T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİONYSOS KÜLTÜ VE ERKEN DÖNEM HIRİSTİYANLIK İLİŞKİSİ SORUNU

Doktora Tezi

HİLAL ÇİFCİ

İSTANBUL, 2025

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ BİLİM DALI

DİONYSOS KÜLTÜ VE ERKEN DÖNEM HIRİSTİYANLIK İLİŞKİSİ SORUNU

Doktora Tezi

HİLAL ÇİFCİ

Tez Savunma Jürisi

1. Tez Danışmanı:	Prof. Dr. İsmail TAŞPINAR
2. Üye:	Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ
3. Üye:	Prof. Dr. Dursun Ali AYKIT
4. Üye:	Prof. Dr. Salih İNCİ
5. Üye:	Prof. Dr. Ali Ulvi MEHMEDOĞLU

İSTANBUL, 2025

ÖZET

DİONYSOS KÜLTÜ VE ERKEN DÖNEM HIRİSTİYANLIK İLİŞKİSİ SORUNU

Bu çalışma, Antik Yunan tanrısı Dionysos'a dair mitoslarla erken dönem Hıristiyanlıkta İsa Mesih'e atfedilen anlatılar arasındaki tematik ve sembolik benzerlikleri karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Özellikle doğum, ölüm, diriliş ve göğe yükselme temaları ile asma ve şarap sembolizmi odağında, Dionysos ve İsa arasındaki olası etkileşimler değerlendirilmiştir. Araştırma kapsamında öncelikle Dionysos'un mitolojik kimliği, yayıldığı bölgeler ve farklı boyutlarıyla mitosları ele alınmıştır. Ardından Dionysos'un Orphik gelenekteki konumu, kozmogoniden antropogoniye, ruh-beden düalizminden eskatolojik inançlara geniş bir bağlamda öğreti temelli analiz edilmiştir. Bu bağlamda Orphizm'in Hıristiyanlık ile ortak görülen bazı özellikleri de değerlendirilmiştir. Tezin önemli kısmını oluşturan son odak noktası ise Dionysos'un yaşam öyküsü ile İsa'nın hayatına dair anlatılar arasında kurulan paralelliklerin, erken dönem Hıristiyan ve pagan yazarların metinleri üzerinden sistematik biçimde tartışılmasıdır.

Araştırmada belgesel tarama yöntemi esas alınmış; veriler, deskriptif ve karşılaştırmalı analiz edilmiştir. Antik metinler genel olarak orijinal dilleri olan Antik Yunanca üzerinden incelenmiş; filolojik ve teolojik analizler yapılmıştır. Arkeolojik buluntular, ikonografik unsurlar ve sembolik temsil biçimleri de incelemeye dahil edilmiştir. Sonuç olarak, Dionysos ve İsa'ya ilişkin anlatılarda özellikle asma ve şarap sembolizminin yanında tanrının ölümlü bir anneden doğması, ölüm ve ölüme karşı zafer kazanarak diriliş motifi ve göğe yükselmesi temel öğelerinde tematik yakınlıklar olduğu tespit edilmiştir. Bu benzerliklerin, erken dönem pagan ve Hıristiyan yazarlarca fark edildiği, ortak kültürel, dini ve sembolik bir zeminden kaynaklandığı, özellikle Yuhanna İncili bağlamında Dionysos kültünün etkilerinin belirgin biçimde hissedildiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Dionysos, Orphizm, İsa, Apolojistler, Hıristiyanlık.

ABSTRACT

THE CULT OF DIONYSUS AND THE QUESTION OF ITS RELATION TO THE EARLY CHRISTIANITY

This study comparatively examines the thematic and symbolic similarities between the myths of the ancient Greek god Dionysus and the narratives attributed to Jesus Christ in early Christianity. The possible interactions between Dionysus and Jesus were evaluated, especially focusing on the themes of birth, death, resurrection and ascension to heaven, as well as the symbolism of the vine and wine. Within the scope of the research, first of all, the mythological identity of Dionysus, the regions he spread to and his myths with their different dimensions were discussed. Then, the position of Dionysus in the Orphic tradition was analyzed in a broad context from cosmogony to anthropogony, from soul-body dualism to eschatological beliefs, based on doctrine. In this context, some common features of Orphism with Christianity were also evaluated. The last focus, which constitutes the important part of the thesis, is the systematic discussion of the parallels established between the life story of Dionysus and the narratives about the life of Jesus through the texts of early Christian and pagan writers.

The documentary scanning method was used in the research; The data were analyzed descriptively and comparatively. Ancient texts were generally examined through their original language, Ancient Greek; philological and theological analyses were conducted. Archaeological findings, iconographic elements and symbolic representations were also included in the study. As a result, it was determined that there were thematic similarities in the narratives of Dionysus and Jesus, especially in the symbolism of vine and wine, as well as the god's birth from a mortal mother, death and the motif of his resurrection by triumphing over death, and his ascension to heaven. It was concluded that these similarities were noticed by early pagan and Christian writers, that they stemmed from a common cultural, religious and symbolic ground, and that the effects of the Dionysian cult were clearly felt, especially in the context of the Gospel of John.

Keywords: Dionysus, Orphism, Jesus, Apologists, Christianity.

ÖNSÖZ

Yunan mitolojisine ve erken dönem Hıristiyanlığa duyduğum ilgi, bu iki alanı birlikte ele alma isteğimi doğurmuştur. Yunan mitolojisi, uzaktan bakıldığında genellikle masalsı anlatılar olarak görülse de sahip olduğu derin sembolik anlamları ve kültürel izdüşümleri açısından incelenmeye değer bir alandır. Erken dönem Hıristiyanlık ise, dinin henüz biçimlenme sürecinde olduğu kritik bir dönem olması nedeniyle, farklı dini ve kültürel unsurların etkileşimini anlamak açısından önem taşımaktadır. Hıristiyanlığın ortaya çıktığı coğrafyanın ağırlıklı olarak Yahudilik ve Helenistik düşünceyle şekillendiği, aynı zamanda çeşitli inanç sistemlerinin varlık gösterdiği bilinmektedir. Bu çerçevede Dionysos figürünün, dini ve mitolojik dönüşümler açısından dikkate alınması gereken önemli bir örnek sunduğunu düşündüm. Genellikle zevk ve coşkuyla ilişkilendirilen ve şarap tanrısı olarak bilinen Dionysos'un mitolojik anlatıları ile insan bedeninde dünyaya gelip öldürülen tanrının yani İsa'nın anlatıları, yüzeysel bir bakışla birbirinden farklı görünmektedir. Ancak bu iki figürün yaşam öykülerindeki kilit noktalar, karşılaştırmalı bir analiz gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu benzerlikler üzerine yaptığım gözlemler, araştırma sürecimi yönlendirmiş ve çalışmamın temel sorunsalını şekillendirmiştir. Neticede ortaya çıkan bu çalışma, antik dünyada dini ve mitolojik anlatıların etkileşimini anlamaya yönelik bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın ortaya çıkış sürecinde, akademinin içinden ve dışından pek çok kişinin desteğini ve katkısını gördüm. Çalışmamın, onların kıymetli destekleriyle tamamlandığını belirtmek isterim. Öncelikle akademik yönlendirmeleri ve değerli rehberliğiyle bana yol gösteren, teşvik eden ve desteğini daima hissettiren danışman hocam Prof. Dr. İsmail Taşpınar'a şükranlarımı sunarım. Bu süreçte değerlendirmeleriyle çalışmanın şekillenmesine ve ortaya çıkmasına önemli katkı sağlan, her zaman desteğini gördüğüm tez izleme komitesinde yer alan Prof. Dr. Şinasi Gündüz'e müteşekkirim. Tez izleme komitesinde yer alan Prof. Dr. Dursun Ali Aykıt'a; tez savunmamda yapıcı değerlendirmeleriyle çalışmama katkıda bulunan Prof. Dr. Salih İnci'ye ve Prof. Dr. Ali Ulvi Mehmedoğlu'na da teşekkürlerimi sunarım. Doktora sürecimin son aşamasına kadar tez izleme komitesinde yer alan Prof. Dr. İlhan Kutluer'e destek ve teşviklerinden dolayı müteşekkir olduğumu belirtmek isterim. Kaynak teminindeki yardımları için Dr. Fatma Yaşar'a; bu tezin yaklaşık tamamını yazacak kadar uzun bir çalışma dönemi geçirdiğim ve kaynaklarından yararlandığım İSAM Kütüphanesi'nin yönetici ve çalışanlarına içtenlikle teşekkür ederim.

Tezimin bu şekilde ortaya çıkmasında, doktora sürecimde başladığım ve yakın zamanda bitirmeyi planladığım İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Eski Yunan Dili Edebiyatı eğitiminin önemli bir yeri vardır. Bununla birlikte yine İstanbul Üniversitesinin aynı fakültesinde ÇAP yapmaya hak kazandığım Klasik Arkeoloji bölümündeki eğitimim de halen devam etmektedir ve tez çalışmamda özellikle arkeolojiyle ilgili konularda okuduğum bu bölümün katkısı olmuştur. Her iki bölümdeki hocalarıma emeklerinden dolayı teşekkürlerimi sunarım. Bu zorlu süreçte tez metnimi okuyarak ve manevi desteğiyle her zaman yanımda olan hem arkadaşım hem de kardeşim Şeyma Çifci'ye; bana destek veren tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma gönülden teşekkür ederim. Son olarak hayatım boyunca maddi ve manevi destekleriyle daima yanımda olan ve varlıklarıyla bana güç veren kıymetli aileme en derin şükranlarımı ifade etmek isterim.

Hilal Çifci

Üsküdar/İstanbul, 2025

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **I**

ABSTRACT ..... **II**

ÖNSÖZ ..... **III**

İÇİNDEKİLER ..... **V**

KISALTMALAR ..... **VIII**

RESİM LİSTESİ ..... **X**

GİRİŞ **1**

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU VE AMACI 1

2. ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE ÖZGÜN DEĞERİ 3

3. ARAŞTIRMANIN KAYNAKLARI 3

4. ARAŞTIRMANIN METODU 7

5. ARAŞTIRMANIN SINIRLARI 8

1. BÖLÜM: DİONYSOS'UN KÖKENİ, YAYILDIĞI BÖLGELER VE KİMLİĞİ **10**

1.1. DİONYSOS'UN KÖKENİ VE YAYILDIĞI BÖLGELER 10

1.1.1. Kökeni 10

1.1.2. Yayıldığı Bölgeler 12

1.1.2.1. Roma 14

1.1.2.2. Yunanistan 15

1.1.2.3. Anadolu 17

1.1.2.4. Mısır 19

1.1.2.5. Yudea Bölgesi 20

1.2. DİONYSOS'UN KİMLİĞİ: 22

1.2.1. Dionysos'un İsimleri 23

1.2.1.1. Dionysos 23

1.2.1.2. Bakkhos 23

1.2.1.3. Diğer İsimleri 24

1.2.2. Dionysos'un Doğumu 25

1.2.2.1. Ölümlüden Doğumu 26

1.2.2.2. Tanrıçadan Doğumu 28

1.2.2.3. Çocuk Tanrı 31
1.2.3. Dionysos'un Sembolize Ettiği Unsurlar 31
1.2.3.1. Ölen, Dirilen ve Göğe Yükselen Dionysos 32
1.2.3.1.1. Titanlar Tarafından Parçalanması 32
1.2.3.1.2. Hades'e İniş 35
1.2.3.1.3. Diriliş ve Göğe Yükseliş 36
1.2.3.2. Doğa ve Verimlilik 41
1.2.3.2.1. Bitkiler 41
1.2.3.2.1.1. Asma 42
1.2.3.2.1.2. Diğer Bitki ve Ağaçlar 44
1.2.3.2.1.3. Tarım 45
1.2.3.2.2. Diğer Doğa Unsurları 46
1.2.3.3. Şarap 49
1.2.3.3.1. Şarap Mucizeleri 51
2. BÖLÜM: ORPHİZM VE DİONYSOS İLE İLİŞKİSİ 53
2.1. ORPHEUS'UN KİMLİĞİ VE HAYATI 53
2.1.1. Orpheus'un Kimliği 53
2.1.2. Orpheus'un Hayatı ve Mısır Yolculuğu 55
2.1.3. Yaşadığı Dönem ve Kronoloji Problemi 57
2.2. ORPHİZM VE ORPHİK ÖĞRETİLERDE DİONYSOS'UN YERİ 60
2.2.1. Orphizm'in Ortaya Çıkışı 62
2.2.2. Orphik Öğretiler 63
2.2.2.1. Theo-kozmogoni Anlayışı 64
2.2.2.2. Antropogoni ve Eskatoloji Anlayışı 65
2.2.2.2.1. Ruh-Beden Düalizmi 66
2.2.2.2.2. Bedenden Kurtuluş 69
2.2.2.2.3. Ruhun Ölümsüzlüğü 73
2.2.2.2.4. Tanrı ile Bir Olma 77
2.2.3. Orphizm'in Yunan Düşüncesindeki Yeri 79
3. BÖLÜM: ERKEN DÖNEM HIRİSTİYAN KAYNAKLARINDA İSA VE DİONYSOS İLİŞKİSİNE DAİR TARTIŞMALAR 81
3.1. İSA'NIN DÜNYAYA GELİŞİ 83
3.1.1. Meryem'in Tanrısal Hamileliği 83

3.1.2. İsa'nın İnsan Suretine Bürünmesi 110
3.2. İSA'NIN ASMA VE ŞARAPLA İLİŞKİSİ 115
3.2.1. Şarap Mucizesi 116
3.2.2. Gerçek Asma 119
3.2.3. Evharistiya 126
3.3. İSA'NIN DÜNYA HAYATININ SONU 133
3.3.1. Yargılanma Süreci 133
3.3.2. Öldürülmesi 144
3.3.3. Hades'e İnişi 164
3.3.4. Dirilişi ve Göğe Yükselişi 182
SONUÇ 205
KAYNAKÇA 212
EKLER 234

KISALTMALAR

act. : vox activa

Bkz. : bakınız

c. : cilt

CC : Contra Celsum

çev. : çeviren

CIMRM : Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae

çn. : çevirmen notu

dn. : dipnot

e.t. : erişim tarihi

ed. : editör / edited by

et. al. : et alii (ve diğerleri)

Eng. : English

Fr. : Fragman

int. : Introduction

İng. : İngilizce

Lat. : Latince

LSJ : The Liddell Scott - Jones Ancient Greek Lexicon

LXX : Septuaginta

med. : (vox) media

MÖ : milattan önce

MS : milattan sonra

OF	: Orphic Fragments
örn.	: örneğin
pass.	: vox passiva
rev.	: revised
RPC	: Roman Provincial Coinage
s.	: sayfa
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
Tr.	: Türkçe
Trans.	: translation
vd.	: ve devamı
Vol.	: volume
y.	: yaklaşık olarak
Yun.	: Antik Yunanca
yy.	: yüzyıl

RESİM LİSTESİ

Resim 1. İvriz Kabartması 234

Resim 2. Çocuk Dionysos Figürinleri 234

Resim 3. Genç Dionysos Baskılı Sikke 235

Resim 4. Çocuk Dionysos 235

Resim 5. Satyr ve Dionysos 236

Resim 6. Helios ve Dionysos Baskılı Sikke 236

Resim 7. Orpheus'un Öldürmesi 237

Resim 8. Argonaut Seferi 237

Resim 9. Meryem'in Acı Su Testi 238

Resim 10. Genç Dionysos Heykeli 238

Resim 11. Dionysos Heykeli 238

Resim 12. Tauroktoni Sahnesi 239

Resim 13. Tauroktoni Sahnesi 239

Resim 14. Khora Manastırı Kilisesi (Kariye Cami) Anastasis Sahnesi 240

Resim 15. Zarzma İkona Anastasis Sahnesi 240

Resim 16. Boyona Kilisesi Anastasis Sahnesi 241

Resim 17. Khora Manastırı Kilisesi (Kariye Cami), Anastasis Sahnesi 241

Resim 18. Daphni Manastırı Anastasis Sahnesi 242

Resim 19. Vesica Piscis Balık Sembolü 242

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu ve Amacı

Hıristiyanlık, Yahudi toplumunun içinden doğmuş olmasının yanı sıra, farklı din ve inançların bulunduğu bir coğrafyada ortaya çıkmış ve yayılmıştır. Helenistik dönemin etkisiyle Yunan dini yapısı, geniş bir coğrafyaya yayılarak bu alandaki baskın inançlardan biri haline gelmiştir. Bu topraklarda Yunan paganizmi, önemli bir yer tutmuş ve mitoslar, tanrılar hakkında bilgi edinilmesini sağlamıştır. Bu mitosların sosyolojik, politik ve felsefi yönlerinin yanı sıra, dini boyutları da büyük bir öneme sahiptir. Ebedi metinler ve arkeolojik buluntular, mitolojinin dini yönünü açıkça göstermektedir.

Hıristiyanlık, Yunan dini yapısı da dahil olmak üzere farklı inançların bulunduğu bu coğrafyada ortaya çıkmış ve yayılmacı bir din olarak zamanla Yunan paganizmiyle de temasta bulunmuştur. Zira Yunan paganizmi, Yudea bölgesine kadar girmiştir. Bu bağlamda, Yunan panteonunun önemli figürlerinden Dionysos'un, Yahudiler üzerinde sembolik bir etkisi olduğu görülmektedir. Dionysos, birçok bölgeye yayıldığı gibi, Yudea bölgesinde de kendine yer bulmuştur.

Dionysos, Yunan panteonunda diğer tanrılardan farklı bir hayat hikayesine sahiptir. Mitoslarının çeşitli versiyonları bulunsa da genel hatlarıyla, Zeus ve ölümlü Semele'nin oğlu olarak doğar. İnsan suretine bürünerek yaşaması ve insanlara yakın tavırlarıyla tanınır. Bununla birlikte, insanlar tarafından yakalanıp öldürülmeye de çalışılmıştır. Bir diğer versiyonda ise Titanlar tarafından parçalanarak öldürülmüş ve yeniden dirilmiştir. Hades'e inmiş ve daha sonra göğe yükselmiştir. Asma ve şarap ile özdeşleşmesi de, panteondaki diğer tanrılardan ayrışan özelliklerinin başında gelir. Dionysos'un yaşam öyküsünün İsa'nın hayatı ile karşılaştırılması, erken dönem Hıristiyanlık literatüründe dahi yer bulmuş bir tartışmadır. Ancak, bu özelliklerin yalnızca Dionysos'a ait olduğunu iddia etmek yanıltıcı olur. O dönemdeki diğer tanrılarda da benzer temalar bulunabilir; Osiris'in ölümü ve dirilişi gibi örnekler görülebilir. Ayrıca, İsa'nın bazı özellikleri de farklı tanrılarla karşılaştırılabilir. İsa'nın şifa verme ve ölüleri diriltme özellikleri, Zeus'un oğlu Asklepios ile benzerlik taşır.

Dionysos'un hayat öyküsünün tamamı göz önünde bulundurulduğunda, bu tartışmaların önemli bir ayağını Dionysos'un öyküsü oluşturur. Hıristiyanlık ve onun

öğretilerinde, insanın ölümsüzlüğü gibi genel Yunan paganizmine karşıt felsefi öğretiler yer alır. Ancak Orphizm, bu kopukluğa bir köprü işlevi görür. Orphizm, gizem kültleriyle harmanlanmış öğretileri aracılığıyla derin bir anlayış geliştirmiştir. Dionysos'un merkezde olduğu Orphizm'de ruh-beden düalizmi, tanrı ile birleşme ve ebedi yaşam en temel öğretiler arasında yer alır. Bu öğretiler, Hıristiyanlık anlayışında da yer edinmiştir. Dolayısıyla Dionysos ile Hıristiyanlık arasındaki bağlantıyı anlamak için Orphizm'in etkisini göz ardı etmemek gerekir.

Bu çalışmada Hıristiyan kaynaklarında yer alan tanrı İsa'nın yaşam öyküsünün inşasında ve şarap sembolizminin oluşumunda Dionysos ile bir etkileşim olup olmadığının ortaya konulması amaçlanmıştır. Bu noktada birinci ve ikinci bölümlerde öncelikle Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ve yayıldığı bölgeler dikkate alınarak Dionysos'un özellikleri, ilgili mitosları ve taşıdığı anlam incelenmiştir. Orphizm başlığında ise Dionysos merkezli bir araştırma yapılarak kazandığı yeni anlamlar ve Orphizm'in mahiyeti ile öğretileri tartışılmıştır. Son bölümde ise üç ana konu üzerine odaklanılarak değerlendirilmiştir. Hıristiyanlığın temelini oluşturan İsa'nın hayat hikayesindeki doğum ve ölüm safhaları ile şarap sembolizmi üzerinden Dionysos ile karşılaştırma yapılmıştır.

Araştırmada, Dionysos kültü ile Hıristiyanlık arasında etkileşimin bulunup bulunmadığına dair konunun daha kapsamlı bir şekilde değerlendirilebilmesi için Dionysos kültünün, Hıristiyanlığın yayıldığı coğrafyada nasıl bir etkiye sahip olduğu ve tarihsel süreçte Dionysos ile İsa arasındaki benzerliklerin kimler tarafından gündeme getirildiği; Orphizm'in öğretilerinin Dionysos'a nasıl bir anlam yüklediği ve bu öğretilerin Hıristiyanlıkla nasıl bir bağlantı taşıdığı sorularına yanıt aranacaktır. Bu noktada Dionysos'un ve İsa'nın yaşam öykülerindeki belirli konulardaki paralelliklere odaklanılarak her iki figürün doğumlarının toplumsal çevrelerinde nasıl yankı bulduğu; Tanrısal babalarının etkisinin nasıl şekillendiği; Dionysos'un ölüp dirilmesi, Hades'e inişi ve göğe yükselmesi ile İsa'nın ölüm ve diriliş anlatıları arasında nasıl benzerlikler bulunduğu dikkatle incelenecektir. Ayrıca asma ve şarap sembolizmi temelinde İsa'nın söz ve eylemleri ile Dionysos arasında nasıl bir etkileşim olabileceği araştırma boyunca cevabı aranacak ve çalışmanın çerçevesini çizecek temel sorular olacaktır.

2. Araştırmanın Önemi ve Özgün Değeri

Dionysos'un İsa ile karşılaştırılması bilinene göre MS 2. yüzyılda Justin (Iustin) Martyr (100?-165?) ile başlamıştır. Sonrasında Hıristiyanlığa Celsus tarafından paganizm üzerinden kapsamlı bir eleştiri yapılmıştır. Origen'in (Origenes) savunması ile ilerleyen süreç ve 4-5. yüzyıla kadar Dionysos üzerine tartışmalar devam etmiştir. Ardından Hıristiyanlığın güçlenmesi ve beraberinde paganizmin zayıflaması ile bu durum duraklamıştır. Bununla birlikte modern dönemde Dionysos mitosları ve Yeni Ahit araştırmaları tekrar canlanmıştır. Bu tartışmalar *Bakkhalar* ve Yeni Ahit'in karşılaştırması veya Orphizm ve Yeni Ahit karşılaştırmaları şeklinde devam etmiştir. Son yıllarda ise bu tartışmalara apolojistler dahil olmuştur. Bu da Orphizm veya *Bakkhalar* üzerinden Hıristiyanlık karşılaştırması şeklinde ayrı ayrı ele alınmıştır. Yapılan araştırmada hem Yeni Ahit'te hem de apolojistlerin ve Celsus'un tartışmalarında *Bakkahalar* üzerinden anlatılan Dionysos'un öyküsü ile Orphik Dionysos'a dair öğretileri bildikleri ve her ikisini de kullandıkları gözlemlenmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada hem *Bakkhalar* hem de Orphik Dionysos birlikte değerlendirilecektir. Bununla birlikte kanonik ve apokrif metinler üzerinden İsa'nın hayatındaki doğum, asma ve şarap ilişkisi ve ölüm olmak üzere üç temel konu özelinde değerlendirilecektir. *Bakkhalar* eseri ve Orphik Dionysos'un birlikte değerlendirilmesinin yanında erken dönem kaynaklar üzerinden incelenmesi özgün bir perspektif sunacaktır. Ülkemizde ise Dionysos kültü üzerine çalışmalar bulunmakla birlikte Orphizm çalışmaları yok denecek kadar az olduğu görülmüştür. Ayrıca Dionysos çalışmaları arkeoloji ve tarih disiplinleri açısından incelenmekle birlikte Dinler Tarihi disiplini altında yapılan teolojik bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu noktada Dionysos'a dair inançların Hıristiyanlıkla karşılaştırılması orijinal bir katkı sunacak ve Hıristiyanlığın günümüzdeki inanç sisteminin oluşumunda Dionysos ile ilişkisi ortaya konacaktır.

3. Araştırmanın Kaynakları

Dionysos ile ilgili antik döneme ait yazılı eserlerden edinilebilen en eski bilgi Homer'in (Homeros) *İlyada* (Ilias, Ἰλιάς, Iliad) ve *Odysseia* (Ὀδύσσεια, Odyssey) adlı iki eserinde bulunmaktadır. Bu eserlerde toplamda dört kez Dionysos'un bahsi geçmiştir. Ardından Hesiod'un (Hesiodos) *Theogonia* (Θεογονία, Tanrıların Doğuşu, Theogony) eserinde, Homer'e göre daha fazla bilgi edinilebilmektedir. En eski metinler olarak kabul edilen bu eserlerin sonrasında Dionysos'la ilgili çok daha fazla bilgiye ve mitosa yer verilmiştir. Dionysos üzerine yazılmış en önemli eser ise üç büyük tragedya yazarından biri olan Euripides (MÖ 484-406) tarafından yazılan *Bakkhalar* (Bakkhai, Βάκχαι, Bacchae) isimli tragedya oyunudur.

Hayattayken yazdığı bu eser, öldükten sonra MÖ 405 yılında sahnelenmiş ve ödül almıştır. *Bakkhalar*'ın antik dönemdeki popülaritesi farklı bölgelerde ve toplumsal yapıda geniş bir kitleye yayılmıştır. Bunun en güzel örneği ise MS 2-3. yüzyılda Hıristiyanlıkla karşılaştırmada hala biliniyor ve kullanılıyor olmasıdır. Dolayısıyla araştırmada *Bakkhalar* eseri Dionysos'u karşılaştırmada temel kaynaklardan biri olarak kullanılmıştır. Dionysos mitosları ile ilgili kullanılan bir diğer eser Apollodoros'un *Bibliothēkē* (Βιβλιοθήκη, The Library) adlı çalışmasıdır. Yazarı ve yazıldığı tarih tartışmalıdır, bununla birlikte MÖ 2 veya 1. yüzyılda yazıldığı ve yazarının ise mitolog olan Apollodoros isimli kişi olduğu kuvvetle muhtemeledir. James Frazer, eseri dipnotlarında sunduğu geniş açıklamalarla Yunancasını da vererek tercüme etmiştir. Bunun haricinde Dionysos'a ait mitosların farklı versiyonlarını veren özellikle Dionysos'un mitosunun natürist yaklaşımını işleyen Sicilyalı Diodoros'un dünya tarihini anlattığı *Bibliothēkē Historikē* (Βιβλιοθήκη Ἱστορική, Tarih Kitaplığı, Library of History) eseri sık başvurulan kaynaklar arasında yer alır. Bu eser Dionysos'un mitoslarını anlatmasının yanında o dönem için taşıdıkları anlamla ilgili bilgi vermektedir. Hıristiyan yazarların da başvurduğu ve bildiği bir kaynaktır. Ayrıca Orphizm ve Orphik mitoslar için Orphik fragmanlara başvurulmuştur. Bu fragmanlar *Bakkhalar* gibi bir eser halinde olmamakla birlikte günümüze ulaşan Orphik anlatılar, fragmanlar şeklinde Otto Kern tarafından derlenmiştir. Bu kapsamlı çalışma, bu amaç için kurulmuş internet sitesinde kullanıma sunulmuştur. Bunların dışında gerekli görüldüğünde Dionysos'a yer veren diğer antik eserlere de başvurulmuştur.

Çalışmada mukayese yapılırken erken dönem apolojistlerin tartışmalarının dikkate alınması sebebiyle onların eserleri üzerinden incelemeler yapılmıştır. Bu hususta Justin Martyr apolojist eser yazan ilk kişi olduğu kesin olmamakla birlikte günümüzde tespit edilen en erken apolojist eser olarak kabul edilmektedir. Eserlerinden kısaca *I. Apologia* olarak bilinen *Apologia Prōtē Hypēr Khristianōn*'da (Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν, Hıristiyanlar için Birinci Savunma, The First Apology) ve *Dialogos pros Tryphōna*'da (Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, Trypho ile Diyalog, Dialogue with Trypho) Dionysos mitosları özelinde Yunan anlatıları ile Hıristiyanlık arasında karşılaştırmalar yapmıştır ve bu amaçla eserler araştırmada kullanılmıştır. *I. Apologia* eserinde Justin, Hıristiyanların haksız yere zulme uğradığını, Romalılar tarafından yanlış anlaşıldığını açıklamaktadır. Ayrıca Dionysos'u da içeren Yunan paganizminin ve diğer dinlerin eleştirisini yapmaktadır. Hıristiyanlıktaki bazı unsurların benzediğini tartışarak eleştirileri yanıtlar ve Hıristiyanlığın gerçekliğini vurgular. *Dialogos pros Tryphōna* eserinde pagan inançlarını eleştirirken Yahudiliği de konu almaktadır. Bu eserinde de paganizme eleştiriler yöneltir, eleştirilerinde Dionysos'un doğum, ölüm ve dirilerek

göğe yükseliş temalarını konu alır. Eser, adından da anlaşılacağı üzere diyalog şeklinde ilerlemektedir. Justin'in diyalogda bulunduğu Trypho adlı kişi Yahudi bir figürdür. Hıristiyanlığa yöneltilen eleştirileri eserinde onun ağzından vermekte ve karşılığında savunmasını yapmaktadır.

Bunun yanında 2. yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Celsus'un paganlarla anlatıları ve öğretileri ile karşılaştırarak Hıristiyanlığı eleştirdiği çalışması bir diğer başvuru kaynağıdır. *Alēthēs Logos* (Ἀληθής Λόγος, - Gerçek Söz, The True Doctrine) olarak isimlendirilen bu eser, günümüze müstakil bir çalışma olarak ulaşamamıştır. Origen (185-254), *Kata Kelsou* (Κατὰ Κέλσου, Contra Celsum, Celsus'a Karşı, Against Celsus) adlı çalışmasında Celsus'tan geniş çaplı alıntılar yaprak eleştirilerine cevap vermiştir. Verdiği cevaplarla eserin içeriği ve Celsus'un eleştirileriyle ilgili bilgi sahibi olunabilmektedir. Çalışma içerisinde, eserin yaygın olarak kullanılan Latince *Contra Celsum* adı tercih edilmiştir. Celsus ve Origen'in görüşleri tek bir eserde yer alması sebebiyle incelemeler bu eser üzerinden yapılmıştır. Origen'in eleştirel yaklaşımı sebebiyle Celsus'un yazılarında eksiklikler olabileceği de tahmin edilmektedir. Celsus'un eseri, erken dönemde Hıristiyanlığa karşı yazılmış en önemli reddiyelerden biri olarak kabul edilir. Celsus'un eseri yazmadaki amacının Hıristiyanlığın tutarsızlığını ortaya koymak ve paganlardan din değiştirenleri tekrar geri dönmeye ikna etmektir. Celsus eleştirilerinde Yunan paganizminde Dionysos özelinde diğer Yunan tanrıları ve kahramanları üzerinden benzerliklere dikkat çekerek eleştirilerini yaparak Yunan anlayışının üstünlüğünü savunur. Eserinde bir Yahudi karakterin ağzından eleştirilerini yaptığı görülmektedir. Origen ise Celsus'a karşı yazdığı savunmasında Yunan paganizmi üzerinden cevap verdiği gibi akılcı açıklamalarda bulunarak da karşılık vermiştir.

İskenderiyeli Clement'in (Lat. Clemens/Yun. Klementos) (150-215) ise eserlerinden genellikle kısaca *Protreptikos (Lat. Protrepticus)* olarak bilinen *Protreptikos Pros Hellēnas* (Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας, Helenlere Öğüt, Exhortation to the Greeks) eseri kullanılmıştır. Bunun yanında *Paidagōgos'*da (Παιδαγωγός, Rehber, The Instructor) ve *Strōmata* (Στρώματα, Katmanlar/Karışık Yazılar, Miscellanies) eserlerinde de Dionysos'u konu almıştır. Dionysos'u mitosları üzerinden ele alan Clement'in eserleri tanrının öldürülmesi ve evharistiya konularında incelenmiştir. Clement'i kaynak olarak kullandığı tahmin edilen Arnobius (255-330), Dionysos konusunda benzer yorumlara *Adversus Nationes* (Paganlara Karşı, Against the Heathen) çalışmasında yer vermiştir. İlgili konularda Arnobius'un görüşlerine de yer verilmiştir. MS 4. yüzyılda yaşamış olan Julius Firmicus Maternus, Dionysos'u euhemerist yaklaşımla ele almıştır. Sonrasında Hıristiyanlığın güçlenmesiyle birlikte paganizmin zayıflaması ve diğerleri

gibi Dionysos kültünün de yok olmaya yüz tutması apolojistlerin de ilgisini kaybetmesine neden olmuştur.

Modern dönem çalışmalarda Yunan Mitolojisi üzerine uzmanlaşan Karl Kerényi'nin *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi* (Dionysos: Urbild des unzerstörbaren Lebens) adıyla çevrilen çalışması, antik dönem tarihi ve klasik eserler üzerine uzmanlaşan Richard Seaford'un *Dionysos* isimli eseri özellikle Dionysos ve kültünün araştırmalarında ve genel olarak birinci bölümde kullanılmıştır. Bunların yanında W. K. C. Guthrie'nin *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement* eseri Orphizm incelemesinde başlıca kaynaklardan biri olmuştur. Vittorio D. Macchioro'nun *From Orphizm to Paulus: A History of Orphism* ve diğer araştırmaları hem Orphizm incelemesinde hem de Hıristiyanlıkla karşılaştırmada evharistiya, İsa'nın öldürülmesi, diriliş ve göğe yükseliş konularında görüşleri bu çalışmada kullanılmıştır. Bu noktada onun görüşlerini eleştirerek karşı görüş bildiren André Boulanger'in İspanyolca eserine (Orphée: Rapports de l'Orphisme et le Christianisme, Paris 1925) ulaşılamamıştır; ancak daha sonraki çalışmalardan faydalanılarak bu tartışmaya yer verilmiştir. Macchioro'nun iddialarına karşılık veren Richard Murphy'nin çalışması, hem Orphizm konusunda hem de Hıristiyanlıkla karşılaştırma ve tartışmanın bir tarafı olmasıyla bu araştırmaya katkı sağlamıştır.

Daha yakın zamanda yapılan çalışmalar ise Dionysos ve/veya Orphizm ile Hıristiyanlık karşılaştırmalarında Kilise Babalarının eserleri üzerinden mukayese edilmektedir. Bu konuda Miguel Herrero Jauregui'nin *Orphizm and Christianity in Late Antiquity,* eseri kilise babalarının eserleri üzerinden Orphizm karşılaştırması yapan oldukça kapsamlı bir çalışmadır. Eserde Hıristiyan yazarlarda sadece Dionysos değil, Orphizm genelinde bir araştırma sunulmuştur. Bu çalışma özellikle Orphizm ile Hıristiyanlık mukayesesinde önemli bir kaynak olmuştur. Bunun dışında Jade Friesen ise *Bakkhalar* eseri ile yine Kilise Babalarının görüşlerini karşılaştırarak *Reading Dionysus, Euripides Bacchae Among Jews and Chrstians* çalışmasını ortaya koymuştur. Böylece bu çalışma için Hıristiyan apolojistlerin görüşlerinin, *Bakkhalar* eseri ile karşılaştırmada önemli bir yerde bulunmaktadır. İncillerin kökenleri üzerine uzmanlaşan Dennis R. MacDonald'ın dikkat çekici ismiyle *The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides* ve Mark Stibbe'nin *John as Storyteller* çalışmaları, araştırmamızda Yuhanna İncili ile Bakkhalar eserinin karşılaştırmalarında dikkate alınmıştır. Bu çalışmalarla Yuhanna İncili'ne Bakkhalar eseri üzerinden bakma ve değerlendirme fırsatı olmuştur. Bilal Patacı'nın *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji: İsa Tasvirinin Bağlamı ve İnşası* adlı doktora tez çalışması da Yuhanna İncili ve içerisinde geçen İsa sembolizmi konusunda baş

vurulan kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunların dışında İsa'nın Hades'e inişi konusunda temelde Anna Kartsonis'in *Anastasis the Making of an Image* ve John A. Macculloch'un *The Harrowing of Hell* çalışmasından faydalanılmıştır. Ayrıca Engin Akyürek'in *Bizans'ta Sanat ve Ritüel* çalışması da yine bu konuda özellikle Türkçe çalışma olması açısından önem taşımaktadır. Ülkemizdeki çalışmalardan Töre Sivrioğlu'nun arkeoloji bölümünde yaptığı Dionysos kültü üzerine çalışması, Dionysos kültü ve kökeni üzerine yapılan, bu araştırmada kullanılan müstakil bir çalışmadır. Bunun yanında Bülent Öztürk'ün yazıtlar üzerinden yola çıkarak ortaya koyduğu *Principatus Dönemi Küçükasyası'nda Dionysos Kültü* çalışması da alana katkı sağlayan ve özellikle Anadolu'da Dionysos kültünün durumunu görmek açısından araştırmamızda kullanılmıştır. Burada zikredilen kaynakların detaylı künyeleri ise sondaki kaynakçada verilmiştir.

4. Araştırmanın Metodu

Bu araştırmada, Dionysos'un mitosları ile Hıristiyanlık arasındaki ilişkileri incelemek amacıyla belgesel tarama yöntemi kullanılmıştır. Antik kaynaklar ve modern akademik literatür esas alınarak, tez kapsamında ulaşılan veriler deskriptif yöntemle analiz edilmiş, ilgili temalar karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Araştırma sürecinde antik döneme ait birincil kaynaklar ile modern akademik görüşler kapsamlı bir biçimde incelenmiştir. Dionysos mitoslarının farklı versiyonlarının mukayeseli analizinde karşılaştırma yöntemi kullanılmıştır. Dionysos kültü, benzer temalara sahip diğer tanrı figürleriyle birlikte değerlendirilmiş; özellikle İsa'nın yaşamı üzerinden yapılan karşılaştırmalarda bu metoda yoğun biçimde başvurulmuştur.

Yunan metinleri, Hıristiyan kanonik ve apokrif metinleri ile Hıristiyan yazarların eserleri orijinal dilleri olan antik Yunanca üzerinden incelenmiş, ayrıca İngilizcesi ve varsa Türkçe çevirileriyle karşılaştırmalı olarak değerlendirilmiştir. Bu süreçte çevirilerde orijinal metnin anlamını tam karşılamayan veya isimlerin farklı kullanıldığı durumlar (örn. Zeus'un Jüpiter olarak yazılması) tespit edilmiştir. Bu nedenle Yunanca metinler aslına uygun şekilde çevrilerek kullanılmıştır. Antik Yunancanın ağırlıklı olarak kullanıldığı çalışmada, ilgili yerlerde kısmen geçen Latinceye de yer verilmiştir. Böylece ilgili eserlerin orijinal dili üzerinden filolojik açıdan da incelenmiştir. Çalışma, Yunanca metinler ve Yunan anlayışı üzerinden ilerlediğinden, antik dönemde geçen özel isimlerin bazı eserlerde Latince versiyonları bulunsa da Antik Yunanca biçimleri tercih edilmiştir. Bununla birlikte, özel isimlerin Türkçedeki yaygın kullanımları tercih edilmiştir.

Araştırmada özellikle Eski Ahit ile ilgili kısımların İbranicesi için, *betulah* veya *almah* kelimelerinde olduğu gibi, gerek görüldüğünde yardım alınmıştır; ancak tez yazarının İbranice bilmemesinden dolayı metin içerisinde orijinal İbranice yazımına yer verilmeyip transliterasyonu yazılmıştır. İtalyanca bir kaynağın değerlendirilmesinde ise tez danışmanı Prof. Dr. İsmail Taşpınar'ın İtalyanca bilgisine başvurulmuştur. Dolayısıyla dinler tarihi disiplini içerisinde yaygın olarak kullanılan filolojik ve teolojik değerlendirme tekniklerinden de yararlanılmıştır.

Ayrıca antik döneme ait yazılı metinlerin yanı sıra arkeolojik bulgular ve sembolik analizler de araştırmaya dahil edilmiştir. Araştırma boyunca Hıristiyanlık ve Dionysos kültünün farklı iki inanç sistemi olması sebebiyle karşılaştırma yapılırken objektif ve analitik bir yaklaşım benimsenmiştir. Bu çerçevede sonuç bölümünde konuyla ilgili gerekli değerlendirmelere yer verilmiştir.

5. Araştırmanın Sınırları

Dionysos kültü, Hindistan'a kadar uzanan geniş bir yayılma alanına sahip olup bu yayılma bölgelere göre değişiklikler göstermekte ve tarihsel olarak uzun bir süreci kapsamaktadır. Dionysos'un değişken yapısı ve farklı versiyonları bulunan mitosları da bu geniş konuyu daha da karmaşık hale getirmektedir. Hıristiyanlık ile karşılaştırma hususu da konuya dahil edildiğinde, bu kapsam daha da genişlemektedir. Bu sebeple Hıristiyanlığın inanç sisteminde önemli noktaları oluşturan İsa'nın hayatı ekseninde konu ele alınmıştır. Dionysos kültü ele alınırken de bu eksende araştırma yapılmıştır. Orphizm bağlamında ilgili konular merkeze alınmış ve Dionysos temelli bir inceleme gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Yunan anlayışı ile ilgili konularda antik dönem yazarlarının metinleri dikkate alınarak inceleme yapılmıştır. Hıristiyanlıkta ise İsa'nın hayat öyküsü, kanonik ve apokrif metinler çerçevesinde incelenmiştir. Bunun yanı sıra erken dönem apolojistlerin tartışmaları da İsa'nın hayat öyküsü ile Dionysos arasındaki karşılaştırma noktaları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Çalışmada kullanılacak apolojist ifadesi belli bir dönemi ya da özel bir grubu değil, en genel ve kapsayıcı anlamıyla savunmada bulunan Hıristiyanlar için kullanılmıştır. Bu Hıristiyanlar arasından Dionysos özelinde karşılaştırmalara ağırlıklı açık bir şekilde yer veren Justin Martyr, Origen ve Clement'in yazıları tercih edilmiş, karşıt görüş olarak ise Hıristiyanlığa özelde Dionysos olmak üzere Yunan paganizmi üzerinden eleştiride bulunan Celsus'un görüşleri dikkate alınmıştır. Bu kişilerin yanında konu ile ilişkili görüldüğünde diğer apolojistlere de yer verilmiştir. Zamansal açıdan erken dönem apolojistlerin tartışmalarına odaklanılmıştır. Zira Hıristiyanlığın

şekillenmesinde erken dönem büyük önem taşımaktadır. Ayrıca Hıristiyanlığın güçlenmesi, inanan sayısının artması ve imparatorluk dini haline gelmesi sebebiyle diğer pagan inançlar zayıflamış, güç Hıristiyanlığın eline geçmiş ve bazı inançları kendi potasında eritmiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlık baskın bir din haline geldikçe, diğer dinler yok olmaya yüz tutmuştur. Bu nedenle artık tehlike oluşturabilecek ve savunma yapmayı gerektirecek kadar güçlü bir paganizm kalmamıştır. Dolayısıyla erken dönem apolojisinin dikkate alınmasında bu hususlar etkili olmuştur.

1. BÖLÜM: DİONYSOS'UN KÖKENİ, YAYILDIĞI BÖLGELER VE KİMLİĞİ

1.1. Dionysos'un Kökeni ve Yayıldığı Bölgeler

Dionysos uzun bir zaman dilimine ve geniş bir coğrafyaya yayılmış olması, ayrıca çok yönlü olması sebebiyle sınırları kesin olarak çizilemeyen bir tanrıdır. Bu nedenle kökenine dair farklı yerler işaret edilmiştir. Ancak bu durum göz önünde bulundurularak olası köken ihtimalleri değerlendirilecektir. Bu araştırmanın amacı Dionysos'un kökeninin tespit edilmesinin yanında daha da önemlisi yayıldığı bölgelerin anlaşılmasıdır. Dionysos'un yayıldığı bölgeler, Hıristiyanlığın doğduğu yerler ve özellikle ilk yüzyıllardaki yayılma alanları dikkate alınarak değerlendirilecektir.

1.1.1. Kökeni

Antik dönem yazarlarına göre Dionysos, Yunan panteonuna dışarıdan gelen, yabancı bir tanrıdır. Yunan edebiyatının ilk kaynakları Homer ve Hesiod'da geri planda kalmış, sonraki yüzyıllarda özellikle Euripides tarafından yabancı olduğu açıkça belirtilmiştir. Dionysos'un Yunanistan'a hangi bölgeden geldiği konusunda Trakya, Lidya, Frigya, Girit ve Mısır olmak üzere farklı coğrafyalar öne sürülmüştür. Bu coğrafyalara işaret edilmesine rağmen Dionysos'un kökeni hususunda ne antik dönem yazarları ne de modern araştırmacılar kesin bir kanıya ulaşabilmiştir; konu tartışmalı kalmıştır.

Dionysos'un Yunanistan'a dışardan gelişine dair Rohde ve onunla aynı görüşteki araştırmacılar, özellikle Trakya ve Frigya üzerinde durmuştur.[1] Antik yazarlar da eserlerinde Trakya'ya işaret etmektedir ve bunlar arasında en eskisi Herodot'tur (Herodotos). Eserinde Dionysos'un kökeni için Mısır'a vurgu yapmakla birlikte, Trakya'ya da işaret ederek iki farklı

[1] Erwin Rohde, *Psykhe: Yunanlarda ruhlar kültü ve ölümsüzlük inancı*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020), 246-247; Mircea Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, çev. Ali Berktay (Kabalcı Yayınevi, 2003), 1/437.

köken öne sürmüştür.[2] Ancak Trakya'nın, en eski şarap üreten merkezlerden biri olmadığı savunulur.[3]

Euripides'in *Bakkhalar*'ında Dionysos'un anayurdu Lydia, Frigya ve Thebai olarak gösterilir.[4] Tanrı'nın, Dionysos kadar önemli bir diğer ismi olan Bakkhos kelimesine, mitosundan yola çıkılarak bir anlam verilmeye çalışılsa da genel kabul etimolojik olarak tartışmalı bir konudur.[5] Bunun yanında kelimenin MÖ 2. binyıla ait Lidce kökenli olduğu arkeolojik verilerden yola çıkılarak kabul edilmekte ve tanrının Lidya kökenli iddialarını kuvvetlendirir niteliktedir.[6] Ayrıca Strabon, Frigya'da ana tanrıça ritüelleri ile Dionysos'unkiler arasında benzerlikler bulunduğunu belirtmiştir.[7] Harrison'a göre Yunanlar Dionysos tapımını hem Lidya ve Frigyalılardan hem de Trakya'dan gelen kolonicilerden öğrenmişlerdir. Ancak *Bakkhalar* gibi önemli bir eserde Euripides'in Trakya değil de Lidya'yı işaret etmesi, o dönem daha itibarlı bir ülke olmasından kaynaklandığı şeklinde yorumlanır.[8] Rohde Trakya'yı değerlendirse de iki görüşü birleştirmiş Frigya ve Trakya üzerinden Yunanistan'a geldiğini belirtmiştir.[9] Bunların yanında Homer'e göre Frigya bağları ile ünlü ve köklü bir şarap kültürüne sahip bir ülkeydi.[10] Ancak Yunanların şarabı ilk kez güneyden, yani Girit'ten aldıkları bilinmektedir.[11]

Dionysos adına en eski rastlanılan yer Girit'tir. Arkeolojik kazılarda Nestor Sarayı'nda bulunan bir kil tablette, Miken yazıtında Dionysos'un (di-wo-nu-so-jo) adına rastlanmıştır.[12] Otto, Dionysos'u Helen dünyasına ait arkaik bir tanrı olarak görmektedir.[13] MÖ 2. binyıl

---

[2] Herodotus, *Histories*, 2.49.2, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0125, (erişim 22 Şubat 2025). Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Herodotos, Tarih, çev. Müntekim Ökmen (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006).

