tanrısallaştıran pagan unsurlardan bir tanesi de, başta Mezopotamya'daki kültürler olmak üzere pagan kültürlerinde hakim olan anne ve oğlun kutsal gelin ve sevgilisi / kocası mitlerinin Meryem ve Mesih'e uyarlanmasıdır. Pagan kültürlerinde anne genel olarak bir tanrıça, oğul ise onun yarı tanrı eşini temsil etmektedir. Bu mit Hıristiyan inancına, Meryem'in Mesih'in göksel gelini olması şeklinde geçmiştir. Kilise'nin bir kadın olarak ele alınması ve Hıristiyan inancında Meryem'in Kilise'nin kişileştirilmiş hali olduğu ikinci bölümde incelemiştir. Mesih'in Kilise'nin Güveyi olması, aynı zamanda Mesih'in Meryem'in de Güveyi olması anlamına gelmektedir. Bu da Mezopotamya'daki anne ve oğul evliliğinin bir yansıması olarak değerlendirilmektedir. Meryem, Mesih'in gelini olmuştur. Ayrıca, Meryem'in Mesih gibi mezarda 3 gün geçirdikten sonra göğe yükseltilmesi, Meryem'in öncülleri olan İnanna ve İştar mitlerinde yer alan bedensel yükselişten önce yeraltında geçirdikleri 3 günü anımsatmaktadır.²⁹³

Meryem'in dünyevi yükselişi ve Mesih ile göksel evliliğinden sonra, Hıristiyanlar Meryem'i tanrısallaştırmaya doğru bir adım daha atmıştır. İsis ve İştar gibi pagan tanrıçalar

²⁹² Jordan, *The Historical Mary*, ss. 174-194.

²⁹³ Kramer-Rolls, ss. 34-43; Jordan, *The Historical Mary*, ss. 221-227.

için sıklıkla kullanılan *regina coeli* yani *Cennet Kraliçesi* epitheti Meryem'i nitelemek için kullanılmıştır ve Meryem, öncülleri gibi bir Cennet Kraliçesi olarak görev yaptığına inanılmıştır.²⁹⁴

Meryem figürü, başta savaş tanrıçaları olmak üzere, pagan tanrıçalarının ölümüne ve ölüm sonrasına dahil olma özelliğini almıştır ve Meryem günahkarlar için Baba ve Oğul'dan yardım isteyen bir Kurtarıcı / Şefaathçi²⁹⁵ olarak değerlendirilmiştir. Ayrıca, Athena bölümünde görüleceği gibi savaş meydanlarında Meryem ikonalarının kullanılması sebebiyle de bir savaş tanrıçası gibi amel ettiğine inanılmıştır.²⁹⁶

Tanrıça kültlerinin Meryem kültü üzerindeki etkileri; bakirelik ve bakire doğum, cennete yükselme, Cennetin Kraliçesi olma ve Kurtarıcı olma gibi özelliklerle sınırlı değildir fakat konumuz tanrıça kültlerinin Meryem ikonografisi üzerindeki etkileri olduğu için bu özelliklerle yetineceğiz. Netice olarak Hıristiyanlıktaki Meryem inancı, halk inanişında var olan tanrıça kültüyle harmanlanarak ve yorumlanarak, pagan kültlerini Hıristiyan inancında ve dogmasında devam ettirmiştir.²⁹⁷

Tanrıça kültleri vasıtasıyla tanrılaşdırılan Meryem figürü, bu kültlerde var olan ve bir tanrıçayı diğerinden kolayca ayırmamıza yardımcı olan atribüleri almamıştır. Tanrıçaların kültleri, kimlikleri ve sıfatları Hıristiyanlaştırılrsa da, standart atribüleri genel olarak Hıristiyanlaştırmanın dışında kalmıştır. Bunun nedeni, var olan atribülerin teolojik altyapılarının Hıristiyan teolojisinden farklı olması ve Hıristiyanlığın bu atribüleri bilerek dışarıda bırakmasıdır. Hıristiyanlık, kutsal saydığı figürler ve olaylar için Kutsal Kitap'tan ve kutsal gelenekten atribüler kullanmıştır. Dolayısıyla genel olarak ikonalarda, özel olarak ise Meryem ikonalarında, Hıristiyanlıktan önceki atribüleri görmek pek mümkün değildir. Tanrıça kültünün Meryem ikonografisine etkisi çoğunlukla Meryem figürünün tanrıçalardan aldığı epithetler ile tasvir edilmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Zaten tanrıça tasvirlerine

²⁹⁴ Kramer-Rolls, s. 43; Jordan, *The Historical Mary*, s. 229.

²⁹⁵ 1900'e kadar var olan, antik adıyla St. Maria de Inferno olan St. Marie Liberatrice Kilisesi'nin yeraltı dünyasına yakın olduğuna ve burada Meryem'in ölmeye yakın olan kişilere yardım edeceğine inanılırdı.

²⁹⁶ Jordan, *The Historical Mary*, ss. 259-260; Daley, s. 73.

²⁹⁷ Dana Kramer-Rolls, "The Emergence of the Goddess Mary from Late Antiquity to the Middle Ages", **Pomegranate**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2004, ss. 34-50, ss. 34-35; Amy Whitehead, "The Goddess and the Virgin: Materiality in Western Europe", **Pomegranate**, Cilt: 10, Sayı: 2, ss. 163-183, ss. 168-176; Jordan, *The Historical Mary*, s. 216; Young, ss. 280-284.

bakıldığında da, atribülerin bir sonraki tanrıçaya geçmesinden ziyade, sıfatların tanrıçalara aktarıldığını ve çoğunlukla sonraki tanrıçanın kendi teolojik yapısından kaynaklanan atribülerle tasvir edildiğini görmekteyiz. Söz konusu Meryem ikonaları olduğunda, İsis ve Horos ikonografisinin Anne ve Çocuk ikona türünü doğrudan etkilemesi ve Anne ve Çocuk ikonografisinin İsis ve Horos ikonografisinin bir devamı olması dışında, bu dışarıda bırakma işlemi daha kesin bir şekilde göze çarpmaktadır.²⁹⁸

Bu bölümdeki amacımız, kendisinden önceki tanrıçaların kültürlerinden etkilenerek oluşan Meryem kültüründe yer alan Meryem ikonografisinin tanrıçaların atribülerini dışarda bırakarak, epithetlerinden etkilendiğini görsel örneklerle göstermektir. Konunun sınırı açısından, Meryem figürüne etki eden bütün tanrıçaları ve onların epithetlerini incelemek mümkün olmadığı için, Meryem ikonografisini en çok etkilediğini düşündüğümüz ve Roma'da en çok bilinen tanrıçalar olan, Ana Tanrıça'nı bir devamı olarak görülen Magna Mater ve Artemis; Anne ve Çocuk ikonasını doğrudan etkileyen İsis ve Meryem ikonografisinin savaşlarda kullanılmasını etkileyen ve Meryem'in bir savaş tanrıçası olarak görülmesine ön ayak olan Athena ve bu tanrıçaların Meryem ikonografisini etkileyen epithetleri ele alınacaktır.

3.1. Ana Tanrıça

Çeşitli yerel dillerde yazılan yazıtlarda, "Ana" diye anılan bir tanrıçaya inanıldığı görülmektedir. Bu Ana Tanrıça'nın tarihsel dönemde var olduğu bilinse de, tarih öncesi dönemde bu tanrıça inancının var olup olmadığı kesin değildir. Frigya'da hakim olan tek kutsal varlığın Ana Tanrıça olması ve farklı coğrafyalarda prehistorik dönemden kalma cinselliği ve doğurganlığı simgeleyen çıplak, hamile ya da emziren kadın heykellerinin bulunması Ana Tanrıça inancının tarih öncesi dönemde de var olduğu düşüncesine delil olarak kullanılmıştır. Fakat bazı bilim adamları, Frigyalı Ana Tanrıça'nın varlığını kabul etmelerine rağmen, bunun tarih öncesi dönemlerde bir tanrıça inancının varlığına delil olarak

²⁹⁸ Kramer-Rolls, ss. 34-35; Kürşat Haldun Akalın, "Göğün Kraliçesi İsis'in Geri Dönüşü: Hıristiyanlıkta Meryem Ana Tapınması", **İLTED**, sayı: 45, ss. 81-107, ss. 82-84.

kullanılabileceğini reddetmişlerdir.²⁹⁹ Bu bölümde inceleyeceğimiz konu, Ana Tanrıça'nın bir devamı olarak görülen Magna Mater'in tarihsel süreçteki gelişimi ve Meryem ikonaları üzerindeki etkisi olacaktır.

Ana Tanrıça Frigya'da Kibele, Semele, Kubaba; Likya'da Kubele, Dinda, Leto; Hitit kaynaklarında Hepat, Kubaba; Efes'te Artemis; Babil'de İştâr; Sümer'de Marinna, İnanna; Mısır'da İsis; Suriye'de Lat, Atargatis, Palestene; Diktinna; İtalya'da Venüs, Vesta; antik Yunan'da Rhea, Meter, Kibele, Artemis, Gaia; Roma'da Magna Mater olarak tanınmaktaydı. Bu Ana Tanrıça'nın Anadolu'da, Efesli Artemis üzerinden Bakire Meryem'de devam ettiğine inanılmıştır.³⁰⁰

MÖ 1. binyılın başından Hıristiyanlığın resmi devlet dini olmasına kadar geçen sürede, Anadolu'da ve Avrupa'da farklı isimlerle ve sembollerle dışı bir varlığa inanılmıştır. Eldeki verilere dayanarak kaynağı Anadolu olan Ana Tanrıça'nın en erken görsel kayıtları, Çatalhöyük ve Hacılar'da yapılan kazılar sonucunda MÖ 7000-6000'e tarihlenmektedir. Yapılan kazı çalışmalarında abartılı karın ve kalçalar ve dolgun göğüslerle dişiliğin ve analığın vurgulandığı, hamile, çocuk emziren ya da küçük çocukları taşıyan kadın heykelcikleri, duvar resimleri ve kabartmalar ele geçirilmiştir. Bu tasvirlerde yer alan aslanlar, daha sonra Ana Tanrıça'nın standart atribüsü haline gelecek ve Tanrıça'nın "*Pontia Theron*"³⁰¹ niteliği olarak görülecektir.³⁰²

²⁹⁹ Lynn E. Roller, **Ana Tanrıça'nın İzinde**, Betül Avunç (çev.), İstanbul: Homer Kitabevi, 1999, ss. 29-79; Mehmet Önder, **Antika ve Eski Eserler Kılavuzu**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s.12.

³⁰⁰ Birgitte Bogh, "Mother of Gods: Goddess of Power and Protector of Cities", **Numen**, Sayı 59, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012, ss. 32-67, ss. 32-33; Selma Sözer Kölemenoglu, **Ana Tanrıça Gerçeği**, İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2001, ss. 51-61; Seher Selin Özmen, "Anadolu'da Ana Tanrıça Kybele Kültü", **Humanitas Dergisi**, Cilt 4, Sayı 7, 2016, ss. 381-397, ss. 381-393; **Mitoloji Sözlüğü**, "Kybele", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 173-177; Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 46-59.

³⁰¹ Hayvanlara hükmeden tanrıça.

³⁰² Fiorella Ippoliti Strika, "Prehistoric Roots: Continuity in the Images and Rituals of the Great Goddess Cult in the Near East", **Rivista Degli Studi Orientali**, Sayı 57, 1983, ss. 1-41, ss. 4-5.



Figür 1: Ana tanrıça, MÖ 5750
Anadolu Medeniyetler Müzesi, Atpazarı, Ankara



Figür 2: Ana Tanrıça, MÖ 5750
Anadolu Medeniyetler Müzesi, Ankara



Figür 3: Oturan Tanrıça, MÖ 5.500
Çatalhöyük Müzesi, Konya

Ana Tanrıça doğayı, bütün canlılığı ve bereketi simgeleyen evrensel bir nitelik taşımaktadır. Toprak ve bereketin kaynağı olmasından başka, daha sonraki dönemlerde her türlü uygarlığın da etkeni olarak, kuleli taç ile birlikte *meter turrita*³⁰³ olmuştur.³⁰⁴

3.1.1. Frigyalı Matar

MÖ 1500 civarı ile Hıristiyanlaşma döneminin başlangıcına (MS 400) kadar çeşitli isimlerle var olan; Anadolu'da, antik Yunan'da ve Roma'da yaygınlaşan; Asya ana tanrıçaları arasında en önemli olan, en çok yayılan, bir dağ ve devlet tanrıçası olan Frigyalı Matar'a ait en erken kanıtlar MÖ 1. binyılın başlangıcına tarihlenmektedir. Elde edilen yaklaşık 20 tasvirde ortak olan tanrıçanın, vücudu her zaman önden gösterilmesi, kolları genelde gövdesi üzerinde çaprazlama kıvrılması, olgun bir kadın olarak, ayakta³⁰⁵, uzun ve kapalı bir elbise ile tasvir edilmesidir.³⁰⁶ Standart atribüsü yırtıcı kuştur.³⁰⁷

Frigyalı Matar'ın standart atribüsü olan yırtıcı kuş, sanıldığı gibi aksine tanrıçanın bereket yönünü ya da vahşi doğanın tanrıçası olma yönünü vurgulamamaktadır. Yırtıcı kuşlar, vahşi hayatı ve bereketi temsil etmekten ziyade, devletin gücünü temsil etmektedir. Yunanlılar Matar'ı bir ana tanrıça ve bereket tanrıçası olarak almış olmasına rağmen, Matar'ın Frigya'daki rolü devlet tanrıçası olmasıdır.³⁰⁸ Matar, Frigya'da, doğayla, bereketle ve üremeye ilişkili olan tipik bir Ana Tanrıça olarak değil, devletin ve tahtın koruyucusu ve annesi olarak tanınmıştır. Bu güç, Frigya devletine ve Frig halkına koruma sağlayarak, tanrıçayı devletin anası yapmıştı. Tanrıçanın vahşi hayatı temsil ettiği düşüncesi Yunan'a ait bir düşüncedir. Tanrıçaya ait ibadetlerin yapıldığı kült merkezleri genellikle şehir ve vahşi doğa arasındaki

³⁰³ Kuleli Ana. Özellikle Roma Magna Mater'inin epithetidir ve kuleli taç Roma Magna Mater'ine mahsustur.

³⁰⁴ **Mitoloji Sözlüğü**, "Kybele", ss. 173-177.

³⁰⁵ Antik Yunanistan ve Roma ikonografisinde, ayakta duran Matar'a rastlanmamaktadır.

³⁰⁶ Çatalhöyük ve Hacılar'da bulunan Ana Tanrıça olarak nitelendirilen tanrıçanın aksine, Matar her zaman giyinik halde tasvir edilmiştir.

³⁰⁷ Lynn E. Roller, "Cybele", **Encyclopedia of Religion**, Second Edition, Cilt: 3; USA: Thomson Corporation, 2005, ss. 2108-2011, s. 2109; Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 86-117; Birgitte Bogh, "The Phrygian Background of Kybele", **Numen**, Leiden: Koninklijke Brill NV, Sayı: 54, 2007, ss. 304-339, ss. 324-329.

³⁰⁸ Romalı Magna Mater de devlet tanrıçası olarak görülmüştür. Bu yönüyle, Yunanlı öncülünden ziyade Frigyalı Matar'a benzemektedir.

sınır bölgelerdi. Kavşaklar ve özellikle şehir kapılarında bulunan Matar tasvirleri, Matar'ın koruyucu rolüne işaret etmektedir.³⁰⁹



**Figür 4: Frigyalı Matar, MÖ 6. yy
Boğazköy, Büyükkale**



**Figür 5: Frigyalı Matar, MÖ 8-6. yy
Anadolu Medeniyetler Müzesi, Ankara**

Ana Tanrıça efsanesinde sıklıkla görülen Attis figürü, Frigya'da gerçek bir kişilik olarak var olmamıştır. Attis, Matar'ın Pessinus'taki tapınağında³¹⁰ görev yapan başrahibe verilen dini bir unvandır. Yunan ve Roma'da tanrıça ile aşığı motiflerine ve anlatılarına sıklıkla rastlanmış olmasına rağmen, Frigya'da dini bir rütbe olarak bilinen Attis'in herhangi bir tasviri bulunmamaktadır. Bu da, Attis ile Matar arasındaki hikayenin Frig kaynaklı değil, Yunan kaynaklı olduğunu göstermektedir. Yakındoğu'da bilinen, rahip kralların tanrıçayla evliliği yani *hieros gamos* ritüeli, Yunanlılar tarafından Attis ile Matar'a uygulanmıştır.³¹¹

³⁰⁹ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, s. 26; Jordan, Michael Jordan, *Encyclopedia of Gods, Over 2,500 Deities of the World*, USA: Facts on File, 1993, s. 141; Bogh, *The Phrygian Background of Kybele*, s. 304.

³¹⁰ Gökten düşen ve tanrıçanın simgelerinden biri olan göktaşının konulduğu, Frigyalı Matar'a ait en önemli tapınak.

³¹¹ Roller, *Cybele*, s. 2109; Bogh, *The Phrygian Background of Kybele*, ss. 319-320; *Mitoloji Sözlüğü*, "Kybele", ss.173-177.

Antik Yunanlılar ve Romalılar, Matar kültürünün en belirgin özelliklerden bir tanesinin de hadım rahipler olduğuna inanmıştır. Ancak Frigya'da hadım rahiplerin varlığına dair herhangi bir delile rastlanmamıştır. Bu yüzden Matar'ın Anadolu'daki kültüründe hadım bırakma ritüeli oldukça şüpheli görünmektedir. Ayrıca hadım bırakma ile ilgili delillerin antik Yunan'dan gelmesi ve *Gallos*³¹² teriminin ilk kez Helenistik zamanda ortaya çıkması da en azından Frigyalı Matar kültüründe hadım rahiplerin bulunmadığını göstermektedir.³¹³

3.1.2. Yunanlı Meter / Kibele

MÖ 6. yüzyılda antik Yunanlıların Karadeniz'i kolonileştirmesiyle Frigyalı Matar, Yunan panteonuna Meter olarak girmiştir. Yunanlılar Matar'ın sıfatlarından biri olan *kubileya*³¹⁴ sıfatını tanrıçanın adı olarak almışlardır ve onu Kibele olarak da nitelmişlerdir. Meter, Yunan panteonuna girdiği andan itibaren, özellikle görünümü itibarıyla helenleştirilmeye çalışılmıştır. Meter, Yunan tanrılarıyla ilişkilendirilmiş ve Frigyalı öncülünde bulunmayan *Meter Theon*³¹⁵ unvanını kazanmıştır. Bu haliyle ünü hızla artmış ve kendisine pek çok kült yeri ve adak atfedilerek aşkın bir kutsal varlık haline getirilmiştir. Yunanlılar Frigyalı Matar'ı anne kimliğiyle panteona dahil edince, Meter'i diğer ana tanrıçalarla özdeşleştirmişlerdir.³¹⁶ Böylece Meter, hem yeni özellikler ve roller kazanmış hem de Yunanlaşma sonucunda eski özelliklerinden bazıları kaybolmaya başlamıştır.³¹⁷

Frigyalı öncülünün aksine Meter hep oturur vaziyette tasvir edilmiştir. Tanrıça'nın Frigya'daki atribüsü olan ve devlet tanrıçası olma yönünü vurgulayan yırtıcı kuş, Yunan ikonografisinden tamamen çıkartılmış; Frigyalı Matar ile nadiren tasvir edilen aslan³¹⁸, bereketin ve vahşiliğin simgesi olarak Yunan Kibelesi'nin standart atribülerinden biri haline

³¹² Kibele'nin hadım rahipleri.

³¹³ Bogh, *The Phrygian Background of Kybele*, s. 323.

³¹⁴ Dağın anlamına gelmektedir.

³¹⁵ Tanrıların Annesi.

³¹⁶ Yunan panteonuna girdikten sonra kişiliğinin bölünmesi sonucunda başlangıçta Tanrıların Anası ve Toprak Ana Gaia ve Olympos tanrılarının anası olan Rhea ile birleştirilmiştir. Sonrasında bu tanrıçaların yanında benzer kült özelliklerine sahip olduğu için Demeter ve vahşi hayatın koruyucusu Artemis ile ilişkilendirilmiştir.

³¹⁷ Christoph Auffarth, "Cybele and Attis", **Religion Past and Present**, Cilt: 3, Leiden: Koninklijke Brill, 2007, ss. 629-630, s.629; Ionesco, ss. 81-84; Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 127-197; Özmen, s. 393.

³¹⁸ Yunan Meter adaklarındaki aslan, tanrıçanın gücünü ve egemenliğini simgeler, aynı zamanda tanrıçanın Doğulu geçmişini ima ederek, onun yabancı kökenli olduğunu hatırlatan değişmez bir özellik olmuştur.

gelmiştir. Meter'in standart atribülerinden tef de MÖ 6. yüzyılda Yunan ikonografisine dahil olmuştur. Tef atribüsü Yunan menşelidir, Frigya'da bu atribünün bir benzeri yoktur. Yunan ikonografisinde Meter standart olarak, Yunan giysileri içinde, sol elinde tef³¹⁹, kucağında ya da yanında bir aslan ve sağ elinde tanrılara sıvı adağı için kullanılan, derin olmayan bir kase ile tahtta oturur vaziyette tasvir edilmiştir. Kibele, her şeye kadir olan, tanrıların ve insanların anası olarak sunulmuştur. Vahşi doğanın tanrıçası olduğu için, Yunan ikonografisinde kendisine vahşi hayvanlar eşlik etmektedir.³²⁰

Aşağıdaki tasvirde de görüldüğü gibi, vahşi hayvanlarla tasvir edilmesi sebebiyle Meter Yunan dünyasında, *Potnia Theron* yani *Hayvanların Kraliçesi* olarak nitelendirilmiştir ve Meter bu rolüyle Artemis ile özdeşleştirilmiştir.³²¹



**Figür 6: Kibele, MÖ 4. yüzyılın ilk yarısı
Pergamon Müzesi, Berlin**



**Figür 7: Kibele, MÖ 4. yy
Thebes Müzesi, Yunanistan**

³¹⁹ Yunan eklemesi olan tef, tanrıçanın yaptığı eylemi değil, onuruna düzenlene dinsel törenleri simgelemektedir. Bu törenlerde takipçilerin vurmali çalgılarla yaptığı müziği canlandırır. Bu tür müzikler, yukarı da belirtildiği gibi tanrıçanın dinsel törenlerinin belirgin özelliğidir.

³²⁰ Bogh, *Mother of Gods*, ss. 38-53; Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 130-198; Özmen, ss. 390-392.

³²¹ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 141-142; Önder, 110.

Meter'in hadım edilmiş sevgilisi Attis'in hikayesi Yunan menşelidir. Bu tipik Yunan söylencesine göre, Attis Pessinus kralının kızıyla evlenmek üzereyken tanrıça Attis'in karşısına çıkarak onu delirtir. Attis kendini hadım eder ve ölür. Hadım etmesi sonucunda akan kan toprağa karışınca bitkiler ve çam ağacı ortaya çıkar.³²² Bu hikaye, güçlü bir tanrıçanın sevgilisinden ayrılmasını anlatır.³²³ Attis, Frigya'da kraliyet ailesi için kullanılan ve rahipliği belirten bir unvan olan iken, antik Yunanistan'da kişileştirilmiş ve tanrıçanın sevgilisi haline gelmiştir. Attis, Frig ikonografisinde yer almamaktadır.³²⁴ Attis söylencesine dair yazılı kanıtların en erkeni MÖ 3. yüzyıla, en kapsamlı kaynaklar ise MS 3. yüzyıla aittir. Attis söylencesinin antik Yunan'da ortaya çıkmasının nedeni, Meter kültürüne ait hadım edilmiş gallosları açıklama ihtiyacı olabilir. Bereket efsanelerinde görülen bu doğum-ölüm kurgusu, Meter kültüründe bir çeşit kurban töreniyle gerçekleşmektedir. Attis'in erkeklik organını keserek kendini tanrıçaya kurban etmesi gibi, başrahabin de kanlı bir törenle kendini hadım etmesi gerekmektedir. Akan kanın toprağa karışması ile kaybedilen erkeklik gücü bütün doğaya geçmekte ve bereket evrenselleşmektedir.³²⁵

Meter'e verilen öneme rağmen, Yunan zihniyetinde Meter, çelişkili bir kişiliktir. Yunan zihniyetinde Meter, hep Asyalı olarak kalmıştır. Tanrıçanın kültüründe deliliğe varan taşkınlıkların, müzik ve dansın³²⁶, esrime ayinlerinin yer alması ve hadım rahiplerin bulunması sebebiyle, metroonlarda³²⁷ resmi olarak kutlanan Meter kültürüne rağmen birçok Yunan eliti bu külte olumsuz bakmıştır. Frigya'da bu taşkın ritüeller olmamasına rağmen, Yunanlılar bu alışılmadık taşkınlıkları tanrıçanın Frig kökenine bağlamıştır. Matar, Frigya'da hem devlet seçkinlerinin hem de halk kesiminin kabul ettiği bir kutsal iken; antik Yunan'da Meter çoğunlukla toplumdan dışlanan kesimler, kadınlar ve köleler tarafından kabul görmüş ve gizem ayinleri sebebiyle Yunan devlet otoritelerinin ve halk dininin karşısında yer almıştır.³²⁸

³²² Çam kozalağı bu hikaye sebebiyle Kibele'nin atribülerindedir.

³²³ Afrodit ve Adonis hikayesinde de benzer olay örgüsüne rastlanmaktadır.

³²⁴ Roller, *Cybele*, ss. 2109-2110 Auffarth, *Cybele and Attis*, s. 629.

³²⁵ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 178-249; Auffarth, *Cybele and Attis*, 629; Özmen, ss. 393-394.

³²⁶ Yunan ikonografisinde tanrıçanın standart atribülerinden olan tef, tanrıçanın kültürünün bu özelliğini yansıtmaktadır.

³²⁷ Meter'e adanmış kamu tapınakları.

³²⁸ Bogh, *Mother of Gods*, s. 33; Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 127-129.

3.1.3. Romalı Magna Mater³²⁹

Yunanlı Meter ya da Kibele, Roma panteonuna Magna Mater olarak girmiştir. Magna Mater, MÖ 204'te Sibylla³³⁰ kitaplarının kehaneti gereği olarak, Mater'in Pessinus'taki meteor taşının Roma'ya getirilmesiyle Roma panteonuna girmiştir. Kendisine Palatinus tepesinde bir tapınak adanmıştır.³³¹

Magna Mater Roma'da, *Meter Megale*³³², *Meter Antropon*³³³, *Meter Theon*³³⁴ ve *Magna Mater Deum Idea*³³⁵ olarak da adlandırılmıştır. Roma'ya girişinden itibaren, antik Yunan'daki öncülünün aksine, devlet erkanı tarafından Roma'ya getirildiği için oldukça önemli bir tanrıça olmuş, hem devlet erkanı hem de halk tarafından benimsenmiştir. Tanrıların Annesi / *Mater Deum* / *Dei Genetrix* / *Theotokos* olan Mater aynı zamandan Meryem gibi bakire bir tanrıça olarak değerlendirilmiştir.³³⁶ Yunan Meter'inin aksine ıssız ortamlarla ve dağlarla ilgisi olmayan, tamamen kentli bir tanrıça haline gelen Magna Mater, Roma dünyasında devletin ve devletin en önemli tanrısı Jupiter'in annesi olarak bir Devlet Tanrıçası'dır ve devletin güvenliğiyle bağlantılıdır. Tanrıça'nın sikkelerde görülmesi ve kuleli taç ile tasvir edilmesi de devlet tanrıçası olmasıyla bağlantılıdır. Bu yönüyle, Frigyalı Matar ile benzerlik gösterirken, Yunanlı Meter ile ayrılmaktadır.³³⁷

Roma ikonografisinde Magna Mater, sol elinde tef, kucagında ya da yanında bir aslan ya da panterlerle birlikte tahta oturan bir kadın olarak tasvir edilmiştir. Bazen de çılgın dansçılar ve galluslarla beraber tasvir edilmiştir. Roma Mater'inin en belirgin özelliği, tanrıçanın başında bulunan ve devletin koruyucusu olduğunu vurgulayan kuleli taçtır. Yunan kültüründe yaygın olmayan kuleli taç, Romalı Magna Mater'in standart atribüsüdür.³³⁸

³²⁹ Büyük Ana.

³³⁰ Sibylla, kadın rahipler için de kullanılan fakat genel olarak, Roma'nın din ve devlet işleriyle ilgili herhangi bir sorun karşısında başvurduğu kehanet kitaplarına denilmektedir.

³³¹ Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk Roma'nın Gizem Dinleri*, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000, ss.70-72; Roller, *Cybele*, s. 2108; Kramer-Rolls, ss. 35-36; *Mitoloji Sözlüğü*, "Kybele", ss. 173-177; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 141; *Mitoloji Sözlüğü*, "Sibylla", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 260-261.

³³² Büyük Ana.

³³³ İnsanların Anası.

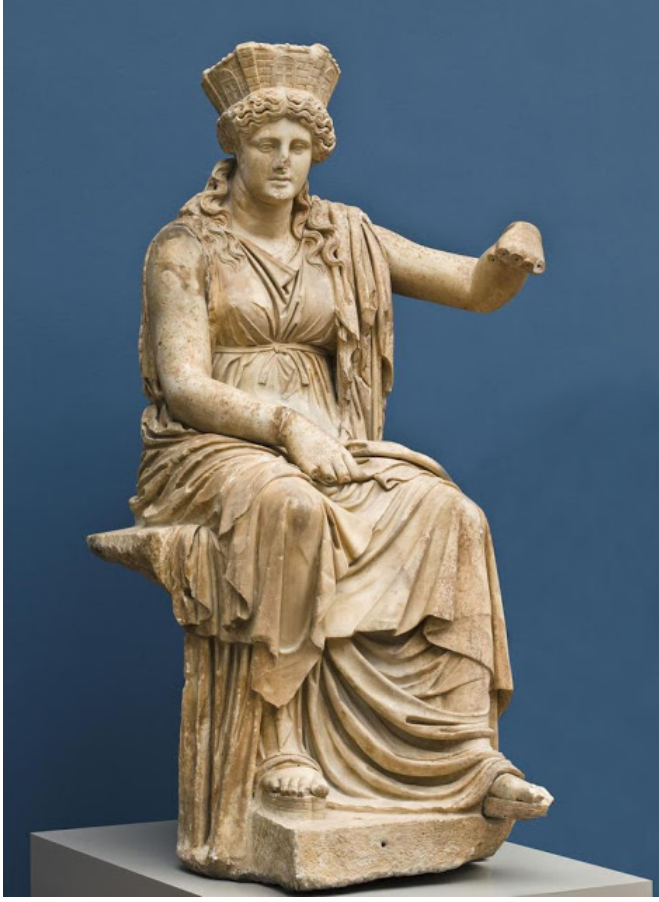
³³⁴ Tanrıların Anası.

³³⁵ Tanrıların İda Dağlı Anası.

³³⁶ Kramer-Rolls, ss. 36-37; Jordan *Encyclopedia of Gods*, ss. 193-194.

³³⁷ Bogh, *Mother of Gods*, ss. 56-57; Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 208-383.

³³⁸ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 265-266; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 141.



Figür 8: Magna Mater, MÖ 60
Carlsberg Glyptotek Müzesi, New York



Figür 9: Magna Mater, MS 2. yy
Los Angeles County Art Müzesi

Romalı Magna Mater, bazen cinsellik ve bereket temalarına dikkat çekilecek şekilde tasvir edilmiştir. Magna Mater'in aşığı olan Attis'in, Magna Mater ile birlikte panteona girmesi sonucunda Attis ve hikayesinin Roma'da önemli bir kült haline gelmesi; Magna Mater'in hem üreme organları ve hem de bereket anlamına gelen meyve sepeti ile tasvir edilmesi bereket rolünü vurgulamaktadır. Tanrıçanın bereketi hem insanları hem de tarımı kapsıyordu.³³⁹

Netice olarak tanrıça, Roma kültüründe Mater, hem Frigyalı öncülü Matar gibi devletin koruyucusu ve devlet tanrıçası hem de Yunanlı öncülü Meter gibi insanları ve doğal yaşamın

³³⁹ Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, ss. 269, 304; Roller, *Cybele*, 2110.

annesi olarak bir bereket tanrıçasıydı. Ana Tanrıça'nın en canlı portresi Roma'daki Magna Mater'dir.³⁴⁰

3.1.4. Magna Mater Kültünün Meryem İkonografisine Etkisi

Meryem gibi bakire bir *Theotokos* olarak görülen Mater'in Meryem kültü üzerindeki en büyük etkisi Roma Devleti'nin annesi ya da devlet tanrıçası olma yönüydü. Hıristiyanlığın devlet dini olmasıyla beraber, Magna Mater'in de içinde yer aldığı bütün kutsal varlıklar devlet tarafından terk edilmeye başlanmıştır. Fakat bu kutsalların bıraktığı boşlukların Hıristiyanlıktaki kutsal varlıklar tarafından doldurulması gerekiyordu. Dolayısıyla, Roma'ya girişinden itibaren bir Devlet Tanrıçası olarak görev yapan, kraliyetin devamını sağlayan ve imparatorları koruyan Magna Mater'in de yerinin doldurulması gerekiyordu. Çünkü Magna Mater kültü imparatorluğun doğusundan batısına oldukça yaygın bir kültü ve bu kültün bir anda silinmesi mümkün değildi. Bu yüzden Meryem inancı, Magna Mater'in bıraktığı boşluğu doldurmuştur.