[3] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, çev. Bahar Çetiner (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013), 141.

[4] "Thebai toprağına dönüyorum" ifadesi aslen Thebai'lı olduğunu, annesinin yurduna döndüğünü gösterir. Bunun yanında "Lydia'nın, Frigia'nın altın ovalarından geliyorum" ifadesi de bir diğer işaret ettiği yerdir. Euripides, *Bacchae/Βάκχαι* (Yun.), ed. Gilbert Murray, 1, 13-14, https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0091 (erişim 20 Şubat 2025). Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Euripides, Bakkhalar, çev. Güngör Dilmen (İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2001).

[5] Bkz. 1. Bölüm "Bakkhos" başlığı.

[6] Gökhan Tiryaki, "İvriz Kabartması Işığında Anadolu'da Şarap-Tanrı Anlayışı ve Bu Anlayışın Gelişimi Üzerine", *Adalya* V (2002 2001), 64.

[7] Strabo, *Geography of* Strabo (X-XII), trans. H. L. Jones (Cambridge: Harward University Press, 1961), 5/X. 3.

[8] Sivrioğlu, *Dionysos Kültü: Kökenleri ve Anlamı Üzerine Bir İnceleme* (İzmir: Sakin Kitap, 2022), 30.

[9] Walter F. Otto, *Dionysus Myth and Cult*, trans. Robert B. Palmer (London: Indiana University Press, 1965), 52.

[10] Homer, *Iliad/Ἰλιάς*, 3.184, Perseus Digital Library, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133 (erişim 20 Şubat 2025).

[11] Robert Graves, *Yunan Mitleri*, çev. Uğur Akpur (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010), 131.

[12] PY Ea 102 ve Xa 1419. "Xa 102" tableti Bennet tarafından "Ea 102" koduyla yeniden sınıflandırılmıştır. Jose L. Melena, *The Pylos Tablets* (Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2021), 69.

[13] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/437.

civarında bulunan bu yazıt, Otto'yu destekleyen bir veri sunmuştur. Ancak tabletin sağlam şekilde günümüze ulaşmaması sebebiyle detaylar tam olarak bilinememektedir. Bununla birlikte Zeus ismine de rastlanması, Homer'in anlattığı Yunan panteonunun Girit'te daha önce bilindiğine işaret etmektedir. Ancak MÖ 12. yüzyılda Girit'te Akha krallığının yıkılmasıyla MÖ 8. yüzyıla kadar yazınsal faaliyete dair bir kanıt bulunamamış, bu sebeple aradaki dönem Karanlık Çağ olarak adlandırılmıştır.[14] Bununla birlikte Bakkhos ve Dionysos isimlerinin hangisinin önce ya da sonra geldiğinin kanıtlanması mümkün görünmemektedir.[15]

İsimlerin kökeni önemli bir veri sunsa da Dionysos mitoslarının Osiris'inkilerle benzerliği antik dönemde dikkat çekmiştir. Mısır tanrısı Osiris ile Dionysos, hem mitosları hem de özellikleri bakımından Herodot ve Plutarkh (Plutarkhos) tarafından birbirine oldukça benzetilmiştir. Herodot, Melampus adlı kişinin tanrıyı Yunanistan'a tanıttığını belirtirken, Plutarkh ise bu tanrıya Yunan dünyasında Dionysos denildiğini ileri sürmüştür.[16] Dolayısıyla bu iki yazar Osiris ile aynı tanrı olduğunu iddia ettikleri Dionysos'un kökeninin Mısır olduğunu söyler.

Kerényi, bu konuda Girit'e dair anlatılar ve izler bulunduğunu, ayrıca arkeolojik ipuçlarının da mevcut olduğunu belirtmektedir. Ancak kökeninin yalnızca Girit'e dayandığını söylemenin mümkün olmadığını, farklı kültür ve coğrafyalardan, özellikle Mısır ve Anadolu geleneklerinden izler de taşıdığını vurgulamaktadır.[17] Bu noktada Kerényi'nin yorumu daha kabul edilebilir görünmektedir, zira Dionysos kültü geniş bir coğrafyaya yayılmıştır ve benzer özellikteki tanrılarla etkileşim içinde olduğundan,[18] kökenine dair kesin bir adres verilmesini zorlaştırır.

1.1.2. Yayıldığı Bölgeler

Antik eserlerde de belirtildiği üzere Dionysos geniş bir coğrafyada bilinen bir tanrı olmasının yanı sıra, büyüdüğü dağ ya da bölge olan Nysa için farklı yerler öne sürülmüştür. Trakya, Etiyopya, Arabistan, Anadolu'da Aydın gibi çeşitli bölgeler Nysa ile

---

[14] Oğuz Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), 54.
[15] Walter Burkert, *Greek Religion*, trans. John Raffan (Cambridge MA: Harvard University, 1985), 163.
[16] Herodotus, *Histories*, 2.49.2, 2.144.2; Plutarch, "Isis and Osiris/Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος)", trans. Frank Cole Rabbit, *Moralia* (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 5/35. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Plutarkh, *İsis ve Osiris*, çev. Muammer Tuncer (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2006).
Ayrıca eserin Türkçe çevirisi bkz. Plutarkh, *İsis ve Osiris,* çev. Muammer Tuncer (İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2006).
[17] Bkz. Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*.
[18] Burkert, *Greek Religion*, 162-163.

ilişkilendirilmiştir. Nysa, mitolojik bir yer olarak da düşünülmektedir.[19] Ancak bu bölgelere yapılan atıflar, Dionysos'un yayılımının göstergelerinden biri kabul edilebilir.

Herodot Mısır ve Arabistan'da benzer özellikteki tanrılarla karşılaştığında, bunların Yunanların Dionysos'u ile aynı tanrı olduğunu belirtir. Euripides, tüm Asya'ya ulaştığını vurgular. Buradaki Asya kıtası, o dönemde bilinen kısmıyla sınırlıdır. Bu sebeple Diodoros, özelde Yunanistan'a odaklanmış olsa da tanrının tüm yerleşik dünyayı dolaşarak insanlara fayda sağladığını anlatır. Benzer şekilde Ovidius, Dionysos'un bütün Doğu'ya ve Hindistan'da Ganj nehrinin sonuna kadar yayıldığını eserinde dile getirir.[20] Dionysos'un bu yayılımı onun karakteristik bitkisi olan asma ile ilişkilendirilmiştir. Asmanın yetiştiği yerler ve şarap kültürü, Dionysos ile bütünleştirilmiştir.[21] Ancak bu bölgelerin Helen kültürünün etkisine girmesi, esas olarak Büyük İskender ile gerçekleşmiştir. Dionysos kültünün geniş bir coğrafyaya yayılmasında Büyük İskender'in de etkisi olduğu söylenebilir. Zira antik eserlerde Dionysos'un Hindistan'a kadar tanındığı anlatılmaktadır.[22] İskender'in Hindistan'a kadar ilerlemesi, muhtemelen Helen kültürünün ve dolayısıyla Dionysos kültünün de bu bölgeye kadar ulaşmasında etkili olmuştur.[23] Ancak Frazer, bu görüşe karşı çıkarak İskender'den çok daha önce, Euripides'in belirttiği gibi, Dionysos kültünün Asya bölgelerine yayıldığını öne sürer ve bunu asma bitkisinin yayılımı üzerinden değerlendirir.[24]

Helenizmin yayılmasıyla birlikte benzer özelliklere sahip tanrılar Dionysos ile ilişkilendirilmiş, farklı biçimleri olduğu düşünülmüştür.[25] Herodot, Diodoros ve Plutarkh, Dionysos ile diğer tanrılar arasındaki benzerlikleri belirten ve aynı tanrı olduklarını ileri süren yazarlardır. Bu benzerlikler Mısır'da Osiris, Suriye'de Adonis, Anadolu'da Attis gibi özellikle Akdeniz tanrıları arasında görülmektedir. Antik yazarlara göre, Yunanlar bu tanrıya Dionysos demektedir.[26] Dionysos kültünün Hindistan ve Arabistan'a kadar yayıldığı iddia edilse de çalışmada Hıristiyanlığın doğduğu ve ilk yayıldığı coğrafya olan Yunanistan, Anadolu, Mısır, Suriye, Yudea bölgesi ve Roma ele alınacaktır. Ayrıca Dionysos tapımı, Orphizm gizem dini ile birlikte de değerlendirileceğinden bu bölgeler, bu bağlamda da dikkate alınacaktır.

---

[19] Seaford, *Bacchae*, 194.
[20] Ovidius, *Dönüşümler*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu (İstanbul: Panel Yayınevi, 1994), 4.1-26.
[21] Frazer, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, 225 (dn).
[22] Ovidius, *Dönüşümler*, 4.1-26. Diodorus of Sicily, *Library of History/Βιβλιοθήκη Ἱστορική*, c. II (Books II-IV), (with Eng.) trans. Charles Henry Oldfather (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 3.66.3.
[23] Seaford, *Dionysos*, 130.
[24] Frazer, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, 225 (dn).
[25] Ekin Öyken, *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime* (İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 42.
[26] Diodorus, *Library of History*, 4.1.

1.1.2.1. Roma

Roma'da Bacchus olarak tanınan Dionysos'un, buraya MÖ 496 yılında yaşanan kıtlık sebebiyle getirildiği söylenir. Sibylla kehanetine uyularak bu kıtlığa çare olması için Demeter (Roma'da Ceres), kızı Korē veya Kora'nın (Κόρη/Κόρα)[27] (Roma'da Proserpina) ve Dionysos kutsal üçlü olarak kabul edilmiş ve bereketin sembolleri kabul edilmiştir. Bir başka anlatıma göre ise Dionysos tapımı, Yunan kolonilerinin köleleri aracılığıyla Roma'ya yayılmıştır. Devlet denetimi dışında gelişen bu tapımda Dionysos, İtalya'nın kır tanrısı Liber Pater ile özdeşleştirilmiş ve özellikle dağlık bölgelerdeki halk arasında kolayca kabul görmüştür.[28]

Roma'da MÖ 186 yılına gelindiğinde, Dionysos ayini olan Bacchanalia, Roma Senatosu tarafından yasaklanmıştır. Bunun nedeni, ayinlerin dönemin ahlak anlayışına aykırı birçok çılgınca hareket içermesi olarak açıklanır. Geceleri ve gizlice yapılan bu ayinlerde, şarap içilerek kendinden geçen katılımcıların kanuna aykırı sahtekarlıklar, şiddet, cinayet ve orji gibi ahlak dışı davranışlar sergiledikleri iddia edilmiştir.[29] Roma Senatosu, giderek büyüyen bu kutlamaların önüne geçmek için yasak kararı almış ve birçok kişi idam edilmiştir. Günümüze ulaşan *Ab Urbe Condita (Roma Tarihi)* isimli eseriyle Titus Livius bu olayları ayrıntılarıyla aktaran tek yazardır. Ancak Livius'un verdiği detaylı bilgilerin gerçekliği tartışmalıdır. Bununla birlikte, böyle bir yasaklamanın getirildiği hem Cicero tarafından hem de Triolo'da bulunan bronz yazıt ile desteklenmektedir.[30]

Dionysos tapımının bu yasaklanma süreci, Euripides'in *Bakkhalar* eserindeki anlatılandan farklı bir ayin olarak değerlendirilmiştir. Roma'daki Bacchanalia, Helenleşmiş Doğu'nun Dionysos ayini olarak ayrı tutulmuştur.[31] Bu durum, Roma'ya Yunan koloni köleleri tarafından getirilen Dionysos tapımını akla getirmektedir. Ayrıca bu ritüelin sapkın bir hal alarak Dionysos kültünden ayrıştığını gösteren bir diğer önemli unsur, yasak kararında ya da Livius'un metninde tanrının adının hiçbir şekilde geçmemesidir. Bunun nedeni olarak tanrının

[27] Κόρη, Aiol lehçesinde genel kullanımdır. Dor lehçesinde ise Κόρα olarak kullanılmıştır. Bu çalışma içerisinde Dionysos'un annesinin adı "Kore" şeklinde kullanılacaktır.
[28] Cicero, *Tanrıların Doğası (De Natura Deorum)*, çev. Çiğdem Menzilcioğlu (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012), 2.62; Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk: Roma'nın Gizem Dinleri* (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000), 84. Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, çev. Sevgi Tamgüç (Sosyal Yayınlar, 1997), 159.
[29] Orji, eski Yunan ve Roma'da gizli, mistik ve ekstatik dinsel ritüeller için kullanılan bir terimdir. Halka açık dini törenlerden farklı olarak sadece inisiye olmuş kişilere açık olan ve doğası gereği gizlilik içinde gerçekleştirilen ayinlerdi. Dionysos'un ritüellerinde, coşkulu danslar ve trans haline geçişler yaygındı.
[30] Cicero, *Yasalar Üzerine*, çev. C. C. Çevik (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017), 2.15.37; Öyken, *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime*, 196-217.
[31] Robert Turcan, *The Cults of the Roman Empire* (Oxford: Blackwell, 1997), 293.

böylesi bir olayda adının anılmasının uygunsuz bulunmasından kaynaklandığı düşünülmektedir.[32] Bu durum isminin geçirilmesinin, tanrının gazabına uğrama endişesinden veya bu ayinlerin Dionysos'un gerçek kültüyle ilgili olmayan bir sapkın ayrışmanın sonucu olarak görüldüğü de düşünülebilir. MÖ 1. yüzyılda Cicero, Roma'da inanılan farklı Dionysos'lardan söz eder. Bunlardan ikisi, Dionysos'un en yaygın mitoslarından bilinen Semele'nin ve Persephone'nin oğludur.[33] Dolayısıyla Roma'da Dionysos'a yönelik tapımın aşırıya kaçan ve büyük kalabalıklara ulaşan bir grup olma ihtimali düşünülebilir. Ayrıca Cicero'nun bu ifadeleri, bu yasaklara rağmen Dionysos tapımının geceleri gizem kültü şeklinde olmasa da devam ettiğini göstermektedir.

1.1.2.2. Yunanistan

MÖ 8. yüzyılda ilk yazılı Yunan edebiyatında Dionysos, ikinci planda kalmış bir tanrı olarak gösterilir. Ancak MÖ 5. yüzyıla gelindiğinde öneminin arttığı, Euripides gibi yazarların eserlerinde açıkça görülmektedir. Dionysos'un önem kazanmasında, Atina tiranı Peisistratos'un (MÖ 6. yüzyıl) rolü göz ardı edilemez. Peisistratos, halkın benimsediği Dionysos'u ön plana çıkarmış ve toprakla ilgilenen halkın desteğini almak için onu resmi olarak tanıtmıştır.[34] Dionysos'un daha fazla önem kazanması, Olympos tanrıları arasına girmesinde etkili olduğu söylenebilir. Sonrasında Yunan edebiyatında Dionysos mitoslarına sıkça yer verilmiştir. MÖ 1. yüzyıla gelindiğinde Diodoros, kendisine kadar gelen Dionysos mitoslarının farklı versiyonlarına eserinde yer veren yazarlar arasında yer almıştır. Roma imparatorluğu döneminde, MS 2. yüzyılda yaşayan Pausanias gibi yazarlar da Dionysos'a dair anlatıları sürdürmüştür. Yazarların aktardığı mitoslar ve ifadelerinden anlaşıldığı üzere, tanrının önemi ve tapımı Yunanistan'da yazılı kültürün başlangıcından Hıristiyanlığın yayılıp paganizmin sona erdiği döneme kadar geniş bir şekilde varlığını korumuştur.

Dionysos'un önemi artmış ve Olympos tanrıları arasında yerini almış olsa da "yabancı tanrı" olduğu fikri unutulmamıştır. Bu husus, kökenine dair tartışmalarda da öne çıkmaktadır. MÖ 8. yüzyıldaki Karanlık Çağ sonrası yazılı Yunan edebiyatında genellikle yabancı tanrı olarak görülmektedir. Girit'te bilindiği halde özellikle yabancı olarak anılması Karanlık Çağ'da unutulduğunu veya ikinci plana atıldığını düşündürmektedir. MÖ 5. yüzyılda ise onun

[32] Öyken, *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime*, 134.
[33] Cicero, *Tanrıların Doğası,* 3.53. Şair, Semele yerine ay olan Selene ismini yazmıştır. Jáuregui'ye göre Cicero'nun faydalandığı kaynağın yanlış bilgi vermesinden kaynaklanmaktadır. Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 62.
[34] Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, 74.

Frigya'dan geldiği ve Kybele kültünden unsurlar taşıdığı bilinmektedir.[35] Herodot, Dionysos'un Mısır'daki bir tanrının mitosu ve tapımıyla benzerlik taşıdığını belirtmiştir.[36] Ona göre Dionysos'u Yunanistan'a tanıtan kişi Melampus'tur.[37] Euripides ise *Bakkhalar* tragedyasında "yeni tanrı" (τὸν δαίμον' (…) νέον), "yabancı" (ξένος), "büyücü" (γόης) gibi ifadelerle nitelendirerek onun Yunan panteonundaki yabancı konumunu açıkça ortaya koymuştur.[38] Dionysos'un ölümlü Semele'den doğduktan sonra babası Zeus'un uyluğundan yeniden dünyaya gelmesi, onun Yunan panteonunda yer edinmesini ve dışardan gelen bir tanrının Yunanlaştırılmasını simgeleyen bir mitos olarak yorumlanmıştır.[39] Ancak yabancı olarak bilinmesi Dionysos'un mitoslarına da yansımış ve Yunanistan'da özellikle Thebai ve Argos kentlerinde ona yönelik muhalefet ve baskılar mitolojik anlatılarda işlenmiştir.

Dionysos gittiği bazı yerlerde özellikle yönetici kişiler tarafından kabul edilmemiştir. Thebai kralı Pentheus da bunlardan biridir ve *Bakkhalar* tragedyasında bu konu işlenmiştir. Mitosa göre tanrı, insan suretine bürünerek Thebai kentine gelir. Buraya gelme amacı, hem kendisini Helenlere tanıtmak hem de Zeus'tan değil, ölümlü bir insandan hamile kaldığına dair annesi Semele'ye atılan iftiradan dolayı Thebai kentini cezalandırmaktır. Alışılmadık ve gizli ritüellere sahip bu din, Frigya ve Lidya'daki Kybele veya Rhea kültlerine benzeyen, çılgınlık ve kendinden geçme içeren gizli ayinlerle yayılmaya başlar. Dionysos, kendisine iftira atan teyzelerini cezalandırarak akıllarını başlarından alır. Kral Pentheus ise bu yeni tanrıyı ve getirdiği dini, toplumsal düzeni ve dini yapıyı tehdit ettiği gerekçesiyle reddeder. Dionysos'u yakalatıp öldürmek ister. Ancak tanrı, yakalanırken hiçbir direniş göstermez, kendisini bağlayıp götürmelerine izin verir. Yakalanarak krala getirildiğinde, daha önce yakalanmış olan zindandaki inananlarını mucizevi bir şekilde kurtarır. Uyarılarına rağmen Pentheus ona inanmaz, tutuklatır ve öldürme kararı alır. Bu sırada kentte deprem ve yangın felaketleri yaşanır, saray yıkılır. Dionysos ise atıldığı zindandan kolayca çıkar. Aslında görevliler onu en başından itibaren bağlayamamış, yalnızca bağladıklarını sanmışlardır. Pentheus ise bu felaketlerden kurtulduktan sonra dahi fikrini değiştirmez. Dionysos'un takipçileriyle savaşmaya giderken Dionysos onu durdurur ve kendisinin götürmesi için ikna eder. Ancak bu süreçte Pentheus'un annesi ve diğer kadınlar çıldırmış haldeyken onu vahşi bir hayvan sanıp parçalayarak öldürür. Gerçek ise ancak vahşetin ardından anlaşılır.[40] Dionysos böylece bir

[35] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 79-85; Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1978), 102-103.
[36] Herodotus, *Histories*, 2.144.2.
[37] Herodotus, *Histories*, 2. 49.2
[38] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 256, 233, 332.
[39] Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 102.
[40] Bkz. Euripides, *Bakkhalar*; Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.5.2; Ovidius, Dönüşümler, 3.710-730.

tanrının oğlu olarak hem annesine ve hem de kendisine atılan iftirayı cezasız bırakmamış olur. Ayrıca tanrılığına inanmayan ve onu öldürmek isteyen bir ölümlü tarafından öldürülmesinin mümkün olmadığını kanıtlamış, kendisine karşı gelenleri ağır bir şekilde cezalandırarak ilahi gücünü göstermiştir.

Dionysos, Argos kentinde ve Trakya'da da benzer bir tutumla karşılaşır. Dionysos Yunanistan'ın Argos kentinde tanınmaz ve ona direniş gösterilir. Buna karşılık, oradaki kadınları delirterek dağlara çıkmalarına ve bebeklerini parçalayarak yemelerine neden olur.[41] Trakya bölgesine gittiğinde ise Trakyalı bir boy olan Edonların kralı Lykurgos tanrıyı tanımaz, küçük görür ve ülkesine kabul etmez. Buna karşılık olarak tanrı, önce kralın oğlunu parçalamasına sebep olur, ardından ülkede kıtlık başlar. Kıtlığın çözümü olarak Dionysos halka kralın öldürülmesini önerir ve kral atlara bağlanarak parçalatılır. [42]

Pentheus ve diğer iki mitosta da görüldüğü gibi ve *Bakkhalar* eserinde dile getirildiği üzere Dionysos, insan suretine bürünerek insanların arasına girer. Dionysos'un, kendisini tanrı olarak tanımayanları cezalandırması kendi usulüncedir. Zira mitoslarda görüleceği üzere kendisi de çocukken aynı şekilde parçalanarak öldürülmüştür. Burada dikkat çeken husus, tanrının tanınmama, saygısızlık ve hatta öldürülmeye kalkışılmasına karşı sert tutumudur. Zira bir tanrı olarak insan eliyle öldürülememiş, buna müsaade etmemiştir. Ona özellikle yöneticiler tarafından gösterilen bu karşı çıkış, muhtemelen kültünün geleneksel Olympos dininin üstünlüğüne karşı bir tehdit olarak görülmesindendir.[43] Benzer şekilde, Hıristiyanlıkta İsa da muhalefet ve baskıyla karşı karşıya kalır.

1.1.2.3. Anadolu

Dionysos'un, *Bakkhalar* eserinde Frigya-Lidya'dan Yunanistan'a gittiği belirtilir ve kökeni hakkındaki tartışmalı bölgelerden biri de burasıdır.[44] Ayrıca yaptığı yolculuklar anlatılırken Anadolu da bu yerler arasında yer almaktadır. Bunun yanında Kybele veya Rhea kültleriyle kendinden geçme ritüelleri, orji ayinleri ve kullanılan araç gereçler bakımından gösterdiği benzerlikler, Dionysos'un bu bölgeyle bağlantılı olduğu düşüncesini

[41] Apollodoros, *Bibliotheka*, 3 5.2.
[42] Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.5.1.
[43] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/438.
[44] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι,* 14-15, 85-86, 140, 234.

güçlendirmektedir.[45] Bu benzerlikler ve kökenine dair tartışmalar göz önüne alındığında, Anadolu'daki tapımının oldukça eskiye dayandığı anlaşılmaktadır.

Dionysos kültü, Anadolu'nun birçok bölgesinde ele geçen yazıtlar ve arkeolojik malzemeler aracılığıyla tespit edilmiştir. Hıristiyanlığın erken dönemde yayıldığı bu coğrafyada, Mysia[46] ve Ionia'dan[47] Kilikia'ya[48] kadar uzanan geniş bir alanda, özellikle Roma imparatorluğu döneminde, Dionysos kültünün izleri görülmektedir. Bu kentlerden Ephesos'ta (Efes) MÖ 4. yüzyıldan itibaren Dionysos kültünün varlığı bilinmektedir. Kentte çeşitli epithetlerle anılan Dionysos'a dair belgeler, kültün MÖ 23/27 yıllarından MS 3. yüzyıla kadar sürdüğünü göstermektedir. Bu belgeler ışığında, Ephesos'taki Dionysos kültünün, diğer Anadolu antik kentlerine kıyasla daha güçlü bir yapılanmaya sahip olduğu sonucuna varılmıştır.[49] Ephesos'un yanı sıra Smyrna (İzmir), Pergamon (Bergama), Aphrodisias, Side ve Thermessos gibi antik kentlerde de diğer Anadolu bölgelerine göre Roma İmparatorluk döneminde Anadolu'da daha güçlü bir Dionysos yapılanmasının olduğu anlaşılmaktadır.[50]

Kültün varlık gösterdiği önemli kentlerden biri de Tarsus'tur. Burası Hıristiyanlık açısından Pavlus sebebiyle önemli bir merkezdir. Tarsus'ta, Samilerin Baal'ine ya da Yunanların Zeus'una karşılık gelen baba tanrıya ve yerel tanrı Sandan'a inanılmaktadır.[51] Sandan, Hititlerin İvriz kabartmasındaki tanrıya benzer şekilde elinde üzüm salkımı ve buğday başağı ile betimlenmiştir (resim 1). Frazer, Sandan'ın Yunan dünyasında Herakles ile özdeşleştirirken[52] Macchioro ise özellikle ölüp dirilme mitosu nedeniyle Dionysos ile eş

[45] Frazer, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, 225 (dn); Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 102-103.
[46] Mysia (Misya) Bölgesi, günümüzde yaklaşık olarak Balıkesir ilinin tamamını, Manisa'nın kuzeyini, İzmir'in kuzeybatısını, Bursa'nın güneybatısını, Kütahya'nın batısını ve Çanakkale ilinin de doğu uç bölümünü kapsamaktadır. Dionysos kültü de dahil bu bölgedeki kültler için bkz. Şengül Dilek Ful, *Yazıtlar Işığında Mysia Bölgesi Kültleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008).
[47] Ionia, günümüzde Anadolu'nun batısında Ege Denizi kıyısındaki İzmir ve Aydın illerinin sahil şeridi ile Sakız ve Sisam adalarını kapsayan antik bölgenin adıdır. Bu bölgede bulunan Dionysos'a dair izler için bkz. Şeyda Dostı, *Dionysos Kültüne İlişkin Ionia Bölgesi Terrakotta Figürinleri ve Masklar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024).
[48] Kilikia (Kilikya), Anadolu'da Alanya'dan başlayıp, doğuda Kinet Höyük'te son bulan, kuzeyden de Toros dağlarıyla çevrili alanı kapsayan antik bölgedir.
[49] Gülseren Alkış Yazıcı - Hüseyin Üreten, "Ephesos Kenti Tanrı(ça) ve Kültleri", *Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 481-484.
[50] Anadolu'da bulunan belgeler ışığında Dionysos tapımına ilişkin bilgi için bkz. Öztürk, *Principatus Dönemi Küçükasyası'nda Dionysos Kültü*.
[51] Şinasi Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 97.
[52] James George Frazer, *Adonis, Attis, Osiris: Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018), 1/142-146, 179.

tutmaktadır.[53] Sandan tasvirlerinde Dionysos'un en önemli sembollerinden biri olan üzüm salkımının yer alması bu tanrının Dionysos ile bağlantılı olduğunu düşündürmektedir.

Bunun yanı sıra Tarsus'ta Dionysos gizemleri açısından önemli bir yere sahip olan Orphizm inançları ve mitleri bilinmektedir.[54] Benzer özellikler taşıyan yerel tanrı Sandan'ın varlığı, Dionysos mitoslarının bölgede benimsenmesini muhtemelen kolaylaştırmıştır. Ayrıca Helenistik Roma İmparatorluk döneminde ait Tarsus yapımı çok sayıda çocuk Dionysos figürini bulunmuştur (resim 2). Bu figürinlerde, çocuk tanrı, elinde üzüm salkımı tutarken ve başında yapraklardan yapılmış taç ile betimlenmiştir.[55] Bu çocuk Dionysos figürinlerinin, Orphizm'in benimsediği Titanlar mitosu ile bağlantılı olması muhtemeldir. Bunlara ek olarak MS 1. yüzyılda bulunan bir yazıt, Tarsus yakınlarındaki Seleucia ad Calycadnum (Silifke) kentinde Dionysos gizem tapımının varlığını göstermektedir.[56] Antiochia'da (Antakya) ise en erken MS 2. yüzyıla tarihlenen Dionysos kültüne dair kalıntılar tespit edilmiştir.[57] Macchioro'ya göre Anadolu'da Dionysos kültünü de içine alan gizem dininin takipçileri olan Orphikler oldukça yaygındır.[58]

1.1.2.4. Mısır

Dionysos kültünün yayıldığı bir diğer önemli bölge de Mısır'dır. Antik kaynaklarda, Dionysos'un, Mısır'da Osiris ile benzerliğine ve hatta aynı tanrı olduğuna dair bilgilerin bulunduğu görülmektedir.[59] Frazer'a göre Dionysos'un, Osiris ile benzerliğinin açıklanabilmesi için Mısır yolculuğu uydurulmuştur.[60] Osiris, ölüp dirilen ve bereketi temsil eden bir Mısır tanrısı olup bu yönleri ve mitosuyla Dionysos ile büyük benzerlik gösterdiği kaynaklarda belirtilmiştir. Herodot, Osiris'in Yunan dinindeki karşılığının Dionysos olduğunu yazar.[61] Ayrıca Dionysos'un büyüdüğü yer olarak gösterilen Nysa Dağı'nın konumlarından birinin Mısır'da olduğuna işaret edilir.[62]

---

[53] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 188.
[54] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 188.
[55] Tuba Konuk, *Antik Yunan ve Roma'da Din, Mitos ve Çocuk Görünümlü Tanrılar* (Ankara: Gazi Üniversitesi, 2008), 55.
[56] Seaford, *Dionysos*, 123.
[57] İnanç Yamaç, "The Dionysus Cult in Antioch", *SOMA 2011: proceedings of 15th Symposium on Mediterranean Archaeology, held at the University of Catania, 3rd-5th March 2011* (Oxford: Archaeopress, 2015), 2/677-679.
[58] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 188.
[59] Diodorus, *Library of History/Βιβλιοθήκη Ἱστορική* , c. I (Books I-II), (with Eng.) trans. Charles Henry Oldfather (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 1.11.3, 1.13.5; Plutarch, "Isis and Osiris", 28, 34, 35.
[60] Frazer, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, s. 225 (dn).
[61] Herodotus, *Histories*, 2.144.
[62] Frazer, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, s. 225 (dn).

Mısır'da Büyük İskender'in fethi ve ardından gelen Ptolemaioslar hanedanlığı ile birlikte Helen kültürü yayılmıştır. Antik dönemde hükümdarlar, soylarını belirli bir tanrıya dayandırarak halkın gözünde statülerini yüceltmeye çalışmışlardır. Ptolemaioslar yönetiminde Dionysos, hanedanlık tanrısı ilan edilmiş ve böylece kült burada önemli bir yer edinmiştir.[63] Özellikle İskenderiye'de birçok Yunan tanrısının Dionysos'a bağlı kabul edilmesi, tanrının Mısır'daki konumu ve kültünün yaygınlığı dikkat çekicidir.[64] Bunun yanında Dionysos kültüne bağlı gezici din adamları da Mısır'da bu inancı yaymıştır. Ancak bu tür bir gezici din adamlığı hem Mısır hem de Yunan dini açısından yabancı bir yapıdır. Bu rahiplik geleneğinin Trakya-Frigya ya da Kenan-Filistin kökenli olduğu düşünülmektedir.[65] MÖ 210 yılında IV. Ptolemaios Philopator, bu gezici din adamlarının sayısının artması sebebiyle kontrol altına alınmaları için bir buyruk yayımlamıştır. Aynı zamanda gizem tapımına dair anlatılar (*hieros logos)* ve bu bilgilerin kimden öğrenildiğinin üç kuşağa kadar kayda alınması emredilmiştir.[66] Bu kayıt işleminin, kültü teşvik etmek mi yoksa yayılımını sınırlandırmak mı amaçlı olduğu tartışmalıdır. Ayrıca kaydedilen bu bilgilerin gizli olması nedeniyle günümüze ulaşmadığı düşünülmektedir. Bunlara ek olarak MS 1. yüzyılda Dio Crysostom, eserinde Mısır'daki Dionysos kültüne yer vermesi, Mısır'da ve özellikle İskenderiye'de, Dionysos tapımının MS 1. yüzyılda varlığını göstermektedir.[67]

1.1.2.5. Yudea Bölgesi

Dionysos kültü, Yudea çevresinde yayıldığı gibi Yudea'nın içinde de varlık göstermiştir. Bu varlığın nedenlerinden biri, Büyük İskender'in seferleri olabilir. Kesin bir bilgi bulunmamakla birlikte, İskender sonrası hanedanlığın soyunu Dionysos'a dayandıran Ptolemaioslar dönemine ait belgeler, bu bölgede Dionysos kültünün varlığına işaret etmektedir. MÖ 124'ten sonra veya MÖ 1. yüzyılın başlarında yazıldığı tahmin edilen ve Yahudi apokrif metinleri arasında kabul edilen 2. Makkabiler'e göre, Helen hükümdarlarının baskısıyla Dionysos kültü bölgede görülmüş ve yayılmıştır. Ancak bu anlatının abartılı olabileceği de göz

[63] Charles Freeman, *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*, çev. Suat Kemal Angı (Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003), 326.
[64] Friesen, *Reading Dionysus: Euripides' "Bacchae" Among Jews and Christians in the Greco-Roman World* (Minnesota: University of Minnesota, 2013), 73.
[65] Sivrioğlu, *Dionysos Kültü*, 86.
[66] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 52; Walter Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, çev. Bahadır Sina Şener (Ankara: İmge Kitabevi, 1999), 63.
[67] Friesen, *Reading Dionysus,* 15, 187-196.

önünde bulundurulmalıdır.[68] Dionysos'un Yudea'daki varlığına işaret eden bir diğer kaynak, MS 1. yüzyılda yaşayan Yaşlı Plinius'tur (MS 23-79). Plinius, Scythopolis'in (Beth Shean) Dionysos'un büyütüldüğü Nysa olduğunu belirtmiştir. [69] Aynı yüzyılda yaşayan Tacitus (MS 56-120) da Yahudiler arasında Dionysos inancının bulunduğundan bahsetmiştir.[70] Bölgede Dionysos kültünün kabul görmesinin sebeplerinden biri olarak, Orphizm ile Essenilerin ruh-beden anlayışı ve ölüm sonrası ruhun ebediliği konularındaki öğretileri arasındaki benzerlik gösterilmektedir. [71]

MS 1. yüzyıl sonrasına tarihlendirilen Dionysos temalı sikkeler de bu kültün varlığını destekleyen arkeolojik buluntular arasındadır.[72] MS yaklaşık 75-76 yılında Fenike'de basılan bir sikkenin ön yüzünde sarmaşık taçlı genç Dionysos büstü yer alırken arka yüzde ise ayakta duran Astarte yer almaktadır (resim 3). Dionysos'un özelliklerini taşıyan Esmun/Eşmun adlı tanrısal figürün bulunması ve Ürdün'deki Nebatilerin benzer özelliklere sahip Duşara adlı tanrıya tapması, bölgede bu tür tanrı figürlerinin yaygın olduğunu göstermektedir.[73] Başka bir görüşe göre Dionysos, Kenan tanrısı Baal'in varisi veya Yahwe'nin bir asimilesi olabilir. [74]

Nitekim güçlü bir tapıma sahip Dionysos'un, Orphizm'in kapsayıcı yapısıyla yerel tanrıların benzer hikayelerini tek çatı altında toplamış olduğu söylenebilir. Bu süreçte Helenizmin etkisi büyük rol oynamıştır. 2. Makabeler'de de görüldüğü üzere, bu inancın bölgeye baskıyla yerleştiği anlaşılmaktadır. Aynı eserde, Antiochus Epiphanes'in baskıları, kültler arası senkretizmin siyasi çıkarlar doğrultusunda kurumsallaştırılması olarak yorumlanmaktadır.[75] Sonuç olarak, Dionysos, kabul görmesini kolaylaştıracak şekilde bölgedeki benzer tanrıların yerini almış olmalıdır. Belgeler ışığında, bu kültün MÖ 3-2. yüzyıldan MS 1. yüzyıl ve sonrasına kadar bölgede bilindiği söylenebilir.

---

[68] Daniel R. Schwartz, *2 Maccabees* (Berlin: W. de Gruyter, 2008), 6.7, 14:33; Seaford, *Dionysos*, 121; James H. Charlesworth, "Eski Ahit'in Apokrif Kitapları", çev. Muhammet Tarakçı, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 399.
[69] Pliny The Elder, *The Natural History of Pliny* (London: H. G. Bohn, 1855), 5.18; Seaford, *Dionysos*, 121.
[70] Cornellius Tacitus, The History, ed. Alfred J. Church – William J. Brodribb, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0080%3Abook%3D5%3Achapter%3D5 (erişim 10 Nisan 2023).
[71] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 188.
[72] Seaford, *Dionysos*, 121.
[73] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 188.
[74] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 114.
[75] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 114.

1.2. Dionysos'un Kimliği:

Antik kaynaklarda birden fazla Dionysos'tan bahsedilmektedir. Mitografların anlatılarını derlemeye çalışan Diodoros, Dionysos inançlarının iki temel kategoriye ayrıldığını belirterek antropomorfik ve antropomorfik olmayan şeklinde tanımlar. Antropomorfik olmayan Dionysos, asma bitkisi ve ondan elde edilen şarabın alegorik bir anlatımıdır. Antropomorfik Dionysos'a inananlar ise kendi aralarında farklı görüşlere sahiptir. Bu inananlardan bir kısmına göre ilk Dionysos Hindistanlıdır ve tüm dünyayı gezerek tanınmıştır. İkincisi Zeus ile Kore (veya Demeter)'in çocuğudur. Sonuncusu ise Zeus ve Semele'den dünyaya gelmiştir.[76] Cicero da farklı anne-babalardan doğan birden fazla Dionysos'tan bahseder. Bu çalışmada ele alınmış olan Dionysos kültü ve mitosları, Hıristiyanlıkla yapılacak karşılaştırmada incelenecek olan konularla çerçevelenmiştir ve araştırma, Hıristiyan metinler ve erken dönem yazarların kullandığı versiyonlarla sınırlı tutulmuştur.

Dionysos'un hem hayatı, bilhassa doğumu ve öldürülüşü, hem de bitkilerle ilgili mitosları, alegorik bir sembolizm içermektedir. Bu sembolik anlatımlar, antik dönemde kaleme alınmış ve açıklamaları yapılmıştır. Modern dönem çalışmaları, antik dönemde kullanılan bu açıklamalardan yararlanarak sembolik dili anlamaya ve tanrıların mahiyetini çözümlemeye çalışmaktadır. Dionysos ve benzer özelliklere sahip pagan tanrılarını Frazer, iki farklı yaklaşım üzerinden açıklamaya çalışmıştır. Bunlardan ilki euhemerist ikincisi ise natürist yaklaşımdır. Frazer'ın euhemerist açıklamasının kaynağı MÖ 330-260 yılları arasında yaşayan Euhemereus'a dayanır. Euhemereus, pagan tanrıların kökenini kral veya kahramanlara dayandırmaktadır. Ona göre bir dönem yaşamış olan krallar veya önemli kahramanlar zamanla tanrılaştırılmıştır. Euhemereus'a göre pagan tanrıları, aslında geçmişte yaşamış krallar veya kahramanlardır. Zamanla bu figürler tanrılaştırılmıştır. Bu düşüncenin gelişiminde, kendi döneminde tanrılaştırılan imparator kültlerinin oluşturulması etkili olmuştur. MÖ 324'te bu süreç, "apotheōsis" (ἀποθέωσις) olarak adlandırılmıştır.[77] Frazer'ın natürist yaklaşımına göre ise doğa, sembolik bir dille mitoslaştırılarak anlatılır. Doğadaki unsurlar tanrısal varlıklar olarak gösterilir ve bu tanrıların yaşamları, aslında sembolize ettikleri bitkilerin doğal döngüsünün bir yansımasıdır.[78] Dolayısıyla Dionysos doğanın kişileştirilmiş hali olabileceği gibi, bir kral yada kralın oğlu da kabul edilebilmekte ve zamanla tanrılaştırılmış olabilmektedir. Antik dönemde kabul gördüğü üzere kralın tanrılaştırılması, tanrı-kral inancını akla getirmektedir. Frazer'a

[76] Diodorus, *Library of History*, 3.62-64.
[77] Kürşat Demirci, *Dinler Tarihinin Meseleleri* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 16.
[78] Bkz. Frazer, *Adonis, Attis, Osiris: Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları*, 2018. 1 ve 2.

göre, kral doğa üzerinde etkili bir figürdür ve bu yüzden yaşlanmadan ve gücünü kaybetmeden öldürülmesi gerektiğine inanan toplumlar olmuştur. Bu bağlamda, doğa ile kral arasındaki ilişki, tanrı-kral inancıyla bağlantılı olabilir. Sonraki aşamada ise, kralın tamamen tanrı olduğu inancı gelişmiş ve bu şekilde nesiller boyunca aktarılmıştır.

1.2.1. Dionysos'un İsimleri

Dionysos, Homer'in eserlerinde ikinci plandaki bir tanrı olduğundan, kendisinden Odysseia ve İlyada'da yalnızca ikişer kez bahsedilmektedir. Hesiodos da Dionysos ismini kullanarak ona çok az yer verir. MÖ 5. yüzyılda Herodotos, Dionysos hakkında daha ayrıntılı bilgiler sunarken, ona İakkhos ismiyle de atıfta bulunur. Aynı dönemde Euripides, yalnızca Dionysos üzerine yazdığı tragedyasında değil, diğer eserlerinde de tanrıyı farklı isim ve sıfatlarla anar. Bu yüzyıla gelindiğinde, Dionysos'un pek çok isimle nitelendirildiği görülmektedir. Dionysos, Yunan tanrıları arasında en çok isme sahip olanıdır.[79] Tanrı'nın en yaygın isimleri arasında Dionysos ve Bakkhos öne çıkmaktadır.

1.2.1.1. Dionysos

Dionysos isminin anlamı konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Antik yazarlardan Diodoros, tanrıyla ilgili çeşitli anlatıları derlediği eserinde, bu ismin etimolojisine dair bilgileri de aktarmaktadır. Bazı kişiler, Dionysos adının anlamını "şarap armağanı" (oinou dosis) olarak düşünmüş ve asma meyvesine de Dionysos adının verildiğini belirtmiştir.[80] Başka bir görüşe göre ise, bu isim babası Zeus'tan gelen "Dio-" (tanrı) ile Dionysos'un çocukluğunu geçirdiği dağın adı "Nysa" kelimelerinin birleşimiyle oluşmuş ve "Nysa Tanrısı" anlamına gelmektedir.[81] Günümüzde kesin bir kanıya varılamamış olsa da, genel kabul Dionysos'un, Nysa Dağı ile ilişkilendirilerek bu ismi aldığı yönündedir.

1.2.1.2. Bakkhos

Dionysos'un en yaygın ikinci ismi olan Bakkhos'un etimolojisi de tam olarak açıklığa kavuşmamıştır. Antik kaynaklara göre bu isimin tanrıya eşlik eden Bakkhik kadın çetelerinden dolayı verildiği düşünülmüştür.[82] Bir diğer görüşe göre ise tanrının gizemine erişmiş anlamına

[79] Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 101.
[80] Diodorus, *Library of History*, 3.62.1-5.
[81] Diodorus, *Library of History*, 3.64; 4.2. Tanrı anlamındaki Dio (Dios, Dia, Dii), Di kökünden gelen kelimedir. Latince'de Deus olarak da kullanılır. Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk,* 85. Yunanca'da (Δεύς) Zeus için de kullanılır.
[82] Diodorus, *Library of History*, 4.5.

gelen *bakkheuo* fiilinden türemiştir. Ancak, *bakkhos* kelimesiyle ilgili bu açıklamalar, kelimenin gerçek kökenine dair kesin bir bilgi sunmamaktadır. Kelimenin kökenine dair görüşlerden biri Titanlar tarafından parçalanması nedeniyle semitik *baka-* kökünden türeyerek ağlamak, sızlanmak kökünden türediği düşünülmektedir. Fenike dilindeki *bakkhon* kelimesinin yas tutan, feryat eden anlamında kullanıldığı ve buradan geldiği öne sürülmektedir.[83] Sardeis kazılarında çıkarılan Lydce yazıtlarda, kelimenin *baki-* kökünden türediği ve ekim-kasım aylarını nitelediği diğer bir ifadeyle bağbozumu dönemini nitelediği yönünde bulgular elde edilmiştir.[84] Bunlarda başka çıldırmak, deli olmak, coşkuyla başı boş dolanmak, şiddetli bir duygunun etkisiyle kendinden geçmek, esrimek gibi anlamlarla Latince *bacchari* fiilinden türediği yönünde de görüşler vardır.[85] Ancak tüm bu açıklamalara rağmen, Bakkhos isminin kökeni kesin olarak belirlenememiştir. İsmin Bacchus olarak kullanımı ise Latinceleşmiş halidir.[86]

1.2.1.3. Diğer İsimleri

Dionysos'un ayinlerindeki takipçilerinin davranışları, mitosları ve tabiatla ilişkilendirilmesi doğrultusunda bazı isimlendirmeler yapılmıştır. Bu isimlerin antik eserlerde anlamlarıyla birlikte verildiği görülmektedir. Dionysos'un ayinlerinde atılan çığlıklardan biri olan *İakkhos,* zamanla onun adlarından biri haline gelmiştir.[87] Bu çığlık, tanrının ölüp dirilme mitosuyla bağlantılı olarak feryat türünde yorumlanmıştır.[88] Benzer şekilde *Euhios* ismi de *euhoi* çığlık sesinin isimleşmiş hali olduğu düşünülür. Dolayısıyla bu iki isim, belli bir anlam taşımaktan ziyade çığlığın ses benzetmesinden türetilmiş ve isimleştirilmiş şekilleridir.[89]

Mitoslarıyla bağlantılı isimlerine bakıldığında, doğum mitosu sebebiyle farklı isimler almıştır. Mitosa göre göre annesi Semele, Zeus'un şimşekleri yüzünden ölür ve bu olayla ilk doğum gerçekleşmiş sayılır. Babasının şimşekleri arasından doğmuş olması sebebiyle tanrı, "gümbürtülü" anlamına gelen *Bromios* olarak isimlendirilmiştir.[90] Şimşeklerden dolayı benzer nedenle "ateşte doğum" anlamında *Pyrigenes* adı da antik eserlerde geçmektedir. Mitolojik

---

[83] Michael C. Astour, "Greek Names in the Semitic World and Semitic Names in the Greek World", *Journal of Near Eastern Studies* 23/3 (1964), 200.
[84] Cennet Pişkin, *Antik Çağ'da Karia Bölgesi'nde Dionysos Kültü ve Şarap Üretimi* (İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007), 19-20.
[85] Öyken, *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime*, 109.
[86] Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk*, 85.
[87] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 725.
[88] Theodor H. Gaster, *Thespis: Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 39.
[89] Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 101.
[90] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 66; Diodorus, *Library of History*, 4.5.1.

doğumunda iki kez dünyaya gelmesi nedeniyle "iki anneli" anlamında *Dimetor* ismi verilmiştir.[91] Aynı doğum mitosuna bağlı olarak "iki kez doğan" manasına gelen *Dithyrambos* ismi de kullanılmaktadır.[92] Ayrıca annesinin ölümünün ardından babasının uyluğuna dikilmesi ve buradan doğma anlatısına dayanan "dikilmiş" anlamındaki *Eiraphiotes* de bu tanrının kullanılan isimleri arasındadır. Bir başka doğum mitosunda, üç kez doğduğu anlatıldığı için "üç kez doğmuş" anlamına gelen *Trigonos* adı da verilmiştir. Tabiatla bağlantılı olarak baharın müjdecisi olan ağaçların yeşermesiyle ilişkilendirilen *Dendrites*, yani "yeni tomurcuklanan ağaç" tanrının unvanlarından bir diğeridir.[93]

Zagreus olarak bilinmesi ise daha çok Orphizm'de kullanılan ismidir. Girit kökenli olması ve tanrının parçalanması, ölüp dirilme mitoslarıyla bağlantılıdır. Bu bağlamda Dionysos, Zagreus ile ilişkilendirilir ve Dionysos-Zagreus olarak da anılmaktadır. Bu isimlendirme Dionysos'un doğa ve vahşi hayvanlarla olan ilişkisiyle bağlantılıdır. Girit, bağcılıktan önce bir av merkezi olarak kabul edilir ve Zagreus, Girit mitolojisinde kutsal avcılardan biri sayılır.[94] Dionysos'un sahip olduğu başka isim ve sıfatlar da bulunmaktadır; ancak bu çalışmanın amacı doğrultusunda, yalnızca en yaygın kullanılanlar üzerinde durulmuştur.