Havari Luka'ya atfedilen Bakire ve Çocuk ikonası, 6. yüzyılda Kudüs'ten Konstantinopolis'e getirilmiştir ve başkentin koruyucu ikonası olarak düşünülmüştür. Ayrıca Konstantinopolis 7. yüzyıldan sonra *Theotokoupolis* (Tanrı Annesi'nin şehri) olmuştur. Bu ikona sadece başkentin koruyucusu değil, aynı zamanda imparatorluğun da koruyucusu olarak kabul edilmiştir. Devletin koruyucusu olduğu için Meryem'e birçok kilise, manastır adanmıştır. Bu manastırlardan en önemlisi, Blachernai Manastırı'dır. Burada bulunan Meryem ve Çocuk ikonasının, İncil yazarı Luka tarafından yapıldığına ve devletin koruyucu olduğuna inanılırdı.

³⁴⁰ Stewart Perowne, **Roman Mythology**, Verona: The Hamlyn Publishing Group, 1969, ss. 64-66; Bogh, *The Phrygian Background of Kybele*, ss. 308-309; Roller, *Cybele*, s. 2110; Roller, *Ana Tanrıça'nın İzinde*, s. 27; Dürüşken, ss. 74-81.



**Figür 10: Theotokos, MS 14. yüzyılın başları
Architectural and Fine Art Müzesi, ABD**



**Figür 11: Theotokos, MS 6. yy
St. Catherine Manastırı, Sina**

Bakire Meryem'in imparatorluk paraları üzerinde tasvirinin bulunması, Magna Mater gibi devlet tanrıçası görevini üstlendiğini göstermektedir. Meryem, paralar üzerinde bazen Oğul ile bazen de imparatorlar ile tasvir edilmiştir. Meryem'in paralar üzerinde tasvir edilmesi, Meryem'in imparatorluk ile olan bağlantısını göstermektedir. Theotokos ikonasının devletin başkentine konulması ve Athena konusunda da göreceğimiz gibi, Meryem ikonalarının devleti / şehri savaş anlarında koruduğu göz önüne alınınca, Meryem'in devletle bağlantılı bir figür olduğu ortaya çıkmaktadır.



Figür 12: Boyunda aslan olan Magna Mater Dinarı
MS 57, Crawford 409/2; Sydenham 408, Plaetoria 3.



Figür 13: Madonna ve Çocuk, Gümüş Dinar
Ferdinand I, 1526-1564, #CM2304.

3.2. Artemis

Antik Yunanlılar, kendi tanrıları yanında, temas halinde oldukları toplumların tanrı ve tanrıçalarını da benimsediklerinden dolayı, Yunan kutsallarının çoğunda karışık özellikler bulunmaktadır. Artemis de bunlardan biridir.³⁴¹

³⁴¹ Fritz Graf, "Artemis", **Encyclopedia of Religion**, Cilt: 1, USA: Thomson Corporation, 2005, ss. 506-508, s. 506; **Mitoloji Sözlüğü**, "Artemis", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 48-53.

Artemis isminin "kasap, aşçı, kan dökmekten hoşlanan, katil" anlamına gelen *artamos*³⁴² kelimesinden ya da "havayı bölen" anlamına gelen *aerothermis*³⁴³ kelimesinden de türemiş olduğu iddia edilmektedir.³⁴⁴

Artemis, MÖ 10. yüzyıldan Roma'nın Hıristiyanlaştırma dönemine denk gelen MS 400'e kadar varlığını korumuştur. Artemis'in antik kaynaklarda kimliği ve doğuşuyla ilgili çeşitli bilgiler yer alsa da, Homeros ve Hesiodos'ta geçen ve antik Yunanlılar tarafından en çok benimsenen görüşe göre Artemis Leto'nun ve Zeus'un kızıdır.³⁴⁵ Leto ile Zeus'un birlikteliğinden, Artemis ve Apollon meydana gelmiştir. Artemis, doğumundan hemen sonra, kardeşi Apollon'un doğumuna yardım etmiştir. Bu efsane dolayısıyla Artemis, erken dönemlerden itibaren doğum tanrıçası olarak benimsenmiştir.³⁴⁶

İsimleri aynı olsa da antik Yunan'da tapınılan Artemis ile Efes'te kültü bulunan Artemis arasında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu ikisi arasındaki farkı incelemek, Artemis kültürünün Meryem kültü üzerindeki etkilerini görmek açısından iyi olacaktır. Daha doğrusu hangi Artemis kültürünün Meryem kültürünü hangi açıdan etkilediğini görmemize yardımcı olacaktır.

3.2.1. Yunanlı Artemis

Artemis'in Orta Asya ya da Girit kökenli bir tanrıça olup, Yunan panteonuna daha sonradan dahil edildiği ileri sürülmektedir. Artemis, Orta Asya ya da Girit'te güçlü Ana Tanrıça'dan Yunanlı Avcı Tanrıça'ya evrilmiş, bu arada tanrıçanın önceki rolleri diğer tanrıçalara ve nimfelere dağıtılmıştır.³⁴⁷

³⁴² Artemis'in bir Av Tanrıçası ve intikam alan bir tanrıça olması ve ona atfedilen baz kültürlerin şiddet ve kan dökücü ayinleri ihtiva etmesinden dolayı.

³⁴³ Ay Tanrıçası olmasından dolayı.

³⁴⁴ Güler Çelgin, **Eski Yunan Dininde ve Mitolojisinde Artemis**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1986, ss. 5-9.

³⁴⁵ Artemis'e verilen Letios, Letoa, Letogenes, Letos epithetleri de bu fikri doğrulamaktadır.

³⁴⁶ Mark P. O. Morford, Robert J. Lenardon, **Classical Mythology**, America: David McKay Company, 1972, ss. 119-120; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 26; Sofia Souli, **Greek Mythology**, Athens: Michalis Toubis Grafic Art S.A, 1995, s. 38; Celal Esad Arseven, **Sanat Tarihi Ansiklopedisi**, Cilt I, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1975, ss. 108-109.

³⁴⁷ Ionesco, ss. 6-22.

Yunanlı Artemis, Athena ve Hestia gibi bakire tanrıçalar arasında yer almaktadır. Yunanlı Artemis'in en belirgin özelliklerinden bir tanesi bakire tanrıça olmasıdır. Kendisine "hep bakire kalan", ya da "her zaman bakire kalan" sıfatları atfedilmiştir.³⁴⁸ Muhteva bakımından benzer sıfatların Meryem için de kullanıldığını biliyoruz.³⁴⁹

İffet tanrıçası olan Artemis, Afrodit'in şehvet düşkünlüğünün tam karşısında yer almaktadır. Artemis, bakire tanrıçalar arasında en vahşi ve haşin olanıdır. O, kutsal saflığına zarar getirebilecek en ufak bir hatayı dahi kabul etmemiştir. Yolunu kaybeden ve kazayla Artemis'i çıplak gören avcı olan Acteon, Artemis tarafından domuza çevrilmiş ve kendi hayvanları tarafından parçalanmıştır.³⁵⁰ Bu hikaye, Artemis'in hem bakire yönünü hem de intikamcı ve vahşi yönünü anlatmaktadır.

Artemis, bakire bir tanrıça olmasının yanında, başkalarının da iffetini koruyan bir tanrıçadır. Bu yüzden, bakir erkeklerin ve bakire kızların hamisidir. Kendisine adanan rahibelerden temizlik ve saflık yeminine bağlı kalmalarını isteyen Artemis, yeminini bozanlara karşı oldukça merhametsizdir. Artemis hem bakire tanrıçası olması, hem bakirelerin koruyucusu olması hem de kendisine adanan bakire rahibelerden dolayı bekaretin ve saflığın temsilcisi haline gelmiştir.³⁵¹

Bekareti ile ön planda olan Artemis, evliliğe karşı bir tanrıça değildir. Meşru evliliği onaylar fakat gayri meşru ilişkilere karşıdır. Artemis'e adanan rahibeler bile, görevlerini bırakmak koşuluyla evlenebilmektedir. Gençlerin, nişanlıların, evli kadınların koruyucusudur. Artemis doğum, ergenlik ve evlilik gibi hayatın geçiş dönemlerinin ve inisiyasyonun tanrıçasıdır.³⁵²

Artemis, doğumundan hemen sonra kardeşinin doğumunda annesine yardım ettiği için doğum tanrıçası olarak görülmüştür. Artemis'in doğum tanrıçası olması, antik Yunan'da o kadar benimsenmiştir ki, *Lokhia* (doğumlara nezaret eden), *Eulokhos* ve *Okylokheia* (çabuk

³⁴⁸ Çelgin, s. 13; Önder, s. 15; Arseven, 109.

³⁴⁹ ante partum, in partu, post partum.

³⁵⁰ Morford, Lenardon, ss. 121-127; Souli, s. 38.

³⁵¹ Graf, s. 506-508; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 26; Çelgin, ss. 15-16.

³⁵² Graf, s. 506-508; Ionesco, ss. 41-44; Çelgin, ss. 16-17.

doğuran), *Mogostokos* (doğumların ağrılarını hafifleten), *Soodina* (doğum ağrılarından kurtaran) gibi bu yönünü vurgulayan birçok epithet kendisine atfedilmiştir. Kardeşi Apollon gibi *Kouritropos*³⁵³ sıfatını alarak çocukların da koruyucusu olmuştur ve kendisine bazı festivallerle³⁵⁴ adanmıştır.³⁵⁵

Artemis tabiatın hakimidir. Vahşi doğanın, ormanların, kırların, ağaçların, suların, nemin ve dolayısıyla tabiatın tanrıçası olarak görülmekteydi. Artemis'in tabiat tanrıçası olma özelliği ikonografisinde çiçekli asa ile gösterilmiştir. Tabiat tanrıçası ve vahşi doğası sebebiyle dağların ve yüksek yerlerin de tanrıçasıydı. Vahşi hayatın tanrıçası olduğu için Artemis İlyada'da *Potnia Theron* epithetini almıştır. Bu epithet hem Efesli Artemis'te hem de Yunanlı Meter'de ortaktır. *Potnia Theron* özelliği ile Yunanlı Kibele ve Artemis sık sık birleştirilmiştir.³⁵⁶

Artemis *Soteira* yani kurtarıcıdır. Artemis çeşitli hastalıklara şifa verir³⁵⁷, savaşlarda insanlara yardım eder, insanların ölümünü acısız, kolay ve huzurlu olmasını sağlar, gemicileri denizden gelecek zararlardan korur.³⁵⁸

Artemis, Ay Tanrıçası'dır.³⁵⁹ MÖ 5. yüzyıldan sonra Artemis, kardeşi Apollon'un güneş tanrısı olması sebebiyle Ay Tanrıçası olarak kabul edilmiştir. Bu özellik kendisine geç zamanlarda verilmiş olsa da, Ay Tanrıçası olması, Artemis'in en önemli özellikleri arasında yer almaktadır. Ay Tanrıçası kültü antik Yunan'da çok önemli bir kült olarak var olmuştur. Artemis'in bazı tasvirlerinde meşale taşıması, kanatlı olarak tasvir edilmesi, başının üzerinde bir yıldız ya da hilal ile tasvir edilmesi, Ay Tanrıçası olma özelliğini yansıtmaktadır. Artemis, Ay Tanrıçası olması nedeniyle de tanrısal ışık olarak görülmüştür.³⁶⁰

³⁵³ Gençleri yetiştiren

³⁵⁴ *Paidotrophos* (çocuk yetiştiren) ve *Tithenidia* (sütanne) festivalleri.

³⁵⁵ Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 26; Çelgin, ss. 17-18; Graf, s. 506.

³⁵⁶ Homeros, *İlyada*, Azra Erhat, A. Kadir (çev.), İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2008, 381; Graf, s. 506; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 26; Souli, s. 38; Morford, Lenardon, s. 119; **Mitoloji Sözlüğü**, "Artemis", ss. 48-53; Arseven, s. 109.

³⁵⁷ Efsaneye göre Artemis, Eurypylos'un deliliğini tedavi etmiştir ve Eurypylos bu olayın anısına Artemis'e Megeira'da bir tapınak inşa etmiştir.

³⁵⁸ Ionesco, ss. 38-44; Graf, s. 507; Çelgin, ss. 38-39.

³⁵⁹ Bir Ay Tanrıçası olan Artemis, bazen Selene ve Hekate ile aynı tutulmuştur. Yeraltında yaşayan ve titanların soyundan gelen Hekate Homeros'ta hiç geçmemiş olmasına rağmen, Hesiodos'ta önemli bir yer tutmaktadır. 3 yüzlü olarak tasvir edilen Hekate'nin Ay Tanrıçası Artemis'in bir yüzünü yansıttığı kabul edilmiştir. Ay Tanrıçası olarak gökte Selene, dünyada Artemis ve Hades Krallığı'nda Hekate olarak bilinmektedir.

³⁶⁰ Auffarth, *Artemis*, s. 419; Souli, s. 38, Kölemenoglu, s. 59; Çelgin, ss. 25-32.

Artemis'in en önemli özelliği av tanrıçası olmasıdır. Artemis, Homeros'ta en çok avcı karakteriyle ön plana çıkmıştır. Yunan ikonografisinde de en çok avcı özelliğiyle tasvir edilmiştir. Artemis'in doğduktan sonra babası Zeus'tan avcı köpekler, avlarda kendisine eşlik edecek çok sayıda su perisi, dizlere kadar inen tunik ile yay ve ok istemesi av tanrıçası rolüne işaret etmektedir. Artemis'e atfedilen birçok epithetin avla ilgili olması³⁶¹ ve Artemis adına yapılan av festivallerinin varlığı³⁶² da, Artemis'in avcı kişiliğinin önemini göstermektedir.³⁶³



**Figür 14: Av Tanrıçası Artemis, yaklaşık MÖ 325
Louvre Müzesi, Paris**

Avın sembolik bir savaş olduğunu göz önünde bulundurulursa, Artemis'in savaş tanrıçası olarak anılması yadırganmayacaktır. Artemis'in Nike³⁶⁴ epitheti, kalkan ve mızraklarla tasvir edilmesi de bunu göstermektedir. Artemis Titanlar Savaşı'nda savaşmış; Troya Savaşı'nda kardeşi Apollon ile birlikte, Hera ve Athena'nın karşısında, Troyalıların yanında yer almış ve Heracles'in yardımıyla Dev Gration'u öldürmüştür.³⁶⁵

³⁶¹ *Agrotera* (avcı), *Kynagos* (köpekleri sevk eden), *Iokheria* (ok saçan), *Toksotis* (yay çeken), *Hekatebolos* (oklarını uzağa atan)

³⁶² Elaphebolia / Geyik avı şenlikleri.

³⁶³ Christoph Auffarth, "Artemis", **Religion Past and Present**, Cilt 1, Leiden: Koninklijke Brill, 2007, ss. 418-419, s. 418-419; Graf, s. 506-507; Souli, s. 38, Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 26; Çelgin, ss. 23-24; Önder, s. 15; Arseven, s. 109.

³⁶⁴ Zafer kazanmış.

³⁶⁵ Souli, ss. 38-39; Çelgin, s. 32.

Artemis, kişiliğinde birçok zıtlıkları barındırır. Nitekim o, savaş tanrıçası olmasının yanında barış tanrıçası olarak da saygı görmüştür. İnsanların ve şehirlerin koruyucusu olduğunu gösteren ve barış tanrıçası rolünü vurgulayan bazı epithetler³⁶⁶ almıştır. Şehirlerde bulunan Artemis tapınakları, Artemis'in şehir koruyucusu olma yönünü yansıtmaktadır. Ayrıca Efes başta olmak üzere birçok şehir, koruyucusu olarak Artemis'e saygıda bulunmuştur.³⁶⁷

Artemis, efsanelerde genellikle kardeşi ile birlikte zikredilirdi. Aralarında yakın bir ilişki vardır. Birçok yerde ikisine birden tapınılmış, tapınaklarda ikisinin heykelleri birlikte yer almış, kültleri iç içe geçmiştir. Mitolojide genellikle beraber ve yan yana zikredilirler, benzer özelliklerle ve epithetlerle anılırlardı.³⁶⁸

Yunanlı Artemis, kendisinden önceki bazı tanrıçalarla birleştirildiği için çok farklı ve bazen de birbirine zıt özellikleri barındırmaktadır. Fakat, Yunanlı Artemis'in en önemli özellikleri, doğumundan sonra babasından istediği şeylerle özetlenebilir. Babasından sonsuz bakirelik istemesi ile bekaret tanrıçası; tunik, yay ve ok istemesi ile av tanrıçası; ışık getirme görevini istemesi ile ay tanrıçası olması vurgulanmaktadır. Annesi Leto'nun Apollon'u doğurmasına yardım ettiği için Artemis zaten doğum tanrıçası olarak kabul edilmekteydi.³⁶⁹

3.2.2. Efesli Artemis

Efes kazılarında ortaya çıkan çok göğüslü 3 Artemis heykeli, Yunanlı Artemis ile Efesli Artemis'in farklı geleneklerden kaynaklandığını göstermesi açısından önemlidir. Anadolu'da önemli kült merkezlerinden biri olan Efes şehrinin tanrıçası, Artemis adıyla saygı görmüştür. Fakat bu tanrıçanın menşeyini, Yunanlı Artemis'ten ziyade ondan daha eskiye dayanan Anadolulu Ana Tanrıça'da³⁷⁰ aramak gerekir. Ana Tanrıça çeşitli evrelerden geçerek, yaklaşık olarak MÖ 2. bin yılda Efes'e gelmiş; MÖ 10. yüzyılda Yunanlıların Efes'i kolonileştirmesinden sonra da benzer özellikleri sebebiyle Artemis ile birleştirilerek

³⁶⁶ Soteria (koruyucu), Polieokhos (şehri koruyan)

³⁶⁷ Ionesco, ss. 31-35; Graf, s. 508; Çelgin, s. 34.