1.2.2. Dionysos'un Doğumu

Dionysos'un doğumuyla ilgili en yaygın bilinen iki farklı anlatımı bulunmaktadır. Bunlardan ilki ölümlü bir insan olan Semele'nin oğlu olduğu, ki bu mitosta daha sonra Zeus'tan tekrar dünyaya gelmesi sebebiyle enteresan bir doğuma sahip nadir tanrılardandır, diğeri ise tanrıçadan doğumudur. Bu tanrıçanın kim olduğu hususu tartışmalıdır; Zeus ile Demeter'in kızı Kore'den doğum mitosu daha yaygın bilinmektedir. Bazı antik yazarlarda ise bu iki doğum hikayesi birbirine geçmiş haldedir ve böylece babası Zeus ya da dirilişi de dahil edilerek Dionysos'un üç doğumuna yer verilir. Bu mitosların hepsinde babası baş tanrı Zeus'tur ve bu sebeple Dionysos bir tanrı oğludur. Ayrıca Dionysos, çocukluk mitoslarına sahip tek Olymposlu Yunan tanrısı olmasıyla dikkat çeker.

[91] Diodorus, *Library of History*, 4.5.1, 3 62.5, 4.4.5.
[92] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 526.
[93] Graves, *Yunan Mitleri*, 131; Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 252; Pişkin, *Antik Çağ'da Karia Bölgesi'nde Dionysos Kültü ve Şarap Üretimi*, 19.
[94] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 97.

1.2.2.1. Ölümlüden Doğumu

Dionysos, doğum öyküsünden birine göre Semele adlı bir ölümlüden dünyaya gelir. Bu anlatının, en erken Homer'in *İlyada*'sında Dionysos'u doğuran kişinin Semele olduğu yazmaktadır.[95] Bir diğer eski ve önemli kaynak olan Hesiod'un eserinde de Dionysos'un annesi için "ölümlü annenin ölümsüz oğlu" ifadesini kullanmıştır.[96] Daha sonraki antik kaynaklarda annesinin Semele ve ölümlü olduğu açıkça yer almıştır. Bunun yanında Semele ölümlü olsa da Hıristiyanlıktaki gibi annenin tanrıdan hamile kaldığında bakire olup olmamasıyla ilgili bilgiye antik eserlerde rastlanmamıştır.

Mitos'a göre Dionysos, Thebai kentinin kurucusu ve kralı olan Kadmos'un kızı ölümlü[97] Semele ile tanrı Zeus'un oğludur.[98] Zeus, Kadmos ve Harmonia'nın dört kızından biri olan Semele'ye aşık olur ve bu birliktelikten Semele hamile kalır.[99] Bu süreçte kız kardeşlerinin iftirası gerçekleşir. Onun bir tanrıdan değil, sıradan bir insandan hamile kaldığını iddia ederler.[100] Benzer şekilde bir ithamda bulunulması durumu Hıristiyanlıkta Meryem için de yaşandığı görülür.[101] Dionysos'un Thebai şehrine gelişi ve insanları cezalandırması da annesine yapılan bu suçlayıcı sözler sebebiyle olacaktır.

Zeus'un eşi Hera, yaşlı bir kadın kılığına girer ve Zeus'u tam bir tanrı haliyle görmesi için Semele'yi ikna eder.[102] Tanrı haliyle yakıcı şimşek ve yıldırımlarıyla görünen Zeus'un

---

[95] Homer, *Iliad*, 14.325.

[96] Hesiod, *Theogony/Θεογονία*, 940-941 http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0129 (erişim 20 Şubat 2025). Eserin Türkçesi için bkz. Hesiodos, *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. ve ed. Sebahattin Eyüboğlu - Azra Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977).

[97] Antik dönemde tanrılar ile insanlar arasındaki en temel fark ölümlü olmaktı. Ölümsüz demek aynı zamanda tanrı demekti. Rohde, *Psykhe: Yunanlarda ruhlar kültü ve ölümsüzlük inancı*, 243.

[98] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 1-2; Hesiod, *Theogony*, 940; Pausanias, *Description of Greece/Ἑλλάδος Περιήγησις. 2: Books III – V*, (with Eng.) trans. W. H. Samuel Jones – H. Alfred Ormerod (Cambridge: Harvard University Press, 2006), 3.14.3-5. Graves'e göre çoğu zaman Selene'nin (ay Tanrıçası) bir formu olarak açıklanmaktadır. Graves, *Yunan Mitleri*, 67. Cicero da halkın farklı Dionysos'lara tapındığını belirtirken bunlardan birinin Zeus ve Selene'den doğduğunu belirtir Cicero, *Tanrıların Doğası,* 3.58. Bu anlatıda Selene haricinde diğer Dionysos anneleri arasında Semele ismi geçmez. Antik dönemde *Bakkhalar* gibi bir eser gösteriyor ki Dionysos'un bir ölümlüden doğması oldukça yaygın bilinen bir mitostur. Cicero'nun ise bunu bilmemesi pek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla burada bahsettiği Selene, Semele ile özdeşleştirdiği isim olmalıdır. Trakya ve Frigya'nın yer yüzü tanrıçası anlamına gelen Semelo ismiyle de açıklanmaya çalışıldığı olmuştur. Ancak en yaygın bilinen haliyle bu mitosta Yunanlar tarafından ilgi çeken Semele'nin bir ölümlü olmasıdır. Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/436. Hesiod, *Theogony*, 940-941 eserinde "ölümlü kadın" şeklinde ifade edilmiştir.

[99] Homer, *Iliad*, 14.325; Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 1; Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.4.2-3; Diodorus, *Library of History*, 4.2.1-2; Pausanias, *Description of Greece*, 3.29.3; Ovidius, *Dönüşümler*, 3.259 vd.

[100] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 26-30.

[101] Yakup İncili, 15:1-18; 16:1-8.

[102] Ovidius da bir Romalı olarak metninde Hera değil Iuno adını kullanmıştır. Hera, Roma mitolojisinde Iuno ile özdeşleştirilmiştir.

ihtişamına ölümlü Semele dayanamaz ve hayatını kaybeder.[103] Semele şimşekler arasında yandığı sırada hamile olduğundan Zeus, çocuğu onun karnından alır.[104] Böylece Dionysos'un ilk doğumu ölümlü bir anneden gerçekleşir. Zeus, altı ya da yedi aylık[105] çocuğunu uyluğuna[106] diker. Doğum zamanını tamamlandığında Dionysos, Zeus'un uyluğundan doğar.[107] Dionysos hem ölümlü bir anneden hem de babasından sıra dışı dünyaya gelişi nedeniyle iki kez doğmuş (bis genitus) olarak kabul edilir.[108]

Dionysos'un iki kez doğumu bir yorumuna göre Diocleion seline (tufana) dayandırılmıştır. Buna göre Dionysos, asma bitkisi ile özdeşleştirilmiş ve diğer bitkiler gibi asma da tufandan sonra tekrar ortaya çıkmıştır. Bu durum tanrının insanlar arasındaki ikinci bir tezahürü olarak görülmüş ve Zeus'un uyluğundan tekrar doğduğu efsanesi yaratılmıştır.[109] Bu antik dönem anlatımında natürist bir yaklaşım sergilenmiş, mitos dönemin insanının zihnindeki tanrı algısını ve özdeşleştirdiği doğayı göstermiştir. Diodoros bu açıklamayı yaparken buna inananların ilk insanlar olduğunu belirtir, bu ifadesiyle tanrının kökenine dair muhtemelen natürist bir açıklama getirmeye çalışmıştır.

Bu sıra dışı doğum Yunan Mitolojisinde Athena'da da görülür. Zeus, Metis hamileyken onu yutar, zamanı geldiğinde ise Athena, Zeus'un başından doğar. Bu doğumla Athena entelektüelliği, zekayı temsil etmektedir; Dionysos'un, babasının uyluğundan dünyaya gelmesi ise ondaki erotik unsurların nedeni olarak yorumlanır.[110] Ayrıca Zeus'a yüklenen bu doğum anlatısı, onun dişi özelliği taşıması diğer bir ifadeyle iki cinsiyetin de özelliklerini kendinde bulundurması yani androjen olması açısından gücü sembolize etmektedir.[111]

---

[103] Ovidius, *Dönüşümler*, 3.263-289.
[104] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 90-95, 242; Herodotus, *Histories*, 2.146.2; Hesiod, *Theogony*, 941-943.
[105] Bu konuda antik yazarlar farklı görüşlerde bulunmuşlardır, Eurpides, gibi yazarlar yedi aylık derken, Apollodoros gibi antik yazarlar ise altı aylık olarak ifade etmiştir. Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.4.2-3. Kerényi'nin aktardığına göre bu hikayeye R. M. Dawkins'in Trakya folklorü, "The Modem Carnival in Thrace" de, s,196'da rastlanmıştır. Kutsal sayısı yedi olan Apollon'un erken doğumuna ilişkin mitolojik bir gelenektir. Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 116.
[106] Eserde μηρῷ (μηρός, mēros) kelimesi geçmekte ve uyluk anlamına gelmektedir. "μηρός", https://logeion.uchicago.edu/μηρός (erişim 20 Eylül 2022). Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 523. Bu kelime baldır ya da kalça olarak da çevrilmektedir. Antik Yunanca'da baldır için κνήμη (knēmē) kelimesi bulunmaktadır.
[107] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 99-100.
[108] Çiğdem Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk*, 86-87.
[109] Diodorus, *Library of History*, 3.62.9-10.
[110] Graves, *Yunan Mitleri*, 23; Burkert, *Greek Religion*, 165.
[111] Joseph Campbell, *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*, çev. Kudret Emiroğlu (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 107-114.

1.2.2.2. Tanrıçadan Doğumu

Dionysos'un doğumuna ilişkin bir diğer yaygın anlatı, onun tanrıça Kore'den dünyaya geldiğini öne sürer. Diodoros, Giritlilerin Dionysos'un annesine kimi zaman "Kore", kimi zaman ise "Demeter" adını verdiklerini belirtir.[112] Frazer'ın natürist yaklaşımına örnek nitelikteki Diodoros'un alegorik yorumunda, Dionysos'un doğumu asma bitkisi ile özdeşleştirilerek açıklanır. Bu yaklaşıma göre, ilk doğumu, insan müdahalesi olmaksızın toprağın asmayı kendiliğinden üretmesi ve bitkinin büyümeye başlamasıyla, ikinci doğumu ise asmanın meyve vermesiyle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla, Dionysos'un ilk doğumu toprağa, ikincisi ise asmaya atfedilmiştir. İnsanların ona "Dimetor", yani "iki anneli" adını vermesi de bu inançla bağlantılıdır. Buna ek olarak, asmanın hem toprak hem de yağmur sayesinde büyümesi nedeniyle toprak Demeter'i, göklerin ve yağmurun ise Zeus'u temsil ettiği düşünülmüş ve bu nedenle Dionysos'un anne ve babası olarak kabul edilmişlerdir.

Dionysos'un Kore'den doğumu da yine yaygın kabul görmüş bir anlatısıdır. Kore, Zeus ile tahıl ve bereket tanrıçası Demeter'in kızı olup aynı zamanda yeraltı tanrısı Hades'in zorla kaçırarak yeraltına götürdüğü karısıdır.[113] Mitosa göre, Kore, Hades tarafından kaçırılmadan önce Zeus bir yılan kılığına girerek mağarada onunla birlikte olur ve bu birliktelikten Dionysos dünyaya gelir.[114] Dionysos'un Kore veya Demeter'den doğumunun özellikle yeraltı ile bağlantılı olması gerektiği düşünülmektedir. Kore, Hades'in eşi olması nedeniyle yeraltı tanrıçaları arasında da sayılır. Kore, bir yandan annesiyle birlikteyken yaşamı, diğer yandan yeraltında Hades'le birlikteyken ölümü simgeler. Bu çift yönlü varlığı, yeraltına iniş ve çıkış motifleriyle bağlantılı olup, özellikle gizem kültleri açısından önemli bir sembol haline gelmiştir.[115] Demeter-Kore ve Dionysos üçlüsü toprakla bağlantısı nedeniyle hem bitki ve bereketi hem de gizem öğretilerini temsil etmektedir.

---

[112] Diodorus, *Library of History*, 3.64.1; Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 119-120.

[113] Hesiod, *Theogony* , 912; Cicero, *Tanrıların Doğası,* 2.66-67. Persephone'nin annesinin Girit'te Rhea olabileceği görüşü de bulunmaktadır. Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 124. Apollodoros ise Styx olduğunu belirtir, Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.1. Ancak Hesiod gibi antik yazarlarda genel kanı annesinin Rhea ya da Styx değil Demeter olduğu yönündedir, Hesiod, *Theogony* , 912; Pausanias, *Description of Greece*, 8.37.9.

[114] Clement of Alexandria, *The Exhortation to the Greeks the Rich Man's Salvation and the Fragment of an Address Entitled to the Newly Baptized/Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας,* (with Eng) trans. George William Butterworth. Cambridge MA: Harvard University Press, 1960, 2.14. Eserin adının bundan sonraki geçtiği yerlerde "Clement, *The Exhortation to the Greeks*" olarak kullanılacaktır. *Orphic Fragments*. ed. ve trans. Otto Kern. https://www.hellenicgods.org/the-orphic-fragments-of-otto-kern (erişim 26 Ocak 2025), 59. Eserin adının bundan sonraki geçtiği yerlerde "*OF*" kısaltması kullanılacaktır.

[115] Martin P. Nilsson, *Greek Folk Religion* (Pensilvanya: University of Pennsylvania Press, 1998), 53.

Kore'nin Yunan dünyasında kullanılan diğer adı Persephone olup Roma mitolojisinde Proserpina olarak bilinir. *Korē* (κόρη) kelimesi Yunanca'da genç kız, henüz evlenmemiş kız anlamına gelmekle birlikte yeni gelin anlamı da bulunmaktadır.[116] Antik Yunanca'da bakireliği ifade etmek için genellikle "parthenos" (παρθένος) kelimesi tercih edilir. Örneğin, tanrıça Athena bakireliği nedeniyle "Parthenos" unvanıyla anılmaktadır. Ancak, Kore kelimesi bakirelikten ziyade genç kız anlamına geldiğinden, Dionysos'un bakire bir anneden doğduğu şeklinde bir anlam taşıdığı söylenemez.

Kore ifadesinin bakireliği ifade edip etmediğini anlamak için antik dönem kullanımlarına bakıldığında, MS 2. yüzyılda Pausanias tapınaktaki bakire bir genç kızdan bahsederken *korē* kelimesini *parthenos* sıfatıyla birlikte kullanmıştır.[117] Bu kullanım, 2. yüzyılda Kore kelimesinin tek başına bakire anlamı taşımadığını göstermektedir. M.S. 4. yüzyılda Epiphanius, Dionysos'un annesi Kore'yi anlatırken "Kore yani bakire" (ἡ Κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος)) şeklinde bir açıklama yapmıştır.[118] M.S. 5. yüzyılda ise Nonnos, tanrıçanın Proserpina adının önüne *parthenos* sıfatını ekleyerek onun bakireliğine vurgu yapmıştır. Ona göre Hades Kore'yi yeraltına kaçırmadan önce Zeus kılık değiştirerek ona zorla yaklaşmıştır.[119] Kore'nin bakire olarak anılmasının ilk kez 4. yüzyılda görüldüğü de iddia edilir.[120] Nilsson ise Demeter'in kızından bahsederken Kore, Hades'in eşinden bahsederken ise Persephone isimlerini kullanmıştır.[121] Dionysos için "bakirenin oğlu" gibi bir ifade doğrudan kullanılmasa da Kore isminin bu bağlamdaki kullanımları, Zeus'un yılan formunda ona yaklaşması ve Hades'in onu kaçırmadan önce onunla birlikte olması gibi anlatılar bakireden doğum düşüncesini akla getirmiştir.

Dionysos'un, baş tanrı Zeus'un çocuğu olması nedeniyle özellikle Semele'den doğumunun anlatıldığı *Bakkhalar* eserinde tanrının oğlu veya çocuğu olarak anıldığı görülmektedir. Tanrının çocuğu ifadesi, antik dönemde yalnızca dini inanışlarla sınırlı

---

[116] Logeion, "κόρη", https://logeion.uchicago.edu/κόρη (erişim 11 Ağustos 2023) evli (kadın) ve kadın için ise "gynē" (γυνή) kelimesi kullanılmaktadır. 3. Bölüm, "Meryem'in Tanrısal Hamileliği" başlığında bu konuda detaylı bilgi verilmiştir.

[117] "ἐλάμβανε δὲ τὴν ἱερωσύνην τῆς θεοῦ τότε ἔτι κόρη παρθένος", (o zamanlar tanrıçanın rahibeliğinin, bakire bir genç kız tarafından yapılması gerekiyordu), Pausanias, *Description of Greece*, 8.5.11.

[118] Epiphanius, "Panarion", *Panarion und Ancoratus, Greek Critical Edition*, ed. Karl Holl, (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1915), 51.22.10. Bu adlandırmanın Epiphanius'un tarafından mı yoksa tanrıya inananlar tarafından mı yapıldığı hususunda bir kesinlik bulunmamaktadır. Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 372 (dn).

[119] "Παρθένε Περσεφόνεια" (ah bakire Persephone). Nonnus, *Dionysiaca*, (with Eng.) trans. William H. D. Rouse (Cambridge: Harvard University Press, 1940), 1/6.155. Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 372 (dn).

[120] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 372 (dn).

[121] Bu çalışmada, Nilsson'un kullandığı şekilde Dionysos'un annesinden bahsederken Kore ismi tercih edilmiştir. Nilsson, *Greek Folk Religion*, 53.

kalmamış, aynı zamanda Yunan-Roma dünyasında siyasi ve yönetsel meşruiyetin de bir parçası haline gelmiştir. Pagan inanç sisteminde, tanrıların tanrıçalardan veya ölümlülerden çocuklarının olması olağan bir durum olarak kabul edilmiştir. Bunun yanı sıra tanrının oğlu olmak sadece dini bir kavram değil, aynı zamanda antik yönetim anlayışında da önemli bir rol oynamıştır. Dünyevi krallık, birçok gelenekte ilahi bir otorite tarafından yeryüzüne indirilmiş bir yapı olarak görülmüştür. Mezopotamya geleneklerinde, yönetimi elinde tutan kişi tanrılar tarafından görevlendirilmiş yarı tanrısal bir figür olarak kabul edilmiştir. Bu bağlamda, ilk kral olarak görülen Akad Kralı Naram-Sin'in tanrı olduğuna inanılmış, Babil Kralı Hammurabi ise "Sin'in oğlu" veya "Marduk'un oğlu" olarak tanımlanmıştır. Antik Mısır'da Firavun, tanrı Ra'nın kraliçeden doğan oğlu olarak kabul edilmiştir. Antik Yunan-Roma geleneğinde de tanrısal iradenin yeryüzünde bedenleşmiş hali olarak görülen yöneticilere inanılmıştır.[122] Roma İmparatorluğu'nda, Julius (Iulius) Caesar'ın ölümünden sonra tanrı olarak kabul edilmesiyle birlikte, halefi Augustus (Gaius Octavius, M.Ö. 27 - M.S. 14) "tanrının oğlu" (divi filius) unvanını almıştır.[123] Böylece, Mezopotamya geleneklerinde yönetici tanrılar tarafından görevlendirilen yarı tanrısal bir figür olarak görülürken, Roma ve Mısır geleneklerinde tanrı veya tanrının oğlu doğrudan yeryüzünde yaşayan bir varlık olarak kabul edilmiştir. Bu anlayış, yöneticiyi tanrısal alem ile toplum arasında bir aracı konumuna getirmiş, böylece onun meşruiyeti hem siyasi hem de teolojik bir arka plana oturtulmuştur.[124]

Bunun dışında, Antik Yunan ve Roma'da yalnızca imparatorlar değil, aynı zamanda Akhilleus gibi kahramanlar da "tanrının oğlu" olarak anılmış, annelerinin veya babalarının tanrı olduğu kabul edilmiştir. Bu figürler, yarı ölümlü yarı tanrı olarak yaşamlarını sürdürür ve sonunda ölümlü kaderleriyle yüzleşirler. Ancak bazı durumlarda, Herakles gibi kahramanlar ölümsüzlük ile onurlandırılmış veya belirli şartlar nedeniyle ölümsüz hale gelmiştir. Dionysos'un Zeus'un oğlu olması nedeniyle bir tanrı oğlu olarak anılması, Bakkhalar eserinin daha ilk satırlarında görülmektedir. Semele'den doğumu anlatılırken Dionysos, "Zeus'un oğlu" (Διός παῖς) olarak nitelendirilirken, bir başka satırda ise "tanrının tanrı oğlu" (παῖδα θεὸν θεοῦ) ifadesi kullanılmıştır.[125] Burada, Antik Yunanca παῖς (pais) kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Bu kelime "oğul" veya "çocuk" anlamına gelmekle birlikte, genellikle genç bir

[122] Bkz. Şinasi Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kral'dan Tanrı-İnsan'a* (İstanbul: Hikav Yayınları, 2020), 54-68.
[123] Jarl Fossum, "Son of God", *The Anchor Bible Dictionary*, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), 6/133.
[124] Bkz. Gündüz, *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kral'dan Tanrı-İnsan'a*, 54-68.
[125] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 1, 84.

oğulu ifade etmektedir.[126] Bu noktada, Hıristiyanlıkta da İsa'nın unvanlarından biri olarak kabul edilen ve inanç sisteminde merkezi bir yere sahip olan "tanrının oğlu" (huios theou, υἱός θεοῦ) ifadesinin hatırlanması yerinde olacaktır.

1.2.2.3. Çocuk Tanrı

Yunan mitolojisinde çocuk tanrılara dair mitoslar nadiren görülmektedir. Bilinen çocuk tanrılar arasında Triptolemos, Eros ve Dionysos bulunmaktadır. Triptolemos, sıradan iki insandan doğmuş olmasına rağmen sonradan tanrısal bir statü kazanmıştır. Eros ise tanrı bir anne ve babadan doğmuş, daima çocuk kalan bir figürdür.[127] Dionysos ise baş tanrı Zeus ile ölümlü bir annenin oğludur. Bebeklik ve çocukluk dönemine dair mitlere sahip olmakla birlikte, Eros'un aksine büyüyerek yetişkin bir tanrı haline gelir. Bu anlatılar, vazo resimleri ve heykeltıraşlık eserlerinde de görülmektedir.

Bir anlatıya göre Dionysos, Zeus'un uyluğundan bebek olarak dünyaya gelir. Aynı şekilde Zeus'tan doğan Athena ise yetişkin bir şekilde doğar ve çocukluk dönemine dair anlatılar bulunmaz. Dionysos ise doğumunun ardından bakıma muhtaç bir çocuk olarak betimlenerek büyütülür; önce bir aileye, ardından ise Nympheler'e teslim edilir. Bir anlatıya göre doğduğunda Hermes'e verilir (resim 4). Lykurgos'un, dadılarına saldırdığı mitosta Dionysos, insani bir korku hissederek denize atlar. Titanlar tarafından çocukken kandırılıp parçalanmasıyla da onun çocuksu ve savunmasız yönünü vurguladığı söylenebilir. Dionysos'un çocukluğu ile ilgili anlatılar, muhtemelen onun insanlara diğer tanrılardan daha yakın bir figür olarak tasvir edilmesi sebebiyle önemlidir. Bu yönüyle Dionysos, Yunan mitolojisinde hem çocukluğu hem de yetişkinliği anlatılan nadir tanrılardan biri olarak dikkat çekmektedir.

1.2.3. Dionysos'un Sembolize Ettiği Unsurlar

Dionysos, genellikle şarap ve eğlence tanrısı olarak bilinmekle birlikte, antik dönemde çok daha derin anlamlar taşımaktadır. Şarabın mucidi olarak kabul edilen Dionysos'tan bu bağlamda bahseden en eski yazar Homer'dir. Ancak, diğer antik kaynaklar onun farklı yönlerine de işaret etmektedir. Bu kaynaklar ve modern araştırmalar ışığında Dionysos'un sembolize ettiği unsurlar incelendiğinde, ölüm ve diriliş kavramları en belirgin öğeler arasında yer almaktadır. Dionysos, bir yönüyle yaşamı, diğer yönüyle ise ölümü temsil ettiği görülür. Bu bağlamda doğa, bitkiler ve verimlilik ile ilişkilendirilerek bereket kavramını da sembolize

[126] "παῖς" https://logeion.uchicago.edu/παῖς (erişim 24 Mart 2024).
[127] Pierre Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, 183.

eder. Ayrıca, şenlik, eğlence, cinsellik ve çılgınlık gibi unsurlar da onun temsil ettiği kavramlar arasında bulunmaktadır. Bununla birlikte, Dionysos sanatta özellikle tiyatroyu, gelenekleri ve toplumsal dönüşümü de simgeleyen bir figürdür. Ancak, bu çalışma Hıristiyanlık ile karşılaştırma bağlamında ele alınacağından, yalnızca ilgili unsurlar incelenecek ve sanat ile toplumsal yaşam konularına detaylı olarak yer verilmeyecektir.

Dionysos'un temsil ettiği bu özellikler, mevsimsel değişimler, tarım toplumlarında bereket anlayışı, dönemin temel içeceği olan şaraba ve ona bağlı bitkilere atfedilen kutsallık ile ilişkilidir. Ayrıca, kendinden geçerek tanrı ile birleşme ve arınma ritüelleri de onun kültünde önemli bir yer tutar. Bu yönleriyle Dionysos, bir yandan insanlara diğer tanrılardan çok daha yakın ve onların arasında dolaşan bir figür olarak betimlenirken, diğer yandan şiddetli cezalar verebilen bir tanrı olarak da karşımıza çıkmaktadır.

1.2.3.1. Ölen, Dirilen ve Göğe Yükselen Dionysos

Antik dönemde belirli tanrıların ölüp yeniden dirilme veya yer altına inip geri dönme gibi ortak özellikleri bulunmaktadır. Frazer, bu tanrıları "ölen tanrılar" olarak adlandırmıştır.[128] Ölen, dirilen veya ölüp yükselen tanrı anlayışı, Akdeniz ülkelerindeki tarım toplumlarında yaygın olup, bu tanrılarla ilişkili mitoslar anlatılmış ve yıllık ritüeller geliştirilmiştir. Bu tanrıların mitoslarında, ölüp dirildikleri ya da yer altına inip geri döndükleri ifade edilir. Suriye'de Adonis, Frigya'da Attis, Mısır'da Osiris ve Babil'de Dumuzi gibi tanrıların yanı sıra, Yunan mitolojisinde de Dionysos bu ölen ve dirilen tanrılar arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, Hıristiyanlıkta İsa'nın İncillerde anlatılan ölümü ve dirilişi de hatırlanmalıdır.

1.2.3.1.1. Titanlar Tarafından Parçalanması

Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanmasını anlatan mitos, hem Orphizm içinde hem de Dionysos anlatısının Hıristiyanlık ile karşılaştırılmasında önemli bir yere sahiptir. Titanlar, ilk tanrı kuşağı olarak kabul edilen Gaia ve Uranos'un çocuklarıdır. Olymposlular olarak adlandırılan Zeus ve kardeşleri ise Titanlardan Rhea ve Kronos'un çocuklarıdır.[129]

---

[128] Bkz. James George Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, çev. Mehmet H. Doğan, c. 1 (İstanbul: Payel Yayınları, 2004).

[129] Paola Corrente, "The Gods who Die and Come Back to Life: the Orphic Dionysus and his Parallels in the Near-East (OF 59 I-III and 327 II)", *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, ed. Miguel Herrero De Jáuregui (Berlin: De Gruyter, 2011), 69-75. Pausanias'a göre (8.37.3) Titanları şiire yerleştiren ilk kişi Homer'di, Homer, *Iliad*, 14.279; Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.1.2.

Dionysos'un doğumundan sonra Zeus, eşi Hera'nın öfkesinden korumak için oğlunu Kuretelere veya Korybantlara[130] gönderir. Zira Hera, Zeus'un başka bir kadından çocuk sahibi olmasından rahatsızdır. Bunun yanı sıra, Zeus'un Dionysos'u kendi yerine evrenin hakimi yapmayı istemesi Titanları öfkelendirir ve bu nedenle Dionysos'a zarar vermek isterler.[131] Ardından Hera ve Titanlar Dionysos'u bulur, oyuncaklarla kandırarak yakalar ve parçalara ayırır. Dionysos'un parçalanan bedeninin uzuvları kazanda kaynatılır, sonra şişlere geçirilerek ateşe tutulur.[132] Bazı kaynaklara göre Titanlar, bu uzuvları yer.[133] Zeus, ateşe tutulan uzuvların kokusuna gelir. Oğlunun Titanlar tarafından parçalandığını gördüğünde onları yıldırımlarıyla cezalandırarak yakar.[134]

Mitosun bu aşamasında "sparagmos", yani parçalayarak öldürme ritüeli gerçekleşir.[135] Bunu, "teofaji" (tanrıyı yeme) hadisesi takip eder. Titanlar tanrısal varlıklar oldukları için, bu teofaji aynı zamanda bir çeşit yamyamlık olarak değerlendirilebilir. Ancak, euhemerist yaklaşım çerçevesinde bakıldığında, burada bir "antropofaji" (insan yeme) durumu söz konusudur. Çünkü mitosta Titanlar köle, Dionysos ise kralın oğlu olarak betimlenir; dolayısıyla bu anlatı, bir insan yeme ritüelinin mitolojik yansıması olabilir. Bu sparagmos olayı, Dionysos'a inananlar tarafından çeşitli ritüellerde uygulanmıştır. Firmicus Maternus, Girit'te her iki yılda bir kutlanan anma ayininin kaynağını, bu sparagmos içeren efsaneye dayandırır.[136]

Sparagmos anlatısının antik dönemde çeşitli alegorik yorumlarına bakıldığında, Diodoros'a göre Dionysos'un yaşadığı olaylar, o dönem insanı için doğa ile uyumlu bir anlam taşımaktadır. Natürist bir perspektifle ele alınan bu görüşe göre, Dionysos doğa ve özellikle asma bitkisi ile özdeşleştirilmiş; yaşadığı bu olay, asmanın mevsimsel döngüsünün mitolojik bir yansıması olarak değerlendirilmiştir.[137] Origen, Dionysos'un yaşadığı bu durumu, Titanların

---

[130] Rhea'nın oğulları / Kur(a/e)talar, kestikleri saçlarını Tanrıça Kar'a ithaf eden gençlerdi. Kuretalar aynı zamanda ibikli dansçılar ya da Korybantlar olarak da adlandırılırlardı. Graves, *Yunan Mitleri*, 145-146. Erhat'a göre Giritli ana Tanrıça Rhea'nın rahipleri. Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 196.

[131] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.15 (aynı zamanda *OF* 35).

[132] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.15.

[133] Plutarch, "The Eating of Flesh 1/Περί Σαρκοφαγίας Λόγος α′", trans. Harold Cherniss, William Helmbold, Moralia (Cambridge: Harvard University Press, 1956), 12/996b-c. Eser, Latince'de *De esu carnium* 1 olarak da bilinir. Aynı zamanda *OF* 210'da yer almaktadır.

[134] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.15.

[135] *Sparagmos* (σπαραγμός), parçalama, parçalayarak öldürme anlamına gelir. Antik Yunanca *sparassō* (σπαράσσω) yani parçalamak, parçalara ayırmak fiilinden türemiştir. Genel olarak Dionysos mitoslarında ve tapımlarında olduğu antik dönemde kayda geçirildiği söylenebilir. "σπαραγμός", https://logeion.uchicago.edu/σπαραγμός (erişim 30 Mart 2024); "σπαράσσω" https://logeion.uchicago.edu/σπαράσσω (erişim 30 Mart 2024)

[136] Julius Firmicus Maternus, *On Error of Pagan Religions*, trans. Clarence A. Forbes (New York: Newman Press, 1970), 6.1-5.

[137] Diodorus, *Library of History*, 3.62.1-5.

Dionysos'u, Zeus'un (göksel) tahtından düşürmesi olarak yorumlamıştır.[138] Zira bu olay Zeus'un Dionysos'u tahtına oturtma isteğinden kaynaklanmıştı. Clement ise anlatıyı daha insani bir boyutta ele alarak bir zavallı bir kadının çocuğunun parçalanması ve kederli bir anneden bahseder.[139] Gerek tahttan düşürme teması gerekse insani bir perspektiften anlatımı nedeniyle, her iki yazar da mitosu euhemerist bir çerçevede değerlendirdiği söylenebilir.

Firmicus ise 4. yüzyılda bu anlatıyı euhemerist bakış açısıyla detaylandırarak açık bir şekilde anlatır. Mitosu bir saray komplosu şeklinde ele alan Firmicus'a göre Zeus (Iupiter),[140] Girit kralıdır. Dionysos (Liber) ise Zeus'un bir kez daha Hera'yı (Iuno) aldatmasının sonucunda doğan yasa dışı oğludur ve tahtın varisidir. Zeus, oğlunu güvendiği muhafızlara (Kureteler) emanet ederek saraydan uzaklaşır ve krallığı oğluna bırakır. Bu sırada üvey annelik öfkesiyle Hera, muhafızları rüşvetle kendi tarafına çeker, Titanlar adlı kölelerini de saraya yerleştirir ve Dionysos'u parçalatır, ardından kanıt bırakmamak için pişirerek yedirir. Görüldüğü üzere burada Zeus ve eşi Hera, kral ile kraliçeyi; Dionysos, kralın başka bir kadından olan oğlunu; Kureteler, muhafızları; Titanlar ise köleleri temsil etmektedir. Ancak zamanla euhemerist yaklaşımın savunduğu gibi bu saray efradı mitolojik varlıklara dönüşmüş, kral ve ailesi ise tanrılaştırılmıştır. Dolayısıyla Dionysos'un mahiyeti hem natürist hem de euhemerist yönden açıklanmıştır. Ancak burada dikkat çeken husus, euhemerist açıklamayı Hıristiyanların yapmasıdır. Eliade, bu bilgileri Hıristiyanların verdiğini ve bunun iyi niyetli olmadığını belirtir.[141]

Frazer'ın euhemerist yaklaşımına göre kralın oğlunun öldürülmesi farklı bir şekilde yorumlanmıştır. Ona göre kral doğayı temsil etmektedir, doğanın durumu kralın yaşamasına bağlıdır ve kralın yaşlanması, güçsüzleşmesi aslında verimliliğin düşmesi, tabiatın da zayıflaması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla yaşlanarak veya hastalanarak eceliyle ölmesi bir felakete yol açabilir. Bu sebeple kral yaşlanma ve zayıflama belirtileri gösterdiğinde öldürülür, ağız ve burnundan çıkan ruhu ardılı olan yeni krala aktarılır, ruhu artık onda yaşamaya devam eder. Kral hastalık yada yaşlılık gibi sebeple eceliyle öldüğünde ardılına zayıf bir ruh geçmiş olacaktır dolayısıyla sağlıklı ve güçlüyken öldürülmesi gerekli görülür.[142] Zamanla bu gelenek, kralın yerine oğlunun öldürülmesine dönüşmüştür. Krallar, tapınaktaki fahişelerden çok sayıda

[138] Origen, *Contra Celsum*, trans. Henry Chatwick (Chambridge: Chambridge University Press, 1980), 3.23, 4.17.
[139] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.19.
[140] Firmicus, Romalı olduğundan Yunan mitolojisindeki tanrıları, Roma mitolojisine karşılık gelen isimleriyle yazmıştır.
[141] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/447.
[142] James George Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/213.

çocuğa sahip olmaya başladığında, artık kendileri yerine bu oğullarından biri kurban edilmeye başlanmıştır. Bu uygulama zamanla köle ya da tutsakların ve daha sonra da bir hayvanın kendi yerine öldürülmesine dönüşmüştür.[143] Frazer, euhemerist iddiasını desteklemek için tanrıların mezar yerlerine işaret eder. Ona göre Zeus için Girit'te, Dionysos için Delphi'de veya Afrodit için Kıbrıs'ta mezar yerlerinin gösterilmesi, bu tanrıların bir zamanlar gerçekten yaşamış kişiler olduğu fikrini desteklemektedir.[144] Graves de benzer bir yaklaşımla mitosu açıklamış ve Dionysos'un öldürülmesi her yıl geleneksel olarak yapılan kralın yerine bir günlüğüne veliahtın geçmesinin anlatılması şeklinde yorumlanmıştır. Bu husus Girit'te yapılan insan kurbanına bir referans olarak gösterilir.[145] Yine Girit'te geçtiği anlatılan Minotauros efsanesi de insan kurbanına delil teşkil edebilmektedir.[146] Frazer'ın yaklaşımından hareketle, kral Zeus yerine oğullarından biri olan Dionysos'un öldürüldüğünü söyleyebiliriz. Bu husus aynı zamanda Graves'in savunduğu "kralın yıllık yeniden tahta çıkması" fikrini de destekleyebilir. Bu görüşe göre zamanla kral tanrılaştırılmış ve tanrı oğlu olan Dionysos'un öldürülmesi mitosa dönüşmüştür.

Eliade parçalama ve ateşten geçirmeyi ölümsüzlük ve erginlenme olarak yorumlamıştır. Uzuvların ateşten geçirilmesini ya da pişirilmesini, büyücü hekimlerin erginlenme törenlerine benzeterek, unutulmuş eski bir yöntem olduğunu belirtir. Eliade'nin bu yorumu yaparken dayandığı nokta Plutarkh'tır. Plutarkh'a göre antik Yunanca'da ölmek ve erginlenmek fiilleri birbirine oldukça benzer. Bunun yanında erginlenme olarak yorumlamasındaki desteği Delphoi'daki kutlamalardır. Plutarkh'ın da belirttiği şekliyle kutlamalarda kazanda sembolik parçalanmış ve yeniden doğacak olan Semele'nin oğlu Dionysos bulunur. Dolayısıyla ayinlerde parçalara ayırma ve ateşten geçirme, ölümsüzlük ve gençleşme sağlayan erginlenmeyle eşleştirilir.[147]

1.2.3.1.2. Hades'e İniş

Dionysos'un Titanlar tarafından öldürülmesinden başka, annesi Semele'yi kurtarmak için de ölüler diyarı olan Hades'e inişi antik yazarlarca kaleme alınmıştır. Bu hadisede Dionysos'un ölmesi gibi bir durum bulunmaz, kendi isteği ile Hades'e gider. Oldukça kısa bir

[143] Mustafa Alıcı, "Din Antropolojisinin Kurucularından James George Frazer (1854-1941)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Aralık 2010), 27.
[144] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/212.
[145] Graves, *Yunan Mitleri*, 146.
[146] Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.15.8.
[147] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/449; Mircea Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, çev. Lale Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 186.

şekilde anlatılan bu mitosa göre Dionysos, Zeus'u tam bir tanrı olarak görmeye dayanamayarak ölen annesi Semele'yi Hades'ten kurtarmak ister. Hades'e giden Alcyonian (Alkyone) gölü yoluyla aşağı inerek annesini Hades'ten çıkarır.[148] Aristophanes *Kurbağalar* (Batraxoi, Βάτραχοι) eserinde Dionysos'un yer altına göl yoluyla iniş çıkışını konu almıştır. Ancak eserde annesini değil ölmüş bir yazarı çıkarmak ister. Burada yazarın amacı daha çok o dönem yaşanan Peloponnesos Savaşı sebebiyle siyasi ve toplumsal probleme ışık tutmak ve mesaj vermektir.[149] Toplumsal mesajın verilmesi için Dionysos'un seçilmesi, hem yer alıntına inen ölümle ilişkili bir tanrı olmasından ama en önemlisi sanatla ilişkili olması ve insanlarla iç içe bir tanrı olmasının rol oynadığı düşünülebilir. Pausanias göl hakkında bilgi verir ve burada yapılan ayinden bahseder. Ona göre burası ölümlüler için dipsiz bir göldür. Gölün etrafında Dionysos onuruna yıllık ayinler yapılmaktadır ancak bu gizem ayini olduğundan Pausanias bilgi vermesinin doğru olmadığını belirterek bu konuda sessizliğini korur. Argosluların göl kenarında yaptıkları bu kutlamanın, bahar şenliği olup olmadığı kesin değildir ancak Lydialılar, Dionysos'un ortaya çıkışıyla baharı getirdiğine inanır ve kutlar.[150]

Hades'e iniş gerek Yunan mitolojisinde gerekse diğer antik dönem mitolojilerinde görülen bir olaydır. Yunan'da Orpheus, Herakles gibi şair yada kahramanlar, Sümer mitolojisinde Gilgameş ve Enkidu, Roma mitolojisinde Aeneas gibi kişilerin Hades'e iniş anlatıları mevcuttur. Hıristiyanlıkta da İsa ölümlüler arasına gidip gelmiştir. Antik dönem mitoslarındaki ölüler diyarına gidiş-geliş yine iki şekilde yorumlanmıştır, bunlardan ilki dönemin kralı üzerinden yapılır, kutsal kralın hükümdarlık süresinin yıllık yenilenmesi olarak yorumlanmıştır. Buna göre güneş yılının sonunda kral tahtından inerek yerini varisine bırakır ve tekrar tahtına çıkar. Böylece yeni bir hükümdarlık yılına başlamış olur.[151] Doğa ile bağlantılı olan alegorik diğer yorum ise yer altına inen çıkan tanrıların genelde tabiat ile bağlantılı olması sebebiyle mevsimsel değişimi anlatmaktadır.

1.2.3.1.3. Diriliş ve Göğe Yükseliş

Dionysos mitoslarında, ele aldığımız iki olayın ardından göğe yükselme teması işlenmiştir. Bunlardan ilki Titanların parçalamasının ardından dirilişi ve göğe yükselmesi, diğeri ise annesi Semele'yi Hades'ten çıkardıktan sonraki anlatısıdır. Her iki yükseliş mitosu

[148] Pausanias, *Description of Greece*, 2.31.1 ve 2.37.5; Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.5.3; Diodorus, *Library of History*, 4.25.4; Homeros, *Homeros İlahileri (Homrik Hymnos'lar)*, çev. Ayşen Eti Sina (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008), 1.22.
[149] Bkz. Aristophanes, *Kurbağalar*, çev. Nevzat Hatko (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1946).
[150] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/317.
[151] Graves, *Yunan Mitleri*, 495.

da ölümsüzlüğe sahip olduğu anlamına gelir. Bu noktada Hıristiyanlıkta İsa'nın çarmıha gerilmesinin ardından yer altına inişi ve dirilerek göğe yükselme temaları hatırlandığında mitosların ele alınmasının önemi anlaşılacaktır.

Titanların gerçekleştirdiği sparagmosun ardından Dionysos'un akıbeti konusunda farklı anlatılar bulunmaktadır. Kimi yazarlar dirilişi konusunda sessiz kalsa da genel itibariyle dirilmiş olduğuna yer verilir. Sessiz kalınması konusunda öldüğü ima edilebileceği gibi aksine yaşadığı bilindiğinden, dirilmesini açıklamaya gerek görülmemiş olmalı,[152] zira kendisi oldukça yaygın olarak bilinen bir tanrıdır. Dionysos'un dirildiğini belirten yazarlar arasında ise çeşitli versiyonlar bulunmaktadır. Dirilme olayı temelde iki çeşit versiyona sahiptir. Bunlardan biri parçalanmış uzuvların bir araya getirilmesi, diğeri ise kurtarılan kalbinden dirildiği yönündedir.

Uzuvlarının bir araya getirilmesiyle Dionysos'un dirilmesi anlatılarında Apollon, Demeter veya Rhea'nın onu tekrar hayata döndürdüğü görülmektedir. Sparagmostan sonra Zeus parçalanmış uzuvları Apollon'a verir ve Apollon bunu bir dağa bırakır ve Dionysos uzuvlarından dirilir.[153] Başka bir anlatıda Philodemus'a göre bu işi yapan Rhea'dır. Ona göre de Dionysos üç kez doğar. Semele'den, Zeus'un uyluğundan ve son olarak Rhea'nın parçalanmış bedenini birleştirmesinden gerçekleşir.[154] Rhea'nın toprak tanrıçası olması, Dionysos'un dirilmesinde özellikle natürist yaklaşımla alegorik bir açıklamaya dayanak sağlar. Demeter olduğunu söyleyen Diodoros ve Plutarkh, parçalanmış uzuvları bir araya getirerek oğlunu dirilttiğini belirtir. Bunun yanında Diodoros bu dirilmeyi yeniden doğması şeklinde tanımlar ve üçüncü doğuşu olduğunu söyler.[155] Burada yine Demeter'in toprak ve bereket yönünden dolayı Dionysos'un dirilmesinin doğa ile özdeşleştirilmesiyle bağlantılıdır.

Diğer dirilme versiyonunda Athena Dionysos'un kalbini kurtardıktan sonra Zeus'a götürür, bu noktadan sonra dirilmenin farklı şekillerde cereyan ettiği görülür. Bu anlatılardan birine göre Dionysos'un kurtarılan kalbini Zeus öğütüp Semele'ye içirir, bu yolla Dionysos'a hamile kalır.[156] MS 5. yüzyılda Proklos'da hala bu mitosun canlılığını koruduğu görülür.[157]

---

[152] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 333.
[153] *OF* 35.
[154] *OF* 36.
[155] Diodorus, *Library of History*, 3.62.6.
[156] Julius Hyginus, "Fabulae", trans. R. Scott Smith, Stephen Trzaskokma, *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: Two Handbooks of Greek Mythology* (Indianapolis: Hackett Pub, 2007), 167.
[157] Proclus, *Proclus Hymns: Essays, Transl., Commentary*, trans. Berg Robert Maarten van den (Leiden: K. Brill, 2001), 7.10-15.