³⁶⁸ Morford, Lenardon, s. 120; Çelgin, ss. 34-37.

³⁶⁹ Ionesco, ss. 39-49; Mascetti, s. 66.

³⁷⁰ Kimi kaynaklarda Kibele olarak geçmektedir.

helenleştirilmiştir. Anadolu tanrıça eski özelliklerinden bazılarını devam ettirmiş, Artemis ile birleştirilmesi sonucunda onda var olan bazı özellikleri almıştır. Dolayısıyla Efesli ya da Anadolu Artemis, Yunanlı Artemis'ten ziyade Anadolu Ana Tanrıça'ya benzemektedir.³⁷¹

Yunanlı Artemis ile Efesli Artemis'in doğum yerleri birbirinden farklıdır. Yunanlı Artemis Delos'ta, Efesli Artemis ise Efes yakınlarındaki Ortygia'da doğmuştur. Yunanlı Artemis, bir doğum tanrıçası ve kadınların hamisi olmasına rağmen, bakire kimliği her zaman ön planda olan bir tanrıça iken, Efesli Artemis'in analık vasfı ve bereket tanrıçası olma yönü daha ön plandadır. Efesli Artemis'in çok göğüslü olarak tasvir edilmesi ve *Polymastos* epitheti³⁷², tasvirlerde elbisesinde hayvan figürlerinin bulunması bolluğun ve bereketin tanrıçası ve yaratıcı tanrıça olduğunu ve Ana Tanrıça'nın bir devamı olduğunu göstermektedir.³⁷³



**Figür 15: Efesli Artemis, MS 2. yy
Efes Müzesi, Selçuk, İzmir**

³⁷¹ Auffarth, *Artemis*, s. 419; Ionesco, ss. 74-91; Graf, s. 508; **Mitoloji Sözlüğü**, "Artemis", ss. 48-53; Çelgin, s. 40, 68.

³⁷² Çok göğüslü.

³⁷³ Ionesco, ss. 74-100; **Mitoloji Sözlüğü**, "Artemis", ss. 48-53; Çelgin, s. 44.

Efesli Artemis, Ana Tanrıça / Kibele gibi bereket tanrıçası, bütün doğanın hakimi, suların, kaynakların, ormanların, vahşi hayvanların ve vahşi doğanın tanrıçası olarak saygı görmüştür. Bu özelliklerden bazıları Yunanlı Artemis'te de görülmektedir. Fakat bu özellikler Yunanlı Artemis'in ikincil özellikleri iken, Efesli Artemis'in ana özellikleridir. Efesli Artemis, Yunanlı Artemis'in ulaşamayacağı kadar büyük güçlere sahipti. Efes'te Artemis, Yunanlı Artemis gibi sadece Zeus'un kızı olarak görülmezdi. Efeslilere göre Artemis, Titan Rhea'nın ve her şeyi kapsayan Gaia'nın bedenleşmiş şekli olarak Ana Tanrıça'ydı.³⁷⁴

Heykelde de görüldüğü gibi Efesli Artemis'in standart atribülerinden biri olan döner kuleli tacı, başta koruyucusu olduğu Efes şehri ve sakinleri olmak üzere, insanların refahını gözetken, onları yapılan kötülüklerden koruyan bir tanrıça olduğunu yansıtmaktadır. Ayrıca Efesli Artemis, ölümlerin koruyucusu olarak da görülmekteydi. Bu görevi, Yunanlı Artemis ile karşılaştırıldığında farklılık arz etmektedir. Her ne kadar Avcı Artemis, insanlara kolay ölümü sağlamış olsa da, Efesli Artemis gibi ölüm sonrası hayatta ölümlerin koruyucusu olarak görev yapmamaktadır.³⁷⁵

Efesli Artemis ile Yunanlı Artemis birleştirildiğinde bakire olma, iyileştirici özelliği sahip olma, kurtarıcı olma çocuk doğumu ve evlilik gibi hayatın dönüm noktalarına katılma, doğum tanrıçası olma gibi bazı özellikler Efesli Artemis'e geçmiştir. Aynı isimle anılmalarına ve aralarında bazı ortak noktaların var olmasına rağmen, Yunanlı Artemis ile Efesli Artemis, birbirinden farklı geleneklerden kaynaklanan iki farklı kutsal varlıktır ve iki tanrıçanın ana rolleri birbirinden oldukça farklıdır. Efesli Artemis, kutsal Anne'nin, Savaşçı'nın ve Koruyucu'nun bedenleşmiş halidir ve onun en başat özelliği Tanrıların Annesi ve Kraliçesi olma yönüdür.³⁷⁶

Artemis kültürünün Meryem kültürü üzerindeki etkileri, diğer tanrıçalarda olduğu gibi, daha çok kültürlerin birbirini etkilemesi ve Artemis epithetlerinin Meryem'e atfedilmesi vasıtasıyla gerçekleşmiştir.

³⁷⁴ Ionesco, ss. 74-98; **Mitoloji Sözlüğü**, "Artemis", ss. 48-53; Çelgin, s. 44-45.

³⁷⁵ Ionesco, ss. 94-96.

³⁷⁶ Ionesco, ss. 71-100.

3.2.3. Artemis Kültünün Meryem İkonografisine Etkisi

Artemis, Kutsal Kitap'ta adı geçen tek pagan tanrıça olması açısından önemlidir. Elçilerin İşleri 19:23-41'de Pavlus'un Efes şehrine ziyaretini anlatan pasajlar, Artemis'in başta Efesliler olmak üzere Romalılar için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Pavlus'un tebliğinin tanrıçanın değerini düşüreceğinden ve tanrıça tapınmasının son bulacağından korkan Efesliler, "Efeslilerin Artemis'i uludur"³⁷⁷ bağırışlarıyla tepkilerini göstermişlerdir. Pavlus'un canından endişe ederek tapınaktan uzaklaşması da Artemis'in Efesliler için önemini göstermektedir.

401 yılında Efes'te Artemis kültü yasaklanmış olmasına rağmen ne Artemis tapınması ne de kültü sona ermiştir. Halk Artemis'in özelliklerini Meryem'e atfederek aynı inanışları farklı bir isimle sürdürmüştür.³⁷⁸ Arkeolojik verilere göre, 5. yüzyıla kadar Efes'te hem Artemis kültü hem de Meryem kültü iç içe yaşamıştır ve insanlar, kutsal gördükleri bu iki figüre de inanmışlardır. Bu yüzyıllarda Artemis figürü yavaş yavaş Meryem figürüne karışarak devam etmiştir. Kadın kutsal varlıklara da inanan Roma insanı, Kilise tarafından bütün kadın kutsalların dışlanması sonucunda³⁷⁹, bu ihtiyacı Meryem inancı ile gidermişlerdir.³⁸⁰

Meryem ve Artemis, mitolojileri, epithetleri, tapınmadaki ve kişiliklerindeki benzerlikleri ve önemleri sebebiyle birleştirilmişlerdir. Fakat biz burada sadece benzer epithetleri ele alacağız. Artemis, babası Zeus'tan sonsuz bakirelik sözü almıştır ve Yunan panteonunda sonsuz bakire olan 3 tanrıçadan biri olmuştur. Meryem de İsa'yı doğurmuş ve Yusuf ile evlenmiş olmasına rağmen Hıristiyan geleneğine göre *ante partum*, *in partu* ve *post partum* olarak yani sürekli olarak bakire kalmış ve Artemis gibi Meryem de *Parthenos* / *Virgin* epithetini almıştır. Hem Artemis'in hem de Meryem'in sonsuz bakire olması sebebiyle

³⁷⁷ Elç. İşl. 19:28.

³⁷⁸ Çünkü aynı epithetleri İsis ve İnanna'da da görmekteyiz.

³⁷⁹ Teslis'in bütün uknumları erildir.

³⁸⁰ Ionesco, ss. 187-191.

Artemis inancının Meryem inancına karışması kolaylaşmıştır. *Her Şeyin Annesi* olan Artemis, Meryem gibi *parthenogenetik*³⁸¹ doğum gerçekleştirmiştir.³⁸²

Meryem'in sürekli bakire olması, Hıristiyanlığın ortaya çıktığı andan itibaren var olan bir dogma olmadığı ikinci bölümde anlatılmıştı. Meryem'in bakireliği, Hıristiyanlık içinde gelişim göstermiş ve zamanla sürekli bakireliğe evrilmiştir. Başlangıçta sadece doğum öncesinde³⁸³ bakire olduğu kabul edilen Meryem, zamanla, muhtemelen sürekli bakire olduğuna inanılan tanrıçalardan da etkilenerek, sürekli bakire olarak ilan edilmiştir ve Meryem bütün tasvirlerinde sürekli bakire olarak düşünülmüştür.

Efesli Artemis *Soteria*³⁸⁴ 'dır ve kendisine inanan insanları kurtarır. Aynı özelliği Meryem'in *Co-Redemptrix* unvanında da görmekteyiz. Fakat burada ufak bir ayrıntı vardır; Artemis tek başına kurtarıcı olarak görülürken, Hıristiyan teolojisi içinde Meryem, İsa ile beraber kurtarıcı olarak görülmüştür. Bunun nedeni, Meryem'in Hıristiyan teolojisinde İsa'yı geçemeyeceği ya da İsa'ya denk olamayacağıdır. Kana'daki düğünde başlayan Meryem'in Kurtarıcı görevi, Çarmıh hadisesinde Oğul ile beraber bulunması ve Mesih'in sevilen öğrenciyi göstererek "İşte senin oğlun" demesi ile tüm insanlığı kapsayan bir aracılığa dönüşmüştür.³⁸⁵

Meryem'in *Soteria* unvanı ile tek başına tasvir edildiği ikona türü yoktur. Meryem'in *Soteria / Co-Redemptrix* unvanı, Çocuk İsa ile ya da şefaatinin ve kurtarıcılığının evrensel hale geldiği Çarmıh olayını anlatan olaylarda karşımıza çıkmaktadır. Ortodoks ikona geleneğinde çok sık rastlanmasa da Çarmıh Meryem'i ikonası, Meryem'in hem Çarmıh olayında İsa ile beraber olduğunu hem de Kurtarıcı misyonunu aldığını göstermesi bakımından önemlidir.

³⁸¹ *Parthenos*, bakire, *gignesthai* doğurmak.

³⁸² Ionesco, ss. 128-229.

³⁸³ *ante partum*.

³⁸⁴ Kurtarıcı

³⁸⁵ Ionesco, ss. 203-209.



Figür 16: Çarmıh Bakiresi
17. yy anonim ressam



Figür 17: Crucifixion, 10. yy
Byzantine and Christian Müzesi, Athena

Efesli Artemis ile Meryem arasındaki doğrudan karışma, Black Madonna tasvir geleneğinde de görünmektedir.³⁸⁶ Hristiyanlıktan önce toprakla, dünyayla ve rahimle ilişkilendirilen, bereketi ve çoğalmayı temsil eden, siyah taşlardan ya da tahtadan oyularak yapılan bu kara tanrıça heykelleri oldukça yaygın ve meşhurdur. 7. ve 8. yüzyıllarda başta Fransa ve İspanya olmak üzere birçok yerde Meryem'in bereket rolünü vurgulayan Black Madonna tasvirlerine rastlanılmaktadır. Efesli Artemis gibi Meryem tasvirlerinin insanları koruduğuna, mucizeler gösterdiğine, hastaları iyileştirdiğine inanılmaktaydı.³⁸⁷

³⁸⁶ İsis ve Horos'un da dahil olduğu birçok kara bereket tasvirleri bulunmaktadır. Bereket tasvirleri Yakındoğu'da oldukça yaygın bir gelenektir.

³⁸⁷ Ionesco, ss. 210-216.



Figür 18: Kara Artemis, MS 2. yy
National Archeology Müzesi, Naples, İtalya



Figür 19: Black Madonna ve Çocuk, MS 12. yy
Montserrat Tapınağı, İspanya

Bu özelliklerin Hıristiyan geleneğindeki Meryem'in yüzyıllar boyunca sistemleşmesi sonucunda ortaya çıktığı argümanı ileri sürülebilir fakat Hıristiyanlıktan yüzyıllar önce Efesli Artemis'te var olan bu özelliklerin Meryem'de de bulunması, etkileşim fikrini kanıtlamaya daha yakındır.³⁸⁸

Meryem *Theotokos* unvanını Artemis ve İsis ile paylaşmaktadır. Daha doğru bir deyişle, Artemis ve İsis Meryem'den yüzyıllar önce *Theotokos* olarak kabul edilmişler ve bu şekilde tazim görmüşlerdir. Meryem'in tanrıça Artemis'in şehrinde ve Artemison tapınağına yakın bir yerde *Theotokos* unvanının verilmesi, Artemis'in Meryem gibi hem Anne hem de

³⁸⁸ Ionesco, s. 204.

bakire kabul edilmesi sebebiyle, Artemis ve İsis ile ortak olan *Theotokos* epitheti Artemis konusu altında işlenecektir.³⁸⁹

Nestorius'un *Theotokos* unvanına karşı çıkması, Efes Konsili'nden önce Meryem'i *Theotokos* olarak kabul eden ve onu tanrıçaları Artemis'in yerine geçiren Efeslilerin tepkisine neden olmuştur. Efes Konsili'nde Kristolojik bir bağlamda ele alınan *Theotokos* meselesinin sonuçları sadece Kristolojik değildir. Bu konsil aynı zamanda Meryem'in de mahiyetini belirlemiş ve onu dönemindeki tanrıçaların seviyesine çıkarmıştır. Böylece Efes halkı hem inançlarının özünü korumuş hem de Meryem Ana'yı yücelterek onu büyük bir Ana Tanrıça haline getirmişlerdir. Meryem *Theotokos* olmasıyla, Yahudi bir genç kadın iken kutsal bir varlığa doğru dönüşmeye başlamıştır. *Theotokos* unvanının kabul edilmesi, Hıristiyanlık içinde Meryem'in tanrıçalaştırılmasını ya da antik tanrıçaların Hıristiyanlaşarak Meryem'de kaybolmasının ilk adımı olmuştur. Tanrı Annesi olarak anılan Artemis'in reddedilmesi ve tek gerçek Tanrı Annesi'nin Meryem olduğunun kabul edilmesi, paganlara karşı Hıristiyanlığı meşrulaştırma niyetini taşımaktaydı.³⁹⁰

Meryem, en çok *Theotokos* unvanı ile tasvir edilmiştir. Burada hepsini göstermek imkansızdır. *Theotokos* ikona türü o kadar yaygındır ki 5 farklı *Theotokos* ikona türü vardır.³⁹¹

1. *Hodegetria*: Yol Gösteren anlamına gelmektedir. Bu ikona türünce Meryem, kucağında İsa ile tasvir edilir. Kurtuluşun tek ve gerçek yolu olan İsa'yı göstermektedir.

³⁸⁹ Ionesco, ss. 161-165; Young, ss. 283-284.

³⁹⁰ Ionesco, ss. 166-186; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 26; Kölemenoglu, s. 61.

³⁹¹ https://orthodoxwiki.org/Icons_of_the_Theotokos



Figür 20: Hodegetria Theotokos, 12. yy
Byzantine Müzesi, Kastoriya, Yunanistan



Figür 21: Hodegetria Theotokos, 13. yy
Saint Catherine's Manastırı, Sina Dağı

2. *Eleousa*: Bu ikona türünde çocuk İsa, yanağını sevgiyle annesi Meryem'in yanağına değdirmekte ve elini annesinin omuzuna ya da çenesine dayamaktadır. Theotokos, Mesih'in Kilisesi'ni temsil etmektedir. Bu yüzden, Tanrı ve insan arasındaki sevgiyi göstermektedir. Bu sevgiye sadece kilisenin merkezi / kucağı olan Meryem ile ulaşılabilir.



**Figür 22: Eleousa Theotokos, 10. yy
Tokali Kilisesi, Kapadokya**



**Figür 23: Eleousa Theotokos, 11. yy
State Tret'akov Gallerisi, Moskova**

3. *Panakranta*: Bu ikona çeşidinde Meryem, taçlandırılmış bir şekilde kucağında İsa ile tasvir edilir. İkisi de izleyiciye dönüktür. Taht, Meryem'in yüceliğini temsil etmektedir. Meryem, dünyada doğanlar arasında en mükemmel olanıdır ve Mesih ile birlikte dünyanın gidişatını belirlemektedir.



Figür 24: Panakranta Theotokos, 13. yy
Sudenica Manastırı, Sırbistan



Figür 25: Panakranta Theotokos, 7. yy
Saint Apollinare Nuovo Bazilikası, Ravenna, İtalya

4. *Hagiosortissa*: Bu ikona türünde Meryem, tek başına tasvir edilmektedir. Elleri dua pozisyonundadır. Çoğunlukla Mesih ikonasına bakarak dua eder. Meryem'in aracılığını ve kurtarıcılığını göstermektedir.