Hıristiyan yazar Firmicus'a göre kurtarılan kalp, Zeus'un emriyle alçıdan yapılmış bir heykele yerleştirilir. Antik dönemde alçı kullanımının işlevlerinden biri olan elma ve üzümleri koruması, muhtemelen anlatıda kalp için uygulanmıştır. Dolayısıyla buradaki amaç da kalbin bozulmadan kalması olmalıdır.[158] Firmicus euhemerist yaklaşımla mitosu ele alsa da natürist etkiler de görüldüğü söylenebilir. Ayrıca Firmicus dirilmesinden söz etmez, kalbin saklandığını belirtmekle yetinir. Dionysos'un kalpten dirilme mitosu Orphizm için önemlidir, zira kalp yaşamın özü ve ölümsüz olarak görülmektedir.[159]

Dionysos'un dirilişini konu alan antik yazarların dirilme için kullandıkları kelimelere bakıldığında, bunlarda da çeşitlilik göstermektedir. Philodemos ve Plutarkh "hayata dönmek, dirilmek" (ἀναβιόω) fiilini, Diodoros "yeniden genç olmak, yeniden doğmak, yeniden başlamak" (ἐξ ἀρχῆς νέον γεννηθῆναι), Hıristiyan Origen ve daha geç dönemde Proklos (MS 410/411-485) ise "yukarı çıkmak" (ἀναβαίνω) fiilini kullanmıştır.[160] Burada özellikle Origen'in, Dionysos için "göğe yükseldiğini" belirtmesi Hıristiyanlıkla karşılaştırma hususunda dikkat çekicidir. Buradan hareketle Titanlar mitosundaki dirilmede "göğe yükselme" ifadesi Hıristiyan yazarlarca kaleme alınmıştır. Böylece Zeus'un tahtından Titanlar tarafından indirilen Dionysos, diriltildiğinde tekrar göğe yükselmiştir. Anlatıda euhemerist bakış açısından kralın tahttan inme ve tekrar tahta çıkma teması görülebilir. Ayrıca Dionysos'un dirildiğine dair anlatılar Titanların sebep olduğu ölümün sonucunu ortaya koymaktadır.[161] Dolayısıyla Frazer'ın ele aldığı ölen dirilen tanrılar arasında Dionysos'un da yer aldığı açıktır.[162]

Diğer bir göğe yükselme teması, annesi Semele için Hades'e iniş mitosunun devamında yer alır. Hesiod, eserinde Hades'e iniş mitosunu anlatmasa da Dionysos için ölümlü bir anneden doğan ölümsüz oğlu olduğunu belirtmiş ve "ama şimdi tanrıdır ikisi de" ifadesini kullanmıştır.[163] Burada Semele'nin de sonradan tanrı olduğu veya tanrısal özellik kazandığı görülmektedir. Dolayısıyla bu ifade diğer antik yazarların eserlerinde anlatılan mitoslarla

---

[158] Oscar Paton Cordero, "The Role of Gypsum in Orphism (OF 308)", *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, ed. Miguel Herrero de Jáuregui (Berlin: De Gruyter, 2011), 119.
[159] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 69.
[160] Plutarkh bu fiili Osiris için kullanmış; ancak Dionysos'u, Osiris'in Yunan mitolojisindeki karşılığı olarak kabul ettiği, aynı Tanrı ve aynı hikaye olduğunu iddia etmesi sebebiyle kullanılan kelime burada Dionysos için de kabul edilmiştir. Plutarch, "Isis and Osiris", 35; Origen, "Κατὰ Κέλσου*", Origenes Werke*, ed. Paul Koetschau. (Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899), 4.17; Proclus, *Proclus Hymns: Essays, Transl., Commentary*, 7.15 (s. 275); Diodorus, *Library of History*, 3.62.6; Corrente, "The Gods who Die and Come Back to Life", 71.
[161] Corrente, "The Gods who Die and Come Back to Life", 71.
[162] Bkz. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri,* 1.
[163] "νῦν δ' ἀμφότεροι θεοί εἰσιν" Hesiod, *Theogony* , 940-942.

karşılaştırıldığında anlatının Hades'ten çıkış mitosuyla bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Hesiod, bu dizelerin devamında Dionysos'un Ariadne'yi kendine eş aldığını ve Zeus'un ikisini de ölümsüzler arasına kabul ettiğini söylüyor.[164] Böylece yazara göre Dionysos kedisinin yanında hem annesi Semele hem de eşi Ariadne'yi ölümsüzler katına çıkarttığı görülmektedir.

Apollodoros anlatımında Semele'yi Hades'ten çıkararak birlikte Ouranos'a yani göğe yükseldiğini, yükselmek veya yukarı çıkmak (ἀνέρχομαι) anlamındaki fiille belirtir.[165] Böylece Dionysos çok geniş bir coğrafyada seyahat ederek gizemlerini, ayinlerini, şarap yapmayı insanlara öğretip kendisine inanmayanları cezalandırarak insanlar arasındaki işlerini bitirdiği, ardından annesini de beraberine alarak Olympos tanrılarının arasına yükseldiği işlenmiştir.

Diodoros, ölümlü bir şair olan Orpheus'un, yine ölümlü eşi Eurydike'yi Hades'ten yeryüzüne çıkarışını Dionysos'un annesini çıkarışına benzetmiş, her ikisi için de yukarı çıkmak anlamındaki aynı fiili (ἀνάγω)[166] kullanmıştır. Bunun yanında Dionysos ve Semele için bu yukarı çıkışın yeri açıkça gökyüzü olarak belirtilmemiştir. Ancak metinde Dionysos'un annesini yukarı çıkararak ölümsüzlüğü paylaştığını belirtmesi, Semele'nin tanrısal bir özellik kazandığını, dolayısıyla bu yukarı çıkışın ölümlü Orpheus'un eşini yeryüzüne çıkarması gibi değil, ölümsüzlerin bulunduğu gökyüzüne olduğu kabul edilebilir.[167] Zira antik dönemde ölümsüz demek aynı zamanda tanrı anlamına gelmektedir.[168] Diodoros ayrıca ölümlü Semele'den olan Dionysos'un ölümsüzlüğe sahip olmasını insanlara sağladığı fayda sebebiyle bir armağan olarak ifade eder.[169]

Pausanias da Hades'e inme temasını işleyen yazarlardandır. Ancak Semele'yi Hades'ten çıkardıktan sonra bir tapınağa getirdiğinden söz eder. Sonrası için göğe çıkardığı ya

---

[164] Hesiod, *Theogony* , 947-948.
[165] "onunla birlikte göğe yükseldi" (μετ' ἀυτῆς εἰς οὐρανόν ἀνῆλθεν). Yukarı çıkmak, yükselmek anlamına gelen ἀνέρχομαι fiili sema anlamındaki οὐρανός birlikte kullanılarak gökyüzüne yükseldiği veya çıktığı açıkça ifade edilmiştir. Apollodorus, *The Library/Βιβλιοθήκη*, ed. James George Frazer, 3.5.3, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0021%3atext%3dLibrary (erişim 20 Şubat 2025).
[166] Bu fiilin "yukarı çıkmak" ve "diriltmek" anlamları bulunmakta ve burada Hades'e inerken ölümünden bahsedilmediğinden Dionysos için kullanılan "yukarı çıkmak" anlamıdır. "ἀνάγω" https://logeion.uchicago.edu/ἀνάγω (erişim 28 Şubat 2025).
[167] "Mitologlar annesi Semele'yi Hades'ten yukarı çıkardığını ve onunla ölümsüzlüğü paylaşarak adını Thyone olarak değiştirdiğini anlatır." (μυθολογοῦσιν ἀναγαγεῖν την μητέρα Σεμέλην ἐξ ᾅδου, καὶ μεταδόντα τῆς ἀθανασίας Θυώνην μετονομάσαι.). *Diodorus, Library of History,* 4.25.4. Eyüboğlu ve Erhat, çeviri eserde, ölümsüzlüğe sahip olma durumunu göğe çıkmak olarak yorumlamıştır. Bkz. Eyüboğlu - Erhat, *Hesiodos eseri ve kaynakları*, 182.
[168] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda ruhlar kültü ve ölümsüzlük inancı*, 243.
[169] Diodorus, *Library of History*, 4.1.

da ölümsüz olduğuna dair bir açıklamada bulunmaz.[170] Dolayısıyla annesinin Semele olarak kabul edildiği mitoslarda ölümlü bir kadından doğan Dionysos, hukuken Olymposlu tanrılar arasında yer almamaktaydı; ancak sonrasında kendini kabul ettirdiği gibi annesinin ölümsüz olmasını sağlamıştır. Antik yazarlar eserlerinde bu durumu açıkça belirtmiş ve Dionysos'u Olymposlu olarak dile getirmişlerdir.[171]

Dionysos'un göğe yükselmesinin, insanlara sağladığı faydaya bağlanması, insanların onu tapım ve derece olarak yücelttiğini gösterebilir. Bu yükselmeyi anlamak için arka planda gerçekleşen dönemin siyasi tarihindeki olaylara bakmak gerekir. MÖ 7. yüzyıl sonu ve 6. yüzyıl başlarında Dionysos kültü tiran hükümdarlarca tanınmış, onun adına büyük şenlikler düzenlenmiş ve resmi bir kimlik kazanmıştır.[172] Bu zorba hükümdarlardan Atina'nın ilk tiranı kabul edilen Peisistratos iki kez yaptığı tiranlık girişiminde başarısız olmuş ancak üçüncü girişiminde izlediği toprak politikasıyla köylü sınıfa destek vererek onları arkasına almış ve Atina'da tiranlık amacına ulaşmıştır.[173] Köylü sınıfı için yaşanan bu gelişmeden dolayı döneme "köylünün altın çağı" denilmiştir.[174] Peisistratos izlediği toprak ve maddi destek politikasının yanında halkın dini yönüne de yatırım yapmıştır. Tarımla uğraşan bu halkın önem verdiği tanrılar için geleneksel büyük çaplı festivaller başlatmıştır. Bu tanrılar toprak, bereket ve buğdayı temsil eden tanrıça Demeter ile kızı Persephone ve yine bereketle bağlantılı bitki, asma ve şarap tanrısı Dionysos'tur. Zamanında Olymposlu olarak tanınmayan Dionysos ve kültü dönemin meşhur Panathenaia festivalini dahi gölgede bırakmış, tapımına destek verilmiş, tanrı için tapınak yaptırılmış ve Dionysos festivallerinin sayısı ikiden dörde çıkartılmıştır.[175] Dolayısıyla Homer'de yabancı olarak tanıtılan ve ikinci plandaki tanrılardan olan Dionysos, Atina tiranı yani yönetici tarafından resmi olarak tanınmasıyla saygın bir statü kazanmıştır. Dionysos'un yüceltilmiş olduğu konumu bize açıklayan ise Homer'den sonra en önemli Yunan ilkçağ ozanlarından olan Hosiodos'tur. MÖ 5. yüzyılda yaşayan Euripides de Dionysos'un yabancı olmasının yanında Olymposlu da olduğunu eserinde açıkça dile getirmiştir.

Nitekim yönetim ve insanlar Dionysos'u, kendilerine sağladığı/sağlayacağı fayda sebebiyle, daha üst sıraya taşımış olmalılar. Dionysos'un bu yükselmesiyle Olymposlu bir tanrı olarak daha fazla ibadete layık görüldüğü anlaşılır. Dolayısıyla tanrıların yücelik derecelerinde,

[170] Pausanias, *Description of Greece*, 2.31.1 ve 2.37.5.
[171] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 553-554; Graves, *Yunan Mitleri*, 130.
[172] Graves, *Yunan Mitleri*, 133.
[173] George Thomson, *Aiskhylos ve Atina: Dramanın Toplumsal Kökenleri Üzerine Bir İnceleme*, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Payel Yayınları, 1990), 115-116.
[174] Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020), 194.
[175] Tekin, *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*, 74.

Olymposlu bir tanrı olup olmamasında genelde tanrılar özelde ise Dionysos değil, her zamanki gibi tanrıyı oraya taşıyan insanların aktif rol oynadığı düşünülebilir. Dionysos'un, siyasi tarihte bu şekilde ön plana çıkmasında ve ilgi görmesinde, doğayı ve bereketi sembolize etmesi önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Dolayısıyla mitoslarının bu açından da ele alınması önemlidir. Böylece burada daha çok euhemerist yaklaşımla ele alınan meselelerin natürist yaklaşım açısından nasıl değerlendirildiği de görülmüş olacaktır.

1.2.3.2. Doğa ve Verimlilik

Dionysos şarap tanrısı olarak bilinse de şaraptan çok daha derin anlam ve semboller taşır. Dionysos doğayı ve doğanın döngüsünü sembolize etmektedir. Antik dönemde doğayı sembolize eden birçok tanrı vardır, bunlar güneş ve ayı sembolize eden taraflar olarak ele alabilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Dionysos ay tarafındaki tanrıdır. Bu taraftaki tanrılar özellikle bitkiler, verimlilik ve beraberinde suyu sembolize etmektedir. Bunun yanında her iki tarafın sembolize ettiği genel hayvanlar da buna göre ayrışmışlardır. En önemli özellikleri ise genelinin ölüp dirilmesi ya da yer altı, ölüler diyarı, ile ilişkili olmalarıdır.[176] Frazer bu özelliklerdeki tanrıları "ölen tanrılar" olarak adlandırır.[177]

Dionysos, doğada bitkiler ve verimlilikten başka, özellikle yabanıl hayatı ve avcılığı da sembolize etmektedir. Hayvanlarından biri olan panter de bunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak, bu sembolizmin ne zaman tarıma, bitkilere ve verimliliğe evrildiği tam olarak bilinmemekle birlikte, avcılığın geri planda kalması ve bitkilerle ilgili yönünün daha belirginleşmesi, yerleşik hayata ve tarıma geçişle bağlantılı olmalıdır. Bu noktada, yerleşik hayat ve tarımın etkisi ağırlık kazanmış olmalıdır. Dolayısıyla, Dionysos doğanın döngüsünü bitkiler ve bitkilerle bağlantılı doğa unsurları üzerinden sembolize etmektedir. Beraberinde, ağaçların ve bitkilerin mevsimsel döngüleriyle tabiatın verimliliğini ve bereketini de temsil etmektedir. Hıristiyanlıkta İsa'nın kendisini asma ile özdeşleştirmesi de onun bir bitki tanrısı özelliği taşıdığını düşündürmektedir.

1.2.3.2.1. Bitkiler

Dionysos'un bitki tanrısı olduğu, hem antik dönemin vazo resimleriyle hem de sahip olduğu sıfatlarla delillendirilebilir. Sayısız vazo resminde, Dionysos'un tanınmasında işaret

[176] Ömer Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında*, Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023, 3.
[177] Ayrıca bkz. James George Frazer, *Adonis, Attis, Osiris: Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları*, çev. İsmail Hakkı Yılmaz (İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2018).

niteliğindeki asma, sarmaşık ve çam kozalaklı thyrsosu ile resmedildiği görülmüştür (resim 5). Bunun yanında, Dendrites gibi sıfatları ve ona ağaçları büyütmesi için dua edilmesi de, onun bitki tanrısı olduğunun göstergelerindendir.[178] Dionysos'un, asmanın, ağaçların, özellikle meyve ağaçlarının ve tarımın, özellikle arpanın, tanrısı olduğuna inanılır. Bu bitkilerle ilişkisinde hem onları yetiştiren ve öğreten özne konumunda hem de sembolize ettiği bitkilerle özdeşleştirilerek nesne konumunda olduğu düşünülmüştür.

Dionysos'un bu ilişkilendirilmesiyle sembolize ettiği bitkilerle tabiatın mevsimsel değişimi açıklanmaya çalışılmış, kışın ölen baharda ise tekrar canlanan bitki tanrılarından biri olarak kabul edilmiştir.[179] Bu nedenle Dionysos bayramları tarım takvimine uyumlu şekilde düzenlenmiş[180] ve kutsal törenlerinde, öldürülüşü ve dirilişi canlandırılmıştır.[181] Bu ilişkilendirilmede, tanrılar genellikle bereket yönleriyle ön plana çıkmaktadır ki Dionysos da bu şekilde değerlendirilmiştir. Nitekim doğa ve özellikle bitkilerle olan bu bağlantısı, natürist yaklaşımı destekler nitelikte veriler sunar.

1.2.3.2.1.1. Asma

Dionysos için asma, diğer bitkilerle kıyaslanamayacak kadar önemli olup tapımında ilk sırada gelen bitkidir. Dionysos bitki tanrısı olarak bilinmekle birlikte özellikle asmanın tanrısıdır.[182] Şarap, asma ve üzüm, Dionysos'un özel sembollerindendir ve hem tapımında hem de görsel sanatta, tanrıyı tanımada önemli unsurlardan biri olmuştur. Antik dönemde, şarap, asma ve üzüm, Dionysos'u tanımlamak için sıkça kullanılan sembolleri olduğu görülür.

Dionysos'un antropomorfik olduğu görüşündekiler onun asmayı keşfettiğine, ilk bağcının Dionysos olduğuna, asmanın nasıl yetiştirileceğini öğrettiğine inanmışlardır.[183] Dionysos'un asmayla tanışması mitosta çocukluk döneminde gösterilir. Dionysos doğduğunda Hera'nın gazabından saklanmak için mağarada büyütülür ve bu süreçte bir yılandan, asmadan şarap yapmayı öğrenir.[184] Diodoros'a göre, Dionysos tüm yerleşik dünyayı dolaşarak insanlara

[178] Plutarch, "Isis and Osiris", 35; Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/311.
[179] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/268.
[180] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/438.
[181] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/312.
[182] Otto, *Dionysus Myth and Cult*, 50.
[183] Diodorus, *Library of History*, 4.1-2.
[184] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 77, 80.

asma yetiştirmeyi öğretmiştir. Asmanın geniş bir coğrafyaya yayılması, bu mitolojinin kültün yayılım alanı ile paralel bir şekilde açıklanmasını sağlamıştır.[185]

Dionysos'un antropomorfik yani insan biçiminde olmadığı görüşünü savunanlar, asmanın bir kişi tarafından değil, kendiliğinden yetiştiğine ve yayıldığına inanırlar. Bu düşünceye göre, Dionysos ile asma özdeşleştirilmiş, asma tanrının kendisi kabul edilmiştir. Böylece, asmadan elde edilen şarap ve bitkinin mevsimsel döngüsü, tanrı üzerinden sembolize edilmiştir. Diodoros, doğum ve Titanlar mitosunu ele alırken, tabiat fenomenlerinden yararlanarak alegorik bir açıklama yapar ve aktardığı yorum, natürist yaklaşımı destekler.

Antropomorfik olmayan bu görüşte, Dionysos'un annesinin, toprağı sembolize eden Demeter olduğu kabul edilir. Dionysos ilk doğuşunu topraktan alır, ikinci doğuşu ise asmanın meyve vermesiyle gerçekleşir. Ardından, Titanlar mitosu asmanın ve elde edilen şarabın hikayesini anlatır. Bu görüşe göre, Dionysos'un anlamı şarap armağanıdır. Asmanın, yağmur ve toprakla büyümesi nedeniyle, Zeus ve Demeter'den olduğu kabul edilen Dionysos'un Titanlar tarafından parçalanması, işçilerin asmanın meyvelerini toplamasıyla ilişkilendirilir. Titanlar tarafından parçalanan uzuvlar, şarap üretimi sürecini anlatan bir sembolizme dönüşür; uzuvların, üzümler gibi kazanda kaynatılması, şarap yapımını simgeler.[186] Parçalanan uzuvların Demeter tarafından yeniden birleştirilip dirilmesi, meyvelerin toplandığı ve budandığı asmanın baharda yeniden canlanmasını simgeler. Demeter, burada toprağı temsil eder. Diodoros, Demeter isminin etimolojik açıklamasını yaparak aslında antik Yunanca'da "yeryüzü" veya "toprak" anlamına gelen *gē* (γῆ) kelimesi ile "anne" anlamına gelen *mētēr* (μήτηρ) kelimelerinin birleşiminden doğan "Gē Mētēr" ifadesinin zamanla Demeter olarak dönüştüğünü belirtir.[187] Dionysos'un kalbinden yeniden doğması, sonraki dönemdeki yeniden doğuşu sembolize eder. Bu, muhtemelen asmanın köklerinden yeniden canlanmasını ifade eder. Bu mitos, Dionysos ile benzerlikler taşıyan ve aynı tanrı olduğu iddia edilen Mısır tanrısı Osiris'in mitosu ile de örtüşür. Osiris, bir buğday tanrısı olarak, parçalanıp öldürülmüş ve sonrasında tekrar dirilmiştir.[188] Bu olay, buğdaydan un yapım sürecini anlatan bir sembol olarak yorumlanabilir.

Bu özdeşleşim tabiatın ve tabiattan elde edilen önemli besinlerin mitolojik anlatımla tanrısal bir hikayeye dönüşmesini göstermektedir. Dolayısıyla tanrının hayatı değil, asmanın ve

[185] Diodorus, *Library of History*, 3.63.1-3.
[186] Diodorus, *Library of History*, 3.62.1-8.
[187] "γῆ", https://logeion.uchicago.edu/γῆ (erişim 26 Nisan 2023); "μήτηρ", https://logeion.uchicago.edu/μήτηρ (erişim 26 Nisan 2023); Diodorus, *Library of History*, 3.62.6-8.
[188] Plutarch, "Isis and Osiris", 35.

şarabın hikayesinin anlatımı vardır. Mitosta annesinin Demeter kabul edilmesi dikkat çekicidir. Demeter toprağı temsil ettiğinden, Dionysos toprağın bir mahsulü olur ve antropomorfik anlayışın aksine burada nesne konumundadır. Bunların yanı sıra mevsimsel döngüde asmanın kışın kuruyup solması baharda tekrar yeşillenmesi ve meyve vermesi, tanrının ölüp dirilmesiyle sembolize edilmiştir. Eliade'a göre bir bitki, aşkınlığın bir parçası olduğunda ve onu temsil ettiğinde kutsallık kazanmaktadır.[189] Asma da Dionysos'un kendisi ile özdeşleştirildiğinde kutsallık kazanır ancak bu bitkinin kutsallığın asıl sembolü, ondan elde edilen şaraptır. Asmadan elde edilen şarap, tanrıdan elde edilen, tanrının bir parçası gibi de sembolize edilir.

1.2.3.2.1.2. Diğer Bitki ve Ağaçlar

Asmanın yanında sarmaşık da Dionysos'un önemli bitkilerinden bir diğeridir, asma ve sarmaşık bu kültün iki tipik bitkisidir.[190] Sarmaşık, mitoslarında ve tapımında yer alan yılanla benzerlik taşır. Asma ve yılanın yer aldığı bir mitosta asmanın meyvesinden şarap yapımını Dionysos yılandan öğrenmiştir.[191] Sarmaşık gövdesinin yılan görünümü ve asma ile birlikte büyümesi sebebiyle zamanla yılanın yerini almış olmalıdır. Asma görselinden türeyen sarmaşığın vazo resimleri ve fresklerdeki kullanımı oldukça fazladır ve zamanla hemen hemen asmanın yerini almıştır (resim 5).[192]

Asmanın meyvesi üzümden başka Dionysos tüm yaş meyvelerin ve meyve ağaçlarını tanrısı kabul edilmiştir.[193] Ağaçları koruyan, büyüten ve geliştirendir. Bunun yanında meyve ağaçlarını keşfetmesi ve yetiştirilmesini öğretmesi sebebiyle meyve yetiştiricileri tanrıyı yüceltir. Bu özelliği sebebiyle doğurtan, patlatan ve meyveleri büyüten gibi sıfatlarla anılmaktadır. [194] Bu sıfatlar insanların, onun doğaya etki ettiğine inandığını göstergesidir.

Dionysos için ağaçlar arasından çamın özel bir yeri vardır.[195] Tanrı'nın atribülerinden olan thyrsosun[196] ucunda çam kozalağı bulunur (resim 5). *Bakkhalar* anlatısında, Dionysos'un gizli ayinlerini izlemek için kral Pentheus, bir çam ağacına tırmanır, ancak onu fark eden Dionysos'un takipçileri, ağaçtan indirip parçalar.[197] Euripides, kurban edilmeden önce kişinin

[189] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 317.
[190] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/312.
[191] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 77.
[192] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 78-81.
[193] Plutarch, "Isis and Osiris", 35.
[194] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/312.
[195] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/312.
[196] Dionysos görsel sanatında işlenen, ucunca çam kozalağı bulunan, sarmaşık veya asma dalını temsil eden, tanrının elinde tuttuğu ve onu ayırt edici sembolü olan uzun değnek.
[197] Euripides, *Bakkhalar*, 1058 vd.

çam ağacıyla ilişkisini ve çam motifini bu şekilde işlemektedir. Benzer şekilde, bitki tanrılarından kabul edilen Attis ve Osiris anlatılarında da çam ağacı önemli bir rol oynar. Attis, mitosta çam ağacına asılmış, Osiris ise ağaç gövdesindeki bir oyuğa gömülmüştür.[198] Bu mitoslar ve ritüeller insan kurbanı, tanrı ve ağacın bağlantılı olduğu göstermektedir.[199]

Özellikle çam ağacı, bitki tanrıları için ortak bir sembol olarak görülebilir. Mevsimlere göre değişiklik göstermeyip her zaman yeşil kalması, ölümsüzlüğü simgelediği düşünülebilir. Bunun yanı sıra, ağaçlar genel olarak mevsimsel döngü içinde solup yeniden canlanmaları nedeniyle yenilenmeyi, sürekliliği ve ölümsüzlüğü temsil etmektedir.[200]

1.2.3.2.1.3. Tarım

Dionysos'u antropomorfik bir tanrı olarak kabul edenlerin, asma yetiştiriciliğinin yanı sıra ona atfettikleri bir diğer özellik, tarımı ilk öğreten ve öküzü evcilleştirerek tarımda kullanan ilk kişi olmasıdır. Böylece insanların tarımda elle yaptığı işleri hayvan gücüyle yapmaya başlaması sağlanmıştır. Tarımla ilgili bir diğer yeniliği ise, asma yetiştirmeye uygun olmayan bölgelerde arpa tarımını öğretmesidir. Böylece asmadan şarap üretildiği gibi, arpadan da bira üretilmeye başlanmıştır.[201] Dolayısıyla Dionysos'un tarımla ilişkilendirilmesi, özellikle arpa sayesinde olmalıdır. Ancak bu bağlantıyı sadece asmanın yetişmediği bölgelerle sınırlandırmak doğru olmayabilir; çünkü biranın bilindiği yerlerde arpa da asma ile birlikte Dionysos'a atfedilmiş olabilir. Nitekim Sümerlerde şarap ve biranın birlikte tüketildiği ve aynı tanrıya atfedildiği bilinmektedir.[202] Bu bağlamda Dionysos, özellikle arpa tarımı başta olmak üzere, genel anlamda tarım alanında insanlığa önemli katkılar sağladığına inanılmıştır.

Sonuç olarak Dionysos'un doğaya dair insanlığa kazandırdığı bilgiler sayesinde büyük bir fayda sağladığına inanılmış ve bu sebeple ölümsüzlük bahşedildiği belirtilmiştir.[203] Buradaki ölümsüzlük doğadaki bitki yaşamının bir yansıması olmalıdır. Zira doğanın döngüsü de ölümsüz gibi algılanır, her yıl ölen tabiatın gelecek baharda yeniden bereketle canlanması beklenir. Bitkilerin bu mevsimsel döngüsü, mitolojik bir anlatımla tanrılar üzerinden dile getirilmiş, böylece kozmosun her dönem yeniden yaratılması fikri vurgulanmış olmalıdır. Bu

[198] Pausanias, *Description of Greece*, 2.2.7.
[199] Frazer, *Adonis, Attis, Osiris: Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları*, 2018, 2/108.
[200] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 286.
[201] Diodorus, *Library of History*, 3.64; 4.2.
[202] Samuel Noah Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, çev. Hamide Koyukan (Istanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000), 160-161.
[203] Diodorus, *Library of History*, 3.64; 4.4.2.

tür mitolojik anlatılar, yalnızca Dionysos'a özgü değildir; Tammuz, Attis, Osiris ve Yunan mitolojisinde tanrıça Demeter gibi farklı kültürlerde de benzer hikayeler anlatılmıştır. Bu yaşam, ölüm ve yeniden doğuş döngüsünden insanların çıkardığı bir diğer anlam ise, insan için de ölümden sonra bir yaşamın var olabileceği düşüncesidir. Nihayetinde insan da doğanın bir parçasıdır ve yaşamı, doğadaki her şey gibi ilerler. Dolayısıyla bu kozmik olay içinde kendisine de bir yer biçer. Bitkilerin ölüm ve dirilişi, tüm ölüm ve dirilişlerin arketipi olarak görülmektedir.[204] Zira burada bahsedilen ölüm ve diriliş aslında ölümsüzlüğü sembolize etmektedir. Mitoslarda bu düşünce açık bir biçimde belirgin olmasa da alegorik yorumlamayla Orphizm'in temel öğretileri arasında yer alır.

Dionysos'un bitkilerle bu denli iç içe olması ve asma ile özdeşleştirilmesi dikkat çekicidir. Ancak Mircea Eliade'a göre bir tanrıyı yalnızca bir 'bitki tanrısı' olarak adlandırmak ve onu sadece bitki hiyerofanisine indirgemek zordur, çünkü bir tanrı bundan çok daha fazlasıdır.[205] Dionysos da benzer şekilde bitkileri sembolize eder; ancak mitoslarını sadece doğanın bir yansıması olarak görmek eksik kalır. Onun yalnızca bir 'bitki tanrısı' olarak açıklanamayacak kadar çok yönlü ve derin anlamlar taşıyan bir figür olduğuna inanılır.

1.2.3.2.2. Diğer Doğa Unsurları

Ay ile bitkiler arasındaki ilişkinin, tarımın keşfine ve hatta daha eski dönemlere kadar uzandığı düşünülmektedir. Bu bağlantı nedeniyle, tarımdan sonra bitki ve bereket tanrılarının ay ile ilişkili olduğuna inanılmıştır.[206] Modern çağda bile bazı insanların, tohum ekme, ağaç budama veya sebze toplama işlemlerini ayın fazlarına göre yaptıkları bilinir. Antik dönemde de ay ve bitkiler arasındaki bu bağlantı, bereket tanrılarının aynı zamanda birer ay tanrısı olarak görülmesine yol açmıştır.

Dionysos'u güneşle özdeşleştirenler de olmuştur. Tüm teolojiyi güneş tapımına dayandıran Macrobius, bitki tanrıları olan Osiris, Attis, Adonis ve Dionysos'u güneş tanrısı olarak göstermiştir. Ancak bu tanrıların ölüp dirilmeleri, güneşin doğuş ve batışından ziyade, ayın büyüyüp küçülmesi, ortadan kaybolması ve yeniden görünmesi ile özdeşleştirilir.[207] Dolayısıyla, bu tanrıların bitkiler, su, belirli hayvanlar ve kadınlarla ilişkili yönleri göz önüne alındığında, Mithra gibi güneş tanrılarıyla değil, ay tanrılarıyla bağlantılı oldukları

[204] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 405-406.
[205] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 318.
[206] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 173-175.
[207] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/309; Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 163.

görülmektedir.[208] Dionysos'un bir anlatısında, güneşe duyduğu ilgiden dolayı Orpheus'a kızarak onu müritlerine parçalatması, onun güneşten uzak bir tanrı olduğunun bir diğer göstergesi sayılabilir.[209] İkonografide de, bir mühür üzerinde tasvir edilen Bakkhik Orpheus'un gerildiği haçın tepesinde hilal şeklinde ayın bulunması, Dionysos ile ay arasındaki bağlantıyı gösteren önemli görsellerden biridir.[210]

Sikkeler incelendiğinde de benzer bir ayrım dikkat çekmektedir. MS 1-3. yüzyıllara ait Termessos sikkelerinde, Dionysos ve güneş tanrısı Helios birlikte tasvir edilmiştir. Sikkenin ön yüzünde Helios, güneşin ışın demetleriyle betimlenirken, arka yüzünde Dionysos khantaros ve thyrsosuyla birlikte yer alır (resim 6). İki tanrının bir arada bulunmasının kesin bir açıklaması olmamakla birlikte ortak bir kültün parçası olabilecekleri düşünülmektedir.[211] Benzer bir birliktelik Mithraizm'in Tauroktoni sahnesinde de görülmektedir. Mithra'nın güneş tanrısı olduğu kabul edilen teoriye göre sahnede hem güneşi sembolize eden Mithra hem de ayı sembolize eden boğa bulunmaktadır. Boğa aynı zamanda bereketi temsil etmektedir.[212] Buradan hareketle güneş ile ay birbirini tamamladıkları fakat ayrı taraflarda yer aldıkları görülmektedir. Dionysos'un boğayla da bağlantılı bir tanrı olması, onun ay ve bereket tarafını temsil ettiğini düşündürmektedir. Bu bağlamda, sikkeler de aynı anlayışa dayanıyor olabilir; sikkenin bir tarafı güneşi, diğer tarafı ise ayı sembolize eden ve doğanın bir bütün olarak işleyişini temsil eden iki farklı gücü barındırıyor olabilir. Dolayısıyla, Dionysos'un güneş değil, ay tarafında yer aldığı söylenebilir. Hıristiyanlıkta ise İsa'nın hem güneş hem de ay ile ilişkili özellikler taşıdığı görülmektedir.

Ay sembolizmi üzerinden Titanlar mitosu erginlenme olarak yorumlanabilir. Benzer bir mitosa sahip olan Osiris'in, parçalara ayrılarak ölmesi de erginlenme süreci olarak değerlendirilmiştir. Eliade, bu olayı eski bir büyücü hekim ritüeline benzetmiştir. Bu eski yöntemde ayın parçalara bölünmesi diğer bir ifadeyle küçülmesi gibi tanrı da parçalara bölünmüştür.[213] Bu bağlamda, tanrı ve ay arasında bir özdeşlik kurmuştur. Osiris gibi Dionysos da ay ile bağlantılı olup benzer özellikler taşıyan bir tanrıdır. Ay üzerinden yapılan bu anlatım,

---

[208] Ay ile güneş tarafının özellikleri ve Mithraizm hakkında detaylı bilgi için bkz. Ömer Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında.*
[209] Frazer, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, 74 (dn).
[210] Bkz. Francesco Carotta - Arne Eickenberg, "Orpheos Bakkikos – The Missing Cross", *Isidorianum*, 35 (2009), 179-218.
[211] Emre Erten, *Küçük Asya'nın Güneyindeki Helios Kültleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007), 395.
[212] Bkz. Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında*.
[213] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 186.

Titanlar mitosu için de geçerli kabul edilebilir. Bu çerçevede, mitosun ritüellerde bir erginlenme sürecini temsil ettiği yönündeki yorum da dikkate değerdir.

Ay, bereketi sembolize eden bir unsur olup özellikle hilal formu öküz veya boğa boynuzlarıyla ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle bereket tanrılarının sembollerinden biri olarak kabul edilir.[214] Dionysos boğa ile ilişkili bir tanrı olmakla birlikte *Bakkhalar*'da boğa şeklinde görüldüğü bir sahne bulunmaktadır.[215] Plutarkhos ise Yunan sanatçıların Dionysos'u boğa biçimli de gösterdiğini belirtir.[216] Antik dönemde boğa, bereket tanrılarıyla özdeşleştirilen bir figürdür; çünkü boğa, hem güç hem de üreme ile bağlantılı olduğundan bereketin sembollerinden biri kabul edilmiştir.

Dionysos'un kültlerinde boğa dışında yılan da önemli bir hayvandır. Dahası bazı tasvirlerde, Dionysos boğa boynuzlu bir yılan şeklinde gösterilmiştir. Yılanın Dionysos kültündeki kökeninin Girit'ten geldiği düşünülmektedir.[217] Bunların yanı sıra, panter de Dionysos'la ilişkilendirilen bir diğer hayvandır. Ancak panter, Dionysos'un bizzat kendisini temsil etmekten çok, ona eşlik eden bir hayvanı olarak değerlendirilmiştir. Panterin, bereket sembolü olmadan önce avcılığı simgelediği düşünülmektedir.[218]

Bitki tanrılarıyla ilişkilendirilen bir diğer sembol de sudur. Ancak Dionysos'ta su vurgusu, diğer bereket tanrılarında olduğu kadar belirgin değildir. Bunun yerine, sıvı öğe olarak şarap baskın bir rol oynar. Bununla birlikte, Semele'yi Hades'ten çıkarmak için dipsiz Alcyonian Gölü yoluyla ölüler diyarına gidip getirdiği mitosta, su unsurunun yer aldığı görülmektedir.[219]

Bu durum, suyun arındırıcı özelliği ile yeraltı dünyasına iniş ve çıkış arasındaki bağlantıyı düşündürmektedir. Zira insanlar için su, ölüm ile bağlantılı bir anlam taşıyabilmektedir. Bereket tanrılarının, örneğin Kybele gibi, suya ya da bir nehre daldırılması ritüelleri de tanrının gücünün yenilendiğine ve daha verimli bir döneme girileceğine olan inançla ilişkilidir. [220]

---

[214] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 175.
[215] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 920.
[216] Plutarch, "Isis and Osiris", 35.
[217] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 77-84, 121-123.
[218] Seaford, *Dionysos*, 65, 141; Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 139.
[219] Pausanias, *Description of Greece*, 2.37.5. Farklı bir sebeple olsa da yine göl yoluyla yer altına iniş çıkışı için bkz. Aristophanes, *Kurbağalar*.
[220] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 202.

1.2.3.3. Şarap

Yunan mitolojisinde ilk bağcılık ve şarap yapımının Dionysos ile başladığına inanılır.[221] Bununla birlikte Yunanlardan önce Sümer metinlerinde şarap ve biranın sıkça geçtiği görülmektedir. Sümer tanrılarından Enki'nin şarap ve tahıl getirdiğinden bahsedilmektedir.[222] Yahudikte Tekvin kitabında ilk bağcının ve şarabı yapanın Nuh olduğu belirtilir.[223] Dolayısıyla bağcılık ve şarap, antik dönemin en önemli içeceklerinden biri olarak çok daha eski dönemlerden Yunanlara kadar ulaşmıştır.

Dionysos'un şarap tanrısı olması ya da şarabı sembolize ettiğine dair en eski belge, Minos kültüne ait Girit'te bulunan bir yazıtta yer almıştır.[224] Ancak bu buluntudan sonra Homer'e kadar bir veriye ulaşılamamıştır. Homer, İlyada'sında Dionysos'u "ölümlülerin neşesi" olarak tanımlarken, Odysseia'sında ona ait bir şarap kabı olan amphora'dan bahseder.[225] Buradaki ifadenin şaraba karşılık geldiği düşünülmekle birlikte, açık bir şekilde belirtilmemiştir. Tanrının şarap ile bağlantısını açıkça ifade eden en erken yazar Hesiod'dur ve şarap için "Dionysos'un armağanları" ifadesini kullanmıştır.[226] Dolayısıyla Yunan yazılı edebiyatında, Homer'de ima edilse de tanrının şarap ile ilişkilendirilmesi MÖ 7. yüzyıla dayanmaktadır. MÖ 6-5. yüzyıllarda ise Atina vazo resimlerinde Dionysos'un şarapla ilişkisini gösteren pek çok delil bulunmaktadır.[227]

Antik Yunan dünyasında şarap ve ekmek, dönemin önemli içeceği ve yiyeceği olarak kabul edilmiştir. Buğday, Mısır'da Osiris tarafından temsil edildiği gibi, Yunan mitolojisinde de Demeter'e aittir. Buğday insan bedenini doyuran ve besleyen bir gıda olarak görülürken, şarap ise zihni sarhoş ederek insanları dertlerinden uzaklaştıran bir içecek olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle Demeter ve Dionysos, insanların başta gelen iki tanrısı olarak bahsedilir.[228] Şarap tanrısı olması sebebiyle Dionysos'un görsel sanatlardaki en önemli atribüleri üzüm salkımı ve şarap kabı olan kantharos olmuştur.

---

[221] Diodorus Siculus, *Library of History/Βιβλιοθήκη Ἱστορική*, c. III (Books IV.59-VIII), (with Eng.) trans. Charles Henry Oldfather (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967), 5.75, 4-5; Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 279-280.
[222] Kramer, *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*, 106.
[223] Tekvin, 9:19-22.
[224] Kerényi, *Dionysos*, 21 (dn).
[225] Homer, *Iliad*, 14.325; Homer, *Odyssey/Ὀδύσσεια*, 24.74, Perseus Digital Library, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0135 (erişim 20 Şubat 2025).
[226] Hesiod, *Works and Days/Ἔργα καὶ Ἡμέραι*, 614, Perseus Digital Library, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0131 (erişim 20 Şubat 2025).
[227] Seaford, *Dionysos*, 16.
[228] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 274-279.

Kerényi'ye göre Dionysos şaraptan önce baldan yapılan mayalanmış sarhoş edici bir içkiyle ilişkilendirilmiştir.[229] Onun sıfatları arasında bulunan "şarap getiren/veren" anlamındaki Methydōtēs (μεθυδώτης) ifadesindeki *methy* (μεθυ) kelimesi şarap, bal, sarhoş edici tatlı içki, bal şarabı, anlamlarına gelmektedir.[230] Bundan başka antik Yunanca'da şarap için oinos (οἶνος) kelimesi kullanılır.[231] Ancak burada dikkat çeken nokta, Dionysos'un bu sıfatının, oinos (οἶνος) kökenli bir kelimeden değil, bal anlamına da gelen methy kelimesinden türemiş olmasıdır. Bu durum, onun öncelikle bal ile ilişkili bir tanrı olduğuna işaret etmektedir. Girit'te baldan yapılan bu içkinin bilinmesi, Dionysos'un bu özelliğinin Girit kökenli olabileceğini düşündürmektedir.[232] Graves de benzer bir görüş öne sürerek, Dionysos'un mitolojide balla büyütüldüğünün anlatılması ve thyrsos'un ucundaki çam kozalağı ile yapılan içkiden bahsedilmesi gibi unsurlardan yola çıkarak, şaraptan önce mayalanmış bal içkisinin (bal şarabının) kullanıldığını ve tanrıyla ilişkilendirildiğini belirtmiştir.[233] Dionysos'un bal ile ilişkisi zamanla geri planda kalsa da, Yunan ve Roma edebiyatında izlerine rastlanmaktadır. *Bakkhalar*'da Dionysos'un balla ilişkisi açıkça belirtilirken, Ovidius onu "balın yaratıcısı" olarak anar. [234] Dionysos'un balla ilişkisi sonrasında asma ile daha yaygın hale gelen üzüm şarabı, asmanın yetişmediği yerlerde ise bira ile bağlantılı olduğu düşünülebilir. Bu durum, tanrının farklı kültürlerdeki sarhoş edici içeceklerle ilişkilendirildiğini söylenebilir.

Dionysos'un asma ile ilişkilendirilmesinin temelindeki neden anlaşıldığı üzere şaraptır. Zira asma, şarabın kaynağı olsa da en yaygın haliyle üzüm ve şarap tanrısı olarak bilinir. Titanlar mitosunun natürist açıklamasında, asma ile ilişkilendirilen Dionysos'un bedeninin parçalanması ve kaynatılması, şarap yapım sürecini anlatan bir sembol olarak yorumlanır.[235] Dolayısıyla bu anlatıda tanrı ile şarabın özdeşleştirilmesi söz konusudur. Titanlar mitosunun bir benzeri Mısır'da Osiris'in mitosunda da görülmektedir. Osiris buğday ile özdeşleştirildiğinden, buradaki anlatımın un elde etme sürecine işaret ettiği düşünülür.[236] Burkert'e göre yorumu yapanlar, doğa alegoricileridir. Onlar, tanrının gizem tapımlarında

[229] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 29-51.
[230] "μεθυδώτης", https://logeion.uchicago.edu/μεθυδώτης (erişim 20 Mart 2023)
[231] Öyken, *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime*, 43.
[232] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 29-51.
[233] Graves, *Yunan Mitleri*, 132.
[234] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 141, 711; Ovid, *Ovid's Fasti*, (with Eng.) trans. James George Frazer (London: William Heinemann Ltd., 1931), 3.736.
[235] Diodorus, *Library of History*, 3.62.6-8.
[236] Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında,* 417.

sergilenen ritüellere göndermede bulunarak mitosa mantıklı bir açıklama getirmeye çalışırlar.[237]

Ayrıca şarap ve ölüm arasında da bir bağlantı olduğu düşünülmektedir. Dionysos, ölüp dirilmesi sebebinden ötürü bir yanıyla ölümle ilişkili bir tanrıdır. Onun ölümle bu bağı kültünün yalnızca gizem yönünden kaynaklanmaz. Homer, Dionysos'tan bahsettiği pasajında, Akhilleus'un kemiklerinin şarapla yıkandığını ve Dionysos'un hediyesi yağ ile şarap konulan amphora kabına yerleştirildiğini söyler.[238] Genellikle ölülerin şarap kaplarına konulması ve kemiklerinin veya cesedin muhtemelen şarapla yıkanması nedeniyle şarabın ölüm ritüeliyle bağlantılı olduğu düşünülmüştür.[239]

Sonuç olarak şarap insanlara dertlerini unutturan, keyif veren ve sıradan bir içkiden çok daha fazlasını simgeleyen bir unsur olarak görülmüştür. Festivallerde eğlencenin bir parçası olmasının yanı sıra hem insanın içsel yolculuğunda hem de diğer tanrılara ulaşmada aracı konumundadır.[240] Bunun yanında ölüm ritüellerinde de kullanıldığı anlaşılmaktadır. Titanlar mitosunun natürist yorumu, bu noktada Dionysos'un şarap ile güçlü bağlantısını açıklamaktadır. Bu açıdan bakıldığında, şarap aynı zamanda Dionysos'un kanını da temsil etmektedir. Benzer şekilde yakın coğrafyadaki Pers mitolojisinde de şarabın insan kanını sembolize ettiği görülmektedir.[241] Dolayısıyla şarap, Yunan dünyasında Dionysos'u temsil eden ve onunla özdeşleşen en önemli unsurlardan biri olmuştur.

1.2.3.3.1. Şarap Mucizeleri

Dionysos, şarap tanrısı da olduğundan şarapla ilgili mucizeler gösterdiğine inanılmış ve antik yazarlar bu mucizelere de yer verilmiştir. Diodoros'un anlattığına göre, bunlardan birinde kışın gerçekleştiğine inanılan "bir günlük asma mucizesinde", sabah erken saatlerde kutsal asma yeşerir, öğlen üzümler oluşmaya başlar, büyür, renkleri koyulaşır ve akşama meyveler toplanıp içecek haline getirilebilir. Farklı bölgelerde, topraktan şarap aktığına dair mucizeleri olduğuna da inanılmıştır. Theos Adası'ndakiler, festivalde topraktan şarap fışkırdığına inanır.[242] Naksos'ta yine bir su kaynağından şarap aktığı anlatılır.[243] Andros

[237] Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, 133.
[238] Homer, *Odyssey*, 24.71-74.
[239] Seaford, *Dionysos*, 77.
[240] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 280-286.
[241] Nimet Yıldırım, *Fars Mitoloji Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008), 287.
[242] Diodorus, *Library of History,* 3.66.2.
[243] Otto, *Dionysus Myth and Cult*, 98.

Adası'nda gerçekleşen mucizede ise yedi gün boyunca kutsal alanda bir şarap ırmağı akar ve bu olay yalnızca kutsal alanda gerçekleştiğinden, şarap kutsal alandan çıkarıldığında suya dönüşür.[244]

Dionysos, ilk mucizesini henüz çocukken gerçekleştirir. Plutarkh'ın anlattığına göre, Dionysos doğduğunda dadıları onu Thebai'daki Knissu Çeşmesi'nde yıkar ve çeşmenin suları şaraba dönüşür.[245] Bu hadise, "suyu şaraba dönüştürme mucizesi" olarak kabul edilebilir. Pausanias'ın görgü tanıklarının beyanlarına dayanarak anlattığı başka bir mucizeye göre, Thyia bölgesindeki şenlikte, kapısı herkesin önünde kilitlenen ve mühürlenen bir odaya bırakılan üç boş kazan, ertesi gün kapı açıldığında şarapla dolmuş olarak bulunur. Pausanias bu mucizeleri, Herodot'un anlattığı Etiyopyalıların "güneş sofrası"na benzetir.[246] Güneş sofrası, Mısır'da görevlilerin, geceden pişmiş etleri kentin yakınındaki açık alana bırakarak halkın yemesinin sağlanmasıdır; ancak halk bu etlerin her gece topraktan yetiştiğine inanır.[247] Dolayısıyla Pausanias, anlattığı şarap mucizelerinin gerçekliğinden ziyade, bunları insan eliyle gerçekleşen bir olay olarak görür. Ancak insanlar mucizeleri bir işaret olarak kabul eder ve Dionysos'un, gösterdiği mucizelerle onların arasında bulunduğuna inanır.[248] İlerleyen bölümde yer verilecek olan İsa'nın da şarap mucizesi göstermesi, bu noktada dikkat çekicidir.

Nitekim şarap oldukça eski dönemlere kadar uzanan ve birçok kültürde önemli bir yer tutan, Yunan dünyasında da Dionysos ile özdeşleştirilen bir içkidir. Antik dönemin temel içecek ve yiyeceği olan şarap ve ekmek, Hititlerin İvriz Kabartması'nda olduğu gibi, bir tanrıda birleştirilmiş olsa da Yunan mitolojisinde bu husus ayrıştırılmıştır; asmanın Dionysos'u, buğdayın ise Demeter'i temsil ettiği görülmektedir. Bunun yanında şarap üzerinden tanrının gösterdiği mucizelere inanılması, onun festivallerde insanların arasında bulunduğu inancını beraberinde getirmiştir. Şarap sadece günlük kullanımda ya da şenlik ve kutlamalarda eğlence amaçlı değil, insanların içsel çatışmalarını dindirmek ve ayinlerde kutsal bir içecek olarak vecd haline geçmek için de kullanılmıştır.

[244] Pliny, *The Natural History of Pliny*, 2.231; Pausanias, *Description of Greece*, 6.26.1.
[245] Plutarkhos, *Lysandros*, çev. Nilüfer Bayar - Ayşe Önsay, *Hayatlar XXI: Lysandros-Sulla* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945), 28.
[246] Pausanias, *Description of Greece*, 6.26.1.
[247] Herodotus, *Histories*, 3.18
[248] Pausanias, *Description of Greece*, 6.26.1; Diodorus, *Library of History*, 3.66.2.

2. BÖLÜM: ORPHİZM VE DİONYSOS İLE İLİŞKİSİ

Orphizm'in kurucusu, Orpheus olarak kabul edilmektedir. Ancak Orpheus ve kurucusu olduğu kabul edilen Orphizm konusunda tartışmalar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra Orphizm'in temel inanç ve öğretileri de Orphizm'i anlamak açısından önem arz etmektedir. Ayrıca Dionysos'un bu Orphik gelenek içindeki rolü ve mitoslarının nasıl bir anlam kazandığının da incelenmesi çalışmanın amacına ulaşması için gerekli görülmüştür. Bu doğrultuda, çalışmanın bu bölümünde öncelikle Orpheus ile ilgili tartışmalar ayrıntılı bir biçimde ele alınacak ardından Orphizm'in temel özellikleri açıklanacaktır. Bunun yanı sırra Dionysos'un bu gizem dini öğretilerindeki rolü, mitoslarının kazandığı anlam ve ona atfedilen teolojik anlamlar incelenecektir. Böylelikle, Hıristiyanlık ile Orphizm arasında yapılacak karşılaştırmalarda temel teşkil edecek unsurlar ortaya konulacak ve Orpheus'un hikayesinin yanı sıra Dionysos mitoslarının Orphizm içerisindeki anlamı detaylı şekilde analiz edilecektir.

2.1. Orpheus'un Kimliği ve Hayatı

Antik eserlerde en ünlü şair olarak geçen Orpheus'un kimliği tartışmalıdır. Kendisi Orphizm'in kurucusu kabul edilir ve o dönem eserlerinde Dionysos gizemlerini bulan veya onun kültünü reforme eden kişi olarak belirtilir.[249] Orpheus'un yaşadığı dönem ise bir başka tartışma konusudur. Hangi dönemde yaşadığı, ona atfedilen gizem inançlarının kökeni açısından önem taşır. Dolayısıyla Orpheus'un kim olduğu, öğretilerini anlamlandırmak açısından önemlidir. Mitolojik hayatı, özellikle Mısır'a yaptığı yolculuk ona atfedilen Orphizm'i anlamamız açısından kritik bir unsurdur. Ayrıca ne zaman yaşadığı konusu, özellikle Hıristiyanlık açısından, öğretilerinin köken tartışmasını aydınlatmak için önem arz eder.

2.1.1. Orpheus'un Kimliği

Orpheus için antik metinlerde mitolojik bir kimlik inşa edilmiştir. Bu metinlere göre Orpheus, ilham perileri olarak tanımlanan Mousalardan Kalliope ile Trakya kralı Oiagros'un veya Apollon'un oğlu olarak bilinir.[250] Gerçekte ise böyle bir kişinin yaşayıp yaşamadığı ve kim olduğu konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Antik Yunan edebiyatında mitosların yanı sıra Aristoteles, Orpheus adlı birinin hiç yaşamamış olduğunu savunmuş, Cicero da onun

[249] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.2.
[250] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.2; Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, 582.

bu görüşünü aktararak destek vermiştir.[251] Ancak bu iki kişi haricinde, genel olarak antik eserlerde Orpheus'un varlığından ve gerçek bir kişi olduğundan bahsedilmektedir.

Orpheus'un kimliği için ortaya atılan iddialardan biri, onun sıradan bir ozan olmasıdır. Bu görüşe göre, Orpheus öldükten sonra mitolojik kimliğe büründürülmüş ve gizem dinleri ile ilişkilendirilmiştir.[252] Mitolojik anlatımlarda şairliğinin yanı sıra kithara veya lyra çalarak özellikle hayvanları uysallaştıran, bitkileri etkileyen ve ölüler diyarına inebilmesini sağlayan mucizevi müziğiyle meşhur olduğu görülür.[253]

Bir diğer iddia ise Orpheus'un bir büyücü-hekim olduğu yönündedir.[254] Orpheus'a atfedilen Orphizm'de, erginlenme veya ruhun kurtuluşu gibi inançlar, Yunan dini anlayışında doğrudan yer almamaktadır. Ayrıca müziğiyle hayvanları etkisi altına alması, yeraltına iniş çıkışı gibi unsurların, Orphizm'de büyücü-hekim uygulamalarının bulunmasından hareketle, Orpheus'un antik dönemde yaşamış bir büyücü-hekim olabileceği düşünülmüştür.[255]

Bunların yanı sıra peygamber olarak da görülebilmektedir. Jauregui, Origen'in Celsus'a karşı yaptığı savunmasındaki sözlerinden ve Clement'in ifadelerinden yola çıkarak Hıristiyanların bakış açısıyla Orpheus'un kronolojik olarak erken bir tarihe yerleştirilerek pagan dinin kurucusu ve peygamberi olarak görüldüğü sonucuna varmaktadır.[256] Ölüm sonrası ve ölüler diyarına dair sahip olduğu bilgi mitolojik bir karaktere taşısa da tanrı olarak görülmemesi ancak ölümlü bir insan olması, aynı zamanda sıradan insanlardan üstün özelliklere sahip bulunması, muhtemelen onun peygamber olarak kabul edilmesini veya yüksek statüde değerlendirilmesini güçlendiren nedenlerdir. Bunlara ek olarak Apollon'un oğlu olarak kabul edilmesi sebebiyle müziğin yanı sıra kahinlik niteliğiyle de bilinmektedir.[257]

Orpheus, benzer özellikler taşıyan farklı dini gelenekleri tek çatı altında toplayan ve modern dönemde kendi adı ile isimlendirilen Orphizm veya Orpheusçuluk gizem dini

---

[251] Cicero, *Tanrıların Doğası,* 1.107; Aristotle, *The Works of Aristotle*. Cilt 12, Selected Fragments trans. Sir David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1952.), Fr. 7 (s. 80).
[252] Aynur Çinar, "Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (15 Aralık 2021), 683.
[253] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.2; Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 561-564; Grimal, *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*, 582; Murphy, "Orphism and the New Testament", 38.
[254] Eliade, burada *şaman* kelimesini tercih etmiştir. Ancak şaman kelimesinin anlam kapsamının genişliği ve dolayısıyla belirsizliği nedeniyle bu çalışmada şaman yerine "büyücü-hekim" ifadesi tercih edilmiştir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel bir Yaklaşım* (İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2020), 163-167.
[255] Mircea Eliade 1407/1986, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, çev. Ali Berktay (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003), 2/216.
[256] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 293.
[257] Öyken, *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime*, 82.

hareketinin öncüsü olarak da kabul edilmektedir. Orpheus, Orphizm'in tarihsel anlamda gerçek kurucusu olmasa da bu büyük hareketin ismi haline gelmiştir. Apollodoros'a göre Orpheus, Dionysos gizemlerini keşfeden kişidir.[258] Diodoros ise onun yalnızca yetenekli ve eğitimli biri olmakla kalmayıp aynı zamanda Dionysos kültünde değişiklikler yapan kişi olduğunu belirtir.[259] Modern dönemde Harrison ve takipçileri de Orpheus'u, Dionysos kültünde eklemeler ve değişiklikler yaparak onu reforme eden kişi olarak değerlendirmiştir.[260] Bunun yanında Orpheus'un yalnızca Dionysos ile bağlantılı değil, benzer özelliklere sahip diğer kültleri etkisi altına alan bir hareketin öncüsü olduğu kabul edilmektedir.

2.1.2. Orpheus'un Hayatı ve Mısır Yolculuğu

Antik kaynaklar, Orpheus'un Trakyalı olduğunu belirtmekte olup genel kanı da bu yöndedir.[261] Bir vazo resminde Orpheus'un ölümü tasvir edilmiş ve onu öldüren kadınların kollarına dövme (kimi zaman geyik dövmesi) işlendiği gösterilmiştir (resim 7). Dövme yapma geleneği, o dönem yalnızca Trakya'ya özgü bir uygulama olduğundan, Orpheus'un Trakyalı olduğuna dair bu tasvirin bir kanıt olarak değerlendirildiği öne sürülmektedir.[262]

Orpheus, Dionysos kadar olmasa da farklı bölgelere seyahat etmiş olup bu bölgeler arasında en önemlilerinden biri Mısır'dır. Diodoros'a göre Orpheus burada eğitim almış, tanrılar hakkında mitoslar öğrenmiş ve bilgisini geliştirmiştir. Sahip olduğu bilgi ve ayinleriyle olduğu kadar, şiirleri ve şarkılarıyla da Yunanlar dünyasında önemli bir konuma ulaşmıştır. Diodoros aynı zamanda Osiris'e adanan ayinlerinin Dionysos'un ayinleriyle aynı, İsis'inkilerin ise Demeter'inkilere benzer olduğunu ve yalnızca isimlerin farklılık gösterdiğini yazar. Bu bağlamda Orpheus yalnızca Mısır'dan bilgi edinmekle kalmamış, aynı zamanda bu tanrılarla ilgili dini öğretileri de Yunan dünyasına taşımıştır.[263] Platon, Sokrates gibi, Orpheus da öğretilerini Mısır'dan öğrendiği genel olarak kabul edilmektedir.[264] Bu nedenle Mısır'daki gizem dini öğretileri ile Orphizm arasındaki benzerliklerin olduğu açıktır.[265] Antik yazarlar,

---

[258] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.2.
[259] Diodorus, *Library of History*, 3.65.6.
[260] Jane Ellen Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (Cambridge: Cambridge University Press, 1908), 454-455; Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 5.
[261] Diodorus, *Library of History*, 4.25.2.
[262] Graves, *Yunan Mitleri*, 140. Thrak kadınlarının dövmeleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Işık Şahin, "Antik Çağ'da Thrak Kadınlarında Dövme", *Zaman Mekân Kadın,* ed. Dilek Makdal Canko, vd. (İzmir: Ege Üniversietsi Yayınları, 2021), 11-19.
[263] Diodorus, *Library of History*, 4.25.2-3; 1.964-5.
[264] Martin Bernal, *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi 1785-1985*, çev. Özcan Buze (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998), 128.
[265] Frazer, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, 73 (dn).

Yunan ve Mısır'daki benzer dini unsurları açıklayabilmek için Mısır'a yapılan seyahatleri bir anlatı formülü haline getirmiş oldukları düşünülür.[266]

Hıristiyanlığın erken döneminde Justin Martyr'e atfedilen, ancak büyük olasılıkla ona ait olmayan ve yazarı bilinmeyen *Cohortatio ad Graecos* (Hortatory Address to the Greeks, Yunanlara Çağrı) eserde, Orpheus'un başlangıçta bir pagan olduğu, fakat daha sonra tek tanrı inancını benimsediğine dair bilgiler yer alır.[267] Bunun dışında erken dönem Hıristiyan yazarların metinlerinden, Orpheus'un Musa'dan sonra ve Homer'den önce yaşamış olabileceğine dair çıkarımlar yapılabilmektedir.[268] Bunların bunlara ek olarak erken dönem Hıristiyanlar, Diodoros'a atıfta bulunarak Orpheus da dahil olmak üzere bazı şairlerin ve önemli pagan isimlerinin Mısır'a gittiklerini öne sürer. Daha sonra burada Musa'nın öğretilerini öğrendiklerini ve Orpheus'un bu sayede tek tanrı inancına geçtiğini belirtirler.[269] Bu bağlamda Hıristiyanların, Orpheus'un Mısır'a gitmesiyle İbrani öğretilerle karşılaştığını düşündükleri ve Homer'i ondan sonraya yerleştirdikleri anlaşılmaktadır. Böylece Yunan paganizmindeki Hıristiyanlıkla benzerlik gösteren unsurların, Yahudiliğe dayandırıldığı ileri sürülmüştür.[270]

Orpheus'un hayatına dair mitoslara bakıldığında, öyküsünün Dionysos'un anlatılarıyla benzer temalar içerdiği görülmektedir. Eşini kurtarmak için ölüler diyarına inişi, bu temalardan biridir. Hades'e inişine dair ilk göndermeler MÖ 5. yüzyılda, Euripides'in *Alkestis* adlı eserinde yer almaktadır.[271] Hades'e giden Yunan kahramanından biri olan Orpheus, eşi Eurydike'nin ölümü üzerine duyduğu derin üzüntüsü ve müziğinin gücüyle ölüler diyarına inmeyi başarmış ve eşini geri getirmek için izin alabilmiştir.[272] Bir versiyona göre, yaptığı bir hata nedeniyle onu son anda kaybetmiştir. Bu tema, Dionysos'un annesi Hades'e inişiyle aynı özellikleri taşımaktadır. Diodoros ikisi arasındaki bu benzerliğe eserinde değinmiştir.[273] Orpheus'un

[266] Sivrioğlu, *Dionysos Kültü,* 85.
[267] *Hortatory Address to the Greeks*, 15, https://www.newadvent.org/fathers/0129.htm (erişim 21 Şubat 2025). Justin'e ait olup olmadığı tartışmalı olduğundan eserin sadece adı kullanılacaktır. *Cohortatio* ile ilgili bilgi için bkz. Basil L. Gildersleeve, *The Apologies of Justin Martyr: to which is Appended the Epistle to Diognetus* (New York: Harper & Brothers, 1877), xxiv.
[268] *Hortatory Address to the Greeks*, 14; Tatianus, *Adress to the Greeks*, trans. James Ernest Ryland, https://www.newadvent.org/fathers/0202.htm (erişim 23 Şubat 2025); Clement, *The Exhortation to the Greeks*, 7.
[269] *Hortatory Address to the Greeks*, 9, 15; Eusebius, *Preparation for the Gospel*, trans. Edward Hicks Gifford (Oxford: Oxford University Press, 1903), 10.8.
[270] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 226-227.
[271] Euripides, *Alkestis*, çev. Ahmet Hamdi Tanpınar (Ankara: Maarif Vekaleti, 1943), 357-360.
[272] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.2; Diodorus, *Library of History*, 4.25.4. En eksiksiz versiyonunu Vergilius anlatmıştır, Virgil, *Georgics*, trans. Peter Fallon (Oxford: Oxford University Press, 2006, 4.520 vd.; Ovidius, *Dönüşümler*, 11.1-85; Pausanias, *Description of Greece*, 9.30.3.
[273] Diodorus, *Library of History*, 4.25.4.

ölüler dünyasıyla kurduğu bağ, Orphizm'in ölümle ilgili öğretilerindeki sembolizmi göstermesi açısından önemlidir.

Orpheus'un ölümüyle ilgili anlatılar da Dionysos'un ölüm mitosuna benzemektedir. Bir versiyona göre Apollon'a bağlılığı nedeniyle; diğer bir versiyona göre ise Hades'e ölerek değil hileyle indiği için Dionysos'un kadın takipçileri olan maenadlar tarafından parçalanarak öldürülmüştür.[274] Bu olay, Dionysos'un sparagmosu ile büyük benzerlik taşır. Eliade, Dionysos'un parçalanmasını büyücü-hekimlerin erginlenme törenlerine benzetmiş ve bu olayı bir erginlenme ve ölümsüzlük öyküsü olarak açıklamıştır. Eliade, Orpheus'un da büyücü-hekim olarak görülebileceğini ve aynı zamanda bir erginlenme ritüeli kurucusu olarak tanımlanabileceğini belirtmiştir.[275] Dolayısıyla Dionysos'un parçalanmasına yönelik erginlenme ve ölümsüzlük yorumu, Orpheus'un benzer anlatısı için de söylenebilir.

Orpheus'un, Dionysos ile benzer özelliklere sahip iki mitosunun, öğretileriyle de paralellik taşıdığı söylenebilir. ikisi de gezgindir ve her ikisinin de Mısır ile bağlantısı, ölüler diyarına inişleri ve parçalara ayrılarak öldürülmeleri, inisiyasyon ve arınmanın mitolojik anlatımı olarak değerlendirilebilir. Proklos, Orpheus'un Dionysos gizem dinine başkanlık etmesi nedeniyle benzer acılar çektiğini ve dolayısıyla kaderlerinde benzerlik bulunduğunu öne sürmüştür.[276] Orpheus'un ölümlü bir insan olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu mitosların Orphizm'in dini vurgusuyla ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Böylelikle sıradan insanın tanrıyı taklit ederek yaşaması ya da Proklos'un belirttiği gibi kurucusu olduğu gizem dininde tanrının başına gelen olayların Orpheus'un da başına gelmesi, onun tanrıyı taklit ettiğini ve böylece tanrıyla bir olmayı amaçladığı şeklinde yorumlanabilir.

2.1.3. Yaşadığı Dönem ve Kronoloji Problemi

Orpheus'un yaşadığı dönem tartışmalı bir konudur. Bir görüşe göre Homer'den önce yaşamış ve Homer onun ardılıdır; diğer bir görüşe göre ise Homer'den sonra yaşadığı ileri sürülür. Antik Yunan edebiyatında Homer, yazılı edebiyatın ilk şairi olarak kabul edilir. Onun hakkında bilinenler sınırlı ve tartışmalı olmakla birlikte, MÖ 9-8. yüzyıllarda İzmir civarında yaşamış bir İon olduğu konusunda genel bir uzlaşma vardır. Homer'den önce mitolojik şiirlerin

[274] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.2; Ovidius, *Dönüşümler*, 11.20-25; Platon, *Symposion (Şölen)*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000), 179; Frazer, *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*, 74; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/216-217.
[275] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/449; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/217.
[276] Graves, *Yunan Mitleri*, 140.

var olduğu kesin kabul edilmesinin yanında, yazılı belgeler olarak günümüze ulaşmaması nedeniyle sözlü gelenek kapsamında aktarıldığı düşünülmektedir. Bu sebeple söz konusu şiirler hakkında kesin bilgilere ulaşılamamaktadır. Homer'in eserleri, Yunan panteonuna dair elimize ulaşan ilk yazılı kaynaklar olduğu bilinmektedir.[277] Bu nedenle Homer'e aynı zamanda Yunan panteonunun yazılı kurucusu da denilebilir. Ardılları da genel olarak onun yolunu takip etmiştir.[278]

Orpheus'un Homer'den önce mi yoksa sonra mı yaşadığı sorusu, kronolojik tartışmanın temel nedenidir. Homer, Yunan panteonunu derleyen veya şekillendiren kişi olarak kabul edildiğinde, onun ardılları bu pagan inancın devamlılığının sağlanmış olur. Orphizm ise Homer'in tasvir ettiği Yunan panteonuyla genel bir paralellik taşımasıyla birlikte, ruh, ölümsüzlük ve tanrı anlayışında tekçilik gibi öğretilerle bu yapıdan ayrışmaktadır. Bu nedenle Orpheus'un Homer'den sonra yaşadığı kabul edilirse, hem Homer'in paganizmini hem de gizem dini öğretilerini içeren bir sistem ortaya çıkmaktadır. Ancak Orpheus kronolojik olarak Homer'den önceye yerleştirildiğinde, bu kez Homer, Orpheus'un takipçisi konumunda olmaktadır. Böylece otorite Homer değil Orpheus olur. Tam bu noktada Orpheus'un Mısır yolculuğu önemli hale gelmektedir. Daha önce belirtildiği üzere, Hıristiyan yazarlara göre Orpheus Mısır'a gittiğinde burada İbrani öğretiler ile karşılaşmış ve bu bilgileri Yunanlara taşımıştır. Bu görüşe göre Orpheus, başlangıçta bir pagan olarak Mısır'a gitmiş, ancak burada öğrendikleriyle din değiştirmiştir. Böylece Hıristiyanlara göre Orpheus, dini dönüşümünden önce bir pagan öğretileri aktarırken sonrasında Hıristiyanlara göre, gerçekleri yaymaya başlamıştır. Bu bakış açısına göre Homer, Orpheus'un ardılıdır ve Orphizm'deki paganik unsurları alarak kendisinden sonrakilere aktarmış, böylece paganizmin yayılmasını ve sürekliliğini sağlamıştır. Ayrıca Orpheus'un Hıristiyanlar tarafından Homer'den önceye yerleştirilmesinin yanı sıra, Musa'dan sonra konumlandırıldığı ve bu şekilde belirli bir kronolojik sıralama oluşturulduğu görülmektedir.[279] Ancak böyle bir sıralamaya yalnızca Hıristiyan metinlerinde yer almakta, antik dönem eserlerinde buna rastlanmamaktadır.[280] Diodoros, Mısır'da Hermes'ten ilham alan kanun koyucu Mneues'ten (Menes/Menas) bahseder. Ardından Yahudilerin Musa'sının da Iao'dan (Ἰαὼ, Yahve) vahiy aldığını belirtir.[281] Böylece iki şahsı bir birinden ayırdığı görülmektedir. Ancak *Cohortatio* adlı eserde Musa,

[277] Y. Kenan Yonarsoy, *Grek Edebiyatı Tarihi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991), 23-25.
[278] Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, 139-144.
[279] *Hortatory Address to the Greeks*, 14; Tatianus, *Adress to the Greeks*, 39-41.
[280] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 223-224.
[281] Diodorus, *Library of History*, 1.94.1-2.

Mısır'daki ilk kanun koyucu olarak gösterilir ve Diodoros'un bahsettiği bu iki kişi aynı şahıs olarak sunulur.[282] Bu da Diodoros'un verdiği bilgilerin Hıristiyan yazarlar tarafından çarpıtıldığını göstermektedir.[283] Dolayısıyla Hıristiyanlar tarafından Orpheus'un Musa'dan sonra, Homer'den önce konumlandırıldığı ve böylece Hıristiyanlık ile Orphizm arasındaki benzerliklerin apolojik bir çerçevede açıklanmasının sağlandığı söylenebilir. Orpheus'un kronolojik önceliğinin vurgulanması, bu bağlamda özel bir önem kazanmaktadır.

Homer'in eserlerinin içeriğine bakıldığında ise ruh-beden ayrımının yer aldığı görülmektedir.[284] Bu konu, Orphizm'in önemli öğretilerinden olan ruh-beden düalizmini akla getirmektedir. Ancak çalışmanın ilerleyen başlıklarında ele alınacağı üzere, Homer'de ruh anlayışı Orphizm'deki öğretiyle örtüşmediği anlaşılmaktadır. Homer'de ruh, Orphizm'de olduğu gibi tam bir kurtuluşa erişememekte veya reenkarnasyon geçirmemektedir. Dolayısıyla bu açıdan da Orpheus'un, Homer'den önce olmadığı söylenebilir.

Homer'den önce yaşadığına dair bir başka neden ise Orpheus'un arkaik türdeki bir dinsel kişilik, diğer bir ifadeyle arkaik bir büyücü-hekim olarak görülmesidir. Mitoslarında işlenen ölüm ve ruh üzerine öğretileri, hayvanlara egemenlik kurabilmesi ve büyüsel-dinsel güçleri nedeniyle bu şekilde tasvir edilmiştir. Eliade'a göre bu büyücü-hekim özellikleri, Homer'den önce de var olan unsurlardır. Dolayısıyla Orpheus'un, Homer'in anlatılarından farklı konular işlemesi ve büyücü-hekim özellikleri göstermesi, onun Homer'den bir kuşak önce yaşadığı iddiasını doğurmuştur.[285]

Orpheus'un Homer'den sonra yaşadığı görüşünü savunanlar ise antik eserlerde adının karşılaşıldığı tarihlere dayanmaktadır. Yunan edebiyatının en eski yazılı kaynakları kabul edilen Homer'in ve Hesiod'un eserlerinde Orpheus'tan bahsedilmemesi dikkat çekicidir. Orpheus'un adına en erken MÖ 6. yüzyılda, Ibykos'un eserinde kullanılan "meşhur Orpheus" (Ὀνομακλυτὸν Ὀρφήν) ifadesinde rastlanmaktadır.[286] Orpheus, sonraki dönemlerde de şairliği ve müziğiyle ünlü bir figür olarak anılmıştır. Ancak Homer ve Hesiod gibi önemli yazarların bu kadar meşhur bir şahsa eserlerinde hiç yer vermemesi, adının dahi geçmemesi, olağan dışı

[282] *Hortatory Address to the Greeks*, 9.
[283] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 225.
[284] Homer, *Iliad*, 1.1-5. Bkz. 2. Bölüm, "Ruhun Ölümsüzlüğü" başlığı.
[285] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/215-217.
[286] *Orphic Chritichal Testimony 2*, ed. ve trans. Otto Kern. https://www.hellenicgods.org/the-orphic-fragments-of-otto-kern (erişim 26 Ocak 2025); Otto Kern, "Orpheus", https://www.hellenicgods.org/orpheus (erişim 26 Ocak 2025); Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 1; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/214.

görünmektedir. Bunun dışında Orpheus'un en erken tasviri MÖ 570 yılına tarihlenen siyah figürlü bir vazo resminde görülmektedir.[287] Bunun yanında MÖ 560 yılına tarihlenen Argonaut seferi miti anlatan bir kabartmada argo gemisinin pruvasında, sahnenin sağ tarafında Orpheus ve elinde liri bir müzisyenle birlikte yer aldığı tahmin edilmektedir (resim 8). Bu tarihsel somut veriler, Orpheus'un Homer'den sonra yaşadığına dair kanıt olarak kabul edilmektedir.

Nitekim Orpheus'un Homer'den önce yaşadığına dair verilerin büyük ölçüde yorumlara ve Hıristiyan yazarların eserlerinde olduğu görülmektedir. Hıristiyanların bu yorumu yaparken antik yazarların Orpheus hakkındaki verdiği bilgileri çarpıtarak kullandıkları anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Diodoros önemli bir kaynak olarak değerlendirilse de Orpheus'un önce yaşadığına dair bilgi vermemektedir. Eliade'a göre, Hıristiyanların bu tarihsel önceleme çabası, Orphizm'in dinsel çağrısının önemi vurgulama arzusundan kaynaklanmaktadır.[288] Büyücü-hekim özellikleri meselesi ise gizem dinlerinin genel özelliği olup Homer'den sonra da varlığını uzunca bir süre devam ettirmiştir. Dolayısıyla Orpheus'un yalnızca arkaik bir büyücü-hekim değil, aynı zamanda gizem dinlerinin kurucularından biri olması muhtemeldir. Ancak bu yorumların dışında, Orpheus'un Homer'den sonra yaşadığına dair daha somut veriler bulunmaktadır. En erken kayıt MÖ 6. yüzyılda geçtiği görülmektedir ve vazo resimlerinde de yine bu dönemde görülmeye başlanmıştır. Ayrıca Yunan edebiyatının en eski iki yazarının Orpheus'a eserlerinde yer vermemesi dikkat çekicidir. Homer'in eserlerinde Orphizm öğretilerinin doğrudan yer almaması da önemli bir veridir. Tüm bu bulgular göz önüne alındığında, Hıristiyan yazarlar dışında, Orpheus'un Homer'den önce yaşadığına dair veriye rastlanmamaktadır. Bu yazarlardan çok daha eski somut veriler dikkate alındığında, Orpheus'un MÖ 6. yüzyıl civarında yaşadığı söylenebilir.

2.2. Orphizm ve Orphik Öğretilerde Dionysos'un Yeri

Orphizm, Homer ve Hesiod'un resmiyet kazandırdığı Olympos dininin tanrıları temelinde şekillenen, ancak bu dinin alışık olmadığı ve ezber bozan öğretiler ekleyen bir gizem ve kurtuluş hareketidir. Olympos diniyle birlikte gelen tanrı-insan statüsü ve bilhassa ruh özelindeki öğretisi bağlamında tanrıya ve insana bakışı değiştiren unsurları içermesi nedeniyle din ve felsefe arasında bir hareket olarak değerlendirilmiştir.[289] Pythagoras ile birlikte

[287] Alberto Bernabé - Detienne Marcel, "Orpheus", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (New York: Thomson Gale, 2005), 10/6892.
[288] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/217.
[289] Bernabé - Marcel, "Orpheus", 10/6892.

Orphizm'in etkileri Platon ve sonraki filozoflarda görülmüş, bu da Orphizm'in felsefi bir akım olarak anlaşılmasına yol açmıştır.[290]

Apollodoros, Orpheus'u Dionysos gizemlerinin kurucusu olarak kabul etmiştir.[291] Bu tanımlama ile Orphizm'in aslında Dionysos gizem kültü olduğu düşünülmüş ve modern araştırmalarda da bu görüş desteklenmitşir. Buna göre Dionysos kültünün gizemleri Orpheus ile birlikte ortaya çıkmıştır.[292] Bir diğer görüş ise Orphizm'i, Dionysos kültünün reforme edilmiş şekli olarak tanımlanır. Bezer öğretilerin görülmesi nedeniyle Pythagorasçılık da Orphizm'in reforme edilmiş hali olarak değerlendirilmiştir.[293] Bu konuda bilgi veren Diodoros, Orpheus'u Dionysos'un gizem törenlerini reforme eden kişi olarak göstermektedir.[294] Bu yaklaşıma göre, Dionysos'un gece ve yerleşimden uzak alanlarda kutlanan törenleri Orphizm sayesinde yabanıllığı hafiflemiş ve yeni bir boyut kazanmıştır. [295]

Başka bir yaklaşıma göre ise Orphizm, yalnızca Dionysos kültüyle sınırlı değildir ve kapsayıcı bir anlayışa sahiptir. Bu görüşün izleri Pausanias'ta görülmektedir. Pausanias'a göre Orpheus, Hekate'nin, Demeter'in ve Apollon'un gizemlerinin kurucusudur.[296] Clement'e göre de Orpheus'un sadece Dionysos değil, aynı zamanda Eleusis gizemlerini de kuran kişidir. Modern araştırmalar da bu kapsayıcı anlayışı benimseyerek Orphizm'i, "gizemlerin teolojisi" olarak görür.[297] Dolayısıyla Orphizm, sadece Dionysos'un değil, özellikle Demeter ve kızı Kore'nin Eleusis kültünün yanı sıra diğer tanrı ve tanrıçaların da yer aldığı bir sistem olarak görülmektedir. Pausanias ve Clement'in görüşlerine dayanarak Orphizm'in kapsayıcı bir dini hareket olduğu düşüncesi günümüzde de kabul görmektedir. Sonuç olarak Orphizm, Yunan gizem kültlerini içine alan bir şemsiye kavram olarak tanımlanabilir.[298]

Bunların yanı sıra keskin bir şekilde görülen ölümlü-ölümsüz ayrımının kırılması, ruh ve beden öğretileri gibi geleneksel Yunan dininde tezat olan unsurlar bulunmaktadır. Bu bağlamda Orphizm'in doğu dinlerine ait özellikler barındırdığı anlaşılmaktadır.[299] Dolayısıyla

---

[290] Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1947), 37.
[291] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.2.
[292] Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, 18.
[293] Francis Macdonald Cornford, *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*, çev. Özgüç Orhan (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 281.
[294] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/450.
[295] Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk*, 91.
[296] Çınar, "Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh", 683.
[297] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 18-19.
[298] Çinar, "Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh", 683.
[299] Bernabé - Marcel, "Orpheus", 10/6891.

Orphizm, sadece Yunan'ın Olympos dinine değil, aynı zamanda Mısır, Mezopotamya, Pers etkilerine de sahiptir; böylece Yunan kültürünün sınırlarını aştığı anlaşılmaktadır.[300] Bu durum, Orphizm'in hem Yunan dünyasından hem de onun dışından gelen öğretileri bir araya getirerek senkretik bir yapıya sahip olduğunu göstermektedir.

Bununla birlikte Dionysos, bu gizem dininde merkezi bir yer üstlenmektedir. Guthrie'ye göre, Orphik dinin tanrısı olarak dahi kabul edilebilir. Diğer tanrılar da Orphik sistemde yer almakla birlikte, Dionysos'un konumu belirgin bir şekilde merkezdedir.[301] Harrison ise Dionysos kültünün manevi gelişimi ve anlamının Orpheus'un öğretileriyle anlaşılabileceğini, Orphizm'den Dionysos çıkarıldığında ise bu öğretinin içinin boşalacağını savunur.[302] Orphizm için Dionysos'un, hem insanlara yakınlığı hem de mitoslarında işlenen temalar açısından öğretilerin sunulmasında önemli bir yer tuttuğu anlaşılmaktadır.

Orphizm'in yapısı, farklı kültleri kapsamasının da etkisiyle merkezi bir yönetime sahip değildir; gezici bir dağılıma göstermektedir.[303] Eleusis kültünün aksine, Dionysos kültü belirli bir merkeze bağlı olmaksızın yayılmıştır ve bu özelliği Orphizm'in yapısıyla uyumluluk göstermektedir.[304] Orphizm, akrabalık veya yandaşlık gibi bağlarla değil, gönüllülük ve bireysellik esasına dayanır. Bunun yanında gizem dini olması sebebiyle ahitleşme ve gizlilik önemli bir yer tutar.[305]

2.2.1. Orphizm'in Ortaya Çıkışı

Orphizm'in ortaya çıkış zamanı Orpheus'a bağlı olarak değerlendirilir. Orpheus'un yaşadığı tarih kesin olmamakla birlikte, eldeki veriler doğrultusunda MÖ 6. yüzyıl olduğu tahmin edilmesi nedeniyle[306] Orphizm'in de bu yüzyıldan itibaren görüldüğü kuvvetle muhtemeldir ve MS 6. yüzyıla kadar devam eden uzun bir süreci kapsamaktadır.[307] Orphizm'den en eski bahseden kaynak MÖ 5. yüzyılda Herodot'tur. Herodot, Pythagorasçıların öğretilerini Mısırlı örneğe göre oluşturduğunu belirtmiştir.[308]

---

[300] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 21.
[301] Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 41.
[302] Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 454-455.
[303] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 17.
[304] Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, 18.
[305] Çınar, "Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh", 683.
[306] Bkz. 2. Bölüm "Yaşadığı Dönem ve Kronoloji Problemi" başlığı.
[307] Bernabé - Marcel, "Orpheus", 10/6892.
[308] Herodotus, *Histories*, 2.81; Rohde, *Psykhe: Yunanlarda ruhlar kültü ve ölümsüzlük inancı*, 309.

Orphizm'in ortaya çıktığı yer konusu oldukça tartışmalıdır. Antik Yunanistan'da Delphoi, Thebai ve Atina önemli merkezler olarak öne çıkarken, İtalya veya Sicilya da hareketin merkezi olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu konuda kesin bir coğrafi merkez belirlemek zordur.[309] Orphik öğretilerin kökeniyle ilgili olarak Diodoros, Orpheus'un öğretilerini peygamber gibi Dionysos'tan aldığını öne sürer.[310] Herodot'un Orphizm'i Mısır'a bağlaması ve Hıristiyan apolojistlerin de Orphizm'in kökeni açısından Mısır'ı tercih etmesi, bu noktada Orpheus'un Mısır'a gidişini önemli kılmaktadır. Orphizm'in kökenine dair farklı görüşler öne sürülmüştür. Epiphanius Yunan gizemlerinin kökeninde Mısırlılar, Frigler, Fenikeliler ve Babillilerin etkili olduğunu belirtirken, bazı araştırmacılar ise bu öğretilerin doğu etkisinden değil, gizemlerin doğasından kaynaklandığını savunmaktadır.[311] Bernabe'ye göre Orphizm, doğu dinlerinin özelliklerini içerse de tam anlamıyla bir Yunan hareketidir ve dışarıdan ithal edilmiş bir yapı değildir.[312] Bunun yanında Orphizm geniş bir alana yayılmış ve Hıristiyanlığın ortaya çıktığı bölgelerde varlık göstermiştir. Atina, Orphizm'in yayılmasında merkezi bir rol oynamıştır.[313] Dionysos'un bilindiği bu bölgeler arasında Yunanistan'da Eleusis gizemleri baskınken Anadolu ve Mısır'da Dionysos gizemleri daha etkili olmuştur. Dionysos gizemlerinin belli bir merkezde toplanmaması, yaygınlaşmasını sağlamıştır.[314] Benzer şekilde Orphizm'de merkezi bir yapılanmaya ve rahiplik sistemine sahip olmaması, öğretilerinin daha geniş bir coğrafyaya yayılmasına katkıda bulunmuştur. [315]

2.2.2. Orphik Öğretiler

Orphizm'in kapsadığı kültlerden en önemlisi Dionysos'a aittir. Zira Orphizm, sadece Dionysos kültünün bir reformu veya başka bir biçimi olarak görülmesinden de bu durum anlaşılmaktadır.[316] Dionysos kültüne özgü çılgınlık, yabanıllık ve aşırılıklar içeren törenler zamanla biçimsel bir hal almıştır. Orphizm'in öğretileriyle, var olan Dionysos gizemlerindeki çılgınlıkların hafiflediği ve bu kültün daha derin bir boyut kazandığı söylenebilir.[317] Dionysos mitosları, Orphizm ile yeniden yorumlanarak teogonik, antropogonik ve eskatolojik açıdan farklı bir anlam kazanmıştır. Özellikle ruh-beden düalizmini içeren öğretiler, Dionysos özelinde

[309] Clifford Herschel Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925), 53.
[310] Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 454-455.
[311] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 145, 19.
[312] Bernabé - Marcel, "Orpheus", 10/6891.
[313] Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*, 53.
[314] Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, 18.
[315] Bernabé - Marcel, "Orpheus", 10/6891.
[316] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006), 138.
[317] Dürüşken, *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk*, 91.

şekillenmiştir. Orphizm'in benimsediği öğretiler, geleneksel Yunan dini anlayışından belirgin şekilde ayrıştığı özellikler taşımaktadır.

Orphizm, geniş bir zaman dilimini ve alanı kapsadığından, öğretilerinin tamamını Orpheus'a atfetmek doğru kabul edilmemektedir.[318] Bu öğretiler zamanla gelişmiş ve Orphizm adı altında ele alınabilmektedir. Orphizm kosmogoni, theogoni ve antropogoni olmak üzere temelde üç ana konuyu kapsamaktadır.[319] Genellikle teogoni ve kozmogoni birlikte ele alınırken eskatoloji ise ayrı bir başlık olarak değerlendirilmiş ve bu doğrultuda theo-kozmogoni, antropogoni ve eskatoloji şeklinde bir ayrım yapılmıştır.[320]

Theo-kozmogoni anlayışı, Hesiod ve ardıllarının anlatılarından farklılık gösterse de tanrıların soyu açsından büyük bir değişiklik içermez. Ancak tanrılara inanış biçiminde politeizmden monizme doğru bir dönüşüm görülmektedir.[321] Orphizm'deki eskatoloji, oluşturulan antropogoni yorumunun bir sonucu olarak geliştiğinden antropogoninin bir alt başlığı olarak ele alınabilir. Ancak Orphizm'de eskatoloji anlayışı oldukça gelişmiş ve ayırt edici bir özellik taşıdığı için ayrı bir konu olarak değerlendirilmesi gerekli görülmektedir. Antropogoni, insanın yaratılışı, doğasındaki ruh-beden düalizmi ve buna bağlı olarak asli günah anlayışını kapsarken eskatoloji ise ölüm sonrası hayatı, özellikle ruhun ölümsüzlüğünü ve tanrıyla bir olabilme düşüncesini içermektedir. Orphizm'in benimsediği öğretiler, özellikle Mısır ve Hint inançları ile benzerlik göstermektedir. Ancak çalışmanın kapsamı gereği bu üç ana konu yalnızca Dionysos ile ilişkili olduğu ölçüde ele alınacak ve başka kültürlerle karşılaştırılmayacaktır. Bu nedenle, ağırlıklı olarak antropogoni ve eskatoloji hususları üzerinde durulacaktır.

2.2.2.1. Theo-kozmogoni Anlayışı

Orphik kozmogoni, dünyanın ve evrenin ortaya çıkışını, ona hükmeden tanrıları konu alarak mitos yoluyla açıklanmaya çalışılır. Bu bağlamda Orphizm, Yunan paganizminden tamamen uzaklaşmaz. Tanrıların soyu, genel hatlarıyla Hesiod ve ardıllarında görülen yapıya benzer şekildedir.[322] Ancak tanrıların mahiyeti ve mitosların yorumları değişikliğe uğramıştır. Mitolojinin bu yeniden yorumlanma sürecinde, örneğin Uranüs'ün cinsel organının kesildiğinde denize düşmek yerine Zeus tarafından alınması gibi değişiklikler yapılmış ve

[318] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 24.
[319] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/217.
[320] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 24.
[321] Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*, 54.
[322] Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*, 54.

kozmosun yaratılış süreci Zeus'a bağlanmıştır. Böylece kendisinden önceki her şeyi bünyesinde bulunduran Zeus, yalnız ve tek olarak görülmüştür. Her şeyi içinde barındıran Zeus, kozmosa ve tanrılara gebedir ve ardından her şeyi yeniden bir düzen içinde doğurandır.[323] Böylelikle Zeus ilk, orta ve son olarak tanımlanır. Bunun yanında evrensel tek tanrı anlayışı içinde bu tanrıya Zeus denildiği gibi, Zeus'un çocuklarından en büyüğü olan Dionysos da bu tanrıyla özdeşleştirilmiştir. Zeus, Hades, Helios ve Dionysos aynı tanrı olduğu anlayışı Orphizm'e özgü bir düşünce sistemidir.[324]

Dionysos, aslında ayla ilişkili bir tanrı olmasına rağmen, Orphizm'de tanrıların birbiriyle eşleştirilmesi nedeniyle olsa gerek Zeus ve Hades gibi tanrıların yanı sıra güneş tanrısı Helios ile de özdeşleştirilmiştir.[325] Bu durumun, güneş'in merkezi bir rolde bulunmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Ayrıca güneş ile bağlantılı Mithraizm'in Orphizm'den izler taşıdığı da tespit edilmiştir.[326] Ancak Mithraizm çalışmanın konusu dışında kaldığı için bu hususa açıklık getirilmeyecektir.

Dolayısıyla Orphizm'in kozmogonisi Yunan paganizminden tamamen kopmadan, öğretisini panteona uyarlayarak tekçi bir anlayışı yansıtmıştır. Bu bağlamda tanrı evrensel ve tektir.[327] Dolayısıyla Dionysos ve Zeus da aynı tanrıdır. Bu dönüşümdeki tekçiliği Moore, panteizm olarak adlandırırken Jauregui ise buna monizm demeyi tercih etmiştir.[328] Bu husus Hıristiyanlıkta tanrı Baba ve oğul İsa'nın aynı öze (ousia) sahip, ancak farklı şahıslar (hipostasis) olması inancıyla benzerlik taşıdığı söylenebilir. Ayrıca Orphizm'in tekçilik yapısıyla Yunan politeizmi ve Hıristiyanlık arasında bir köprü görevi gördüğü düşünülmektedir.[329]

2.2.2.2. Antropogoni ve Eskatoloji Anlayışı

Orphizm'de antropogoni ve eskatoloji açısından Dionysos'un Titanlar mitosu önemli bir yer teşkil eder. Bu mitosun alegorik yorumu, Orphizm'in antropogoni ve eskatoloji

---

[323] Julia Mendoza, "Ζεὺς μοῦνος: Philosophical Monism and Mythological Monism (OF 12)", *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, ed. Miguel Herrero De Jáuregui (Berlin: De Gruyter, 2011), 32-33. Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 314-315.
[324] Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity,* 54.
[325] Miguel Herrero De Jáuregui, "Orphic God(s): Theogonies and Hymns as Vehicles of Monotheism", *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity*, ed. Stephen Mitchell - Philippe Van Nuffelen (Leuven: Peeters Publishers, 2010), 93-94.
[326] Bernabé - Marcel, "Orpheus", 10/6895; Jáuregui, "Orphic God(s): Theogonies and Hymns as Vehicles of Monotheism", 98.
[327] Mendoza, "Ζεὺς μοῦνος: Philosophical Monism and Mythological Monism (OF 12)", 32-33.
[328] Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*, 54.
[329] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 278-275.

anlayışını açıklayan temel unsurlardan biri olarak görülmektedir. Orphik antropogonide, Titanlar mitosunun ruh-beden düalizminin başlangıcı olduğu söylenebilir. Bu düalizm beraberinde Titanlardan kaynaklı bedendeki asli günah öğretisini getirmektedir. Sonraki aşamada ruhun bedendeki asli günahtan arınması ile kurtuluşu ve ölümsüzlüğü söz konusudur. Ruhun ölümsüzlüğü anlayışı, Orphizm'in en önemli öğretilerinden biridir ve Yunan dünyasının geleneksel Homerik din anlayışından ayrıştığı noktalardan birini oluşturur. Orphizm'de Ölümsüzlük kavramı tanrılar ve insanlar arasındaki uçurumu ortadan kaldırır ve ruhun tanrı ile birlik olabilmesini mümkün kılar. Dolayısıyla ilk günah, ruh-beden düalizmi, reenkarnasyon, kurtuluş ve eskatoloji gibi öğretiler, birbirine bağlı zincirleme bir süreç olarak ilerlemektedir. Her bir unsur, bir sonraki adımı şekillendiren temel bir yapı taşı niteliğindedir.

2.2.2.2.1. Ruh-Beden Düalizmi

Dionysos ister natüralist isterse euhemerist yaklaşımla tanrılaştırılmış olsun, Titanlar mitosu Orphizm'in alegorik yorumuyla farklı bir boyut kazanır. Bu mitos, insanın ruh ve bedenen yaratılışını açıklayan temel bir anlatı haline gelir. Mitosa göre Dionysos'un sparagmosunda, Titanlar onun uzuvlarını pişirerek yemiştir. Bunun üzerine Zeus, şimşekleriyle Titanları yakarak öldürür ve buradan itibaren Orphizm'de insanın yaratımını başlar. Zeus şimşekleriyle yaktığı Titanların kalan küllerinden insanları yaratır.[330]

Antik yazarlar genel olarak Titanların tanrıyı yemesi konusuna doğrudan değinmemiştir. MS 2. yüzyıl itibariyle Plutarkh ve Olympiodoros dışında bu konuya yer vermiştir. Bu iki yazarın, tanrının yenilmesiyle ilgili kullandıkları kelimenin filolojik açıdan dikkatle seçildiği düşünülmektedir. Burada "tatmak" anlamına gelen γεύομαι (geuomai) fiili kullanılmış olup bu ifade minimum yutma eylemini tanımlamaktadır.[331] Bir orphik olduğu bilinen Plutarkh'ın, bu mitosa eserinde yer vermesinde bu inancının etkili olduğu söylenebilir. Clement, Dionysos sparagmosunu açıkça anlatırken Titanların onu yediğine dair herhangi bir bilgi vermez.[332] MÖ 1. yüzyılda Diodoros ise Titanların tanrıyı yediğinden bahsetmemekle birlikte, tanrının bu parçalanışını Orphik bir hareket olarak tanımlar.[333] Antik kaynakların bu konuda sergilediği çekimser tutum göz önüne alındığında, tanrıyı yemenin yani teofajinin

[330] Plutarch, "The Eating of Flesh 1", 996b-c.
[331] "γεύομαι", https://logeion.uchicago.edu/γεύομαι (erişim 25 Ocak 2024). Plutarkh insan yamyamlığı içinse "karşılıklı yeme" anlamındaki ἀλληλοφαγίας kelimesini kullanmaktadır. Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 330.
[332] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.15.
[333] Diodorus, *Library of History*, 5.75.4-5, 3.62.8.