Figür 26: Hagiosortissa Theotokos, 8. yy
Nostra Signora del Rosario a Monte Mario Kilisesi, Roma



Figür 27: Hagiosortissa Theotokos, 12. yy
St. Catherine Manastırı, Sina Dağı, Mısır

5. *Oranta*: “İşaretler Efendisi” anlamına gelen bu türde Meryem kolları yana doğru açılmış ve rahminde başı hale ile çevrilmiş İsa ile tasvir edilmektedir. “İşaret” adını, Yeşaya 7:27’teki “Tanrı kendisini size bir işaret verecek; işte, kız gebe kalacak ve bir oğul doğuracak. Onun adını İmmanuel koyacak” pasajından almaktadır.



**Figür 28: Oranta Theotokos, 11. yy
Kariye Müzesi, İstanbul**



**Figür 29: Oranta Theotokos, 12. yüzyılın ilk yarısı
Saint Sophia Katedrali, Veliky Novgorod**

3.3. İsis

Mısır tahtının ve egemenlik gücünün kişileştirilmiş biçimi olan İsis³⁹², Erken Hanedanlık döneminde³⁹³ ortaya çıkan ve Hıristiyanlaştırma dönemine kadar varlığını sürdüren Mısır kökenli bir tanrıçadır. Nut³⁹⁴ ve Geb'in³⁹⁵ yavruları olan İsis, Tanrı Kral Osiris'in kız kardeşi ve karısı, Güneş Tanrısı Horos'un ve tanrı kralların annesidir.³⁹⁶ Osiris ile beraber Mısır panteonunun en ünlü tanrısal varlıklarından biri olmasının yanında İsis, Büyük İskender'in Mısır'ı fethinden sonra bazı değişmelerle antik Yunan panteonuna girmiş ve Greko-Romen dünyada da oldukça ünlü bir tanrıça olarak varlığını sürdürmüştür.³⁹⁷

İsis'in epithetleri, genel olarak kocası Osiris'in ölümü ve oğlu Horos'u yetiştirmesiyle bağlantılı olduğu için Osiris'in öldürülüşü mitini kısaca incelemek İsis'i ve epithetlerini anlamak için önemlidir.

Osiris, Mısır panteonunda en önemli ve en saygı duyulan tanrı olan, ölümünden sonra yeraltı tanrısı ve bitki ya da tahıl tanrısı olarak da kabul edilmiştir.³⁹⁸ MÖ 3000 yılında ortaya çıkan ve MS 400'e kadar varlığını koruyan Osiris, karısı İsis ile birlikte Mısır panteonunun en önemli tanrısıdır. Mısır metin kaynaklarında ve Plutarkhos'un anlattığı efsaneye göre, Seth kardeşi Osiris'i kandırıp kendisine uyan bir tabuta girmesini istemiş, ardından tabutu sıkıca çivileyip Nil Nehri'ne atmıştır. Yıllarca süren aramadan sonra İsis, Osiris'in bedenini bulmuş ve eve götürmüştür. Seth ölü bedeni bulduğunda 14 parçaya ayırmış ve her bir parçayı Nil deltasının farklı yerlerine bırakmıştır. İsis, Osiris'in bütün parçalarını bularak ölen kocasını büyü vasıtasıyla yeniden biçimlendirmiştir. Osiris'e hayat nefesini üflemiş ve menisinden Şahin-tanrı Horos'a hamile kalmıştır. Osiris, yaşamını ve dünyadaki görevlerini Horos'a

³⁹² İsis ismi de "taht" anlamına gelmektedir.

³⁹³ Yaklaşık olarak MÖ 2700.

³⁹⁴ Gökyüzü Tanrıçası.

³⁹⁵ Yeryüzü Tanrısı.

³⁹⁶ Plutarkhos, İsis'in Hermes'in kızı olduğundan bahsetmektedir.

³⁹⁷ Plutark, **İsis ve Osiris**, Muammer Tuncer (çev.), İstanbul: Madde ve Ruh Yayınları, 2006, ss. 29-30; Sarolta A. Tacaks, "İsis", **Encyclopedia of Religion**, Cilt:7, USA: Thomson Corporation, Second Edition, 2005, ss.4557-4560, ss. 4557-4558; Joan Goodnick Westenholz, "Goddess Worship in the Ancient Near East", **Encyclopedia of Religion**, Second Edition, Cilt: 6, USA: Thomson Corporation, 2005, ss. 3592-3599, s. 3596; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 118; Dürüşken, ss. 128-138.

³⁹⁸ Osiris'in öldürülüşü ve yeniden dirilişi, mevsim döngüsünü anlatan mitin Mısır versiyonudur. Mevsim döngüsünü anlatan bu mitolojiye Yakındoğu ve Yunan mitolojisinden sık sık rastlanılmaktadır. Afrodite-Adonis, Kibebe-Attis, Demeter-Kore, İhtar-Dumuz, vb.anlatılar mevsim döngüsünü anlatan mitlere örneklerdir.

aktarmış ve bir ruh olarak yeraltı dünyasında yaşamını sürdürmüştür. Osiris'in yeraltı dünyasına gidişinden sonra İsis, oğlu Horos'u Seth'ten koruyarak yetiştirmiştir.³⁹⁹

İsis, hem hayattayken hem de ölümünden sonra kocasının en büyük destekçisidir ve kocasına itaatkar kadının örneğini sergilemektedir. İsis, kocasını kendi elleriyle defnediği için ölüm kültlerinde yer almış ve Ölümün Kraliçesi / Cehennem Kraliçesi olarak adlandırılmıştır. İsis, diğer Ölüm Kraliçeleri gibi kendi inananlarının koruyucusu ve destekçisi olarak görülmüştür. İsis, Horos'u yetiştirdiği için anneliğin, çocuk doğurmanın ve çocukların koruyucu tanrıçasıdır. İsis'in bu yönü oğlu Horos ile olan tasvirlerine yansımıştır. İsis'in oğlu Horos ile tasvirleri aynı zamanda onun *Theotokos / Mut Netjer* epithetini gösterir. O, genellikle "Tanrının Kızı", "Büyük Kralın Eşi" ve "Tanrının Annesi" olarak Mısır'ın kraliçelerinin ilk örneğidir.⁴⁰⁰

Herodotos'a göre, antik Yunanistan'daki kutsal varlıkların adları Mısır'dan gelmiştir.⁴⁰¹ Buna göre, Apollon ve Artemis, İsis ve Dionysos'un çocuklarıdır. İsis, sütannelik yapması için çocuklarını Leto'ya vermiştir. Herodotos'a göre, Demeter İsis'e, Apollon Horos'a, Artemis ise Bubastis'e karşılık gelir.⁴⁰²

İkonografide çoğunlukla insan formunda tasvir edilen İsis, genellikle bir taht ve güneş diskini çevreleyen inek boynuzlu bir taç takmaktadır. İnek⁴⁰³ ve şahin⁴⁰⁴, İsis'in atribüleri arasında yer almaktadır.⁴⁰⁵ İsis tasvirlerinde inek boynuzlu tacın dışında en belirgin atribüsü, Yeni Krallık döneminden⁴⁰⁶ itibaren İsis düğümü olarak da bilinen *ankh*⁴⁰⁷ sembolüdür.⁴⁰⁸

³⁹⁹ Plutark, ss. 30-36; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, ss. 195-198; Herodotos, **Tarih**, Müntekim Ökmen (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, *Euterpe*, 42, s. 138; **Mitoloji Sözlüğü**, "İsis", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 152; Dürüşken, ss. 128-129; Kölemenoglu, ss. 64-65.

⁴⁰⁰ Plutark, ss. 34-35; Tacaks, s. 4557; Westenholz, s. 3596.

⁴⁰¹ **Tarih**, *Euterpe*, 50, s. 143.

⁴⁰² **Tarih**, *Euterpe*, 156, ss. 196-197.

⁴⁰³ Atribülerinden birinin inek olması dolayısıyla İsis, Yunan mitolojisinde atribüsü inek olan İo ile birleştirilmiştir.

⁴⁰⁴ Bunun sebebi, İsis'in şahin kılığına bürünerek Osiris'ten hamile kalmasıdır. Bu olay, Mısır ikonografisinde sıklıkla işlenmiştir.

⁴⁰⁵ **Tarih**, *Euterpe*, 41, s. 138; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 118.

⁴⁰⁶ MÖ 1500.

⁴⁰⁷ Ankh'ın neyi sembolize ettiği konusunda 3 farklı görüş vardır. Ankh'ın sonsuz hayatın sembolü olduğunu ileri sürenler; kadın ve erkek üreme organlarından ilham alınarak çizildiğini ve dolayısıyla bereketi temsil ettiğini ileri sürenler ve güneşi sembolize ettiğini düşünenler vardır.

⁴⁰⁸ Tacaks, s. 4557; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 118; Akalın, ss. 93-34.



**Figür 30: Güneş diski ve inek boynuzlu tacı ile İsis, MÖ 4. yy
İsis Tapınağı, Fila, Mısır**

İsis, ikincil tanrıçaların özelliklerini bünyesinde toplayan çok yönlü bir tanrıçadır. *Mut Netjer* yani Theotokos epithetine sahip olan İsis'in Meryem gibi bakire bir tanrıça olduğuna inanılmıştır. *Göğün Kraliçesi*, *Stella Maris*⁴⁰⁹, *Tanrıların Anası*, *Yeşil Hasadın Hanımefendisi*⁴¹⁰, *Bütündeki Tek*, *Tekteki Bütün*, *Soteria* ve *Büyünün Efendisi* gibi epithetlerle de anılmıştır. Bahsedilen epithetlerin ve rollerin dışında İsis, hastaları iyileştiren ve ölüleri hayata döndüren, büyü yapan⁴¹¹, şifa dağıtan bir anne olarak da görülmektedir.⁴¹²

İsis, *Göğün Kraliçesi* / *Cennetin Kraliçesi* olarak Mısır panteonundaki bütün tanrıların ve tanrıçaların en üstünüdür. Hem bu epitheti hem de Horos'u koruyup kollaması sebebiyle,

⁴⁰⁹ Deniz Yıldızı. Aynı epithet Meryem için de kullanılmaktadır ve bazı bölgelerde Meryem de İsis gibi denizcilerin koruyucusu olarak görülmüştür. Fakat Meryem'in bu epithetini yansıtan ikonaların geç tarihlerden tasvir edilmesi sebebiyle *Stella Maris* epithetinin örneklerine değinilmemiştir.

⁴¹⁰ Osiris'in tahıl ve tohum tanrısı olması sebebiyle İsis bu epitheti almıştır.

⁴¹¹ Osiris'in parçalanmış bedenini, büyü yeteneği ile birleştirmiş ve kısa bir süre de olsa bu yeteneği sayesinde hayata döndürmüştür.

⁴¹² Vildan Şen Işık, "İsis ve Horos'tan Meryem ve Çocuğa", *Journal of Awareness*, Cilt: 2, Sayı: 3, ss. 463-470, s. 464; Tacaks, s. 4557; Preston, s. 3586.

Horos'un dünyadaki bedenleşmesi olarak görülen Mısır firavunlarının da annesi ve dolayısıyla krallığın da koruyucusu olarak görülmüştür. Bu sebeple krallar kendilerini İsis'in oğlu olarak görmüştür.⁴¹³

Yunanlılar, MÖ 7. yüzyıldan itibaren Mısır-Yunan ticareti sayesinde, antik Yunan'da yaşamın ve bereketin tanrıçası ve koruyucu tanrıça olan İsis ile ölümü ve yeniden doğumu ile ölüm tanrısı haline gelen kardeşi ve eşi Osiris'in etrafında şekillenen gizem dinini bilmekteydiler. Ancak İsis, Yunan panteonunda pek önemli bir figür değildi. İsis, MÖ 2. yüzyılın ilk yarısında Roma panteonuna girmiş, kültü oldukça gelişmiş, *Stella Maris* epithetiyle hızlı bir şekilde yayılmıştır.⁴¹⁴ İsis, Roma panteonuna girdikten sonra özellikleri ve epithetleri değişmeye başlamıştır. Romalılar İsis'i doğurganlığın ve bereketin simgesi olarak görmüşlerdir. İsis, Roma panteonunda ana ve bereket tanrıçası ve yeryüzü tanrıçasıdır. Onun denizcileri koruduğuna inanılır. İsis, Mısır'da olduğu gibi Roma'da da sihirle ilişkilendirilmiştir. Roma'da İsis'e adanan festivaller vardı.⁴¹⁵ İsis, özellikle köleler ve azatlılar gibi toplumun daha aşağı kesimlerinde büyük bir popüleriteye sahip olmuştur. İsis kültü, onun Roma Devleti'nin resmi kültü olan Magna Mater kültürünün yerine geçmesini isteyen taraftarları ve kültürün sihirle ilişkilendirilmesi sebebiyle Roma'da yasaklanmıştır. Buna rağmen İsis'in popüleritesi azalmamış ve etkisini sürdürmeye devam etmiştir. MS 28'de devletin desteğini tamamen kaybetmesiyle İsis kültü, inşa edilen özel tapınaklarda gizli bir şekilde devam etmiş ve MS 5. yüzyılda, Hıristiyanlığın pagan tanrıçalarını yasaklamasına kadar varlığını sürdürmüştür.⁴¹⁶

Roma'da İsis, çok sevdiği eşi Osiris'i kaybetmesi ve acı çekmesi, oğlu Horos'u Seth'ten saklaması, göğsünde beslemesi ve ona duyduğu merhamet sebebiyle, anneliğin simgesi haline gelmiş ve merhameti ile ön plana çıkmıştır. Aslında İsis'in kocasını kaybetmesi ve evladına duyduğu merhamet, Greko-Romen dünyaya yabancı olan motifler değildir. İsis'in

⁴¹³ Preston, s. 3586; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 118; Akalın, s. 95.

⁴¹⁴ Stella Maris epithetiyle, Meryem kültü üzerinde etkili olmuştur. Meryem, İsis'in Stella Maris epithetini özümsemiştir. Meryem'in Ortaçağ'da özellikle keşişler tarafından Stella Maris olarak kabul edilmesine rağmen, Stella Maris olarak tasvir edilmesi daha geç dönemlere yansıdığı için, Meryem'in Stella Maris olması açıklanmayacaktır.

⁴¹⁵ Her yıl 5 Mart'ta kutlanan *Navigium Isidis*, İsis'in Seyri anlamına gelen festivalde, İsis'in Nil Nehrin'de Osiris'i ararken dalgalarla mücadelesi onuruna düzenlenmiş bir festivaldir. Her yıl 28 Ekim-3 Kasım arasında kutlanan *Inventio Osiridis*, Osiris'in Bulunması anlamına gelen bu festivalde ise, Osiris'in kayboluşuyla birlikte İsis'in yaşadıklarını yineleyen gösteriler düzenlenirdi.

⁴¹⁶ Tacaks, s. 4557-4559; Dürüşken, ss. 126-127; **Mitoloji Sözlüğü**, "İsis", s. 152; Akalın, ss. 96-98.

kocasını kaybetmesinden sonra onu araması ve dünyayı dolaşması hikayesi, Yunan mitolojisindeki Demeter'in kızı Persefon'un Hades tarafından kaçırılmasından sonraki arayışına benzemektedir.⁴¹⁷

İsis kültürünün önemi, Roma'da Hıristiyanlaştırma döneminde yaşayan son pagan kültü olmasıdır. 6. yüzyılda imparator Justinian tarafından Fila tapınağı kapatıldığında, hem son İsis tapınağı hem de son pagan tapınağı kapatılarak pagan uygulamalarına son verilmiştir.⁴¹⁸

3.3.1. İsis Kültürünün Meryem İkonografisine Etkisi

Hıristiyanlıkta'ki Meryem figürü, diğer tanrıçaların özelliklerinden etkilendiği gibi İsis'in özelliklerinden de etkilenmiş ve pagan epithetlerini Hıristiyanlaştırarak özümsemiştir.

Black Madonna / Kara Ana heykelleri, İsis ve Efesli Artemis kültüründe bulunan ortak unsurlardandır. İkisi de bereket tanrıçası olarak değerlendirildiği için, Meryem kültürünün hangi kültürten etkilenecek Black Madonna geleceğini devam ettirdiği kesin değildir. Bu iki tanrıçanın Efes'te iç içe varlıklarını sürdürdüğü göz önüne alınırsa, muhtemelen ikisinden de etkilenmiştir. *Theotokos* epitheti de hem Artemis hem de İsis tarafından paylaşılmaktadır. Meryem figürünün bu epitheti de hangi tanrıçadan etkilenecek aldığını kesin olarak söylemek mümkün değildir.⁴¹⁹

⁴¹⁷ Dürüşken, s. 129.

⁴¹⁸ Tacaks, s. 4558.

⁴¹⁹ Sadece bir gelenek olarak devam etmemiştir. Paris'te 6. yüzyıla kadar aslında Bakire olarak saygı duyulan İsis kara Madonna heykeli vardı.



Figür 31: Black Madonna İsis, MÖ 7. yy
The Metropolitan Museum of Art, New York, Amerika

İsis kültü ve tasvirleri, diğer tanrıçalarda olduğu gibi Meryem kültürünü ve tasvirlerini dolaylı olarak etkilemiştir. Fakat İsis tasvirlerini diğer tanrıça tasvirlerinden ayıran, oğlu Horos'un kucağında oturduğu ve onu beslediği tasvir türünün, Meryem ve Çocuk ikonasını doğrudan etkilemesidir. İsis'in Horos ile tasvir edildiği bu tasvir türü, Hıristiyanlıktan bin yıl önce ortaya çıkmıştır. Hıristiyan ikonografisinin Mısır'da ortaya çıkması ve İsis kültürünün Efes'te yaygın olması, doğrudan etkilenmenin nedenini ortaya koymaktadır. İsis ve Horos, Meryem ve İsa olarak kilise ikonalarına aktarılmıştır. İsis'in Horos ile tasvir edildiği portreler ile Galaktotrophousa / Besleyen Meryem'i arasında doğrudan bir bağlantı vardır.⁴²⁰

⁴²⁰ Young, ss. 80-283; Işık, s. 465; Akalın, ss. 101-103; Kramer-Rolls, s. 40



Figür 32: İsis ve Horos, MÖ 7. yy
The Metropolitan Museum of Art, New York, USA



Figür 33: İsis ve Horos, MÖ 4. yy
John Hopkins Archeological Museum



Figür 34: Galaktotrophousa Meryemi, 7. yy
St. Jeremiah Manastırı, Kahire



Figür 35: Galaktotrophousa Meryemi, MS 13. yy
Hagios Stephanos Manastırı, Kastoria, Yunanistan

İsis, bu doğrudan etkinin yanında, diğer tanrıçalar gibi epithetlerinin ve özelliklerinin Meryem figürüne geçişi gibi dolaylı olarak da Meryem portrelerini etkilemiştir. Meryem'in *Mater Dolorosa* ya da *Stabat Mater*⁴²¹ olarak adlandırılması, kendisinden önce bu epithetle anılan İsis'ten kaynaklanmış olabilir. Eşinin ölümünden sonra oğlu Horos'u tek başına yetiştiren ve onu Seth'in zulmünden korumak için Horos'u gizli büyüyen İsis, Mısır mitolojisinde *kederli anne*⁴²² idi. *Mater Dolorosa* ya da buna benzer epithetlere sahip tanrıçalar sadece İsis ve Meryem ile sınırlı değildir.⁴²³



**Figür 36: Stabat Mater, yaklaşık olarak MS 14. yy
Pietro Lorenzetti Freskosu, San Fracisco Bazilikası**

İsis, *Cennetin Kraliçesi / Regina Coeli* olarak adlandırılmaktaydı. Hıristiyanlar, Hıristiyanlıktan yüzlerce yıl önce İsis'e verilen *Regina Coeli* epithetini Meryem'e uyarlamışlardır. Bu epithet, İsis'in tanrıça konumunu ve her şeye hükmedici rolünü yansıtmaktadır. Hıristiyanlıkta tanrılar eril bir kişiliğe sahip olduğu ve Teslis ile sınırlı olduğu için, aynı epithet Meryem'in İsis gibi tanrıça konumunu ve hükmedici rolünü değil;

⁴²¹ Kederli Anne.

⁴²² *Mater Dolorosa* olarak Meryem'in çarmıha gerilen oğluna ağlayışı ya da İsis Mısır mitolojisinde rolü dışında İstar'ın Dumuzi'ye, Afrodit'in Adonis'e, Demeter'in Persefon'a, Kibele'nin Attis'e ağlaması da bu kapsamda değerlendirilmektedir.

⁴²³ Kramer-Rolls, s. 40; Young, ss. 80-283; Işık, s. 465; Akalın, ss. 101-103.

Meryem'in göğe yükselmesini ve gökte taçlandırılmasını ifade etmektedir. *Regina Coeli* olarak Meryem, İsis gibi inananlar için aracı ve kurtarıcı bir rol üstlenmiş, dua ve şefaatin ilk muhatabı olmuştur.⁴²⁴



Figür 37: Taçlandırılmış Bakire ve Çocuk, 10. yy Aya Sofya Kilisesi, İstanbul



Figür 38: Meryem'in Taçlandırılması, MS 17. yy Royal Museum of Fine Arts, Belçika

⁴²⁴ Young, ss. 80-283; Akalın, ss. 81-105; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, ss. 259-260; Daley, s. 73; Işık, "Isis ve Horos'tan Meryem ve Çocuğa", s. 465.



Figür 39: Bakire'nin Taçlandırılması
Ressam Diego Velazquez (1599-1660)

Meryem'in Cennetin Kraliçesi olarak görüldüğü ikonalarda Meryem ya taht üzerinde tasvir edilmiş ya da Baba, Oğul veyahut hem Baba hem de Oğul tarafından taçlandırılmış olarak gösterilmiştir. Böylece, Meryem'in dünyevi yükselişi ve göksel evliliğinden sonra, Meryem, *Regina Coeli* kabul edilerek ve bu unvanla tasvir edilerek tanrısallaştırılmıştır.⁴²⁵

3.4. Athena

Athena, antik Yunan'da en çok sevilen ve saygı gören tanrıçadır. MÖ 800 civarında ortaya çıkmış, MÖ 400'de Roma tanrıçası Minerva ile birleştirilerek MS 400 yılına kadar varlığını korumuştur. Athena, Homeros'un *İlyada* ve *Odysseus* destanlarında ve Hesiodos'un

⁴²⁵ Kramer-Rolls, s. 43; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 229.

Theogonia eserinde geçen önemli tanrılardan biridir. Hesiodos, tanrıların soyunu verirken, Zeus'un ilk eşinin titan Oceanus ve Tithys'in kızı Metis⁴²⁶ olduğundan bahsetmektedir. Gaea ve Uranos, Metis'in güçlü ve babası gibi bilge bir kız doğuracağını ve hemen ardından ise babasının yerine geçerek "bütün tanrıların ve insanların kralı" olacak bir erkek doğuracağına ilişkin bir kehanette bulunmuştur. Bu kehanet üzerine Zeus, Athena'ya hamile olan Metis'i yutmuştur. Belli bir zaman geçtikten sonra, Zeus şiddetli baş ağrıları çekmiş, bunun üzerine Hephaistos Zeus'un kafasını baltayla yarmış, Athena tam teçhizatlı bir şekilde mızrağını savurarak Zeus'un kafasından fırlamıştır. Bu mit, Yunan mitolojisinde eril bir varlığın doğum gerçekleştirmesini anlattığı; Zeus ile en sevdiği çocuğu Athena arasındaki yakın ilişkinin sebebini verdiği; Athena'nın tam teçhizatlı doğması sebebiyle savaş tanrıçası ve onun Zeus'un kafasından çıkması sebebiyle Athena'nın en önemli özelliği olan bilgelik yönünü açıkladığı için önemlidir.⁴²⁷

Athena bir bilgelik tanrıçasıdır ve bu onun en önemli özelliğidir. Hem annesi Metis'in Akıl / Us tanrıçası olması hem de babası Zeus'un kafasından çıkması, Athena'yı bilgelik ve strateji tanrıçası yapmıştır. Athena bilgelik tanrıçası olarak, yöneticiler başta olmak üzere insanları sağduyu ile yöneticilik yapmaya ve ölçülü yargılar vermeye sevk etmektedir. Athena, başta el sanatları olmak üzere bütün sanat ve zanaat dallarının, ev sanatlarının ve birçok yeteneğin (evle ilgili, askeri, politik...) tanrıçası ve koruyucusudur. O aynı zamanda şiirin, flütün, trompetin ve müziğin tanrıçasıdır. Athena, Hephaestus ile birlikte Atinalılar tarafından bütün sanatların ve zanaatların koruyucusu / tanrıçası olarak saygı görmekteydi. Athena, insanoğlunun doğayı evcilleştirmesini sağlayacak pek çok şeyi icat etmiş ve onları insanoğluna bağışlamıştır.⁴²⁸

Athena, Yunan panteonunda bakire olan üç tanrıçadan biridir. Artemis ve Hestia gibi Athena da asla evlenemeyeceğine ve her daim bakire kalacağına dair yemin etmiştir.⁴²⁹

⁴²⁶ Yunanca akıl, us, düşünme gücü demektir.

⁴²⁷ Morford, Lenardon, ss. 92-95; Woodard, s. 90; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, ss. 32, 166; Souli s. 29; **Mitoloji Sözlüğü**, "Athena", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 57-59, Önder, s. 17.

⁴²⁸ Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 32; Morford, Lenardon, s. 95; Souli, ss. 29-30; Mascetti, ss. 74-76; Arseven, s. 126.

⁴²⁹ Souli, s. 29.

Athena bir savaş tanrıçasıdır. Babası Zeus'un kafasından tam teçhizatlı olarak doğması bu yönünü yansıtmaktadır. Athena savaşçı yönüyle, kaba kuvveti ve savaşı seven Ares'in tam karşısında yer almaktadır. Athena'nın ve Ares'in bu zıtlığı, özellikle İlyada Destanı'nda görülmektedir. Athena savaş tanrıçası olarak, Ares, Hermes ve Poseidon gibi taşkınlık yapan tanrılara engel olmuştur. İlyada Destanı, Athena'nın savaş tanrıçası olma yönünü fazlasıyla vurgulamaktadır.⁴³⁰ Athena bir savaş tanrıçası olmasına rağmen, diğer savaş tanrıçası Artemis gibi savaş yanlısı biri değildir, savaşı en son çare olarak görmektedir. Yine de o, bilgelik tanrıçası olduğu ve aklın hakim olduğu savaşı temsil ettiği için girdiği savaşları kazanmıştır.⁴³¹

Athena savaş tanrıçası olarak, kendisine inananlara yardımcı etmiş, bazen insan kılığına girerek savaş meydanlarına inmiş ve insanları cesaretlendirmiştir. Athena sevdiği savaşçıları koruyup gözetmiş, bazen onları ölümün elinden kurtarmıştır. Tanrıça özellikle Akhilleus, Diomedes, Menelaos, Telemachus, Odysseus, Herakles, Perseus ve Bellerophon gibi kahramanlara yoldaşlık etmiş ve onları koruyarak sıcak davranmıştır.⁴³² Savaşçıların yüreğine güven, ellerine güç vermiş; oklarını doğrultmuş; bazen düşman safına geçerek düşmanın aklını çelmiştir.⁴³³

Palladion, Athena'nın sihirli nitelikler taşıdığına inanılan heykeline verilen isimdir. Bu heykel, Athena'nın savaşçı karakteriyle bağlantılıdır. Troya ile ilişkili olduğu düşünülen bu heykelin adı Homeros'un *İlyada Destanı*'nda geçmemesine rağmen, Akhalıların savaşta yardım istedikleri heykelin Palladion olduğu düşünülmektedir. Efsaneler, Palladion heykelinin, Troya şehrini koruyan ve o şehirde var oldukça şehrin düşmesini ve düşman eline geçmesini engelleyen bir tabu olduğunu yazmaktadır. Palladion heykeli Roma'nın kuruluş efsanelerinde önemli rol oynamaktadır. Başta Roma olmak üzere birçok şehir, Palladion'un koruyucu özelliği sebebiyle bu heykele sahip olduğunu iddia etmişti. Böylece Palladion'a ait efsaneler çoğalmış ve karmaşık bir hale gelmiştir. Palladion efsanesine göre, Athena

⁴³⁰ *İlyada*, V, 30-35, 710-790; XV, 105-140; *Mitoloji Sözlüğü*, "Athena", *İlyada*, I, 190-220; Souli, s. 30.

⁴³¹ Souli, s. 29; Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 32.

⁴³² Tanrıça bu figürleri sevmesine rağmen, bu sevgi diğer tanrıçaların sevgisi gibi erotik bir sevgi değildi.

⁴³³ *İlyada*, II, 155-285, 445-450; IV, 1-15, 385, 435-440; V, 710-790, 840-885; X, 240-295.

çocukluğunda deniz tanrısı Triton'un yanında büyümüştür.⁴³⁴ Athena, Triton'un kızı Pallas ile savaş oyunları oynarken yanlışlıkla arkadaşını öldürmüştü ve derin bir pişmanlık duymuştu. Athena arkadaşına benzeyen bir heykel yapmış, aigis kalkanını⁴³⁵ heykelle koymuş ve bu heykeli Olympos'a yerleştirmiştir. Bir zaman sonra Zeus, heykeli Troya bölgesine koymuş, o sırada kral İos kendi adını taşıyacak İlion şehrini inşa ederken Palladion heykelini alıp tapınağa yerleştirmiştir. Troyalıların kahini Helenos'un Palladion heykeli şehirde kaldıkça şehrin alınamayacağı kehaneti üzerine, Odysseus ve Diomedes Helene'nin de yardımıyla gece vakti şehre girerek heykeli çalıp götürmüşlerdir. Bir başka anlatıda Troya yangınında Aineias heykeli İda Dağı'na götürmüştür. Roma'nın heykelle sahip olması İda Dağı'ndan heykeli almasıyla olmuştur.⁴³⁶



Figür 40: Palladion, MÖ 6. yy
The Walters Art Museum, Baltimore, ABD



Figür 41: Diomedes'in Palladion heykelini çalması
Ashmolen Müzesi, Oxford, MÖ 4. yy

⁴³⁴ Tritogeneia adı bununla ilgili olabilir.

⁴³⁵ Zeus'u Girit adasında bir mağarada emziren keçi Amaltheia'nın derisinden yapılmış bir kalkan olan *aigis* kalkanı, yılanlarla çevrilidir ve ortasında Gorgo'nun kafası bulunmaktadır. Karşısındakilere korku salarak orduları bozguna uğrattığına inanılırdı. Titanlar Savaşı'nda bu kalkanı Zeus kullanmıştır ve sonrasında bu kalkanı sadece çok sevdiği kızı Athena'ya vermiştir. Aigis kalkanı, gücün simgesi olarak düşünülürdü.

⁴³⁶ **Mitoloji Sözlüğü**, "Palladion", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, ss. 223-224.

Athena, başta Atina şehri olmak üzere birçok şehrin koruyucu tanrıçasıdır. Geleneğe göre Athena ve Poseidon, daha sonra Atina adı verilecek olan şehrin koruyucusu olmak için birbirleriyle mücadeleye girmişlerdir. Mücadelenin uzaması üzerine her iki tanrıdan da şehre bir hediye sunmaları istenmiştir. Kimin hediyesi şehre daha yararlı ise, o tanrı / tanrıça şehrin koruyucusu olacaktır. Poseidon, kayayı mızrağı ile delerek tuzlu bir göl meydana getirmişken, Athena topuğunu yere hızlıca vurmuş ve dünyanın ilk zeytin ağacı büyümeye başlamıştır. Tanrılar zaferi Athena'ya verdiği için şehrin adı Athena'nın adını almıştır.⁴³⁷

Romalılar Yunan mitolojilerini kendi tanrı ve tanrıçalarına adapte ettikleri bilinen bir gerçektir. Athena da bu adaptasyon sürecinden geçmiştir ve benzer özellikleri sebebiyle Minerva ile birleştirilmiştir. Athena'nın doğum miti Minerva'ya uyarlanmıştır. Minerva, Athena gibi babasının kafasından tam teçhizatlı olarak doğmuştur. Minerva, Athena gibi hem savaşın hem de barışın, en önemlisi ise bilgeliğin, dikiş dahil bütün zanaatların ve sanatların tanrıçasıdır.⁴³⁸

Athena çeşitli epithetlere sahiptir. Athena sıklıkla *Pallas*⁴³⁹ Athena olarak anılmaktadır. Özellikle İlyada Destanı olmak üzere çeşitli yerlerde *Tritogeneia*⁴⁴⁰ olarak anılmaktadır. Bu epithetin anlamı literal olarak alınırsa, Athena Triton Gölü'nün Kızı olduğu için, Athena'nın başlangıçta sular ya da deniz tanrıçası olarak kabul edildiğini göstermektedir. Aigis kalkanını taşıyan anlamında *Aigiokhos* ve babasına atıf yaparak babası güçlü olan anlamında *Obrimopatre* epithetlerine sahipti. Bakire kimliği sebebiyle Artemis gibi *Parthenos* olarak adlandırılmıştır ve bu özelliği sebebiyle kendisine Atina'da Parthenon tapınağı adanmıştır.⁴⁴¹

Yılan, Athena'nın atribülerinden bir tanesidir. Tasvirlerde genellikle ayağına dolanmış ya da kalkanının üzerinde tasvir edilmiştir. Yılanın Athena'nın atribüsü olması, başlangıçta

⁴³⁷ Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 31; Souli, ss. 29-30; **Mitoloji Sözlüğü**, "Athena", ss. 57-59.

⁴³⁸ Jordan, *Encyclopedia of Gods*, s. 166; Morford, Lenardon, s. 95; **Mitoloji Sözlüğü**, "Minerva", İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996, s. 196.