Yunan anlayışında dile getirilemez bir durum diğer bir ifadeyle tabu (arreton) olduğu öne sürülmüştür.[334]

Bu iki kaynak dışında, açıkça anlatılmasa da daha erken eserlerde mitosa atıfta bulunulduğu düşünülmektedir. Bu atıflardan en eskisi, MÖ 6-5. yüzyılda yaşamış olduğu tahmin edilen Pindar'ın (Pindaros), "antik bir yasın kefareti"nden bahsetmesidir. Daha sonra Platon, *Yasalar* adlı eserinde "*Titanların o anlatılan eski karakterini taklit edip…*" ifadesini kullanarak insanın titanik yanına gönderme yapar.[335] Bunun yanı sıra *Kratylos* eserinde, Orphiklerin Titan mitosundan yola çıkarak oluşturduğu ruh-beden anlayışına değinir.[336] Ayrıca Titanlar mitosunun modern dönem kurgusu olduğuna dair iddialar ortaya atılsa da antik kaynaklardan gelen delillerle mitosun varlığı açıklığa kavuşturulmuştur. Son aşamada bu mitosun en erken Helenistik döneme kadar geri gittiği yönündeki görüşler ağırlık kazanmıştır.[337] Dahası dönemin tanrı algısına ters düştüğünden, antik yazarların tanrının yenilmesini açıkça yazmadıkları düşünülmektedir. Pindar ve Platon'un eserlerindeki dolaylı atıflar, özellikle de Platon'un insanın titanik yönüne yaptığı vurgu, bu mitosun çok erken dönemlerde bilindiğini göstermektedir.

Diodoros, Dionysos'un Titanlar mitosunun bir benzerinin Mısır gizem dini içindeki İsis-Osiris mitosunda yer aldığını belirtir. Diodoros'un ifadelerine göre, İsis, kocası Osiris'i öldüren Titanları yani Seth ve beraberindekileri öldürür ve vücudunun birkaç parçasını insan figürü şekline getirilir.[338] Bununla birlikte Mısır mitolojisinde, Seth tarafından Osiris'in parçalara ayrılarak öldürülmesi temasına benzer bir motif içerdiği görülmektedir.[339] Diodoros'un, Mısır mitolojisindeki bu anlatıda kötülüğün kişileştirilmiş halini sembolize eden tanrı Seth'i,[340] Titanlar gibi Yunan mitolojisindeki karakterlerle tanımlayarak ve Dionysos'un öyküsünü Mısır Mitolojisiyle ilişkilendirerek anlattığı görülmektedir.

Mezopotamya anlatısına göre ise Babil'in büyük tanrısı Marduk, ejderha tanrıça Tiamat'ın bedeninin yarısıyla gökleri, diğer yarısıyla da yeryüzünü yaratır. İnsanın yaratılışı ise Marduk'un, yeryüzünden aldığı çamur ile düşman tanrı Kingu'nun kanını karıştırmasıyla

---

[334] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 356.
[335] Platon, *Yasalar/Nomoi*, ed. Saffet Babür, çev. Candan Şentuna (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 701c; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/222.
[336] Platon, *Kratylos*, çev. Suad Y. Baydur (Ankara: Maarif Vekaleti, 1944), 400c.
[337] Albert Heinrichs, "Dionysos Dismembered and Restored to Life: The Earliest Evidence (OF 59 I–II)", *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*, ed. Miguel Herrero De Jáuregui (Berlin: De Gruyter, 2011), 62.
[338] Diodorus, *Library of History*, 4.6.1-3.
[339] Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 296.
[340] Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 339.

gerçekleşir.[341] Bu anlatı her ne kadar Orphik antropogoniyle bazı benzerlikler taşısa da Orphizm'deki gibi bir düalizmden söz edilememektedir.

Mısır ve Mezopotamya'daki insanın yaratılışına dair benzer anlatıların yanında, Orphizm dışındaki Yunan din anlayışında insanın kökenine dair temel bilgiler iki ana kaynaktan edinilebilir. Homer'de insanın yaratılışına dair doğrudan bir açıklama bulunmamakla birlikte, beden ve ruh ilişkisine dair bazı bilgiler mevcuttur.[342] Hesiod'da ise insanın beş farklı çağda Zeus tarafından yaratıldığını belirtir: altın, gümüş, tunç, kahramanlar ve demir soyu. Ancak bu insan soylarının nasıl yaratıldığı açıkça anlatılmaz. Bunun yanında hem Homer'de hem de Hesiod'da Orphizm'deki gibi belirgin bir ruh-beden düalizminden bahsedilmez.[343]

Orphizm'e göre ise Zeus, şimşekleriyle yaktığı Titanların küllerinden insanı yaratmıştır. Ancak Titanlar sadece Dionysos'u öldürmekle kalmayıp onu yedikleri için Titanların külleri tanrısal bir öz de barındırır. Dolayısıyla Titanların küllerinden yaratılan insan, hem titanik bedene hem de tanrısal bir doğaya sahiptir. Titanlar insanın bedenini oluşturduğundan, insan bedeni titanik ve günaha meyillidir. Ruhunu ise Dionysos'tan aldığı için ilahi bir yönü de vardır. Bu durum insanın, hem iyi ve tanrısal hem de kötü tabiatın bir karışımı olduğunu gösterir.[344] Aynı zamanda Orphik anlayışa göre insan bedenen ölümlü, ruhen ise ölümsüzdür.[345] İnsandaki bu ikili yapı, Orphik antropogonideki ruh-beden düalizmini göstermektedir. Orphizm'de tanrısal ruhun titanik bedende bulunması ruhun bedene hapsolduğu düşüncesini doğurur. Bu inanç, *sōma-sēma* (σῶμα σῆμα) şeklinde ifade edilen "ruh, beden hapishanesindedir" veya "beden bir hapishanededir" sözüyle özetlenir. Orphizm'de, ruhun titanik bedenden yani hapishanesinden kurtulması gerektiği vurgulanır. İlk olarak Orphizm'de kullanıldığı düşünülen bu ifade, temsil ettiği öğretiyle genel olarak bir çok mistik dinde benzer şekilde yer almıştır.[346]

Bedenin kötü kabul edilmesi, sonrasında kozmosun da kötü olup sorusunu gündeme getirir. Ancak Orphizm'de kozmos, Zeus'un eseri olarak görülür ve tamamen kötü kabul edilmez. Kozmosun unsurları ilahi bedenin parçaları olarak değerlendirilir. Dolayısıyla teolojik

---

[341] Samuel Henry Hooke, *Ortadoğu Mitolojisi: Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hıristiyan Mitosları*, çev. Alaeddin Şenel (Ankara: İmge Kitabevi, 1995), 132; Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü*, 220-221, 247, 370.
[342] Işık Albasan, "Yunan Mitolojisine Psikanalitik Bir Yaklaşım", *Homeros* 2/3 (30 Temmuz 2019), 96.
[343] Hesiodos, "İşler ve Günler", *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*, çev. ve ed. Sebahattin Eyüboğlu - Azra Erhat (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977), 110-180; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/222.
[344] Murphy, "Orphism and the New Testament", 39-40
[345] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 89.
[346] Annamarie Schimmer, *Dinler Tarihine Giriş* (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999), 318.

açıdan bir tür tekçilik söz konusudur ve kozmos, tanrısal olandan türediği için özü itibariyle iyi kabul edilmekte, tamamen kötü görülmemektedir.[347]

Orphizm'deki insanın ruh-beden düalizmi gnostisizmi çağrıştıraktadır. Orphizm'in gnostisizmden ayrıldığı nokta maddenin kötülüğü hususunda gnostisizm kadar katı olmamasıdır. Gnostisizmde maddi olan dünya ve insan bedeni, yani hem madde hem de maddeden kaynaklanan her şey tamamen kötü kabul edilir ve manevi alemle keskin bir karşıtlık içindedir.[348] Dolayısıyla gnostisizmde madde, özünde tamamen kötü olarak kabul edilir.[349] Orphizm ise bu konuda gnostisizm gibi radikal bir görüşe sahip değildir. Maddi dünya veya beden Orphizm'de tanrısal olanın mükemmelliğinden uzak olabilir ve tanrısal saflığa ulaşmaya engel teşkil edebilir; ancak bütünüyle kötü olarak görülmez, özünde tamamen kötü kabul edilmez. Kozmos sonuç olarak Zeus'un eseridir ve mutlak kötü olarak değerlendirilmez.[350] Hıristiyan apolojistler, Orphizm ve gnostisizmi zaman zaman bir biri üzerinden eleştirmeye çalışmış olsalar da bu iki düşünce bütünüyle aynı değildir. Özellikle Orphizm'de insanın bedeninin tamamen kötü kabul edilmemesi, Kutsal Kitap anlayışına daha yakın bir perspektif sunar. Zira kutsal metinlerde de insan tanrının eseri olarak görülmektedir.[351]

2.2.2.2.2. Bedenden Kurtuluş

Titanlar mitosundan hareketle Orphizm'in ruh-beden düalizmine göre insan, Dionysos'tan gelen tanrısal ruh ile Titanlardan miras kalan günahkar bedenden oluşur. Böylece insanda bu iki tabiatın bir arada bulunduğu kabul edilir. Bu durumu tanımlamak için Orphizm'de kullanılan "sōma-sēma" (σῶμα σῆμα) ifadesi bu öğretinin özeti niteliğindedir. Antik Yunancada *sōma* (σῶμα) kelimesi beden, *sēma* (σῆμα) ise iz veya işaret anlamına gelmektedir.[352] Platon, *Kratylos* eserinde *sōma-sēma* ifadesini açıklar ve *sēma* kelimesini tanımlarken bu kelimeye yüklenen farklı anlamlara değinir. Ona göre bazıları için ruh, beden aracılıyla istediklerini belirttiği için *sēma*, işaret anlamında kullanılırken bazıları içinse bu kelime ruhun mezarı anlamına gelir ve bu sebeple ruh dünya hayatındayken mezarda veya hapishanede yani bedende bulunmaktadır. Platon, ikinci yorumun Orphiklere ait olduğunu

[347] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 307.
[348] Şinasi Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (1997), 122.
[349] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 307.
[350] Gündüz, "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi", 123-124.
[351] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 104-105.
[352] "σῶμα", https://logeion.uchicago.edu/σῶμα (erişim 30 Ocak 2024); "σῆμα", https://logeion.uchicago.edu/σῆμα (erişim 30 Ocak 2024).

bildirir. Orphizm'e göre ruh, günahlarının bedelini ödeyip arınıncaya kadar bu beden hapishanesinde kalacaktır.[353] Dolayısıyla doğan her insan, titanik olan bedenle ve onun getirdiği günahlarla dünyaya gelir. Dünya hayatı, ruhun beden hapishanesinde bulunarak günahlarının cezasını çektiği bir süreçtir.

Ancak Orphizm'de ruhun bu beden hapishanesinden kurtulması mümkündür. Bu noktada, Orphizm'in önemli öğretilerinden bir diğeri olan arınma süreci önem kazanır. İnsan, yaşamını günahlarla dolu bir şekilde sürdürürse, tanrısal tabiatını bastırarak titanik tabiatın ortaya çıkmasına veya güçlenmesine neden olur.[354] Bir Orphik olan Plutarkh, bunu "*mantıksız, düzensiz ve şiddet yanlısı yanımız*" ifadeleriyle tanımlar.[355] Dolayısıyla insan, içindeki ilahi doğayı bastırarak veya kötüye kullanarak kendi lanetini hazırlar ve tanrısal potansiyeli kullanamaz hale gelir.[356]

Anlatıya göre Orpheus Hades'e gidip dönebilmiş bir kişidir, dolayısıyla bu yolda bazı sırları öğrenmiş olmalıdır.[357] Dünyaya günahlarıyla gelen dindar bir kişi arınarak kurtuluşa ulaşabilmesi için Orpheus'un kurtuluş öğretilerine uygun bir yaşam sürmesi gerekmektedir. Arınma iki şekilde mümkündür; birincisi, Orphik yaşam kullarına göre yaşamak, ikincisi ise inisiyasyon ritüellerine katılmaktır. [358] Orphik yaşam çilecidir ve tanrısal yüksekliğe ulaşmak için bedenin isteklerini bastırılmaya ve günahlardan kaçınmaya dayanır.[359]

Orphik yaşamda arınma için vejetaryen uygulamalar benimsenmiştir. Vejetaryenlik ile beraber kanlı kurban sunumları kabul edilmez ve uzak durulur. Yunan mitolojisinde ise Prometheus ile birlikte kanlı kurban sunumunun başladığı kabul edilir. Prometheus öncesinde altın çağda insanlar kanlı kurban törenleri yerine vejetaryen sunular yapardı. Ancak Prometheus'un, kurban edilen hayvanın etlerini insanlara, kemiklerini ise tanrılara ayırarak tanrılara bir saygısızlık yaptığı anlatılır. Yine de kanlı kurban sunumunun onunla başladığına inanılır.[360] Geleneksel Yunan dininde kanlı kurban yaygın bir uygulamadır ve kurbanın iç organlarına bakılarak kehanetlerde bulunulur. Geleneksel Yunan dinindeki bu uygulamanın aksine Orphizm, bu pratiğe tamemn karşıdır ve et de yenilmemektedir. Zira Orphik öğretiye

[353] Platon, *Kratylos*, 400c.
[354] Platon, *Yasalar*, 701c.
[355] Plutarch, "The Eating of Flesh 1", 996c.
[356] Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 156.
[357] Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, 138.
[358] Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 196.
[359] Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 156.
[360] Hesiodos, "Theogonia"; Hesiod, *Theogony,* 535-545.

göre insan ruhu ölümsüzdür ve reenkarnasyon döngüsüne tabiidir. Bir insanın öldüğünde hayvan bedeninde yeniden doğabileceği düşünülür. Bu sebeple öldürülen bir kurban, aslında kişinin bir akrabası, belki de en yakını, anne ya da babası olabilir. Kurbanın etleri şekil değiştirmiş ruhların, yakınlarının yenmesi gibi görülmektedir.[361] Kanlı kurbanı reddetmek, bu nedenle sadece bir dinsel yasak değil, aynı zamanda ruh göçü inancının da bir sonucudur.

Herodot'un verdiği bilgiye göre, Orphiklere yünden yapılmış kefenle gömülmek yasaktır.[362] Bunun nedeni yünün kurbandan ya da bir hayvandan elde edilen bir ürün olmasıdır. Her ne kadar öldürmeden elde edilebilse de bir Orphik için uygun görülmemektedir.[363] Dolayısıyla Orphik yaşam tarzı, canlılığı olan her şeyden kaçınmayı gerektirir; ancak cansız her şey ise özgürce kullanılabilir. Orphizm'in özellikle kanlı kurban yasağı, Dionysos kültünden ayrıştığı en önemli noktalardan biridir. Bu nedenle Dionysos tapımının Orphizm içinde reforme edildiği öne sürülmektedir.[364]

Orphizm'de inisiyasyon törenleri, arınmanın temel unsurlarından biridir. Ancak bir gizem dini olması nedeniyle bu törenin ayrıntıları bilinmemektedir; sadece bazı ipuçlarına ulaşılmıştır. Dolayısıyla özü ve tam olarak neler yapıldığı bilinememektedir. Bu bağlamda gelişmiş bir sistemde ayinler, inisiasyonlar ve büyülü sözlerin olduğu çıkarımı yapılmıştır.[365] Burada ruhsal deneyimin amacı, ruhun bedenden kurtularak tanrı ile birleşmesini sağlamaktır.[366] Orphizm dışında Dionysos ritüellerinde insanların, orji aracılığıyla tanrıyla birleşme hedeflenirken Orphizm'de bunun arınma yoluyla gerçekleşeceğine inanılmıştır.[367] Ölüm ve Hades ile bağlantılı Dionysos mitoslarının da bu noktada sembolik bir dille arınmayı anlatmak için kullanıldığı düşünülebilir.

Dionysos'un, Titanlar tarafından parçalanması mitosunun, ölmesi ve yeniden dirilmesiyle gizem dininde bir inisiyasyon deneyimini anlattığı kabul edilir.[368] Bu anlatı, dünyadaki acılar, arınma ve yeniden doğuş temasını işler.[369] Özellikle mitosta bu deneyimi yaşayan tanrının çocuk olması, birçok yerde yeniden doğuş gizemi için kullanılan insiyasyonun

[361] Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 197.
[362] Herodotus, *The Histories*, 2.81; Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*, 56.
[363] Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 198.
[364] Öyken, *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime*, 83.
[365] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/217; Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*, 56.
[366] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 194.
[367] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/218.
[368] Seaford, *Dionysos*, 85.
[369] Sivrioğlu, *Dionysos Kültü*, 80.

sembolik bir dili olarak görülür.[370] Dolayısıyla bu mitos inisiyasyon törenlerinde Dionysos'un ölümü ve yeniden doğuşu, örnek alınan bir model olarak görülmüş ve ruhun ölüm ve dirilişle arınması temsil ettiği söylenebilir

Dionysos'un arınma ile ilişkili bir diğer mitosunun, annesi Semele'yi Hades'ten çıkarmak için yeraltı dünyasına iniş öyküsü olduğu söylenebilir. Burada tanrının ölümü söz konusu değildir, ölen annesini Hades'ten çıkarmak için inmiştir. Bu yolculuğun arınma açısından dikkat çekici unsurlar içerdiği görülür. Birincisi göl yoluyla ile Hades'e iniş ve çıkışı ikincisi ise Orpheus'un da benzer bir mitosa sahip olmasıdır. Birinci hususta suyun arındırıcı ve yenileyici gücüne yapılan bir gönderme olmalıdır. Burada gizem ve kurtuluş dini açısından arınmayı anlatması muhtemeldir. Antik dönem insanlarının, tanrı heykellerini suya batırması da yine bu inançla ilişkili olduğu düşünülür.[371] Dolayısıyla Dionysos'un göle batarak Hades'ten ölümlü annesini çıkarması, arınma ve yenilenme özelliklerini akla getirmektedir. Ayrıca Pausanias, her yıl göl kenarında içeriğinden bahsetmediği gizli ayinler yapıldığını yazar.[372] Dolayısıyla bu da bu mitosun bir arınma ve yenilenme ritüelleriyle bağlantılı olduğunu düşündürmektedir.

Orpheus'un benzer bir mitosa sahip olması ise onun tanrıyla aynı ruhsal deneyimi yaşadığını gösterebilir. Bu durum, onun peygamber benzeri rehber bir fitür olarak yorumlanmasına yol açabilir. Ancak burada asıl vurgu, onun ölüler diyarına inip geri döndüğü ve böylece ölüm ve dirilişle bağlantılı arınma ve yenilenme sürecini sembolize etmesidir. Bunun yanında Aristophanes, Orphiklerin Hades'in kapısı yakınında yaşadıklarını söyler. [373] Aristophanes'in burada belirttiği yer ilginçtir. Zira ne Hades'in içindeler, ki ölü değiller, ne de yeryüzündelerdir. Bu nokta ölümle yaşamın sınırı gibidir. Böylece Orphiklerin, ölümle yaşam arasındaki sınırda varlıklarını sürdürerek bir tür arınma sürecinde oldukları düşünülebilir.

Macchioro'ya göre ölüm ve diriliş inisiyasyonu, mitolojik bir dille anlatılmış bir tecrübedir. İnisiyasyona katılanlar, bu ölüp-dirilme deneyimini gerçek bir hadise olarak kabul ederler. Bunun temelinde ise Dionysos'un tarihsel bir kişilik olduğu inancı yatmaktadır. Delphi'de gösterilen mezarı da bu görüşü destekleyen bir delil niteliğinde değerlendirilir. Bu durum, Hıristiyanların tarihsel İsa'nın ölüm diriliş inancıyla benzerlik göstermektedir.[374]

---

[370] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*, 1/447.
[371] Eliade, *Dinler Tarihine Giriş*, 202.
[372] Pausanias, *Description of Greece*, 2.37.5.
[373] Bkz. *Aristophanes, Kurbağalar.*
[374] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 192.

Orphizm'de arınma ve ruhun ölümsüzlüğü öğretisi, reenkarnasyon inancını da beraberinde getirmektedir. Zira bu hayatta yeterince arınamamış bir ruh, titanik tabiatın ön hakim olduğu, Dionysos'un tanrısal tabiatının ise geri planda kaldığı bir varlık olarak kabul edilir. Dolayısıyla reenkarnasyon ile bedendeki var oluşun tekrarlanması yani şimdiki hayat, insanın bir önceki yaşamında yeterince arınamamasının ve günahlarının bir sonucudur. Bu nedenle ruhun bedendeki hapishane hayatının, *sōma-sēma*, devam ettiğine inanılır.[375] Bendenin ölümü gerçekleştikten sonra Hades'e gider ve günahlarına bağlı olarak, arınma gerçekleşmediği taktirde ruh başka bir bedene geçer ve Orphik bir yaşam sürdürerek günahlarından arınmaya devam eder.[376] Reenkarnasyon döngüsünün son aşaması ise kişinin ruh göçünden kurtulduğu dünya hayatındaki son ölümüdür.[377] Böylece ruh artık beden hapishanesinden tamamen kurtulmuş olur. Ölüm bir Orphik için gerçek yaşamın başlangıcıdır. Bundan ötürü arınmanın gerçekleşmesi için reenkarnasyon döngüsü, Orphizm'in Yunan dünyasına getirdiği önemli öğretilerden biri olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak Orphizm'de insanlar, sahip oldukları tanrısal ruhun beden hapishanesinden (sōma-sēma) kurtulabilmesi için Orphik bir yaşam tarzı sürmeli ve inisiyasyon yoluyla arınmalıdır. Ancak yeterince arınamadıklarında veya böyle bir gayret göstermediklerinde, reenkarnasyon döngüsü ile ruh arınana kadar ve tanrısal saflığa ulaşana kadar bu dünyaya gelmeye devam eder. Nihayetinde insan, hem doğuştan sahip olduğu titanik bedenden ve günahlarından hem de bu dünyadaki günahlarından arınmış olacaktır. Bu kurtuluş yolunda insanlar Orpheus'un rehberliğine ihtiyaç duymaktadır. Orpheusçu öğretiler doğrultusunda yaşanan hayatın sonunda ise insanın nihai kurtuluşu yine tanrının lütfuna bağlıdır.[378]

2.2.2.2.3. Ruhun Ölümsüzlüğü

Antik Yunancada *ruh* kelimesi için *psykhē* (ψυχή) sözcüğü kullanılmıştır. Bu kelime aynı zamanda hayat, yaşam ve hayalet anlamlarına da gelmektedir.[379] *Psykhē* kelimesine ilk kez yer veren kişi Homer'dir. Homer'in eserlerinde ruh ve beden anlayışını yansıttığı görülmektedir. Eserlerindeki ifadelere bakıldığında beden ölse de ruhun, beden gibi tam anlamıyla bir ölümü deneyimlemediği anlaşılmaktadır. Ancak bu ölümsüzlük, özgür ve

[375] Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 156.
[376] Herodotos, *Tarih*, 2.81; Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity,* 56.
[377] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 193.
[378] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 321.
[379] "ψυχή", https://logeion.uchicago.edu/ψυχή (erişim 02 Mart 2024).

bağımsız bir ruh anlamına gelmez. Beden öldükten sonra ruh bir gölge ya da imge gibidir ve varlığını devam ettirir. Homer'de bedenin, insanın kendisi olarak tanımlandığı görülmektedir. *İlyada* eserinin girişinde Akhaların ruhlarının Hades'e gönderildiği, kendilerinin (autos, αὐτός) yani bedenlerinin ise kurda kuşa yem edildiğini yazmaktadır.[380] Burada beden yerine kendisi anlamına gelen *autos* (αὐτός) kelimesiyle, kişinin asıl kendisinin yani benliğinin beden olduğu vurgulanmıştır. Böylelikle Yunan yazılı metinlerinde ruh ve bedenin ilk kez Homer tarafından birbirinden ayırdığı görülmektedir. Homer'in hem *İlyada* hem de *Odysseia* eserlerinde ruh, bir imaj, imge, rüya veya gölge suret olarak tanımlanır. Öldükten sonra gölge suret şeklinde varlığını sürdüren ruh, kişinin ismi ve özellikleriyle o kişiyi temsil ettiğinden kişinin asıl kendisinin, ruh olması hususu Rohde tarafından tartışmalı görülür. Ancak Homer'in anlayışında beden ve ruh haricinde, duyguların ve hareketlerin kaynağı *thymos* (canlılık, θυμός) ve akıl yani *nous*'un (νοῦς) da insanı oluşturan unsurlar olduğu belirtilir.[381] Bedenin ölümüyle birlikte bu unsurlar da ölmektedir ve geriye sadece ruh kalır. Ayrıca ruh olmadan beden, zihin ve akıl işlevlerini kullanamaz; ancak bu durum ruhun, diğer unsurlar olmadan insanın asıl kendisi olduğu anlamına da gelmemektedir.[382] Zira *Odysseia* eserindeki "*kendisi değildi bu, Herakles'in görüntüsüydü*" ifadesi, insanın özünün veya asıl kendisinin ruh değil beden olduğunu açık bir şekilde vurgular.[383] Bunun yanı sıra ruh insanın uyku, baygınlık veya vecd gibi hallerindeyken bağımsız hareket edebilir. Ancak Beden öldüğünde ruhun özgürlüğü kaybolur.[384] Her ne kadar beden ölümlü, ruh ölümsüz olarak görülse de bedenin ölümüyle ruh sadece bir gölge suret halinde varlığını sürdürür. Gölge halindeki ruhların suretleri barındırmasıyla tanınır şekilde olması[385] ruhun özgür bir varlığını göstermeyebilir. Ruhun gölge suret formunda varlığını sürdürdüğü yer ise Hades'tir.[386]

Hesiod, eserinde farklı soyların yaratıldığını ve bu soyların her birinde zamanla bir düşüş yaşandığını anlatır. Sıkıntısız ve tanrılar gibi yaşayan ilk yaratılmış olan altın soydan insanlar öldüğünde toprağa karışır ve iyi daimonlar olarak toprak ile insanı korumaya devam eder. Böylece varlıklarını sürdürürler. Tanrılara saygısızlık yapan ve ölçüsüz bir yaşam süren gümüş soylular, öldüklerinde yer altı daimonları olmuş ve bir önceki altın soydan daha aşağı bir mertebe edinmişlerdir. Gümüş soylulardandan daha aşağı özellikte yaşayan tunç soyunun

[380] Homer, *Iliad*, 1.1-5.
[381] Albasan, "Yunan Mitolojisine Psikanalitik Bir Yaklaşım", 96.
[382] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 52-54.
[383] Homer bu gölge suretler için *eidōlon* (εἴδωλον) kelimesini kullanmaktadır. Homer, *Odyssey*, 11.601-602.
[384] Albasan, "Yunan Mitolojisine Psikanalitik Bir Yaklaşım", 96.
[385] "Uyurken geldi zavallı Patroklos'un ruhu, her şeyi benziyordu ona, güzel gözleri, sesi, boyu posu" Homeros, *İlyada*, çev. Azra Erhat - A. Kadir (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 23.65-67.
[386] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 52-54; Homer, *Iliad*, 23.76-80.

sonu hakkında ise Hesiod bir bilgi verilmez. Kahramanlar çağına gelindiğinde insanların bir kısmı ölüp giderken diğer bir kısmı ise Zeus'un bahşettiği ölümsüzlük ile ödüllendirilir. Ancak bu ölümsüzlük verilen kahramanlar, sadece mitolojik bir yer olan dünyanın kıyısında olduğu belirtilen Mutlular Adası (Elysion, Ἠλύσιον (πεδίον)) denilen yerde varlıklarına devam edeceklerdir.[387] Rohde'ye göre Hesiod'un beş soy anlayışı, Yunan dünyasında ruhun zamanla daha olumsuz bir varoluşa doğru ilerlediğine dair düşünceyi yansıtmaktadır. Altın ve gümüş soyluların, tanrılardan daha aşağı olsalar da ölümsüz ve koruyucu varlıklar haline gelmeleri, Karanlık Çağ'dan kalma atalar kültünün bir yansıması olarak görülmektedir. Kahramanların iyi ve erdemli eylemleri nedeniyle ölümden sonra ödüllendirilmesi, Homer'in ruh anlayışından farklı bir bakış açısı sunduğunu gösterir. Dolayısıyla bu noktada Hesiod'un doğu kültlerinden etkilenmiş olabileceği düşünülmektedir. Öte yandan Hesiod'un anlatımında az sayıda kahramanın yaptığı iyi işlerden dolayı ölümsüzlük verilmesi, bir zamanlar böyle bir durumun mümkün olduğuna işaret eder. Ancak verilen bu ölümsüzlük Hades'te olmasa da iyi şartlarda ama sınırlı bir alan içerisinde sürmektedir. Nitekim altın soy da dahil olmak üzere insanların bedenleri ölse de ruhlarının varlıklarına devam ettiği ve tanrılar gibi olmasa da yapılan erdemli davranışların karşılığında mutlu bir ölümsüzlük verildiği Hesiod'da görülür. Bu anlayış farklı gibi görülse de Homer'in ruhlara görüşüyle yine de çelişmemektedir.[388] Ancak ona kıyasla daha gelişmiş bir ödüllendirme düşüncesini içerir. Dolayısıyla Homer'in beden ve ruh görüşü Yunan din anlayışındaki insan ruhuna bakışı belirler niteliktedir.

Homer ve Hesiod, eserlerinde tanrıların ölümsüzlüğünü ve insanların ölümlü olmasını vurgulamakta ve temel ayrımın burada olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda antropomorfik bir tanrı tasvir edilir. Tanrılar insanlar gibi giyinir, insanların savaşlarına karışır ve ayrıca öfkelenerek, üzülerek, acı çekerek insanlar gibi hissiyata sahiptir. Kimi zaman yaralanırlar; ancak her şeye rağmen ölmezler.[389] İnsanlar ise her ne kadar ruhlarının ölümsüz olduğu düşünülse de tanrıların ölümsüzlüğüne sahip değildir ve Hades'te kalmak durumundadır. Dolayısıyla ölümsüzler ile ölümlüler arasında keskin bir ayrım söz konusudur ve ölüm, insan yaşamının kesin bir sonudur.

Orphizm ise ölümlü ve ölümsüzler arasındaki bu aşılmaz ayrılığı kaldırır ve insan ruhunun ölümsüz ve tanrısal olduğunu savunur. İnsanın ölümüyle ruh yer altına gider ve orada sorgudan geçer; arınmamış olanlar yeniden bedenlenirken arınanlar beden hapishanesinden

[387] Hesiodos, "İşler ve Günler", 110-180.
[388] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 113-114.
[389] Erhat - Kadir, *İlyad*a, 40.

kurtulur.[390] MÖ 6. yüzyıl sonlarında beden ve ruh kavramlarına farklı açıklama getirilerek ruh göçü anlayışının ortaya çıktığı ve sonrasında felsefede de bu görüş etkili olduğu anlaşılır. Bu öğretinin Pythagoras veya Orpheus'un adıyla birlikte anıldığı görülür.[391]

Antropogonik olarak Titanlar mitosuna dayanan bu anlayışa göre, insanın bedeni Titanlardan, ruhu ise Dionysos'tan bir parça taşımaktadır. Bu nedenle Orphizm'de de Olympos dinindeki gibi beden ölümlüdür; ancak ruh, tanrıdan bir parça taşıdığı için ölümsüzdür. Dionysos'un öldükten sonra kalbinden veya uzuvlarından dirilme mitosu, insanlara ölüp dirilme konusunda ölümsüzlük öğretisi için örnek teşkil edebilir. Dionysos törenlerinde ölüm ve dirilişinin temsil edilmesi, takipçilerine bu aracılıkla ölümsüzlük öğretisinin telkin edildiğini düşündürmektedir.[392] Bu ölümsüzlük Homer'deki gibi gölge suret ya da Hesiod'daki gibi sınırlı bir varoluş değil, özgür ve tanrısal anlamda bir ölümsüzlüktür. Böylelikle tanrılar ile insanlar arasında aşılması neredeyse imkansız görünen farkın ortadan kaldırılması ve ruhun tanrısal ölümsüzlüğe ulaşması, Orphizm'in en çarpıcı özelliği olarak kabul edilir.[393]

Ruhun ölümsüz olduğuna, günahlardan arınarak temizlenmesi ve kurtulması gerektiğine inanılan Orphizm, bu arınma sürecinde zorunlu olarak bir ruh göçü fikrini de içerir. Dolayısıyla ruh, arınana kadar zorunlu bir reenkarnasyona tabidir ve tanrısal saflığını elde edene kadar bedenden bedene geçerek reenkarnasyon döngüsünden kurtulması gerekmektedir.[394] Böylelikle Orphizm Yunan dünyasına tanrısal ölümsüzlükle beraber reenkarnasyon inancını da getirmiştir. Reenkarnasyon döngüsünden geçen ruh için Orphizm eskatolojisine göre ölümde gerçek yaşamın anahtarı bulunmaktadır. Olympos dininde ölüm yaşamın sonuyken Orphizm'de yaşamın başlangıcıdır.[395] Zira *sōma-sēma* anlayışında ruh, bu dünyadayken mezarda kabul edilir. Hayattayken günahlarından arınan bir insan, ölümle birlikte hapishanesi veya mezarı olan bedenden ayrılır ve gerçek yaşamına ulaşır. Böylece ölüm, bir Orphik için kurtuluş anlamına gelir. Kendisi bir Orphik olan Plutarkh'ın, kız çocuğu öldüğünde mektubunda karısını ölümsüzlük düşüncesiyle teselli etmesi, Orphizm'in bakış açısını açık bir şekilde yansıtır niteliktedir. Plutarkh, ruhu bir kuşa benzetir ve bedende yaşayan ruhu, kafesteki

[390] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 324.
[391] Burkert, *İlkçağ Gizem Tapıları*, 141; Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 33 (Werver Geager'in eser üzerine notu).
[392] Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/316.
[393] Burnet John, "The Socratic Doctrine of the Soul", *Second Annual Philosophical Lecture* (London: British Academy, 1916), 7/17.
[394] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 15.
[395] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 1.

bir kuş gibi görür.[396] Dolayısıyla ona göre bedenden ayrılan ruh, kafesten çıkan bir kuş misali özgürlüğüne kavuşur.

Orphizm'in ortaya çıktığı dönemde ruhun ölümsüzlüğü inancına insanların rağbet etmelerinin ardında politik nedenlerin yattığı düşünülmektedir. Zeller'e göre, dönemin insanları yaşadıkları siyasi değişiklikler nedeniyle can ve mal güvenliğinden yoksun kalmıştır. Bu durum dünyevi şeylerin geçici, ölümlü ve değişken olduğu düşüncesini pekiştirmiştir. Beraberinde insanların daha aşkın bir inanışa ihtiyaç duymaları ve ölümsüzlük düşüncesini benimsemeleri anlaşılır bir durum olarak değerlendirilmektedir.[397] Orphizm'deki ruh anlayışı, Pythagoras'ta benzer şekilde görülmektedir. Sonrasında Platon ve Aristoteles'in de ruhun ölümsüzlüğü düşüncesini benimsediği bilinmektedir.[398] Bunların yanında ruhun reenkarne olması hariç, ruhun kurtuluşu ve ölümsüzlüğü konusunda Hıristiyanlıkla da paralel bir yaklaşım olduğu gözlemlenmektedir.

2.2.2.2.4. Tanrı ile Bir Olma

Ölümsüzlüğe ulaşmada ve tanrılar arasına katılmada Dionysos, insanlara örnek teşkil eden bir figür olarak görülebilir. *Bakkhalar*'da Dionysos, bir ölümlü formuna bürünerek insanların arasında bulunmuştur.[399] Duyguları, hisleri, yiyip içmesiyle insanlara oldukça benzer özellikler taşımasının yanında, en can alıcı benzerliği ve diğer tanrılardan ayrıldığı nokta, Olympos dininde ölümsüz olan bir tanrının öldürülmesidir.[400] Öldürülmesi ve dirilmesi vecd unsuru olarak kullanılsa da bu kadar güçlü bir benzerlik, hem onu insanlara yaklaştırmış hem de insanlar için bir örnek teşkil etmesini sağlamıştır. İnsan da Dionysos gibi tanrısallık taşısa da henüz bedenin içindedir. Ancak bu bedenden kurtulduğunda, en nihayetinde tanrıyla bir olacak, ona katılacaktır.

Bu noktada Hades'e iniş mitosu da ölümsüzlük ve tanrısallığa katılımda sembolik bir örnek olarak düşünülebilir. Zira Dionysos, Hades'e ölmüş olan annesi Semele'yi ölümsüzler arasına katmak için inmişti. Semele, bir ölümlü olmasına rağmen oğlu Dionysos onu

---

[396] Plutarch, "Consolation to His Wife/Παραμυθητικός Πρὸς Τὴν Γυναῖκα", (with Eng.) trans. Phillip Howard De Lacy - Benedict Einarson, *Moralia* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1968), 7/611; Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/316.
[397] Eduard Zeller, *Grek Felsefesi Tarihi*, çev. Ahmet Aydoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2001), 40.
[398] Platon, *Kratylos*, 400c; Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/220; Bernabé - Marcel, "Orpheus", 10/6895.
[399] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 4.
[400] Seaford, *Dionysos*, 84.

ölümsüzler arasına, Olympos'a, götürür ve onun da artık ölümsüz olduğu belirtilir.[401] Aynı şekilde Dionysos'un ölümlü eşi Ariadne de Olympos'a gidenler arasındadır.[402] Burada her ikisi de ölümlü birer insan olan Semele ve Ariadne'nin, ölümlerinin ardından Hades'e inişleri ve sonrasında ruhlarının tanrılar arasına katılmaları, kurtulmuş tanrısal ruhu temsil ediyor olmalıdır. Harrisona'a göre Dionysos, Ariadne'yi uyuyor halde bulduğunda aslında kız ölüdür ve Dionysos onu hayata döndürür.[403] Hayata dönen Ariadne ile evlenmesi ise insan ruhu ile tanrısal birliğin sembolü olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla bu mit, muhtemelen Orphizm'e göre ruhun nihai sonunu anlatmaktadır.[404]

Bu nihai sonda, insanın vecd halinde tanrı ile birleşmesi, ölümden sonra gerçek anlamda gerçekleşir. Homerik Olympos dininde ruh, belli bir yerde, Hades'te, kapalı kalırken Orphizm'de ruh, son ölümüyle birlikte beden hapishanesinden kurtularak tanrısallığa katılır. Böylece dünyevi bağlardan tamamen arınmış ve tanrısal saflığa ulaşmış ruh, bedenden son çıkışıyla sonsuza kadar tanrı ile bir olabilir.[405] Tanrının bir parçası olduğundan ait olduğu eski yerine, tanrının yanına veya doğrudan tanrıya döner. [406]

Kurtuluşa eren ruhlar, *aithēr* (αἰθήρ) olarak isimlendirilen gökyüzü ya da bir tür cennet diyebileceğimiz yere giderler. Bu yer aslında tam olarak gökyüzü değildir; dünya ve ayın ötesini dolduran madde ve alandır. Burası hem tanrısallığın kendisi hem de tanrısallığın yaşadığı mekan olarak kabul edilmektedir. Euripides *aithēr*'i Zeus'un evi ya da mekanı olarak tanımladığı gibi, onu bizzat Zeus'un kendisi olarak da görür.[407] Tanrısal saflığa ulaşmış olan ruhlar da bu alanda varlıklarını sürdürmektedir. Zira her biri bu *aithēr*'in bir parçası olarak kabul edilir.[408] Ruhların bu alan içerisinde yıldızlara dönüştüğü, hatta yıldızları oluşturan maddenin bu ruhlar olduğu da ifade edilmektedir.[409] Ayrıca bazı görüşlere göre ruhlar, yalnızca yıldızlara değil, ayda da yaşamlarını sürdürdüklerine inanılır.[410] Nitekim ruhlar tanrının bir

[401] Hesiod, *Theogony*, 940-942; Diodorus, *Library of History*, 4.25.4. Apollodoros yine yükselme mitini kullanır ancak kullandığı kelime Ouranos'tur (οὐρανός), Apollodorus, *The Library*, 3.5.3.
[402] Hesiod, *Theogony*, 946-949.
[403] Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 632.
[404] Sivrioğlu, *Dionysos Kültü*, 80-81
[405] Moore, *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*, 51.
[406] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/222; John, "The Socratic Doctrine of the Soul", 7/17.
[407] ὄμνυμι δ' ἱερὸν αἰθέρ', οἴκησιν Διός (Zeus'un yeri kutsal aither üzerine yemin ederim). Euripides, *Selected Fragmentary Plays. 1: Telephus, Cretans, Stheneboea, Bellerophon, Cresphontes, Erectheus, Phaethon, Wise Melanippe, Captive Melanippe*, trans. ve ed. Christopher Collard (Warminster: Aris & Phillips, 1995), 487; Euripides, *Euripiden Fragments*, trans. ve ed. Richard Johnson Walker (London: Burns, 1920), 887.
[408] Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 185.
[409] *Aristophanes, Kurbağalar,* 30; Guthrie, *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*, 185.
[410] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 325.

parçası olarak görüldüğünden, ait oldukları tanrıya dönerler ve ebedi varlıklarını onunla bir olarak sürdürürler.

2.2.3. Orphizm'in Yunan Düşüncesindeki Yeri

Orphizm'in özellikle ruh üzerine olan öğretilerinin, Yunan felsefesiyle paralel olduğu görülmektedir. Bu noktada özellikle Pythagorasçılık dikkat çekici bir benzerlik gösterir. Herodot da bu benzerliği fark etmiş ve hem Pythagorasçıların hem de Orphiklerin öğretilerini Mısır'dan aldığını belirtmiştir. Ona göre Pythagoras görüşlerini Mısır'dan edinmiş, Orpheus'un ise kaynağı hem Mısır ve hem de Pythagoras'tır.[411] Bu iki kanal aracılığıyla edinilen bilgiler, Yunan dünyasına aktarılmıştır. Geleneksel Yunan din anlayışında bulunmayan, özellikle ruh ve beden üzerine geliştirilmiş öğretilerin Yunan felsefesinde yer edinmesinde Pythagorasçılık bir kırılma noktası niteliğindedir. MÖ 6. yüzyılda yaşadığı tahmin edilen Pythagoras'a dayanan Pythagorasçılık, dini, siyasi ve felsefi bir akım olarak tanımlanır. Kendi cemaatini kurmuş olan Pythagoras ve takipçileri, Orphikler ile benzer yaşam kurallarını uygulamışlardır.[412]

Parker, Orphizm ile Pythagorasçılık arasında oldukça yakın öğretiler bulunduğunu belirtmekle birlikte, hangisinin öncü veya ardıl olduğu hususunda kesin bir yargıya varılamayacağını ifade eder. Dionysos'un Pythagorasçılıkta özel bir yere sahip olmaması da Orphizm'in öne alınmasında etkin olduğunu belirtse de bunun kesin bir belirleyici olmadığına dikkat çeker.[413] Zira Dionysos'un etkin bir şekilde kullanılması, hem Homerik Yunan dininin hem de bu dinde bulunmayan öğretilerin bir birleşimi niteliğindedir. Dolayısıyla yeni bir öğreti içinde, eski ve yeni unsurların birlikte kullanımı, tamamen dışarda bırakılmasından daha olasıdır ve Orphizm'in daha erkene alınmasına neden olabilmektedir. Zeller, Orpheusçuluğun yeni öğretileri Yunan dünyasına getirdiğini, Pythagoras ve diğer filozofların ise bu öğretileri geliştirdiğini savunur.[414] Russell da benzer şekilde düşünerek Orphizm'i Dionysos kültünün reformcusu, Pythagoras'ı ise Orphizm'in ardılı ve hatta reformcusu olarak görmektedir.[415]

Pythagorasçılardan başka Platon'da da açık bir şekilde ruh-beden düalizmi ve ruhun ölümsüzlüğü öğretileri görülmektedir. *Kratylos* esrinde Orphizm'e atıfta bulunarak *sōma-sēma*

[411] Herodotos, *Tarih.* 2.81.
[412] Çınar, "Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh", 682.
[413] Robert Parker, "Early Orphism", *The Greek World*, ed. Anton Powell (New York: Routhledge, 1995), 501.
[414] Zeller*, Grek Felsefesi Tarihi*, 407.
[415] Russell, *A History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, 37.

öğretisini açıklaması, bu noktada dikkate değer bir örnektir.[416] Ayrıca Orphik kavramların Platon'la birlikte genişlediği ve yayıldığı tespit edilmiştir.[417] Bunun yanında Pythagoras ile Yunan felsefesine giren Orphik öğretiler, Platon ile daha felsefi bir çerçeveye oturtulmuştur.[418] Nitekim Pisagorcular, Parmanides, Empedokles, Platon ve Aristoteles gibi filozofların düşüncelerinde Orphizm'in özellikle ruh üzerine olan öğretilerinin izleri görülmektedir. Bu yazarların doğrudan Orphik olup olmadığı kesin olarak söylenemese de Orphik öğretilerin belirli unsurlarını bildikleri ve kabul ettikleri anlaşılmaktadır.[419]

Homerik Yunan din anlayışı ile Yunan felsefesi arasında ruh-beden düalizmi ve özellikle ruhun eskatolojisi konularında belirgin bir kopukluk ve tezatlık olduğu açıktır. Zira Homerik Yunan dininde dünya yaşamının önemli kabul edilirken ve bedenin esas tutulurken sonrasında ölümün ve ruhun üstünlüğü savunulur olmuştur. Bu durum göz önünde bulundurulduğunda Orphizm bu geçişi sağlayan bir köprü görevi gördüğü söylenebilir. Orphizm, hem Yunan dini hem Orphik yeni öğretilerin birleşmiş hali olup bir dönüm noktası niteliğindedir. Pythagorasçılık, Orpheus'tan sonra benimsendiğinde din ve felsefenin bir arada bulunması dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu iki dini ve felsefi hareket, hem teo-kozmogoni hem antropogoni ve eskatoloji anlayışlarının Yunan dünyasında ve özellikle felsefede yer edinmesinde belirleyici olmuştur. Böylece Hıristiyanlığın, Yunan düşünce dünyasıyla ilişkisi içinde Orphik öğretilerin bir giriş yolu oluşturduğu da görülmektedir.

[416] Platon, *Kratylos*, 400c.
[417] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 89.
[418] Russell, *A History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*, 37.
[419] Eliade, *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*, 2/220; Bernabé - Marcel, "Orpheus", 10/6895.