⁴³⁹ Pallas kelimesinin Yunanca "kargı sallamak, atmak" anlamına gelen pallo kelimesinden türediği düşünülmektedir ki bu düşünce Athena'nın babasının başından kargısıyla birlikte çıktığı anlatısına uygundur. Aynı zamanda Athena'nın Pallas adlı bir devi öldürdüğü için de bu adı aldığı düşünülmüştür. Fakat Pallas epithetinin kaynağı muhtemelen arkadaşı Pallas'ı yanlışlıkla öldürmesi ve bunun ardından onu onurlandırması için onun adını almasıdır.

⁴⁴⁰ Triton'dan doğan.

⁴⁴¹ Lenardon, s. 93-95; Souli, s. 30; **Mitoloji Sözlüğü**, "Athena", ss. 57-59; **Mitoloji Sözlüğü**, "Pallas", ss. 224-225; **İlyada**, II, 445-450; IV, 515; V, 710-790.

Athena'nın toprakla ilişkili bir tanrıça ve bereket tanrıçası olabileceğini ifade etmektedir. Athena'nın en önemli atribüsü ise baykuştur. Avcı ama yırtıcı olmayan bu gece kuşu, Athena'nın bilgelik tanrıçası olduğunu simgelemektedir. Zeytin, Athena'nın Atina şehrine armağanı olduğu için kutsaldı ve erken zamanlardan itibaren Athena'nın atribüsü olarak görülmüştür.⁴⁴²



Figür 42: Bir yüzünde miğferli başlık takan Athena, diğer yüzünde atribüsü baykuş, MÖ 5. yy British Museum, Londra

3.4.1. Athena Kültünün Meryem İkonografisine Etkisi

Meryem ve Athena arasındaki bağlantı ilgi çekicidir. Bir bilgelik tanrıçası olarak Athena, aynı zamanda bir savaş tanrıçasıydı. Athena'nın Hıristiyanlıktaki Meryem figürüne etkisi, onun savaşçı kimliği ile ilgilidir. Athena'nın savaş meydanlarından kendisine inananlara yardım ettiği düşüncesi ve Athena kültürüne ait Palladion heykelinin bulunduğu şehri koruma görevi, Meryem kültürünü ve ikonalarını etkilemiştir.

Meryem, genel olarak Roma Devleti'nin özel olarak ise Konstantinopolis şehrinin koruyucusu olduğu ve onu düşmanlardan koruduğuna inanılmaktaydı. Bu yüzden birçok kiliseye Meryem ikonası tasvir edilmiş ve Luka'nın tasvir ettiğine inanılan Kudüs'teki Meryem ve Çocuk ikonası, koruyuculuk yapması amacıyla Konstantinopolis'e getirilmiştir. Meryem tasvirlerinin şehri koruyacağı düşüncesi, Athena kültüründe var olan Palladion heykelinin bulunduğu şehri koruyacağı inancını devam ettirmektedir.⁴⁴³ Athena kültüründen

⁴⁴² Souli, ss. 29-30; Morford, Lenardon, s. 94; Mascetti, s. 72.

⁴⁴³ James, s. 367.

Meryem kültüne böyle bir serüvenin gelmesi, Athena'nın Palladion heykelinin Roma'ya getirildiği efsanesi vasıtasıyla olmuştur.

Başlangıçta müşfik bir anne olarak tasavvur edilen Meryem, Ortaçağ'da savaşçı bir kimliğe sahip olmuştur ve Tanrı Annesi'nden Kazanana ve Zafer Getiren Meryem'e doğru evrilmiştir. Meryem, 7. yüzyıldan itibaren bir savaş tanrıçası olarak görülmüştür. Meryem ikonasının kendisine inananlara yardım edeceğine, şehri düşmanlardan koruyacağına, düşmanı alt edeceğine inanılmış ve Meryem ikonaları savaş meydanlarına taşınmıştır. Meryem ikonaları ilk kez 7. yüzyılda Bizans-Avar Savaşı'nda kullanılmıştır. Avarlar tarafından Konstantinopolis kuşatıldığında, Bakire ikonası şehrin surlarında dolaştırılmış ve Meryem'in başkent in surlarında ortaya çıkıp şehri kurtardığına inanılmıştır. Ortaçağ boyunca Meryem ikonalarının savaş meydanlarında kullanılması yaygın bir uygulama olmuştur. Meryem ikonaları, Haçlı kuşatması boyunca hem surlar içinde hem de suların üzerinde taşınmış, Meryem tasvirleri sancaklara işlenmiş, koruyucu olarak düşünüldüğü için kilise duvarlarında tasvir edilmiştir. Meryem'in savaşçı yönünü yansıtan ikona türü ise Oranta Meryem tasvir türüdür.⁴⁴⁴



**Figür 43: Oranta Theotokos, MS 11. yüzyıl
Kariye Müzesi, İstanbul**

⁴⁴⁴ Milliner, ss. 52-57; James, s. 367; <https://russianicons.wordpress.com/2014/07/>

Meryem ikonası sadece Bizans savaşlarında değil, sık sık Ruslar tarafından da kullanılmıştır. 1169-1170 yıllarında Rusya'da yer alan Novgorod şehri, Suzdallar tarafından saldırıya uğradığında, şehir halkı Meryem ikonasını şehri kurtarması için kullanmıştır. Efsaneye göre ikona, savaş boyunca canlı bir varlık gibi yaralanmış, yüzünü Suzdallardan çevirmiş ve ağlamıştır. İkonanın yardımıyla Novgorodluların Suzdalları yendiği, ikonanın Suzdallara korku verdiği ve birbirlerini öldürmelerini sağladığı anlatılmaktadır. Oranta Theotokos ikonasına sahip olan Novgorod, Moğollar tarafından işgal edilmemiştir. Aynı anlatı, Troya şehrinin Palladion heykeline sahip olduğu sürece işgal edilmeyeceği kehanetinde yer almaktadır.⁴⁴⁵

Bu hikaye Meryem ikonasının savaşlarda kullanıldığına örnek olması açısından önemli olmasına rağmen, esas önemi Meryem ikonasının savaşlarda kullanıldığını görsel olarak göstermesidir. Aşağıdaki ikona Novgorodluların Meryem ikonasını kullandığını görsel olarak sunmaktadır.⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ <https://russianicons.wordpress.com/2014/07/>

⁴⁴⁶ <https://russianicons.wordpress.com/2014/07/>



**Figür 44: The Virtuel Russian Museum
Novgorod, 16. yüzyılın başları**

Bu ikona sadece Ortodoksların Palladion tarzını kullanmasını değil, aynı zamanda ilk bölümde de bahsettiğimiz gibi "ikonaların prototipleri gibi olduğunu" yani yaşayan varlıklar gibi davranabileceğini yani Meryem'in savaşa katıldığını göstermektedir.

Bir savaş tanrıçasının işlevlerine de sahip olan Meryem, savaş tanrıçalarının aksine herhangi bir silahla tasvir edilmemiştir. Meryem ikonografisindeki bu özellik, onu diğer savaş tanrıçalarından ayırmaktadır.⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ Milliner, ss. 47-48.

SONUÇ

Hıristiyan bakış açısına göre Tanrı Annesi olan Meryem, ezelden Tanrı Annesi olarak seçilmiştir ve tarihin belli bir döneminde Tanrı'yı doğurarak görevini yerine getirmiştir. Meryem'in bu seçilmişliğine rağmen, Tanrı'nın dünyaya gelebilmesi için Meryem'in bu isteği kabul etmesi yani rıza göstermesi gerekmektedir. Hem Tanrı'yı doğurması hem de meleğin kendisine bildirmiş olana imanı sayesinde Meryem, diğer Hıristiyanlardan ve diğer insanlardan ayrılmış ve daha üst manevi bir konuma yükselmiştir. Fakat yapılan araştırmalar, Meryem'in kutsallığının Hıristiyanların iddia ettiği gibi başlangıçta bulunmadığını, Meryem'in kutsallığının başlangıçta Kristoloji, sonrasında Eklezyoloji ve en sonunda da Marioloji içerisinde sistemleştiğini ve aşama aşama arttığını göstermektedir.

Tezimizin ilk bölümünde genel olarak ikona konusunu ele aldık. Bu konuyu ele almamızın sebebi, ikonaları ve ikonaların işlevlerini, Hıristiyanlar için önemini ve Hıristiyanların ikonalara yükledikleri anlamı gözden geçirerek, üçüncü bölümde ele alınan Meryem ikonalarındaki tanrıça etkilerini daha rahat anlamak ve anlatmaktır. İkonaların sadece duvar resimlerinden ibaret olmadığı, kudsiyet atfedilen ve gelenek tarafından ikona olarak kabul edilen her şeyin ikona olduğu göz önünde bulundurulursa, ikonaların Hıristiyan yaşamı için önemi görülmektedir.

Başlangıçta bir hatıra fonksiyonu üstlenen ikonalar, teoloji içerisine dahil edilmiş, hatta geleceğin iddiasına göre ciddi bir ikonoklast dönem yaşanmış, bu dönemden sonra Dımaşklı Yuhanna başta olmak üzere ikonofil din adamlarının ikonala teolojisini sistemleştirmeye başlamasıyla ikonalar hak ettiği değeri ve önemi yeniden kazanmıştır. Tarihsel veriler ise bunun tam tersini göstermektedir. İkona algısı ve ikonalara saygı Hıristiyanlığın başlangıcından itibaren aynı şekilde kalmamış, zaman içerisinde pagan kültürlerin de etkisiyle değişmiştir. Tasvir-prototip düşüncesinin yerleşmesiyle birlikte ikona, tasvir edildiği kişinin kudsiyetini almış, prototipi gibi muamele görmüştür. Prototipi gibi

ikonaların da mucizeler gösterdiğine inanılmış, yortularda kullanılmış, ikonalara hediyeler sunulmuştur.

İkinci bölümde tezimizin ana figürü olan Meryem incelenmiştir. Hıristiyanlığın başat figürlerinden olan Meryem, Hıristiyanlıktaki önemine rağmen, İncillerde neredeyse hiç yer almamıştır. İncillerin Meryem’i neden göz ardı ettiği sorusu henüz cevap bulamamışsa da, bu durum erken Hıristiyanları rahatsız etmiş olmalı ki Meryem hakkında Kilise’nin apokrif olarak kabul ettiği metinler yazılmıştır. Meryem’in bütün olarak hayatını bu eserlerden elde etmekteyiz. Başta *Protevangelium of James* olmak üzere apokrif eserler erken Hıristiyanların Meryem’in hayatı, ölümü ve ölüm sonrası hakkındaki bilgi eksikliklerini gidermiştir. Kilise’nin tüm uğraşlarına rağmen, bu apokrif eserler Hıristiyanlar arasında yayılmıştır. Bu eserlerin en önemli katkısı, Meryem’in sonsuz bakireliğini savunmalarıdır. Hıristiyanlıktaki Meryem, Kilise’nin doktrinlerinden ziyade halkın kabul ettiği ön kabuller üzerinden şekillenmiştir. 431 Efes Konsili bunun en açık örneğidir. Theotokos unvanı Kristolojik bir konsil olan Efes Konsili’nde birden ortaya çıkmış bir dogma değildi; Meryem’in halk tarafından Theotokos olarak kabul edilmesi bu konsilden daha öncesine rastlamaktadır. Nestorius’un Meryem’in Theotokos olduğuna itiraz ettiğinde Efes halkının tepkisi bunu göstermektedir.

431 Efes Konsili ile bakire doğum gerçekleştirmiş bir kadından Tanrı Annesi olan ve kudsiyet kazanan Meryem, Kristoloji ile beraber zaman içerisinde Eklezyoloji içinde ve Eklezyoloji ile beraber değerlendirilmiştir. Eklezyoloji içinde Meryem, insanlarla Tanrı arasında bir aracı olarak görülmüş, manevi statüsü bir derece daha artmış ve Kilise’nin kişileştirilmiş hali olan Meryem, Kilise gibi şefaatçi olarak değerlendirilmiştir. Ortaçağ boyunca Marioloji’nin araştırma konuları belirginleşmeye ve teologlar bu konular hakkında düşünmeye başlamıştır. Sonsuza kadar bakire, Tanrı Annesi ve şefaatçi olmasından sonra, Meryem’in cennete yükselişiyle birlikte Meryem artık tanrısallığını kazanmış bir figür olarak karşımıza çıkmaktadır. Erken Kilise’nin resmi dogmaları olmamasına rağmen, Hıristiyanlar için Meryem’in bu özellikleri erken zamanlardan itibaren var olmuştur. Apokriflerin ve

Meryem kültünün varlığı bunu göstermektedir. Kilise, zamanla halk arasında yaygınlaşan bu görüşleri kabul etmiştir.

çnc bölümde, tezimizin sınırlı olmasından dolayı Meryem ve ikonalarıyla ilgisi olduğunu düşündüğümüz belli tanrıçalar ve bu tanrıçaların Meryem ikonalarını hangi yönden etkilediği ele alınmıştır. Sanat Tarihi açısından ele alacak olursak, bir kutsal varlığın bir başka kutsal varlığı doğrudan etkilediği durumlar oldukça nadirdir. Genel olarak, belli bir dönemdeki güçlü kutsal varlıklar, daha doğru bir deyişle, o dönemdeki güçlü toplumların kutsal varlıkları, daha az güçlü toplumların kutsal varlıklarını kendi bünyelerinde eritmişlerdir ve etkileşim, o kutsal varlığı panteona direkt olarak dahil edilmesi dışında, neredeyse her zaman dolaylı yollardan gerçekleşmiştir. Yani bir tanrıda / tanrıçaya bulunan bir özellik, güçlü tanrıya / tanrıçaya atfedilmiştir ve diğer tanrı / tanrıça ya tamamen güçlü olanda kaybolmuş ya da ikincil dereceye düşerek yetkileri elinden alınmıştır. Meryem için de durum böyledir. Hatta Meryem için durum bundan daha karmaşık ve daha sıklıdır. Çünkü kendisinden önceki pagan geleneklerin aksine Meryem, tanrıçaların özelliklerini Hıristiyanlaştırmak zorundaydı ve onları Hıristiyan teolojisine göre kendi bünyesine dahil etmek zorundaydı. Ayrıca Hıristiyanlıktaki tanrısal varlıklar eril kişilikler olduğu ve Hıristiyanlık bir pagan dininde olduğu gibi sınırsız sayıda tanrıyı bünyesinde barındırmadığı ve tanrı sayısı belli olduğu için Meryem'in bu özellikleri alırken tanrıça olmaması gerekmektedir. Teolojik açıdan Meryem asla bir tanrıça olarak kabul edilmemiştir fakat kendisine atfedilen özelliklerle zamanla bir tanrıça konumuna yükselmiştir. Bu bölümde ele aldığımız zellikler, Meryem ikonalarına yansımış Meryem'i tanrıça haline getiren özelliklerdir.

KAYNAKÇA

- Abel, Ulf. “İkonaların Teolojisinde İlahi Olanın İkona İmgesi”. **İkonalar** içinde. Ali Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Akalın, Kürşat Haldun. “Göğün Kraliçesi İsis’in Geri Dönüşü: Hıristiyanlıktaki Meryem Ana Tapınması”. **İLTED**, sayı: 45, ss. 81-107.
- Akyürek, Engin. “Bir Ortaçağ Sanatı Olarak Bizans Sanatı”, **Sanatın Ortaçağı** içinde. Engin Akyürek (hazır.). İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1997, ss. 71-88.
- Allen, Pauline. “The International Mariology Project: A Case-Study of Augustine’s Letter” **Vigiliae Christianae**, vol. 60, ss. 209-230.
- Arseven, Celal Esad. **Sanat Tarihi Ansiklopedisi**, Cilt I, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi 1975, ss. 108-109.
- Arslan, Ahmet. **İlkçağ Felsefe Tarihi, Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hıristiyan Felsefesi**, vol. 5, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Atayman, Veysel. **Devlete Giriş Thales’ten Platon’a Yunan Felsefesi**, İstanbul: Donkişot Güncel Yayınları, 2006.
- Auffarth, Christoph. “Cybele and Attis”, **Religion Past and Present**, Cilt 3, Leiden: Koninklijke Brill, 2007, ss. 629-630.
- “Artemis”, **Religion Past and Present**, Cilt 1, Leiden: Koninklijke Brill, 2007, ss. 418-419.
- Balicka, Eva– Witakowska. “Bizans Kiliselerinde İkonaların Konulduğu Yerler”, **İkonalar** içinde. Ali Özdamar (çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, ss. 41-61.

Baş, Bilal. **Eusebius of Caesarea's Imperial Theology and the Politics of the Iconoclastic Controversy**. USA: The Edwin Mellen Press, 2013.

————— "Bizans İkonoklazmı (726-843) Bağlamında Hıristiyan Geleneğinde Tasvir Meselesi", Nicole Kaçal-Ferrari, Ayşe Taşkent (ed.). İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, ss. 67-93.

Baudy, Dorothea. "Cult / Worship", **Religion Past and Present**, vol. 3, Boston: Brill Publishing, 2007, ss. 598-599.

Bazin, Germain. **Sanat Tarihi**. Üzra Nural ve Selahattin Hilav (çev.). İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.

Beksaç, Engin, Tayfun Akkaya. **Kaynak ve Kökenleriyle Avrupa Resim Sanatı**. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1990.

Boboc, Alin Mihai "The Mariology of the Saint Cyrill of the Alexandria and of Nestorius", **Revista Teologica**, no:4, 2014, ss. 78-96.

Bogh, Birgitte. "Mother of Gods: Goddess of Power and Protector of Cities", **Numen**, Sayı 59, Leiden: Koninklijke Brill NV, 2012, ss. 32-67.

————— "The Phrygian Backround of Kybele", **Numen**, Leiden: Koninklijke Brill NV, Sayı: 54, 2007, ss. 304-339.

Boss, Sarah Jane. "Deification: The Mariology of the Ordinary Faithful", **New Blackfriars**, cilt: 98, no: 1074, 2017, ss. 188-202.

Bradbury, Carlee A. "Dehumanizing. the Jew at the Funeral of the Virgin Mary in the Thirteenth Century (c. 1170-c. 1350)", Sarah Rees Joens, Sethina Watson (ed.), **Christians and Jews in Angevin England** içinde, York Medieval Press, 2013, ss. 250-260.

Byrnes, Joseph F. “Explaining the Mary Cult: A Hypothesis and Its Problems”, **The Journal of Religion**, vol. 68, no: 2, Chicago: The University of Chicago Press, 1988, ss. 277-285.

Brubaker, Leslie, John Haldon. **Byzantium in the Iconoclast Era c. 680-850**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Bulgurlu, Vera Geelmuyden. “Doğu Ortodoks Dininde İkonaların Anlamı”, **İkonalar** içinde. Ali Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, ss. 23-39.

Camelot, P. T. “Ephesus, Council of”, **New Catholic Encyclopedia**, vol. 5, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 458-461.

Candea, Virgil. “Icons”. **The Encyclopedia of Religion**, vol. 7. New York: Triumph Books, 1991.

————— “Iconoclasm”, **The Encyclopedia of Religion**, vol. 7, New York: Macmillan Publishing Company, 1987.

Carmody, J. M. “Theotokos”, **New Catholic Encyclopedia**, vol. 14, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 75.

Cormack, Robin. **Byzantine Art**. Hong Kong: Oxford University Press, 2000.

Carol, J. B. “Mariological Societies”, **New Catholic Encyclopedia**, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 223.

Carroll, E. R. “Mary”. **New Catholic Encyclopedia**, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981.

Çelgin, Güler. **Eski Yunan Dininde ve Mitolojisinde Artemis**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1986.

- Daley, Brian E. "At the Hour of Our Death: Mary's Dormition and Christian Dying in Late Patristic and Early Byzantine Literature", **Dumbarton Oaks Papers**, vol. 55, Dumbarton Oaks, 2011.
- Dalton, William J. **Mary in the New Testament**, Avusturalia: Halstead Press, 1974.
- DelCogliano, Mark. "Tradition and Polemic. in. Basil of Caesarea's Homily on the Theophany", **Vigiliae Christianae**, vol. 66, 2012, ss. 30-55.
- Demirci, Kürşat. **Eski Mezopotamya Dinlerine Giriş**. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2013.
- Dunning, Benjamin H. "Virgin Earth, Virgin Birth: Creation, Sexual Difference and Recapitulation in Irenaeus of Lyons", **The Journal of Religion**, vol. 89, no. 1, 2009, ss. 57-88.
- Dürüşken, Çiğdem. **Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmesine Yolculuk Roma'nın Gizem Dinleri**, İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.
- Dvornik, Francis. **Konsiller Tarihi İznik'ten II. Vatikan'a**. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1990.
- Fahlbusch, Erwin. "Mariology", **The Encyclopedia of Christianity**, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, cilt: 3, 2003, ss. 403-405.
- Frost, Bede. **The Mystery of Mary**, Great Britan: A. R. Mowbray & Co. Limited, 1938.
- Geary, Patrick. J. "Cult of Saints", **The Encyclopedia of Religion**, vol. 4, New York: MacMillan Publishing Company, 1987, ss. 172-175.
- Gouillard, J. "Icon", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 7, Washington: The Catholic University of America, 1997.
- Graf, Fritz. "Artemis", **Encyclopedia of Religion**, Cilt: 1, USA: Thomson Corporation, 2005, ss. 506-508.

- Grant, Micheal. **Roma'dan Bizans'a İ.S. Beşinci Yüzyıl**. Z. Zühre İlkelen (çev.). İstanbul: Homer Kitabevi, 2000.
- Haldon, John. **Bizans Tarih Atlası**. Ali Özdamar (çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.
- Herodotos, **Tarih**, Müntekim Ökmen (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.
- Hesiodos, "Theogoniaonia", **Theogoniaonia & İşler ve Günler** içinde, Azra Erhat - Selahaddin Eyüboğlu (çev.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Hickey, D. F. "Dormition of the Virgin", **The catholic Encyclopedia**, vol. 4, The Catholic University of America, 1967, s. 1017.
- "Fiat of Mary", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 5, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 906.
- Hoelle, P. C. "Mother of God", **The Catholic Encyclopedia**, vol. 10, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 21-23.
- Homeros, **İlyada**, Azra Erhat, A. Kadir (çev.), İstanbul: Can Sanat Yayınları, 2008.
- Hood, Ralp W. Jr., Ronald J. Morris, P. J. Watson. "Male Commitment to the Cult of the Virgin Mary and the Passion of Christ as a Function of Early Maternal Bonding", **The International Journal for the Psychology of Religion**, I (4), 1991, ss. 221-231.
- Horsfall, Sara. "The Experience of Marian Apparitions and the Mary Cult", **The Social Science Journal**, vol. 37, no: 3, 2000, ss. 375-384.
- Hütter, Reinhar. "The Assumption of the Blessed Virgin Mary into Heaven: Faith, dogma and Eschatology", **Nova et Vetera**, English Edition, vol. 13, no. 2, 2015, ss. 399-418.
- Infancy Gospel of Thomas**. From "The Apocryphal New Testament", M. R. James (Translation and Notes), Oxford: Clarendon Press, 1924.

- Ionesco, Carla. **The Enduring Goddess: Artemis and Mary, Mother of Jesus**, (Basılmamış Doktora Tezi, York Üniversitesi, Felsefe Bölümü, 2016).
- Isbaşoıu, Fr. Lect. Iulian. "Representations of God in Icons. Immanence and Transcendence in Chiritian Art", **Dialogo**. Romania, 2016.
- Işık, Vildan Şen. "İsis ve Horos'tan Meryem ve Çocuğa", **Journal of Awareness**, Cilt: 2, Sayı: 3, ss. 463-470.
- James, Liz. "Icons and Power: The Mother of God in Byzantium by Biessera V. Pentcheva", **The Art Bulletin**, vol. 89, no: 2, ss. 366-368.
- Jedin, Hubert. "Trent, Council of", **New Catholic Encyclopedia**, cilt 14, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 271-278.
- Jordan, Micheal. **The Historical Mary, Revealing the Pagan Identity of the Virgin Mother**, Berkeley: Seastone Press, 2001.
- **Encyclopedia of Gods, Over 2,500 Deities of the World**, USA: Facts on File, 1993.
- Kaberry, Phyllis. "Virgin Birth", **Man**, New Series, vol. 3, no. 2, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, 1968, ss. 311-313.
- Kallis, Anastasios. "Icon", **The Encyclopedia of Christianity**, vol. 2. Michigan: William B. Ferdmans Publishing Company; Leiden Brill, 1999.
- Karakozak, Emel. "Sanatta Temsil ve Mimesis", **Sunu Fotoğraf Dergisi**, Sayı: 90. Adana: 2016, ss. 9-11.
- Kramer - Rolls, Dana. "The Emergence of the Goddess Mary from Late Antiquity to the Middle Ages", **Pomegrante**, Cilt: 6, Sayı: 1, 2004, ss. 34-50.

- Kereszty, Roch O. Cist., “Toward the Renewal of Mariology”, **Nova et Vetera**, English Edition, vol. 11, no: 3, 2013, ss. 779-799.
- Khodr, George. “The Mother of God, The Theotokos and Her Role in God’s Plan for Our Salvation”, **The Ecumenical Review**, vol. 60, no: 1 /2, 2008, ss. 29-34.
- Klutz, Todd. “The Value of Being Virginal: Mary and Anna in the Lukan Infancy Prologue”, George J. Brooke (ed.), **The Birth of Jesus** içinde, Bodmin: T&T Clark, 2000, ss. 71-87.
- Kölemenöğlu, Selma Sözer. **Ana Tanrıça Gerçeği**. İstanbul: Arıtan Yayınevi, 2001.
- Kutsal Kitap**. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları. 2014.
- Langlinais, J. W. “Assumption of Mary”, **New Catholic Encyclopedia**, vol. 1, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 971-975.
- Leone, Massimo, Richard J. Parmentier, “Representing Transcendence: The Semiosis of Real Presence”, **Sing and Society**, vol. 2. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- Lindgren, Nelly. “Rus İkonografisinde Konstantinopolis. İmgesi”, **İkonalar** içinde, Ali Özdamar (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.
- Lodwen, John. **Early Christian & Byzantine Art**. Hong Kong: Phaidon Press Limited, 1997.
- Malone, George A. **Mary: The Womb of God**, New Jersey: Dimension Book, 1976.
- Marshall, Bruce D. “Look on the Faith of Your Church: Mary’s Assent and the Task of Theology”, **Nova et Vetera**, English Edition, vol. 13, no: 2, 2015, ss. 419-439.
- Meagher, P. K. “Cult”, **New Catholic Encyclopedia**, vol. 4, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 522.

Milliner, Matthew John. **The Virgin of the Passion: Development, Dissemination and Afterlife of a Byzantine Icon Type**, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sanat ve Arkeoloji Departmanı), 2011.

Mitoloji Sözlüğü, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Morford, Mark P. O., Robert J. Lenardon, **Classical Mythology**, America: David McKay Company, 1972.

Narrative of Events Happening in Persia on the Birth of Christ. The Ante-Nicene Father'dan, Cilt VI, Sir James Donalson, Arthur Cleveland Coxe (ed.), New York: Cosimo Classics, 2007, ss. 127-130.

Napiorkowski, Stanislaw Celestyn. "Mariology Historical Development", **The Encyclopedia of Christianity**, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, cilt: 3, 2003, ss. 406-409.

Nash, H. S. "Religion and Imagination", **The American Journal of Theology**. Cilt: 10, Sayı 4. Chicago: The Universty of Chicago Press, 1906, ss. 610-627.

O'Connor, E. D. "Mediation", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 567-571.

Ostrogorsky, George. **Bizans Devlet Tarihi**. Fikret Işıltan (çev.). 7. Basım. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 2011.

Ouspensky, Leonid. **Theology of the Icon**, vol. I. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1992.

Önder, Mehmet. **Antika ve Eski Eserler Kılavuzu**. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1995.

Özmen, Seher Selin. "Anadolu'da Ana Tanrıça Kybele Kültü", **Humanitas Dergisi**, Cilt 4, Sayı 7, 2016, ss. 381-397.

Pangborn, Cyrus R. “Christian Theology and the Dogma of the Assumption”, **Journal of Bible and Religion**, vol. 30, no:2, 1962.

Perowne, Stewart. **Roman Mythology**, Verona: The Hamlyn Publishing Group, 1969.

Pitkin, Hanna Fenichel. **Temsil Kavramı**. Seda Erkoç (çev.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014.

Plutark. **İsis ve Osiris**. Muammer Tuncer (çev.), İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları. 2006.

Preston, James J. “Goddess Worship”, **Encyclopedia of Religion**, Second Edition, Cilt 6, USA: Thomson Corporation, 2005.

Protevangelium of James, “The Apocryhal New Testament”, M.R. James Translation and Notes, Oxford: Clarendon Press, 1924.

Pseudo-Matthew. Ante-Nicene Fathers, Alexander Roberts, Sir James Donaldson, Arthur Cleveland Coxe, (ed), vol 8, 1886.

Quenot, Michel. **The Icon: Window on the Kingdom**, St. Vladimir's Seminary Press, 1991.

Rahner, Karl. “Le Principe fondamental de la theologie mariale”, Sarah Jane Boss ve Philip Endean (ing. terc.), **RSR** 42, 1954.

Raynor, Rebeca. “The Shaping of an Icon: St Luke, the Artist”, **Byzantine and Modern Greek Studies**, vol. 39, No. 2, 2015.

Ritter, Adlof Martin. “Ephesus, Council of”, **The Encyclopedia of Christianity**, vol. 2, Mishigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2001, s. 105.

Roller, Lynn E. “Cybele”, **Encycpoedia of Religion**, Second Edition, Cilt: 3, USA: Thomson Corporation, 2005, ss. 2108-2011.

————— **Ana Tanrıça’nın İzinde**, Betül Avunç (çev.), İstanbul: Homer Kitabevi, 1999.

Rouillard, P. "Marian Feasts", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, ss. 210-212.

Russell, Bertrand. **Batı Felsefesi Tarihi İlkçağ**. Muammer Sencer (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 4. Basım, 1994.

Rzeszutek, M. "Marian Fathers", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 9, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 210.

Sanat Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi, 5. Basım, 1993.

Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.

Satge, John de. **Mary and the Christian Gospel**, London: Northumberland Press Limited, 1976.

Schaff, Philip (ed). **Nicene and Post-Nicene Fathers**. "De Spiritu Sancto", Sayı 2, Cilt 8. Christian Classics Eternal Library, 2002, ss. 137-249.

Sevil, Ekrem. **Platon'un Tanrı Anlayışı Mitolojiden Rasyonel Tanrı'ya Geçiş**. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2007.

Shoemaker, Stephen J. "The Virgin in the Ministry of Jesus and the Early Church According to the Earliest Life of the Virgin", **The Harvard Theological Review**, vol. 98, no: 4 (October 2005).

————— "Let Us Go and Burn Her Body: The Image of the Jews in the Early Dormition Traditions", **Church History**, vol. 68, no: 4, Cambridge: Cambridge University Press, 1999, ss. 775-823.

————— "The Earliest Life of the Virgin and Constantinople's Marian Relics", **Dumbarton Oaks Paper**, vol. 62, Dumbarton Oaks, 2008, ss. 53-74.

Smith, George D. **Mary's Part in Our Redemption**, Britania: Burns Oates & Washburne LTD, 1938.

Souli, Sofia. **Greek Mythology**, Athens: Michalis Toubis Grafic Art S.A, 1995.

Strika, Fiorella Ippoliti. "Prehistoric Roots: Continuity in the Images and Rituals of the Great Goddess Cult in the Near East", **Rivista Degli Studi Orientali**, Sayı 57, 1983, ss. 1-41.

Stuhlmuller, C. "Annunciation", **New Catholic Encyclopedia**, vol. 1, Washington: Jack Heraty and Associates Inc, 1981, s. 563.

Taize, Frere de. **Mary Mother of the Lord, figure of the Church**, Neville B. Cryer (trans.), London: The Faith Press, 1963, ss. 13-19.

Tacaks, Sarolta A. "Isis", **Encyclopedia of Religion**, Second Edition, Cilt:7, USA: Thomson Corporation, 2005, ss.4557-4560.

The Gospel of the Birth of Mary. <http://www.orthodox.cn/patristics/apostolicfathers/mary.htm>.

Valli, Ugo. "Cherubim: (Re)presenting Transcendence", **Sings and Society**, vol. 2, No: 1. Chicago: The University of Chicago, 2014, ss. 32-47.

Walsh, Henry, Bruce Withington. "Metafizik Nedir?", **Metafiziğe Giriş** içinde. Ahmet Cevizci (çev.der), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2001, ss. 59-60.

Weiger, Joseph. **Mary, Mother of Faith**, (Ruth Mary Bethell, trans.), London: Burns & Oates.

Westenholz, Joan Goodnick. "Goddess Worship in the Ancient Near East". **Encyclopedia of Religion**, Second Edition, Cilt 6, USA: Thomson Corporation, 2005, ss. 3592-3599.

White, Thomas Joseph, O. P., "The Virgin Mary and the Church: The Marian Exemplarity of Ecclesial Faith", **Nova et Vetera**, English Edition, vol. 11, no. 2, 2013, ss. 375-405.

Whitehead, Amy. "The Goddess and the Virgin: Materiality in Western Europe", **Pomegranate**, Cilt: 10, Sayı: 2; ss. 163-183.

Woodard, Roger D. "Hesiod and Greek Myth", **Greek Mythology** içinde, Roger D. Woodard (ed.), New York: Cambridge University Press, 2007, ss. 83-165.

Yıldırım, İbrahim. "Platon Sanata Karşı Değildir", **Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni, Antikçağ Yunan Düşüncesi, Ortaçağ Düşüncesi**, vol. 2. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, ss. 243-258.

Young, Frances. "The Church and Mary", **Ecclesiology**, vol. 5, 2009, ss. 276-298.

https://orthodoxwiki.org/Icons_of_the_Theotokos

<https://russianicons.wordpress.com/2014/07/>