3. BÖLÜM: ERKEN DÖNEM HIRİSTİYAN KAYNAKLARINDA İSA VE DİONYSOS İLİŞKİSİNE DAİR TARTIŞMALAR

Bu bölümde, Dionysos ve Orpheus ile İsa arasındaki karşılaştırmalara yer verilecektir. İncelemeler, Hıristiyan apolojistlerin tartışmalarından hareketle, Dionysos ve İsa arasında paralel görülen bazı konular üzerinden yapılacaktır. Bu bağlamda, Hıristiyan apolojistlerden Justin Martyr, Origen ve Clement'in yanı sıra, yine aynı dönemde Hıristiyanlığa eleştirel yaklaşan Celsus'un eserlerinde de İsa ile Dionysos ve Orphizm arasındaki karşılaştırmalara geniş yer verildiği görülmektedir. Dolayısıyla tartışmalar ağırlıklı olarak bu isimler üzerinden yürütülecektir. Bunun yanı sıra 4. yüzyıl ve sonrasında Arnobius ve Firmicus Maternus gibi yazarların konuya dair değerlendirmeleri de ilgili başlıklarda bağlam içinde ele alınacaktır. Dionysos ve İsa arasında yapılan karşılaştırmada, bu kişilerin görüşlerine yer verilmekle birlikte, temelde Bakkhalar eserinde yazıya geçirilmiş olarak kabul edilen Dionysos kültü ve Orphik gizemler bağlamında Orphik Dionysos anlatıları ve özellikleri üzerinden tartışmalar yürütülecektir. Ayrıca, Hıristiyan apolojistlerin ele aldığı konular çerçevesinde Orpheus'un hayatı da bu karşılaştırmalara zaman zaman dahil edilecektir. Bu noktada Celsus'un özellikle aktif bir rol oynadığı görülmektedir. Bunun yanı sıra, gerektiği ve bağlam içinde gündeme geldiği noktalarda diğer Yunan tanrıları ve mitosları da değerlendirilecektir. Dolayısıyla bu bölümde konular ele alınırken, öncelikle apolojistlerin eserlerinde Dionysos kültüne ve bu kültün içinde yer aldığı Yunan paganizmi bağlamında İsa ile kurulan ilişkiye dair Justin, Celsus–Origen ve Clement'in argümanları özelinde tartışmalar yürütülecektir. Bu yazarların eserlerinde özellikle Meryem'in bakire ve tanrısal hamileliği, İsa'nın insan suretine bürünmesi, evharistiya ve İsa'nın dünya hayatının sonunda yaşadığı olaylara vurgu yapıldığı görülmektedir. Bu temel başlıklar çerçevesinde, Hıristiyan apolojistlerin eleştirileri ve savunuları üzerinden Dionysos ve Orphizm ile İsa arasındaki benzerlikler ve farklılıklar irdelenecektir.

Bu bölümde ikinci olarak, modern dönem araştırmacılarının görüşlerine yer verilecek ve apolojistlerin ele aldığı konulara ek olarak Dionysos ile İsa arasındaki ilişkiye dair öne çıkardıkları şarap mucizesi, İsa'nın kendisini asma ile sembolize etmesi gibi konuların yanı sıra apolojistlerin değinmediği diğer ayrıntılar ele alınacaktır. Böylece belirlenen tartışma başlıklarının modern dönemde nasıl değerlendirildiği ve güncel araştırmaların hangi sonuçlara

ulaştığı da ayrıca ortaya konulmuş olacaktır. Bunun yanı sıra, apokrif İncillerde yer alan ve erken dönemde de tartışma konusu olan Meryem'in tanrısal hamileliği ile İsa'nın Hades'e inişi ve Meryem'in göğe yükselişi anlatıları, Dionysos ile olan ilişkileri açısından ayrıca incelenecektir.

Bu tartışmalardan hareketle, bu bölüm İsa'nın hayatının belirli safhalarına odaklanarak yapılandırılacaktır. İsa'nın dünyaya gelişi, hem Dionysos hem de İsa'nın hayatında önemli bir yere sahip olan şarap ve asma sembolizmi, İsa'nın hayatının son aşamasında yaşadığı yargılanma süreci, ölümü, Hades'e inişi ve göğe yükselişi temel başlıklar olarak ele alınacaktır. Çalışmadaki değerlendirmeler de bu sıralamaya göre ilerleyecektir. İsa'nın hayatıyla ilgili tarihsel veriler yok denecek kadar az olmakla birlikte, Hıristiyanlık açısından bu verilerden ziyade kutsal metinlerde anlatılanlar dini açıdan önem taşımaktadır.

İsa'nın hayatıyla ilgili tarihsel veriler son derece sınırlıdır. Bununla birlikte İsa'nın hayatına dair tarihsel olarak en erken ayrıntılı bilgiyi sağlayan kaynakların, yalnızca kanonik ve apokrif metinler olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, İsa'nın yaşamı karşılaştırılırken Hıristiyan kaynakları esas almak gereklidir. Bu nedenle, çalışmada İsa'nın hayatına ilişkin mukayeseler öncelikle kanonik İnciller temel alınarak yapılacaktır. Bu metinlerde yeterli bilgi bulunmadığında ve/veya gerekli görüldüğünde apokrif İncillerdeki anlatılardan yararlanılacaktır. Bununla yanı sıra, İsa ile ilgili anlatıların gerçekliğini doğrulayabilecek tarihsel belgeler mevcut değildir.

İsa'nın ve beraberinde Hıristiyanlığın ortaya çıktığı topluluk ve coğrafya göz önünde bulundurulduğunda, ele alınan konuları yalnızca Dionysos ile karşılaştırma yapmak eksik kalacaktır. Her ne kadar bu bölümde karşılaştırmanın merkezinde Dionysos ve İsa yer alsa da bazı konuların daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli görülen yerlerde Eski Ahit'e yapılan göndermelere ve Yahudi inanç geleneğine de kısaca değinilecektir. Konular incelenirken takip edilen sıralamada öncelikle ilgili olayların hangi Hıristiyan metinlerde yer aldığı ve bu metinlerde nasıl işlendiği ele alınacaktır. Ardından erken dönemde Hıristiyan yazarların yanında Hıristiyanlığa eleştirel yaklaşan Celsus'un bu konulara dair değerlendirmeleri ele alınacaktır. Son olarak ise modern dönemde bu tartışmaların nasıl şekillendiğine ve hangi yoroumların öne sürüldüğüne yer verilecektir.

3.1. İsa'nın Dünyaya Gelişi

Hıristiyan teolojisinin temelini oluşturan İsa'nın dünyaya gelişi, inanç sisteminin yapı taşlarından birini oluşturur. Bu bağlamda İsa'nın doğumuyla annesi Meryem de ön plana çıkmak durumunda kalmıştır. Böylece teolojide önemli bir figür haline gelmiş ve Hıristiyan doktrini içinde kendisine özel bir yer verilmiştir. İsa'nın tanrının oğlu olarak kabul edilmesi ve Meryem'in bakire hamileliği, erken dönemlerden itibaren hem tartışmalara yol açmış hem de Yunan anlatıları ile karşılaştırılan bir konu olmuştur. Meryem'in tanrısal hamileliğinin yanı sıra, İsa'nın dünyaya gelişinde insan suretine bürünmesi diğer bir ifadeyle enkarnasyonu, Dionysos ile yapılan karşılaştırılmalarda dikkat çeken bir diğer önemli noktadır. Dionysos özelinde yapılan bu karşılaştırmada, öncelikle kanonik metinle temel alınmıştır. Bu metinelrde yeterli bilgi bulunmadığı durumlarda apokrif İncillere başvurularak konu incelenmiştir. Bu metinlerin incelenmesinin ardından Hıristiyanlığın erken dönemlerindeki ve modern dönemdeki tartışmalar ele alınarak tanrısal hamilelik, bakire doğum ve İsa'nın insan suretine bürünmesi analiz edilmiştir.

3.1.1. Meryem'in Tanrısal Hamileliği

İsa'nın dünyaya gelişini anlamak için öncelikle annesi Meryem'in hayatına bakmak gerekmektedir. Hıristiyan teolojisinde Meryem, İsa'nın annesi olması nedeniyle önemli bir konuma sahiptir. Meryem'le ilgili 4. yüzyıldan itibaren tanrının annesi olması, kutsallığı, bakireliği, günahsız doğması ve semaya yükselmesi olmak üzere beş temel dogma şekillenmiştir. Bu dogmalar arasında 'bakirelik', İsa'nın insan bir babası olmaksızın, Meryem'in tanrısal bir yolla hamileliği ve doğum yapması açısından önemli bir yer teşkil eder. İsa'nın doğumu ve Meryem'in hayatına ilişkin kanonik İncillerde oldukça sınırlı bilgi bulunmaktadır. Kronolojik olarak en erken yazıldığı kabul edilen Markos İncil'i,[420] İsa'nın doğumuna dair herhangi bir anlatım içermez ve anlatımını doğrudan onun yetişkinlik döneminden itibaren başlar. Matta İncili, Meryem'in İsa'ya hamileliği, doğumu ve Hirodes döneminde Mısır'a kaçışı hakkında bilgi verirken İsa'nın yetişkinlik sürecinde Meryem konusunda sessiz kalır. Luka İncili ise Matta'ya kıyasla Meryem hakkında daha fazla bilgi içerir; Yusuf'un nişanlısı olarak anılmasının yanı sıra hamileliği, doğumu ve Mısır'a kaçışı daha ayrıntılı şekilde anlatır. Sinoptik İnciller'in dışında tutulan Yuhanna İncili ise Markos gibi

[420] Bart D. Ehrman, *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings* (Oxford: Oxford University Press, 2000), 43.

İsa'nın hayatını yetişkinliğinden itibaren anlatmaya başladığından, doğum sürecine değinmez ve Meryem'e dair yalnızca dolaylı bilgiler verir.

Kanonik metinlerde Meryem'in hamileliği ve doğumuyla ilgili bilgiler sınırlı olsa da bu konulara dair daha ayrıntılı bilgi, apokrif İncillerden edinilmektedir. İsa'nın çocukluğuna dair anlatılar içeren bu metinler İsa'nın çocukluk İncilleri olarak anılır. Bunlar arasından Yakup İncili,[421] geleneksel olarak İsa'nın kardeşi kabul edilen Yakup'a atfedilir.[422] Metnin 2. yüzyılın ortalarında yazıldığı tahmin edilmektedir. Zira 2. sonlarından itibaren yaşamış olan kilise babalarının eserlerinde bu metne atıflar bulunmaktadır. Ayrıca erken dönemde yazılmış önemli apokriflerden biri olduğu düşünülen bu İncil'in, sonraki apokrif metinlere de kaynaklık ettiği düşünülmektedir. Kanonik metinler arasında yer almamakla birlikte, Meryem'in hayatını ayrıntılı bir şekilde anlatmasıyla da ilgi görmüştür.[423]

Bu metinde, Meryem'in anne ve babasından başlanarak İsa'nın doğumuna kadar geçen süreç Meryem merkezli bir anlatımla ele alınmaktadır. Eser, Matta ve Luka'da aktarılan olaylarla büyük ölçüde örtüşmesinin yanında, bazı farklı ve ilgi çekici detaylar da içermektedir. Meryem'in dünyaya gelişi, nişanlandığı Yusuf'un aile hayatı, Meryem'in mabedin perdesi için el işçiliği yapması, İsa'nın doğumu sırasında gerçekleşen olağanüstü olaylar ve ebelerin rolü gibi unsurlar, bu İncil'in kanonik metinlerden ayrılan özgün anlatıları *arasındadır.*[424]

Çocukluk İncili grubunda yer alan bir diğer metin ise *Thomas'ın Çocukluk İncili*'dir.[425] Bu İncil'de daha çok İsa'nın beş yaşından sonraki çocukluk dönemine dair mucizelere yer verilir.[426] Meryem'i konu alan bir diğer apokrif metin ise *Pseudo Matta İncili*'dir.[427] Bu İncil'in

---

[421] Bu İncil, en yaygın bilinen ismiyle "Yakup'un Çocukluk İncili"dir (Infancy Gospel of James). "Protoevangelium of James" (Yakub'un Proto-İncili), "Meryem'in Doğumu" (The Birth of Mary), "Tanrı Annesi Aziz Meryem'in Doğum Hikayesi" (The Story of the Birth of Saint Mary, Mother of God) ve "Meryem'in Doğumu; Yakup'un Vahyi" (The birth of Mary; The Revelation of James) olmak üzere birçok ada sahiptir. Bu çalışmada "Yakup İncili" olarak kullanılmıştır. Geniş bilgi için bkz. Bart D. Ehrman, *Lost Scriptures: Books that did not Make it into the New Testament* (Oxford: Oxford University Press, 2005), 63.

[422] Ekrem Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller) (Yeni Bulunan Belgeler İlave Edilerek Güncellenmiş Metinler ve Tarihi Bilgiler)* (Fakülte Kitabevi Yayınları, 2009), 121.

[423] Ehrman, *Lost Scriptures: Books that did not Make it into the New Testament*, 58, 63; Luigi Gambero, *Mary and The Fathers of Church: The Belessed Virgin Mary in Patristic Thought*, trans. Thomas Buffer (San Francisco: Ignatus Press, 1999).

[424] Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller) (Yeni Bulunan Belgeler İlave Edilerek Güncellenmiş Metinler ve Tarihi Bilgiler),* 124-138.

[425] Thomas'ın Çocukluk İncili olarak geçen bu İncil, Kıpti Thomas İncili'nden farklı bir metindir ve İsa'nın çocukluğu anlatılır.

[426] Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller) (Yeni Bulunan Belgeler İlave Edilerek Güncellenmiş Metinler ve Tarihi Bilgiler),* 121; 158-172.

[427] Pseudo, antik Yunanca τό ψεδος kelimesinden gelir. Kelimenin sahte ve yalan anlamları bulunur. Bu ifade, Sözde Matta İncili şeklinde çevrilebilir. Burada kanonik Matta İncilini değil, aynı adı taşıyan apokrif bir İncili tanımlamak için kullanılır.

içerisinde yer *alan Meryem'in Doğumu İncili*,[428] Meryem'in hayatı ve özellikle bakire olarak doğum yapmasıyla ilgili bilgiler içermektedir. Daha geç dönemde yazıldığı kabul edilen Pseudo Matta İncili, hem Yakup İncili hem de Thomas'ın Çocukluk İncili verilerini bir araya getirdiği ve kısmen kanonik İncillerden de bazı bilgileri içerdiği düşünülür.[429] Bunların dışında, Philip İncili ile 19. yüzyılda bulunan ve 8. yüzyılda Yunancadan Latinceye tercüme edildiği düşünülen *Titus'un Mektubu*, geç döneme ait bir metin olarak Meryem'in yalnızca bakireliğine işaret etmektedir.[430] Ayrıca erken dönemlerden itibaren Hıristiyanların eserlerinde Barnaba İncili'nin adı geçmektedir. Bununla birlikte 14-16. yüzyıllara ait olan ve günümüzde Barnaba İncili olarak bilinen metin bulunmaktadır ancak bu metnin erken dönemdeki Hristiyanların bahsettiği metin olmadığı ve geç bir tarihte yazıldığı kabul edilmektedir. Apokrif metinler arasında yer alan Barnaba İncili'nde, özelde Meryem hakkında detaylı bilgi vermese de Davut soyundan geldiği, iffetli ve dindar bir kadın olduğu belirtilmekle birlikte, bakire hamileliği de anlatılır.[431] Kanonik İncillerde ise Meryem'e, İsa'nın hayatına dair anlatımlarla bağlantılı olduğu ölçüde yer verilmiştir. Bunun haricinde özel olarak Meryem'in hayatı anlatılmamıştır. Bakireliği de yalnızca İsa'nın doğumunu anlatan Matta ve Luka İncillerinde belirtilmiş, Markos ve Yuhanna İncilleri ise bu konuda sessiz kalmıştır. Erken dönemde yazılmış olan Yakub İncili haricinde, apokrif metinler de benzer bir yolu izlemektedir. Dolayısıyla kanonik metinlerde İsa'nın doğumu hakkında oldukça sınırlı bilgi edinilebilmekte, Meryem'in tanrısal hamileliği ve İsa'nın doğumuna dair ayrıntılar ise daha çok apokrif metinlerden öğrenilmektedir. Burada Meryem'in bakireliği ve tanrısal hamileliği ele alınırken Hıristiyanlığın ortaya çıktığı ve şekillendiği erken dönem metinlerine odaklanılmıştır. Bu nedenle Hıristiyanlığa ait metinler incelenirken öncelikli olarak erken dönemlerde yazılmış olanlar dikkate alınmıştır. Kanonik İncillerde Meryem'le ilgili verilen bilgiler öncelikli olarak kullanılmıştır. Ancak bu İncillerde verilen bilgiler yetersiz kaldığında, ayrıntılı bilgi edinmek için gerek erken tarihte yazılmış olması gerekse yaygın olarak bilinmesi sebebiyle Yakup İncili'ne başvurulmuştur.

İsa'nın dünyaya gelişindeki olağanüstü hadiseler, annesi Meryem'in doğumuyla başlar. Yakup İncili'ne göre, Meryem'in annesi Anna, babası ise Kudüslü zengin bir Yahudi

---

[428] The Gospel of the Nativity of the Mary, https://www.theworkofgod.org/Aparitns/PevglJms.htm (erişim 10 Mayıs 2024). Nativity of Mary isimli İncil'in, Yakup'un Çocukluk İncili'nin orijinal adı olduğu da bir başka kabuldür. Gambero, *Mary and The Fathers of Church: The Belessed Virgin Mary in Patristic Thought*, 35.

[429] Bkz. *The Gospel of Pseudo Matthew*, https://www.theworkofgod.org/Aparitns/PevglJms.htm (erişim 11 Mayıs 2024).

[430] Ehrman, *Lost Scriptures: Books that did not Make it into the New Testament*, 38-45.

[431] Bu İncilde, İsa'nın doğumunun yanında şarap mucizesi, göğe yükseltilmesi konuları işlenmiş. Barnabas İncili, 1. *Barnabas İncili*, çev. Mehmet Yıldız (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1988), Osman Cilacı, "Barnaba İncili", *TDV İslam Ansiklopedisi*, https://islamansiklopedisi.org.tr/barnaba-incili (erişim 24 Nisan 2025)

olan Iōakeim'dir (Ιωακείμ, Joachim, İmran). İleri yaşta ve çocuk sahibi olamayan bu çift, yaşlılık dönemlerinde tanrı tarafından bir çocuklarının olacağı müjdesini alır. Bunun üzerine Anna, mucizevi bir şekilde eşinden, Meryem'e hamile kalır ve hamilelik sevinciyle doğacak çocuğunu mabede adar.[432] Meryem'in bu dünyaya gelişi "lekesiz gebelik" (immaculata conception) olarak adlandırılır. İsa'nın bakire doğumundan farklı olarak lekesiz hamilelik, Meryem'in anne ve babasının herhangi bir cinsel arzusu ve isteği olmaksızın, Anna'nın Meryem'e hamile kalması ve Adem ile Havva'dan gelen ilk günahtan etkilenmeden, dünyaya gelmesi şeklinde tanımlanabilir.[433] Henüz anne karnındayken tanrıya adanan Meryem, üç yaşına geldiğinde mabede götürülür.[434] On iki yaşına, yani ergenlik çağına ulaştığında, Yusuf adında dul bir adamın korumasına verilir. Yusuf, ileri yaşta, dul ve çocukları olan marangozdur. Kendisi ile ilgili verilen bu karara uyarak Meryem'le nişanlanır. Yusuf, nişanın ardından Meryem'i evine götürerek kendi himayesine alır.[435] Bu anlatımda Yusuf eş değil, Meryem'i korumasına alan bir kişi olarak tasvir edilir. Böylece Meryem, mabet gibi korunaklı bir yerden ayrılarak Yusuf'un himayesine geçmiştir. Matta ve Luka İncillerinde yalnızca Meryem'in Yusuf isimli bir adamla nişanlı olduğu belirtilir ve bu konuda başka bir ayrıntıya yer verilmez.[436]

Meryem'in dünyaya gelişinin mucizevi ve günahsız olmasıyla birlikte, İsa'nın doğumunda bu mucizevi olaylardan daha fazlası ile şekillenmiştir. Hıristiyanlara göre, Meryem bakireyken herhangi bir insanla birliktelik yaşamadan İsa'ya hamile kalmıştır. Bu hadise, Matta ve Luka İncillerinde kısaca anlatılırken Yakup İncili'nde daha ayrıntılı bir şekilde yer alır. Matta İncili'nde, Meryem'in nişanlısı Yusuf'la birlikte olmadan önce Kutsal Ruh'tan hamile olduğu belirtilir.[437] Luka İncili ise bu hamileliğin nasıl gerçekleştiğine dair biraz daha detay verir. Melek Cebrail (Gabrail), Meryem'e gelerek tanrının lütfuna eriştiğini ve bir oğul doğuracağını bildirir. Meryem, bu durumu şaşkınlıkla karşılayarak herhangi bir erkekle münasebette bulunmadığını, dolayısıyla bunun nasıl olacağını sorar. Cebrail, Kutsal Ruh'un onun üzerine geleceğini, tanrının gücünün ona gölge salacağını ve bu sebeple doğacak olanın

[432] Yakup 1:1-8:1. Yakup İncili için Sarıkçıoğlu'nun eserinin içerisinde yer alan çeviri kullanılmıştır. Bkz. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller) (Yeni Bulunan Belgeler İlave Edilerek Güncellenmiş Metinler ve Tarihi Bilgiler)*.
[433] Tülay Kazancı, "Lekesiz Gebelik: Meryem'in Saflığının Teolojik ve Sanatsal Betimi" 22 (Aralık 2013), 101-102.
[434] Yakup 4:1-8:1.
[435] Yakup 4:1-9:3. Pseudo Matta İncili'nde Meryem'in yanında beş bakire daha Yusuf'a verilir ve hepsini korumasına aldığı anlatılır. 8:4
[436] Matta 1:18; Luka 1:26-27.
[437] "Yusuf ile birlikte olmalarından önce Kutsal Ruh'tan hamile olduğu anlaşıldı" Matta 1:18.

‘tanrı oğlu’ olarak adlandırılacağını açıklar. Ayrıca bu tanrısal müdahaleye, akrabası Elizabet’in de Yahya’yı doğurması örnek gösterilir.[438] Her iki İncil’de de İsa’nın doğumuna başka bir erkeğin etkisinin olmadığını göstermek ve babasız doğuma gölge düşürmemek amacıyla olaylar, Meryem’in bakireliğinin altını çizecek şekilde anlatılmıştır. Bunun yanında Matta ve Luka İncillerinde Meryem’in bakireliği, bakire anlamına gelen *parthenos* (παρθένος) kelimesiyle belirtilir.[439] Matta İncili, Meryem’in bakire doğumunu açıklarken Luka’dan farklı olarak Eski Ahit’ten alıntı yapar. Matta yazarı, anlatımında metninin geneli itibariyle böyle bir tarza sahiptir, Eski Ahit’ten alıntılar yaparak belirtilen kehanetlerin İsa’da gerçekleştiğine dikkat çeker. Bu anlatım dili, Yahudilere yönelik bir mesaj vermek amacı taşıyor olmalıdır. Meryem’in bakire doğumuna dair Yeşaya 7:14’ten yaptığı alıntıya şu şekilde yer verir:

> ἰδοὺ ἡ **παρθένος** ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ᾽ ἡμῶν ὁ θεός.[440]
>
> “İşte, **kız** hamile kalacak ve bir oğul doğuracak; adını Emmanuel koyacaklar”. Emmanuel, tanrı bizimle demektir. [441]

bu alıntı, erken dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur; ileride ele alınacağı üzere Justin Martyr de bu meseleye değinmiştir. Ancak İncillerden daha erken yazılan Pavlus’un mektuplarına bakıldığında, en erken yazılan İncil olan Markos ve Yuhanna İncili’nde olduğu gibi bu mektuplarda da Meryem’in bakire doğumuna dair herhangi bir anlatı veya ifade yer almaz.

Yakup İncili’nde ise Meryem’in tanrısal ve bakire hamileliğinin gerçekleşmesi, günlük yaşamıyla ilgili detaylar da verilerek çok daha ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Meryem su almak için kuyuya gittiğinde melek ona olacakları haber verir. Bunun üzerine, telaşlanarak eve dönen Meryem’e melek tekrar gelir. Meryem, tanrıdan mı hamile kalacağını sorduğunda melek, öyle olmadığını, tanrının kelamı ile hamile kalacağını açıklar.[442] Meryem’in bu sorusu Yunan anlatılarındaki doğrudan tanrıdan hamile kalınmasını akla getirmektedir. Ayrıca bu soru o dönem bu içerikteki anlatıları bilebileceğini de düşündürmektedir. Dolayısıyla metinde tanrının onu gölgelemesiyle Kutsal Ruh’tan hamile kalması yani tanrısal bir müdahale ile mucizevi bir

---

[438] Luka 1:26-36.
[439] “παρθένος”, https://logeion.uchicago.edu/παρθένος (erişim 19 Şubat 2025)
[440] Κατὰ Μαθθαῖον 1:23. Yeni Ahit’in antik Yunancası için çalışma boyunca şu kaynak kullanılmıştır: *The Greek New Testament, Edited* by Barbara Aland et al. 5th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014. https://www.die-bibel.de/en/bible/UBS5. (erişim 20 Şubat 2025).
[441] Matta 1:23.
[442] Yakup 11:2-3.

hamileliğin gerçekleştiği anlatılır. Bu İncil'e göre on iki yaşında Yusuf'un evine gelen Meryem, bu sırada on altı yaşındadır.[443]

Meryem'in hamileliği nişanlısı Yusuf perspektifinden de anlatılmıştır. Yakup İncili'nde Yusuf çalışmak için Kefernahum'a gider ve eve döndüğünde Meryem'i altı aylık hamileyken görür, endişelenir ve ona kızar.[444] Matta İncili'e göre, Yusuf hamileliği öğrendiğinde sessizce kaçmak ister; ancak rüyasında tanrı ona uyarıda bulunur ve o da durumu kabullenir.[445] Luka İncili ise Yusuf konusunda sessiz kalır. Anlaşılan o ki Matta ve Yakup İncillerinde hamilelik, Yusuf'un perspektifinden ele alınarak akla gelebilecek sorulara açıklık getirmek için anlatılmış olmalıdır. Bu şekilde, muhtemelen Yusuf'un herhangi bir etkisi olmadığı ve tamamen habersiz olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Matta İncili, Meryem'in nişanlısının endişesi ve şaşkınlığıyla bu olayda herhangi bir payının olmadığını ve tamamen habersiz olduğunu göstererek Yusuf'la öncesinde bir birliktelik yaşamadığını açıkça belirtilir. Meryem'in durumu ise daha önce bir ilişki yaşamadığı ve dolayısıyla bu hamileliğin normal şartlarda mümkün olmadığı vurgulanarak bakireliğinin farklı ifadelerle defaatle altı çizilmektedir. Sonuç olarak İsa, Meryem'in bakireyken tanrısal bir müdahale ile hamile kalması sonucunda dünyaya gelir.

Böyle bir hadisenin Yahudilikteki yerine bakıldığında, Eski Ahit'te tanrısal müdahale ile hamileliklerin olduğu görülür. Ancak bu hamilelikler ölümlü bir erkek ile ilişki sonucunda gerçekleşen olağanüstü bir durum olarak anlatılmaktadır. Böylesi hadiseler ileri yaşta ve/veya çocuğu olmayan kadınların hamile kalmaları şeklinde anlatılmaktadır. Çocuğu olmayan Sare'nin, ilerlemiş yaşına rağmen İshak'a hamile kalması ve onu dünyaya getirmesi bu tür bir duruma örnek olarak gösterilebilir.[446] Bununla birlikte erkek olmaksızın bir kadının doğrudan tanrıdan veya tanrısal müdahale ile hamile kalması ise Yahudilikte rastlanan bir anlatım değildir.

Yahudilik dışında tanrının bizzat bulunduğu tanrısal hamilelik anlatıları, Ortadoğu'dan Hindistan ve Uzakdoğu'ya kadar geniş bir coğrafyada görülmektedir. Yunan mitolojisinin, Helenistik kültürle birlikte yayıldığı anlatılarda, kahramanlar veya yarı tanrılara, ölümlü bir kadının tanrıdan hamile kalma teması birçok kez işlenmiş ve oldukça aşina olunan bir anlatım türü haline gelmiştir. Danae'den doğan Perseus, Alkmene'den doğan Herakles,

[443] Yakup 12:3.
[444] Yakup 13:1.
[445] Yakup 13:1.
[446] Yaratılış 18:10-15; 21:1-5.

İo'dan doğan Epaphos, baş tanrı Zeus'un ölümlü kadınlardan olan çocuklarından bazılarıdır. Bunun tam tersi de yine bu inanç sisteminde mevcuttur. Tanrıça Thetis'in, ölümlü Peleus'la birleşmesiyle ünlü kahraman Akhilleus'u doğurması gibi bir tanrıça veya dişi tanrısal bir varlık da ölümlü bir erkekten hamile kalabilmektedir.[447]

Dionysos'un ölümlü bir anneden doğum anlatısında ise insan biçiminde olduğu anlaşılan Zeus'un, Semele ile birliktelik yaşaması sonucu gerçekleşen bir hamilelik söz konusudur.[448] Semele, bu kişinin Zeus olduğunu anlamadığı için Zeus'un bu hadisede insan biçiminde olduğu anlaşılmaktadır. Dionysos'un, Kore'den dünyaya gelişinin anlatıldığı versiyonda ise Zeus, yılan formuna girerek Kore'ye yaklaşmıştır. Bu tür hamileliklerde Zeus, farklı formlara bürünerek kadınları hamile bırakmaktadır. Farklı görüntülere bürünen Zeus, Kore'ye yılan formunda, Danae'ye altın yağmuru şeklinde oldukça farklı biçimlere bürünerek kadınlara yaklaşmıştır.[449] Dolayısıyla Yunan anlayışında tanrılar ve tanrıçalar farklı biçimlere bürünse de insanlarla doğrudan ilişkide bulunarak hamilelik gerçekleştirilir.

Ölümlü bir kadından doğan baş tanrı Zeus'un oğulları ile İsa'nın karşılaştırılması, Hıristiyan apolojistler ve pagan Celsus tarafından ele alınmıştır. Üstelik bu mukayese sadece Dionysos özelinde değil, Yunan mitolojisinde benzer anlatılara sahip olan diğer isimler de dahil edilerek yapıldığı görülür. Justin Martyr, İsa'nın doğumunu, hem pagan anlatılarıyla karşılaştırır hem de Matta'daki Yeşaya kitabına yapılan tartışmalı atıf üzerinden değerlendirir.

Justin, İsa'nın tanrı tarafından hamile bırakılan ölümlü bir kadından doğmasını, Yunan anlatılarında da bulunduğuna dikkat çeker. Hermes, Asklepios, Dionysos, Herakles ve Perseus gibi isimleri, Zeus'un ölümlü kadınlardan doğan oğulları olarak sayar.[450] Aynı eserin başka bir kısmında ise bu isimler arasından Dionysos'u, İsa ile benzeyen özellikleriyle anarken onun, Zeus'un ölümlü Semele'den oğlu olduğunu da belirtir. Bu durumu şöyle ifade etmiştir:

> Musa, peygamber, daha önce belirttiğimiz gibi, tüm yazarlardan daha yaşlıydı ve onun aracılığıyla, daha önce açıkladığımız gibi, şöyle bir kehanet yapılmıştı: "Yahuda'dan lider eksik olmayacak, onun uyluklarından bir hükümdar çıkacak, kime aitse o gelecek ve o, ulusların beklentisi olacak, tayını/sıpasını asmaya bağlayacak, giysisini üzüm kanıyla yıkayacak". Bu

[447] Apollodoros, *Bibliotheka*, 2.3.1, 2.2.5, 2.1.3, 3.13.6; Hesiodos, "Theogonia", 965-969, 1005-1007.
[448] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 1, 242, 286; Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.4. 2-3; Diodorus, *Library of History*, 4.2.1-2.
[449] Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 321, 264; Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.14.
[450] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν" (Yun.), *The Apologies of Justin Martyr: To Which is Appended the Epistle to Diognetus*, int. and notes Basil L. Gildersleeve. New York: Harper & Brothers, 1877, 21.

> peygamberlik sözlerini duyan Şeytanlar, Dionysos'un Zeus'un oğlu olduğunu, asmayı bulan kişi olduğunu söylediler ve onun gizemlerinde şarapla ilgili kayıtlar olduğunu ve parçalanarak göğe yükseldiğini öğrettiler.[451]

Bu ifadeyle Justin, Yaratılış kitabında belirtilen kehanetin aslında İsa'ya işaret ettiğini fakat İsa gelmeden önce Dionysos'a bu işaretleri şeytani bir taklitten dolayı atfedildiğini öne sürer.[452] Benzer ifadeyi bir başka eserinde ise şu şekilde kullanmıştır:

> (…) Kutsal Yazılar hakkındaki bilgim ve onlara olan inancım, Şeytan denen kişinin Yunanlılar arasında dolaşan kurgularda taklit ettiği şeylerle, tıpkı Mısırlı büyücüler ve İlyas'ın günlerindeki sahte peygamberler aracılığıyla gerçekleştirdiği gibi, iyice doğrulandı. Çünkü Dionysos'un, Zeus'un Semele'yle birleşmesinden doğduğunu söylediklerinde, (…) Şeytan'ın Musa tarafından aktarıldığı şekliyle Yakup'un daha önce bahsedilen kehanetini taklit ettiği açık değil midir?[453]

Justin'in sözlerinde görüldüğü üzere, Eski Ahit'te İsa'nın geleceğinin belirtildiğini düşündüğünden Şeytan'ın bu ifadeleri önceden paganlara aktardığını öne sürer. Böylece ona göre kehanet edilen kişi İsa olmasına rağmen, Dionysos onun yerini alarak tanrının oğlu olarak ölümlü bir anneden dünyaya gelmiştir. Ancak Justin, söz ettiği bu motiflerdeki benzerliği fark etmekte ve dile getirmektedir. Zira Yunan mitolojisinde, üstü kapatılamayacak kadar çok sayıda benzer motif içeren öykü bulunmaktadır. Justin ise savunmasını, bu benzerliklerin tesadüf olmadığı ve yalnızca İsa'nın doğumunun gerçek olduğu, diğerlerinin ise Şeytan'ın bir aldatmacası olduğu şeklinde sunar. Bu yaklaşımı, mantık temeline dayandırmaktan ziyade, inanç merkezli üzerine inşa ettiği görülmektedir. Dionysos ile ilgili diğer motifler ise çalışmanın ilerleyen başlıklarında ele alınmıştır.

Justin'nin ifadelerinden yola çıkarak Dionysos'un Semele'den doğumu ve tanrı bir babanın etkisiyle ölümlü bir anneden dünyaya gelme motifi açısından, İsa'nın doğumu ile benzerlik taşıdığı söylenebilir. İsa'nın Meryem'den doğum anlatısına benzettiği Yunan

---

[451] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 54; Justin Martyr, *The First Apology*. trans. Marcus Dods - George Reith, 54, https://www.newadvent.org/fathers/0126.htm (erişim 20 Şubat 2025).

[452] "Yudea'dan lider eksik olmayacak, onun uyluklarından bir hükümdar çıkacak, kime aitse o gelecek ve o, ulusların beklentisi olacak, tayını/sıpasını asmaya bağlayacak, giysisini şarapla, cübbesini üzümün kanıyla yıkayacak". Yaratılış 49:10-11.

[453] Justin Matyr, *Dialogue avec Tryphon/*Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, ed. Georges Archambault (Paris: A. Picard, 1909), 69; Justin Matyr, *Dialogue with Trypho*, trans. Marcus Dods - George Reith. https://www.newadvent.org/fathers/0128.htm (erişim 24 Ocak 2024), 69.

mitolojisindeki bir diğer dikkat çeken isim ise Perseus'tur. Justin, Perseus'un doğumundan da birden fazla kez bahseder ve şöyle anlatır:

> Eğer O'nun (İsa'nın) bir bakireden doğduğunu söylüyorsak, bu bizim için Perseus ile ortak bir nokta olsun.[454]

Burada Justin'in, Perseus'un hikayesinde bakire doğumu ön plana çıkardığı görülmektedir. Bir başka eseri *Dialogos pros Tryphōna*'da ise diyaloğun karşı tarafındaki Trypho'nun sözlerinde bunu daha açık bir şekilde ifade eder:

> Yunan mitoslarında Zeus olarak adlandırılanın, altın biçiminde üzerine akmasıyla *bakire olan Danae'den* (ἐκ Δανάης, παρθένου οὔσης) Perseus'un doğduğu anlatılmaktadır. Siz de onlarla aynı şeyleri söylemekten utanmalısınız.[455]

Justin, eserinde Yahudi birinin ağzından aktardığı bu sözlerle, tanrının oğlu olmasının yan sıra bakire doğum temasının da Yunan anlatılarında bulunduğunu göstermektedir. Perseus'un bilenen doğum anlatısına göre, Argos kralı Akrisios, kızı Danae'nin bir oğul sahibi olması halinde kendisinin öldürüleceğine dair kehaneti öğrenir. Bunun üzerine kızını kimseyle ilişkiye girmemesi için yeraltında bir odaya hapseder. Ancak Zeus, altından bir yağmur damlası formuna bürünerek odaya sızar ve Danae'nin üzerine düşer. Böylece Danae hamile kalır. Akrisios, kızı Danae'nin bir oğul dünyaya getirdiğini öğrendiğinde, anne ile çocuğu bir sandığa koyarak denize bırakır.[456] Bu anlatıdan hareketle Justin, İsa'nın bakireden doğumunu Perseus'un hikayesine benzettiği görülmektedir. Zira Danae de kapalı bir ortamda tutulmuş ve kimseyle ilişkiye girmemiştir. Bununla birlikte Zeus, bizzat form değiştirerek onu hamile bırakmıştır. İncillerde ise Meryem'in Kutsal Ruh'tan, Kutsal Ruh aracılığıyla tanrının gölge salmasından veya tanrının kelamından hamile kaldığı belirtilmektedir. Justin, Trypho adlı kişiye verdiği yanıtta, kendisinin genel savunma yöntemi olan taklit üzerinde durur ve Perseus'un bakireden doğumunu Şeytan'ın aldatıcı bir taklidi olarak yorumlar.[457] Bu noktada Dionysos'un, Kore'den doğumu anlatısı akla gelmektedir. Bu anlatıda Demeter, kızı Kore'yi korumak için bir mağaraya saklamasına rağmen, Zeus yılan formuna girerek Kore'yi Dionysos'a hamile bırakır.[458] Ayrıca 4. yüzyılda Epiphanius, Dionysos'un annesi Kore'den

---

[454] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 22.
[455] Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon/*Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 67.
[456] Apollodoros, *Bibliotheka*, 2.4.1; Julius Hyginus, "Fabulae", 63.
[457] "Perseus'un bir bakireden doğmuş olduğunu duyduğumda, aldatıcı yılanın bunu taklit ettiğini anlıyorum" Justin Matyr, *Dialogue avec Tryphon/*Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 70.
[458] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.14.

bahsederken "yani bakire" (τουτέστιν ἡ παρθένος) şeklinde bir ifade kullanmıştır.[459] 5. yüzyılda ise Nonnos, Kore'nin bir diğer adı olan Persephone'nin önüne *parthenos* kelimesini ekleyerek "bakire Persephone" (Παρθένε Περσεφόνεια) şeklinde bakire olduğuna vurgu yapmıştır. Zira ona göre, Hades, yeraltına kaçırıp eşi yapmadan önce Zeus, kılık değiştirerek zorla ona yaklaşmıştır.[460] Dolayısıyla burada Dionysos'un bakire doğum teması işleniyor olmalıdır. Ancak Meryem'in bakire doğumundan farklı olarak Kore bir tanrıçadır; Meryem ise ölümlü bir insandır. Bakire doğum açısından bakıldığında bu noktada Dionysos'un İsa'ya etkisinden ziyade tersine bir etkilenmeden söz etmek mümkündür. Ayrıca Justin'in Kore'nin bakireliğiyle ilgili bir karşılaştırma yapmadığı görülmektedir ki bu, muhtemelen onun bir tanrıça olmasından kaynaklanmaktadır. Zira Justin'in, Yunan anlatılarındaki ölümlü kadınlardan doğan tanrı oğulları ile benzerlik kurduğu anlaşılmaktadır.

Anlaşılan o ki Justin, genel olarak Zeus'un ölümlülerden olan oğullarını İsa ile karşılaştırmasının yanında, Dionysos gibi İsa'nın hayatıyla daha fazla ortak özellik taşıyan isimleri eserinde terkar tekrar gündeme getirmiştir. Bu bağlamda Dionysos'un özelliklerinin yanında Perseus'un hem bakire hem de ölümlü bir anneden doğması ve Zeus'un farklı bir formda Danae'yi hamile bırakması, Justin'in İsa'nın doğumuyla kurduğu benzerliklerde özellikle vurguladığı noktalardan biri olmuştur. Sonuç olarak Justin, İsa'nın tanrısal oğulluğunun alışılmadık bir durum olmadığını göstermeye çalıştığı düşünülebilir. Bununla birlikte Dionysos'un da dahil olduğu Zeus'un oğullarının listesini vermesi, Hıristiyanlar tarafından İsa'ya verilen "tanrı oğlu" unvanının meşruiyetini savunma amacı taşıdığı düşünülmüştür.[461] Ancak iki inanç arasındaki farklılığı vurgulamak adına, karşılaştırdığı isimlerin öykülerin hepsini şeytani taklit olarak yorumlaması, zayıf bir argüman gibi görünmektedir.

Yunan mitolojisi ile yaptığı bu karşılaştırmaların yanında Justin, Matta İncili'ndeki Eski Ahit'te gönderme yapılan bakire doğum kehanetini de ele alır. İncil'de Meryem'in bakire doğumu vurgulanarak Yeşaya'ya yapılan atıf, erken dönemlerden itibaren tartışılmıştır. Bu tartışmaların yansıması Justin'de de görülmektedir. Tartışmanın nedeni ise Matta yazarının yaptığı alıntıdaki "bakire" kelimesinin kullanımı ve Yeşaya 7:14'teki anlamıdır. İncil'de atıfta bulunulan Yeşaya'daki söz şöyledir:

[459] Epiphanius, "Panarion", 51.22.10.
[460] Nonnus, *Dionysiaca*, 1/6.155.
[461] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 285, 330.

> Bundan ötürü Rab'bin kendisi size bir belirti verecek: İşte, kız (almah) gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını Emmanuel koyacak. [462]

Alıntılanan bu söz, erken dönem Hıristiyanlıktan itibaren hem kastedilen kişi hem de filolojik açıdan dikkat çekmiştir.[463] Bu pasuğun yer aldığı Yeşaya kitabının yedinci pereğinde anlatılan olayda, peygamber Yeşaya'nın kral Ahaz'a, İsrailoğullarına saldıran düşmanlarından kurtulacağına dair verdiği vaat anlatılır. Yeşaya, bu kurtuluş için adının Emmanuel konulacağı bir çocuğun doğması haberiyle bir işaret verir. Müjdesi verilen bu çocuk dünyaya geldiğinde İsrailoğulları düşmanlardan kurtulacaktır. Burada doğacak çocuğa "tanrı bizimledir" anlamına gelen Emmanuel adı verilmesi istenir. Yahudilerce bu kişinin, Ahaz'ın oğlu Hizkiya'a işaret ettiği düşünülür.[464] Ancak Hıristiyanlıkta genel görüşe göre Emmanuel isminin anlamındaki gibi tanrının gerçek anlamda bizzat insanlarla birlikte yaşadığı kabul edilir ve dolayısıyla burada Ahaz'a haber verilen çocuğun Mesih olduğu düşünülür. Bu kişinin İsa olduğunun bir diğer göstergesi olarak da "kız" kelimesiyle Meryem'in işaret edildiğine inanılmasıdır. Justin, Yeşaya'da kehanette bulunulan kişinin Yahudiler arasından birine değil, Davut soyundan gelecek olan İsa'ya işaret ettiğini savunur:

> Herkes için açıktır ki, İbrahim'in soyunda beden bakımından hiç kimse bir bakireden doğmamış veya doğduğu söylenmemiştir; ancak bizim Mesih'imiz hariç.[465]

Bununla birlikte kehanette belirtilen "doğum yapacak kız" ifadesiyle ilgili tartışmalara birkaç defa değinir ve diyalogda bulunduğu kişinin ağzından buna şu şekilde yer verir:

> Kutsal yazı "İşte, bakire hamile kalacak (Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ λήψεται) ve bir oğul doğuracak" demez, fakat ancak "İşte, genç kız hamile kalacak (Ἰδοὺ ἡ νεᾶνις ἐν γαστρὶ λήψεται) ve bir oğul doğuracak" der ve devamı söylediğiniz gibi. Tüm kehanet Hizkiya hakkında söylenmiştir ve bu kehanete göre onun gerçekleştiği kanıtlanmıştır.[466]

Justin, burada bahsi geçen bakire hamileliğin Yahudiliğe ait olmadığını belirttikten sonra, yazının devamında yukarıda belirtildiği gibi bu bakirelik öyküsünü Danae'nin mitosundaki hamileliğinden alındığına yönelik eleştiriye de yer verir. Dolayısıyla Justin'in,

---

[462] Yeşaya 7:14.
[463] Henry Wansbrough, "St. Matthew", *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*, ed. Charles Reginald, Daniel D. Fuller (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1975), 907; Maarten J. J. Menken, "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23", *Novum Testamentum* 43/2 (2001), 151.
[464] Menken, "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23", 151.
[465] Justin Matyr, *Dialogue avec Tryphon*/Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 66.
[466] Justin Matyr, *Dialogue avec Tryphon*/Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 67, ayrıca 71.

bakire doğumunun Yahudilikte yer almadığı ve kehanette bulunulmadığı, bunun Yunan mitoslarının bir taklidi olduğu eleştirileri gündeme getirdiği görülmektedir. Daha önce incelendiği üzere, Danae mitosu ile benzerliği şeytani taklide dayandırmasının yanında, bakire doğumun Eski Ahit'te önceden haber verildiği konusuna da açıklama getirir.

Yeşaya'daki bu söz üzerine yaptığı savunmada Justin, tanrının kehanette gösterdiği işaretin normal cinsel ilişkiden doğacak bir çocuk olmaması, normalden farklı olması gerektiğini iddia eder. Dolayısıyla Yeşaya'nın bahsettiği kişi bakireden doğmayacaksa ve sıradan bir doğum olacaksa tanrının bunu neden bir işaret olarak gösterdiğini sorgular. Ayrıca peygamberin haber verdiği bu sıra dışı durumu, Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratmasına benzetir ve tanrının iradesiyle her şeyin gerçekleşebileceğini vurgular. Bu noktada Yahudilerin, peygamberlerin önceden bildirdiği haberleri çarpıttıklarını ve bir bakirenin değil, genç bir kızın hamile kalacağına inandıklarını iddia eder. Ancak genç bir kızın hamile kalmasını büyük bir olay olarak görmez. Bunun yanı sıra doğurgan olmayan kadınların da hamile kalmasına değinir. Eski Ahit'te anlatılan İbrahim'in karısında olduğu gibi, bu kadınların da tanrının isteğiyle hamile kalmalarını mümkün görür ve bunu tanrının göstereceği bir işaret için yeterince sıra dışı bulmaz. Dolayısıyla Yeşaya'daki kehanette belirtilen "kız"ın, bakire bir kız olduğunu ve bir erkekle ilişkiye girmeden hamile kalacağına işaret ettiğini savunur. Yahudilerin bunu genç bir kıza, yani bir cinsel ilişkiye bağlamalarını ise çarpıtma ve yanlış yorumlama olarak değerlendirir.[467] Justin'in bu savunmasında, Yeşaya 7:14'te geçen "kız" kelimesinin dilbilimsel açıklamadan ziyade, daha çok teolojik bir açıklama yaptığı görülmektedir. Ancak burada tartışmalı olan nokta, filolojik açıdan "bakire" kelimesidir, ki Justin de bunu eserinde belirtmiştir.

Yeşaya kitabının ilgili pasajında geçen ifadeye bakıldığında "kız" kelimesi için İbranicede *almah* sözcüğünün kullanıldığı görülmektedir. İbranicede genç bir kızı tanımlamak için *almah* ve *betulah* kelimelerinin kullanılmakta olup bu iki ifadenin anlamı özellikle bakirelik vurgusu bağlamında tartışmalara konu olmuştur. Dolayısıyla Eski Ahit'te bu iki kelimenin anlamlarını incelemek gerekmektedir. Matta İncili'ndeki referans (1:23) ve burada bakire anlamının özellikle vurgulaması bu tartışmalarda önemli bir etken olduğu söylenebilir. Genç kız ve bakire için kullanılan kelimelerin anlamlarına bakıldığında bir görüşe göre *betulah* kelimesi genellikle fiziksel anlamda bakireliği ifade eden bir terim olarak kullanılmıştır. Bu nedenle bakireliğin açıkça belirtildiği yerlerde tercih edildiği öne sürülmektedir. Bir başka

[467] Justin Matyr, *Dialogue with Trypho*, 84.

görüşe göre ise Eski Ahit'te *Betulah* kelimesi fiziksel bakirelikten ziyade belirli bir yaşam evresine, yani genç kızlık veya ergenlik dönemine işaret eden daha genel bir anlam taşımaktadır ve dolayısıyla bakire anlamı için belirsiz bir terim olarak görülür. Kelimenin Akadca (batultu) ve Ugarit (btlt) dillerinde de benzer şekilde kullanıldığı gözlemlenmiştir. Ayrıca Aramice bir büyü yazısında hamile bir kadın için de aynı sözcüğün (betulta) kullanıldığı kaydedilmiştir. Bunun yanı sıra Eski Ahit'te şiirsel bir anlatımla ülkeler ve halkları kişileştirerek de bu kelimenin kullanıldığı görülmektedir.[468] *Yeremya'nın Mersiyeleri* kitabında geçen "güzel bakire Siyon" (*Betulat bat Ziyyon*) ifadesi bu duruma örnek gösterilebilir.[469]

Genç kız anlamına gelen *almah* sözcüğü ise bir kadının yaşamındaki gençlik çağını ifade eden dönemsel bir terim olarak değerlendirilir.[470] Bu kelimenin evlilik çağına gelmiş ancak evlenmemiş genç kızları tanımladığı ileri sürülse de tam anlamıyla bakireliğini söylemek mümkün değildir. Zira bakirelik vurgusundan ziyade genç kız vurgusunun olduğu yerlerde kullanıldığı görülür. Eski Ahit'te *almah* kelimesinin evli genç kızlar için kullanımına rastlanılmadığından, bu durum kelimenin evlenmemiş kızlara işaret ettiğine yönelik bir delil olark değerlendirilmiştir. Bu bağlamda bir kızın evlenmemiş olması aynı zamanda bakire olduğuna da işaret olarak kabul edilebilir görülse de doğrudan fiziksel bakireliği ifade edip etmediği tartışmalıdır. Dolayısıyla *almah* kelimesi, evlilik yaşına gelmiş bakire bir genç kızı tanımlayabileceği gibi, tam olarak bakire anlamına gelmediğinden bakire olmayan ve evlenmemiş bir genç kızı da tanımlayabileceği ortaya çıkmaktadır.[471]

Bu açıklamadan yola çıkılarak *almah* ve *betulah* kelimelerinin, kısmen aynı anlama sahip olduğu ileri sürülmüştür.[472] Yaratılış kitabında Rebeka için önce *betulah* ardından *almah* kelimesinin birbiri yerine kullanılması, bu görüşe göre iki sözcüğün de genç kız anlamına gelmesinden kaynaklandığı şeklinde yorumlanmıştır.[473] Ancak burada dikkat çeken husus, Yaratılış, 24:16'da *betulah* kelimesinin kullanımına ek olarak "*eline erkek eli değmemiştir*" şeklinde bir olumsuzluk bildiren ifadenin bulunmasıdır. Bu tür bir ifade, kelimenin bakirelik anlamını açıkça vurgulamak için kullanılmış olmalıdır. Dolayısıyla olumsuzluk bildirimini yapıldığı yerde *almah* değil *betulah* kullanımının tercih edilmesi de *almah*'ın genç kız anlamında kullanıldığına işaret edebilir. Benzer bir kullanım Çıkış 24:16 ve 43 pasajlarında da

[468] Shalom M. Paul, "Virgin, Virginity", *Encyclopedia Judaica* (Macmillan Reference USA, 2006), 20/539-540.
[469] Yeremya'nın Mersiyeleri 2:13.
[470] Paul, "Virgin, Virginity", 20/539-540.
[471] Brevard S. Childs, *Isaiah* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), 66; Cuthbert Lattey, "The Term 'Almah' in is. 7:14", *The Chatholic Biblical Quarterly* 9/1 (1947), 89-92.
[472] Paul, "Virgin, Virginity", 20/539-540.
[473] Paul, "Virgin, Virginity", 20/539.

gözlemlenebilir. Bu nedenle *Betulah* ile *almah* kelimelerinin aynı kız için kullanılmasından ve evlenmemiş bir kızı tanımlamasından dolayı bakire anlamı verildiği ileri sürülmektedir.[474]

Eski Ahit'te fiziksel bakireliği kesin bir şekilde ifade etmek için ise genellikle olumsuzluk bildiren bir ifade kullanılmaktadır. Bu bağlamda Akadca "deneyimlenmemiş", "açılmamış", "bir erkeği tanımayan" ve "çiçeklenmemiş" gibi ifadelerin bakireliği tanımlamak için kullanıldığı görülmüştür.[475] Yaratılış kitabında bu tür bir kullanım görülmekte olup Rebeka için önce *betulah* kelimesi, ardından "*hiçbir erkeğin tanımadığı*" ifadesi eklenmiştir.[476] Bu durum, bir olumsuzluk ifadesiyle *betulah* kelimesinin fiziksel bakireliğe işaret ettiği, aksi halde genç kız olarak kullanıldığı anlamına gelebileceğini göstermektedir. Öte yandan *almah* kelimesinin böyle bir bağlamda kullanıldığına dair açık bir örnek bulunmamaktadır. Bu da *almah* sözcüğünün, *betulah* gibi doğrudan bakireliği değil, daha çok bir kadının yaşamındaki gençlik dönemini yani ergenlik dönemini tanımlamak için kullanılan bir terim olduğunu ortaya koymaktadır.

Bu kullanımdan başka Yahudi şeriatında "bakire" kavramı için *betulah* kelimesinin tercih edildiği görülmektedir. Eski Ahit'in Yahudi dini hukuku bağlamında *betulah*, tam bir anlamıyla bir bakireyi ifade etmekte olup şeriat yasalarında da bu anlamda kullanılmaktadır.[477] Nitekim *betulah*, dini hukuk bağlamında kullanıldığında bakireyi tanımlarken bunun haricindeki Eski Ahit'teki genel kullanımlarda genç kız anlamına da gelebilmektedir. Bununla birlikte şeriat bağlamı dışında *betulah* kelimesinin olumsuzluk bildiren ifadelerle birlikte kullanıldığı ve bu şekilde bakire anlamını pekiştirdiği anlaşılmaktadır. Buna karşın *almah* kelimesi, *betulah* gibi doğrudan bakireliği ifade etmemekte, bir kadının yaşamının gençlik çağını yani ergenlik dönemini tanımlamak için kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Yeşaya 7:14'te "kız" anlamında geçen İbranice *almah* sözcüğünün, Septuagint'te *parthenos* (παρθένος) olarak çevrildiği görülmektedir.[478] Eski Yunanca'da kadınları tanımlamak için kullanılan kelimeler incelendiğinde, Yunan toplumunda evlenilecek kızın

---

[474] "Çok güzel bir **genç kızdı.** Ona erkek eli değmemişti. Pınara gitti, testisini doldurup geri döndü"; "İşte pınarın başında bekliyorum. Su almaya gelen **kızlardan** birine, lütfen testinden bana biraz su ver, içeyim, diyeceğim." Yaratılış 24:16; 43.

[475] Paul, "Virgin, Virginity", 20/539.

[476] "Çok güzel bir genç kızdı. Ona erkek eli değmemişti. Pınara gitti, testisini doldurup geri döndü" Yaratılış 24:16.

[477] Çıkış 26:16-17; Tesniye 22:23-27 bu konuda örnek gösterilebilir. Paul, "Virgin, Virginity", 20/540.

[478] διὰ τοῦτο δώσει κύριος αὐτὸς ὑμῖν σημεῖον ἰδοὺ ἡ **παρθένος** ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ εμμανουηλ. Isaıah 7:14 (Yeşaya 7:14). Buradaki ve sonraki Septuagint çevirisi için kullanılan kaynak, *Septuaginta: With Apocrypha* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft), https://www.die-bibel.de/en/bible/LXX (erişim 15 Mart 2025).

bakire olmasına önem verildiğinden evli ve bakire kadın arasındaki ayrım kutuplaşmış ve bunun dile de yansıdığı anlaşılmaktadır. Kadının bu iki evresi ayrı kelimelerle tanımlanmıştır. Evli bir kadın ve eş (kadın) için *gynē* (γυνή) kelimesi kullanılırken bunun karşısında yer alan evlenmemiş ve bakire kadınları tanımlamak içinse *parthenos* (παρθένος) kelimesi tercih edilmiştir. Bu iki kelime birbirine karşıt anlamlar taşımaktadır.[479] Parthenos kelimesi aynı zamanda genç kız anlamına da gelmektedir. Ancak diğer kelimelerden farklı olarak bakire anlamı taşımaktadır. Bunun yanında bir kadının ergenlik çağını ifade eden ve evli ya da bekar olmasına bakılmaksızın "genç kız" anlamında *neanis* (νεᾶνις) kelimesi bulunmaktadır. Bu kelime, bir kızın bakire olup olmamasıyla ilgili bilgi vermez. Benzer anlama gelen *korē* (κόρη) kelimesi de genç kız anlamında kullanılmakla birlikte "genç eş (kadın)" veya "gelin" anlamlarına da gelebilmektedir.[480] *Kore* kelimesi aynı zamanda mitolojide Demeter'in kızı ve Dionysos'un annesinin adlarından biridir. *Kore* ile ifade edilen bir genç kızın bakire olduğunu belirtmek için *parthenos* ile birlikte kullanılarak "bakire genç kız" anlamı verildiği görülmektedir. MS 2. yüzyılda Pausanias'ın kullanımı bu duruma örnek gösterilebilir. Pausanias, bakire bir genç kızdan bahsederken *korē parthenos* (κόρη παρθένος) ifadesini kullanmıştır.[481] MS 4. yüzyılda Epiphanius ise Dionysos'un annesi Kore'den bahsederken "*yani bakire*" (ἡ Κόρη (τουτέστιν ἡ παρθένος)) şeklinde bir açıklama gereği duyduğu söylenebilir.[482] Bu durum, *kore* kelimesinin her zaman tam bir bakirelik anlamı taşımadığını göstermektedir. Sonuç olarak Yunanca'da kullanılan bu kelimeler arasından bakire anlamı için *parthenos* tercih edilmiş; genç kız anlamına gelen diğer kelimelerin bakirelik vurgusu taşıması istendiğinde ise *parthenos* sözcüğüyle birlikte kullanıldığı görülmüştür.

Matta İncili'ndeki alıntıya bakıldığında, Septuagint çevirisine paralel olarak bakire anlamında antik Yunanca *parthenos* kelimesinin kullanıldığı görülmektedir. Matta İncili'nin yazıldığı dil üzerine farklı görüşler bulunmaktadır. Bir görüşe göre Matta İncili Aramice yazılmış olup İbranicedeki *almah* ve *betulah* kelimelerinin, Aramicede de hemen hemen aynı anlamlar taşıyan kelimelere karşılık gelmektedir.[483] Başka bir görüşe göre ise İsa ve havarilerinin aralarında bulunduğu Filistin'deki Yahudilerin Aramice konuştuğu kabul

[479] Julia Iwersen, "Virgin Goddess", *The Encyclopedia of Religions* (New York: Macmillan, 2005), XIV/9603.
[480] "κόρη", https://logeion.uchicago.edu/κόρη (erişim 11 Ağustos 2023)Genç eş için örnek olarak Homer, *Iliad*, 6.247, gelin için ise Homer, *Odyssey*, 18.279, dizeleri gösterilebilir. Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, ed. Frederick W. Danker - William Arndt (Chicago: University of Chicago Press, 2001), 495-496, 591.
[481] "ἐλάμβανε δὲ τὴν ἱερωσύνην τῆς θεοῦ τότε ἔτι κόρη παρθένος", (o zamanlar tanrıçanın rahibeliğinin, bakire bir genç kız tarafından yapılması gerekiyordu), Pausanias, *Description of Greece*, 4.8.5.11.
[482] Epiphanius, "Panarion", 51.22.10.
[483] Lattey, "The Term 'Almah' in is. 7:14", 92.

edilmekle birlikte, Matta İncili'nin yazarının kim olduğu kesin bir şekilde bilinemese de akıcı bir Yunanca kullanmış ve İncili Yunanca yazmıştır.[484] Bu bağlamda Matta yazarının bu ifadeyi doğruca İbranice metinden değil Septuagint çevirisinden aldığı düşünülmektedir.[485] Tartışmaların odak noktası ise *almah* ve *parthenos* kelimelerinin anlam farklılıklarıdır.[486] Yukarıda ele alındığı üzere *almah* kelimesi bir kadının gençlik çağını ifade etmekle birlikte, bir görüşe göre evlilik çağındaki ama henüz evlenmemiş genç bir kızı tanımlamaktadır. Eski Ahit'te bu kelimenin evli kadınlar için kullanılmadığı göz önünde bulundurulduğunda, *parthenos* çevirisinin yanlış olduğu kesin bir şekilde söylenemez.[487]

Bir diğer görüş *almah* kelimesinin, kadının evli veya bekar olmasına bakılmaksızın yalnızca genç kızlık dönemini tanımlamak için kullanılmasıdır.[488] Dolayısıyla bu kelime doğrudan bakire anlamı taşımamaktadır. Antik Yunancada ise *Parthenos* sözcüğü, evli olmayan ve bakire anlamında kullanılan bir kelimedir.[489] İbranicede dini hukuk bağlamında bakire anlamına gelen *betulah* kelimesi yer almaktadır.[490] Ancak Yeşaya kitabında *betulah* yerine *almah* kullanılmıştır. Bu tercihin, cümledeki vurgunun bakirelik değil, daha çok genç kızlık üzerine olduğuna dayanarak yapılıdığı savunulmuş ve böylece *betulah* kelimesinin neden kullanılmadığı açıklanmaya çalışılmıştır.[491] Ancak Matta'daki metin incelendiğinde vurgunun tam anlamıyla bakirelik üzerine olduğu ve iki metnin vurgusunun farklı noktalarda odaklandığı anlaşılmaktadır.

Bunların yanında *almah* sözcüğünün karşısına konulabilecek Yunanca *neanis* (νεᾶνις) kelimesi de benzer anlamı verebilir. Zira *neanis* sözcüğü, bakirelik vurgusundan ziyade evli olsun veya olmasın, genç kızlık dönemine işaret etmektedir. Bu bağlamda Matta'nın bu kelimeyi Septuagint çevirisinden aldığı düşünülür.[492] Septuagint tercümelerinde *almah* kelimesinin çevirisinin dördünde *neanis* kelimesiyle, iki kez de *parthenos* ile karşılandığı

[484] Ehrman, *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 53, 84.
[485] Iwersen, "Virgin Goddess", XIV/9605; Menken, "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23", 153; Wansbrough, "st. Matthew", 907.
[486] Wansbrough, "st. Matthew", 907; Childs, *Isaiah*, 66.
[487] Childs, *Isaiah*, 66.
[488] Anthony Saldarini, "Matthew", *Eerdmans Commentary on the Bible*, ed. James D.G. Dunn - John Rogerson (Cambridge: Eerdmans Publishing, 2003), 1007; Paul, "Virgin, Virginity", 20/540.
[489] Iwersen, "Virgin Goddess", XIV/9603.
[490] Paul, "Virgin, Virginity", 20/540.
[491] Childs, *Isaiah*, 66.
[492] Iwersen, "Virgin Goddess", XIV/9605; Menken, "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23", 153; Wansbrough, "st. Matthew", 907.

saptanmıştır.[493] Bu çevirilerin, Yahudi-Hıristiyan polemikleriyle ilişkili olabileceği düşünülmektedir.[494]

Matta yazarı, herhangi bir belirsizliğin önüne geçmek amacıyla olsa gerek "*Yusuf, bir oğul doğuruncaya kadar onu bilmiyordu (ona dokunmadı)*" şeklinde bir açıklama getirir.[495] Bu açıklama Yahudilikte bir kadının bakireliğini belirtmek için kullanılan olumsuz ifadeye benzemektedir.[496] Anlam bakımından, Septuagint çevirisinde kullanılan bu kelimenin, tercümanın iki anlamı kastedebileceği düşünülmektedir. Bunlardan biri bakire bir doğumu, diğeri ise bakire olan bir kızın gelecekte hamile kalacağıdır. Matta İncili'nde, ilk anlamın yani bakire doğumun kastedildiği anlaşılmaktadır.[497]

Matta yazarının bu alıntıyla, Hıristiyanlara olduğu kadar Yahudilere de bir mesaj verdiği düşünülebilir. Ancak Hıristiyanlar için bu beklenen Mesih olsa da Yahudiler için Mesih'in doğumuna dair çok fazla bilgi bulunmamaktadır; sadece çölden çıkacağı bilinmektedir. Dolayısıyla bakire doğumun, Yahudilerin beklentisine bir cevap verdiği veya kehanetin gerçekleştiği söylenemez.[498] Matta yazarı *parthenos* kelimesinden kaynaklı böyle bir kehanete yer vermiş olmalıdır. Zira doğum anlatısının Eski Ahit'teki bir kehanete atıfta bulunması, bu tür bir yoruma neden olmaktadır.

Luka İncili de beklenen Mesih'in geldiğine işaret etmek için Eski Ahit'e ve Yahudi beklentilerine yönelik anlatım dili kullansa da, Matta'daki gibi doğrudan bir alıntıya yer verilmez. Ancak Luka'da Meryem için bakire anlamına gelen *parthenos* kelimesini iki kez kullanılır ve her ikisi de aynı cümlede geçer. 1:27'de geçen kullanım şu şekildedir:

> ἀπεστάλη (…) **πρὸς παρθένον** ἐμνηστευμένην ἀνδρὶ ᾧ ὄνομα ἰωσὴφ ἐξ οἴκου δαυίδ, καὶ τὸ ὄνομα **τῆς παρθένου** μαριάμ.[499]
>
> Davut soyundan Yusuf adında bir adamla nişanlı olan **kıza** gönderildi ve bu **kızın** adı Meryem (idi).[500]

[493] Çıkış 2:8; Mezmurlar 67:26; Ezgiler Ezgisi 1:3 ve 6:8 pasajlarında *neanis* ile Yaratılış 24:43 ve Yeşaya 7:14 pasajlarında ise *parthenos* ile çevrilmiştir.
[494] Menken, "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23", 153.
[495] Iwersen, "Virgin Goddess", XIV/9605; Menken, "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23", 153.
[496] Paul, "Virgin, Virginity", 20/539.
[497] Menken, "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23", 153.
[498] Wansbrough, "St. Matthew", 907.
[499] Κατὰ Λουκᾶν 1:27.
[500] Luka 1:27.

Burada iki pasaj bir cümle şeklinde çevrildiğinde anlamlı bir ifade olacaktır: "*Elizabet'in hamileliğinin altıncı ayında tanrı, Melek Cebrail'i Celile'de bulunan Nasıra adlı kente, Davut'un soyundan Yusuf adındaki adamla nişanlı bakire kıza gönderdi. Bakire kızın adı Meryem'di*".[501] Luka yazarı *parthenos* kelimesiyle Meryem'in bakire olduğunu vurgulamasının yanında Meryem'in ağzından "*bu nasıl olur, ben bir erkeğe varmadım ki?*"[502] ifadesini söyleterek Yahudi geleneğindeki olumsuz ifade kullanım biçimine uygun bir anlatım sunar. Böylece Meryem'in yalnızca genç bir kız olarak anlaşılmasının ve bu şekilde yorumlanmasının önüne geçmeye çalıştığı söylenebilir.

Bazı araştırmacılara göre, Luka İncili'ndeki Meryem'in bakireliğine yönelik bu ifadeler, erken dönem Hıristiyanların, yakın ilişkide bulundukları toplulukların mitoslarının etkisiyle metne sonradan ilave edilmiş olmalıdır.[503] Sonuç itibariyle Luka İncili de Matta'da olduğu gibi Meryem'in bakireliğini hem anlatılan olaylarla hem de kullanılan kelimelerle açıkça ifade etmektedir. Her iki metin de tanrısal hamileliği ve Meryem'in bakireliğini savunmaktadır. Ancak bu iki kanonik İncil'in haricinde, daha önce de belirtildiği üzere diğer İncillerde ve mektuplarda Meryem'in bakireliğine dair herhangi bir ifade bulunmamaktadır.

Bu bağlamda Justin'in de konuya değindiği görülmektedir. Justin, öncelikle Yunan tanrı oğullarıyla İsa'nın hikayesi arasındaki benzerliklerek bu anlatının pagan dünyasında tanıdık bir motif olduğuna işaret eder.[504] Aynı zamanda bakire doğumun da Yunan anlatılarında yer aldığına dikkat çektiği anlaşılmaktadır. Ancak bakire doğumu, her ne kadar paganlarla benzerlik kurarak anlatmış olsa da Yahudilerde böyle bir hadisenin görülmediğini ve bunun yalnızca kehanet aracılığıyla Yahudilere bildirildiğini savunur. Filolojik bir tartışmaya girmeksizin, metnin anlamı ve İncil'deki bağlamını temel alarak Yeşaya'daki ifadeyi "bakire" olarak yorumlamayı tercih ettiği ve savunmasını da bu doğrultuda şekillendirdiği anlaşılmaktadır. Bu tartışma, sonraki dönemlerde farklı açılardan ele alınarak devam etmiştir.

Tanrı'nın ölümlü bir kadından çocuğunun olmasını tartışan erken dönem Hıristiyan isimlerden bir diğeri Tertullian olmuştur. Yaklaşık bir yüzyıl sonra Tertullian'ın, İsa'nın tanrısal oğulluğunu, aralarında Dionysos'un da bulunduğu Yunan tanrı oğullarıyla karşılaştırdığı görülmektedir. Tertullian bu konudaki görüşünü şu şekilde ifade eder:

---

[501] Luka 1:26-27.
[502] Luka 1:34.
[503] Gündüz, *Pavlus*, 156.
[504] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 285.

> Tanrının Oğlu ilan edildi, oğulluğundan veya babanın soyundan gelmekten utanılacak şekilde doğmamıştı. Burada bir kız kardeşle ensest yoktu, bir kızı (örn. Kore) veya başkasının karısıyla kirlenme yoktu; pullarla, boynuzlarla veya tüylerle kaplı tanrı bir babaya; Danae için altına dönüşmüş bir sevgiliye katlanmak zorunda değildi; Zeus'tan bu tür şeyler çeken sizin tanrılarınızdır. Fakat tanrı oğlunun hiçbir kirlilikten etkilenmemiş bir annesi var; hatta görüldüğü kadarıyla o hiç gelin olmamıştı.[505]

Tertullian'ın burada atıfta bulunduğu anlatılardan birinin, Dionysos'un Kore'den doğum anlatısı olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca Perseus'un Danae'den doğumu gibi seçtiği örneklerin, Justin'in seçtiği mitolojik figürlerle benzerlik gösterdiği görülmektedir. Bu seçimlerdeki etkinin felsefi argümanlar değil, retorik açıdan güçlü olduğuna inanılanların etkili isimlerin tercih edildiği tahmin edilmektedir. Dolayısıyla karşılaştırmalarda seçilen figürlerin bilinirliği ve etkiçeyiciliği bir ölçüt olarak kabul edilmiş gibi görünmetkedir. Ancak bu karşılaştırmaların yüzeysel olduğu ve birbiri ile ilgisiz iki inanç biçiminin eşit hale getirildiği, fakat Tertullian'ın da belirttiği gibi Hıristiyan dogmaları ile pagan mitleri arasında büyük bir ahlaki fark olduğu ileri sürülmektedir. Zira açıklamalarından anlaşıldığı üzere, Justin'in aksine Tertullian, İsa'nın tanrısal oğulluğunu Yunan mitolojisindeki Zeus'un oğullarından ayırmaya çalışmaktadır.[506]

Tertullian, başka bir eserinde ise Meryem'in bakireliğini sorgulayan ve onun şeriata uygun olmayan bir ilişki yaşadığı yönünde ithamda bulunan Yahudileri eleştirmektedir. Tertullian Yahudilerin, İsa'nın marangozdan ya da gayrimeşru bir ilişkiden doğduğu yönündeki iddialarına yer verir ve bu anlatımları reddeder. Böylece o dönemde Yahudilerin arasında İsa'nın doğumuna dair yaygın görüşler hakkında da bilgi vermiş olur.[507] Bu tartışmalar, daha sonra Panthera ismi etrafında dönmüştür.

İsa'nın bakire doğumunu gündemine alan isimlerden biri de Celsus'tur. Celsus, ölümlü bir kadının tanrı tarafından hamile bırakılmasını kabul edilemez bulur. Zira tanrıyı en mükemmel varlık olarak görmektedir. Bu noktada Platon'un ilahi değişmezlik düşüncesini benimsediği görülür.[508] Ayrıca sadece ölümlü bir kadının hamileliğinde değil insan bedenine bürünmesi ve sonraki süreçte de bu anlayıştan yola çıkarak eleştirilerini yöneltecektir.

---

[505] Tertullian, "Apology/Apologeticus", trans. Thomas R. Glover, Tertullian, *Apology, De Spectaculis; Minucius Felix, Octavius* (London: William Heinemann Ltd., 1931), 21.7-9.
[506] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 284-285.
[507] Tertullian, "De Spectaculis", trans. Thomas R. Glover, Tertullian, *Apology, De Spectaculis; Minucius Felix, Octavius* (1931: William Heinemann Ltd., 1931), 30; Şinasi Gündüz, "Doketik Kristoloji ve Kur'an", *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (30 Mart 2022), 464.
[508] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*; *Contra Celsum*, 4.14.

Meryem'in tanrısal hamileliğini eleştirir ve Platon'un "ilahi değişmezlik" düşüncesini benimsediği anlaşılmaktadır. Bu düşüncesinden hareketle ölümlü bir kadının bir tanrı tarafından hamile bırakılmasının imkansız olduğunu savunur. Celsus, İsa'nın annesi güzel olsa dahi tanrının doğası gereği çürüyen bedenle bir birliktelik yaşamasını sorgular. Ayrıca ona göre Meryem ne zengin ne de bir kraliyet ailesine mensuptur.[509] Dolayısıyla şehirli elit bir kesimden değil, halkatan bir ailedendir. Bu nedenle tanrıdan hamileliği daha da ihtimal dışıdır. Celsus, yalnızca Hıristiyanlık bağlamında değil, Yunan mitolojisinde ölümlülerden dünyaya gelen şahsiyetlerin tanrısal hamilelikleri konusunda da aynı düşünceye sahiptir.[510] Justin'in konu edindiği Perseus'un yanı sıra Amphion, Aeacus gibi isimlerin tanrısal doğumlarını anlatan mitlere inanmadığını açıkça dile getirir.[511] Dionysos'un Semele'den doğumu da bu çerçevede değerlendirilebilir. Böylelikle Celsus, hem Hıristiyanlık hem de Yunan mitolojisindeki tanrısal doğum anlatılarına şüpheyle yaklaştığını göstermiş olur. Zira bu anlatılarda Zeus, ölümlü kadınlarla birliktelik yaşar ve bu ilişkiler sonucunda çeşitli Yunan karakterleri dünyaya gelir.[512] Justin, hatırlanacağı üzere, Perseus'un bakire doğumunu sorgulamdan kabul etmiş ve İsa'nın doğumunu bu anlatıya benzetmişti.[513] Ancak Celsus, bir pagan olarak bu mitoslara inanmadığını açıkça ifade eder ve aynı eleştiriyi İsa'nın doğumuna da yöneltir. Bu nedenle gerek pagan mitoslarına gerekse Hıristiyan anlatılarına yönelik inançsızlığıyla tutarlı bir eleştiri sunduğu söylenebilir. Celsus, her ne kadar bu düşünceye sahip olsa da Yunan figürleriyle ilgili mitosları, onların büyük ve kahramanca eylemlerinin bir kanıtı olarak kabul eder ve bu yönleriyle İsa'dan daha üstün olduklarını savunur.[514] Ayrıca Meryem'i fakir ve soylu bir aileden gelmemesi nedeniyle eleştirmesi göz önüne alındığında, Dionysos ve Perseus gibi Yunan şahsiyetlerinin annelerinin genellikle kraliyet soyundan gelmesi de arka planda Celsus'un onları üstün görmesinin bir neden olarak değerlendirilebilir.

Celsus'un bu düşüncelerinden hareketle İsa'nın bakireden tanrısal doğumunu gerçek bir bilgi olarak kabul etmediği görülür. Bununla birlikte Meryem'in hem bakireliğini hem de tanrısal hamileliğini reddeder ve bunun yerine, gayrimeşru bir ilişkinin sonucu olduğu yönünde bir iddia ile kendi düşüncesine uygun bir açıklama getirir. Celsus'a göre Meryem, Yusuf'la nişanlıyken Panthera adında Romalı bir askerle birliktelik yaşar ve bu ilişkiden hamile kalır. Yusuf, Meryem'i zina ile suçlayarak kapı önüne koyar. Meryem, bu hamileliğin sonunda İsa'yı

[509] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*; *Contra Celsum*, 1.39.
[510] Friesen, *Reading Dionysus*, 155.
[511] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, *Contra Celsum*, 1.67.
[512] Friesen, *Reading Dionysus*, 155, 160-161.
[513] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 22.
[514] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 1.67; Friesen, *Reading Dionysus*, 155, 160-161.

dünyaya getirir ve ardından Mısır'a giderek orada hizmetçi olarak çalışır. Celsus'a göre İsa Mısır'dayken sihir yapmayı öğrenir ve Mısır'dan geri döndüklerinde, bu öğrendikleri sayesinde kendini tanrı olarak gösterir.[515] Dolayısıyla Celsus, İsa'nın tanrısal bir hamileliğin değil, Romalı bir askerin çocuğu olduğunu öne sürer. Bu iddianın görüldüğü, günümüze ulaşan en eski kaynağın 2. Yüzyılda yaşamış Celsus'un ifadeleri olduğu düşünülmektedir. Ancak Celsus'un anlatımında Yahudilere ait ifadeler kullanması, bu bilgiyi Yahudi bir kaynaktan veya kişiden edindiği ihtimalini güçlendirmektedir.[516] Ayrıca Celsus'tan önce yaşamış olan Justin'in eserinde, İsa'nın babasının Panthera olduğuna dair iddiaya yer vermediği tespit edilmiştir.[517] Bu durum Justin'in ya bu konuda sessiz kalmayı tercih ettiğini ya da onun döneminde bu iddianın henüz ortaya çıkmadığını veya zayıf olduğu düşündürmektedir.

Celsus'un, hem Meryem'in tanrısal hamileliğine inanmaması hem de bakire doğuma yönelttiği eleştirilere karşılık olarak Origen öncelikle Matta İncili'nde alıntılanan Yeşaya 7:14 pasuğunu öne sürer. Celsus, Yahudi bir karakterin ağzından eleştirilerini dile getirdiği için Origen'in de yanıtlarını Yahudilik üzerinden verdiği görülür. Origen, peygamberlerin bakireden doğacak olan Emmanuel'in gelişini önceden haber verdiğini ve bu kehanetin İsa'nın doğumuyla gerçekleştiğini savunur. Ayrıca Celsus'un eleştirilerinde Matta'dan bilgi vermesinden dolayı Origen, onun bu İncil'i okuduğunu fark eder ve Celsus'un bu İncil'i bilmesine rağmen Yeşaya'dan yapılan kehanet alıntısına yer vermemesini eleştirir. Bu konuda Celsus'un kasıtlı olarak görmezden geldiğini iddia eder. Ancak Origen, savunmasını Matta'nın alıntıladığı bu kehanet üzerine inşa etse de burada geçen *almah* kelimesinin anlamı konusundaki tartışmaların farkındadır. Bu nedenle konuyu daha açık hale getirmek istemiş olmalıdır ki Justin gibi o da burada geçen İbranice *almah* kelimesinin anlamını tartışır. Origen, Septuagint çevirisinde *almah* kelimesinin bazen "bakire" (parthenos*)* bazen de "genç kız" (neanis) olarak çevrildiğini belirtir.[518] Daha önce açıklandığı gibi *almah* kelimesi Eski Ahit'te toplamda sekiz kez geçmektedir; bunlardan dördü genç kız anlamında *neanis*, ikisi ise *parthenos* yani bakire olarak çevrilmiştir.[519] Ancak bu çevirilerin, *almah* sözcüğünün bakire anlamına gelmesinden ziyade, Yahudi-Hıristiyan polemiklerinden kaynaklandığı ve dilbilimsel bir çeviriden ziyade teolojik sebeplerle bu şekilde çevrildiği düşünülmektedir.[520] Bunun yanı

[515] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*; *Contra Celsum*, 1.28, 1.32, 1.33, 1.69.
[516] Bkz. Antti Laato, "Celsus, Toledot Yeshu and Early Traces of Apology for Virginal Birth of Jesus", *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 27 (01 Ocak 1970), 61-80.
[517] Laato, "Celsus, Toledot Yeshu and Early Traces of Apology for Virginal Birth of Jesus", 74.
[518] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 1.34.
[519] Çıkış 2:8; Mezmurlar 67:26; Ezgiler Ezgisi 1:3 ve 6:8, *neanis*; Yaratılış 24:43 ve Yeşaya 7:14 *parthenos* ile çevrilmiştir.
[520] Menken, "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23", s. 151, 153.

sıra Origen, Tesniye kitabındaki şeriatla ilgili pasajlarda da *almah* kelimesinin bakire anlamında kullanıldığını öne sürer. Ancak Origen'in açıklamasında yer verdiği Tesniye kitabındaki ilgili pasajlarda gerçekte *almah* değil, *betulah* kelimesinin geçtiği bilinmektedir.[521] Bu durum Origen'in, savunmasını haklı çıkarmak amacıyla bu tür bir yorum geliştirmiş olabileceğini akla getirmektedir. Origen, yine Justin ile benzer şekilde, mantıksal bir argüman da öne sürer, Yeşaya'da bahsedilen kişi doğal bir ilişki sonucunda doğmuş olsaydı, bu durum olağan dışı bir işaret taşımazdı; dolayısıyla bu doğumun bir bakire aracılığıyla gerçekleşmiş olması, onun bir işaret olarak görülmesini sağlamaktadır.[522]

Origen'in savunmasında ele aldığı bir diğer husus, Meryem'in Panthera'dan hamile kaldığına yönelik eleştiridir. Origen, bunun İsa'ya ve onun mucizevi doğumuna inanmayanların uydurduğu bir yalan olduğunu savunur. Zira Kutsal Ruh'un dahil olduğu olağanüstü bir durumu, Meryem'in Panthera ile zina etmesi ve marangoz nişanlısı tarafından uzaklaştırılması şeklinde çarpıtılarak Celsus'un, bu inancı yıkmaya çalıştığını iddia eder. Origen, bu anlatının uydurma olduğuna dikkat çekerken aynı zamanda bu anlatının dahi Yusuf'un, Meryem'in hamileliğinde bir etkisi olmadığının kabul edildiğini vurgular.[523] Böylece Origen, Meryem'in marangoz nişanlısıyla herhangi bir yakınlaşma olmadığını ve Panthera adlı kişi ile ilgili iddiaların da bir uydurman ibaret olduğunu savunarak hem Panthera iddialarına itiraz ettiği hem de Meryem'in tanrısal hamileliğinin altını çizdiği görülmektedir.

Origen Yunan anlatılarındaki tanrısal oğulluk ile İsa'nın durumunu da karşılaştırmıştır. Justin'in benzerlikleri öne çıkarmasının aksine, Origen'in Tertullian gibi Zeus'un oğullarıyla ilgili anlatıları İsa'nın tanrısal oğulluğundan ayırmaya çalıştığı görülür. Yunan mitolojisinde Zeus'un çarpık ilişkilerinden bahsederken Dionysos'un annesi Kore ile ensest ilişkisin, de ele alır. Bu hamileliklerin ve skandal mitosların, tanrıların ahlak dışı ilişkilerle gerçekleştirdiklerine dikkat çekerek savunmasını yapar.[524] Buna karşın İsa'nın doğumunda Meryem'in bakire kaldığını ve tanrı ile fiziksel bir münasebet yaşamadan hamile olduğunu vurgular. Hatta bakire hamileliğin doğada bazı hayvan türlerinde dahi görüldüğünü belirterek bu durumu desteklemeye çalışır.[525] Dolayısıyla Origen, Celsus'un Yunan anlatılarıyla yaptığı karşılaştırmaya karşı çıkarak bu mitolojik anlatılarda tanrı ile insan arasında doğrudan bir fiziksel ilişkinin bulunduğunu, oysa İsa'nın doğumunda onlar gibi bir

[521] Origen, "Κατὰ Κέλσου", 1.34; Tesniye 22:23-26.
[522] Origen, *Contra Celsum* 1.35.
[523] Origen, *Contra Celsum*,1.32.
[524] Origen, "Κατὰ Κέλσου", *Contra Celsum*, 1.25.
[525] Origen, *Contra Celsum*, 1.37.

münasebetin bulunmadığını savunur. Origen'in ortaya koyduğu bu farklılıklar göz önünde bulundurulduğunda, yalnızca yüzeysel bir benzerliğin bulunabileceği sonucu çıkmaktadır.

Clement ise genel olarak Meryem'in tanrısal doğumu ve İsa'nın tanrı oğlu olması konusunda Dionysos ile bir karşılaştırma yapması hususunda sessizliğini koruduğu belirtilir. Dionysos'un doğumuna değinmesine rağmen, onun Zeus'un oğlu olduğunu açıkça ifade etmediği tespit edilmiştir.[526] Dionysos'un Kore'den doğumunu ensest bir ilişkinin sonucu olduğunu belirtse de İsa ile herhangi bir karşılaştırma kurmaz. Kore'nin, Meryem gibi ölümlü bir kadın olmamasından kaynaklı bu kıyaslamaya girmediği düşünülebilir. Bununla birlikte tanrı oğlu kavramı açısından benzerlik kurmak istemediği de söylenebilir. Zira daha sonraki başlıklarda görüleceği üzere, Dionysos'un mitosundaki diriliş gibi bazı noktalara sansür uyguladığı bilinmektedir. Clement'in genel olarak Orphik Dionysos'un anlatılarına yer vermesinden olsa gerek Dionysos'un ölümlü Semele'den doğumundu anmadığı görülmektedir. Sonuç olarak Clement'in, tanrı oğlu tartışmasına girmediği ve bu konuyu sessizce geçtiği anlaşılmaktadır.

Dionysos'un doğumunu ve onun Zeus'un oğlu olduğunu ahlaki eleştirilerde tabi tutmadan ele alan bir diğer kişi ise Firmicus Maternus'tur. Dionysos'un tanrısal oğulluğunu açıkça ifade eder.[527] Clement'in aksine, bu konuya sansür uygulamamasının, onun euhemerist anlayışa sahip olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Zira ona göre, bu kişiler bir zamanlar insan olduğundan ve sonradan tanrılaştırıldığından dolayı tanrı oğlu meselesi de ortadan kalkmış olur.[528]

MS 4. yüzyılda Epiphanius da Meryem'in bakire doğumu ve Panthera konusuna değinmiş, bu tartışmaya farklı bir yaklaşımla açıklama getirmiştir. Epiphanus'a göre antik Yunancada "panter" anlamına gelen Panthēros (Πάνθηρος) İsa'ya üvey babalık yapan Yusuf'un babası Yakup'un ve dolayısıyla Yusuf'un aile lakabıdır, diğer bir ifadeyle soyadıdır.[529] Bu nedenle Hıristiyanlık dışı kaynaklarda geçen "ben Panthera" (Panthera'nın oğlu) gibi bir ifadelerin üvey baba tarafına işaret ettiği şeklinde yorumlanır. Böylece

---

[526] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 330.
[527] Firmicus Maternus, *On Error of Pagan Religions*, 6.1-5.
[528] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 330.
[529] "Aslında, bu Yusuf, Klopas'ın kardeşiydi ve Yakup'un oğlu idi; ayrıca lakap/soyadı Panther olarak anılırdı. Her ikisi de lakap/soyadı olarak Panther'den türemiştir" (οὗτος μὲν γὰρ ὁ Ἰωσὴφ ἀδελφὸς γίνεται τοῦ Κλωπᾶ, ἦν δὲ υἱὸς τοῦ Ἰακώβ, ἐπίκλην δὲ Πάνθηρ καλουμένου· ἀμφότεροι οὗτοι ἀπὸ τοῦ Πάνθηρος ἐπίκλην γεννῶνται). (İng.) Epiphanius of Salamis, *The Panarion of Epiphanius of Salamis (II-III),* trans. Frank Williams (New York: E. J. Brill, 1987), 7.7.5; (Yun.) Ἐπιφάνιος. Πανάριον. http://khazarzar.skeptik.net/books/panariog.htm (Erişim 13 Şubat 2025).

Epiphanius, bu bilgiyi İsa'nın tarihsel kişiliği konusunda bir veri olarak kullanmıştır. Ayrıca Epiphanius her Hıristiyan gibi temel dogmalara bağlı olduğundan Meryem'in bakire hamileliğine ve dolayısıyla İsa'nın babasız doğduğuna inanmaktadır.[530] Böylelikle Epiphanius, Panthera ile ilgili tartışmalara alternatif bir yorum sunmuştur.

İsa ile ilgili ortaya atılan bu iddiaların Yahudi kaynaklarındaki yansımalarına bakıldığında Talmud'da İsa'dan zaman zaman bahsedilmesinin yanında Panthera'nın oğlu olduğuna dair ifadeler de yer almaktadır. İsa, Pandera'nın oğlu anlamına gelen "ben Pandera" şeklinde isimlendirilmiş ve bu ifadenin İsa'nın zina sonucu doğduğu iddiasıyla bağlantılı olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca Celsus'un da Panthera iddiasını ortaya attığı görülse de İsa'nın Hıristiyanlığın kurucusu olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Buna karşın Talmud'da ise İsa'nın adı bu bağlamda doğrudan anılmamaktadır. Ayrıca babasının Romalı bir asker olduğu iddiasıyla onun Yahudi dahi olmadığının vurguladığı ileri sürülür.[531] Bu görüş sonraki dönemlerde de devam etmiş ve Yahudiler arasında yaygın olan, 4-9. yüzyıllar arasına tarihlenen *Toledoth Yeşu* (İsa Tarihi) adlı eserde de yer bulmuştur. Bu esere göre Meryem ve Yusuf evlidir; ancak bu süreçte Meryem, Panthera adlı kişiden hamile kalmıştır.[532] Böylece İsa'nın zina sonucu doğan bir çocuk olduğu anlatılmaya çalışılmıştır. Bir görüşe göre, Celsus'un ortaya attığı iddialar, daha sonraki *Toledoth Yeşu* geleneği tarafından kullanılmıştır.[533]

Modern araştırmalarda Meryem ve İsa ile ilişkili Panthera'nın kim olduğuna dair tartışmalar devam etmektedir. Bu ismin, Meryem'i tanımlamak için kullanılan bakire anlamındaki *parthenos* kelimesinden kasıtlı olarak *Panthera* şeklinde değiştirildiği öne sürülmüştür. Buna göre "bakirenin oğlu" (huios tēs parthenou, υἱὸς (τῆς) παρθένου) ifadesindeki *parthenos* yerine, ona benzer bir isim olan *Panthera* ile değiştirilerek bir kelime oyunu yapıldığı düşünülür. Zira Panthera isminin Romalı askerler arasında yaygın olarak kullanıldığı bilinmektedir.[534] Başka bir görüşe göre Panthera isminin, *parthenos* sözcüğünden türetildiği iddiası zayıf bir argümandır ve Celsus'un bu ismi rastgele seçmediği düşünülmektedir. Bu bağlamda Panthera'nın, Meryem'in hamile kaldığı dönemde bölgede görev yapan bir asker olduğu iddia edilmiştir. Tam adı Tiberius Julius Abes Panthera olan bu

[530] Epiphanius of Salamis, *The Panarion,* 7.7; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 143 (dn).
[531] Peter Schäfer, *Jesus in the Talmud* (Princeton: Princeton university press, 2007), 18-19.
[532] Gündüz, "Doketik Kristoloji ve Kur'an", 464.
[533] Bakire Doğum konusunda Toledoth Yeşu için bkz. Laato, "Celsus, Toledot Yeshu and Early Traces of Apology for Virginal Birth of Jesus".
[534] Daniel Rops, *Jesus in His Time*, trans. Robert William Millar (London: Eyre & Spottiswoode, 1955), 60.

kişinin muhtemelen Yahudi kökenli bir Roma askeri olduğu öne sürülmüştür. Bu görüşe göre, Meryem'in zina yapmasından ziyade bu hamileliğin tam olarak nasıl gerçekleştiğinin bilinemediği savunulmaktadır. İhtimallerden biri, Meryem ile Panthera'nın bir ilişki yaşadığı ve Meryem'in bu ilişkiden hamile kaldığı, ancak Panthera'nın bundan habersiz olarak bölgeden ayrıldığı yönündedir. Daha sonra ise Meryem'in Yusuf ile nişanlandığı öne sürülmektedir. Ancak bu sürecin kesin bir şekilde bilinmediği ve bir çok noktada belirsizlikler bulunduğu düşünülmektedir.[535] Bu iddiaya karşılık olarak ise Panthera'nın ve onun birliğinin, Meryem'in hamile kaldığı sırada Celile ya da Yahudiye'de bulunmadığı ve hatta o sırada bu birliğin nerede olduğunun da kesin olarak bilinmediği öne sürülür. Ayrıca Panthera'nın asker olmadan önce Sidon'da yaşadığı düşünüldüğünden, bu süreçte Meryem ile tanışma ihtimallerinin düşük olduğu savunulmaktadır.[536] Diğer bir görüş ise Panthera isminin Romalı askerler arasında yaygın olması nedeniyle böyle bir hikayenin sonradan uydurulmuş olabileceği yönündedir.[537] Nitekim bu iddialarla birlikte genel görüş, bu konuya dair kesin delillerin bulunmaması nedeniyle kesin bir sonuca varılamadığı görülmektedir.

İsa'nın tanrısal doğumu nedeniyle onun için kullanılan "tanrı oğlu" unvanının, Hıristiyanlığa özgü spesifik bir kavram olduğu düşünülmektedir. Zira antik dönemde Zeus'un oğulları için benzer bir kullanımın yaygın olmadığı ve Hıristiyanlıktaki gibi özel bir anlam taşımadığı savunulmaktadır.[538] Bu noktada Dionysos için *Bakkhalar*'daki kullanıma bakıldığında Dionysos'un tanrının oğlu olmasını "tanrının tanrı oğlunu" anlamına gelen *paida theon theou* (παῖδα θεὸν θεοῦ) ifadesiyle karşılandığı daha önce belirtilmişti.[539] Hıristiyanlıkta ise İsa'yı tanımlamak için *huios theou* (υἱός θεοῦ) ifadesi kullanılmaktadır. Dionysos için kullanılan çocuk veya oğul anlamındaki *pais* (παῖς) kelimesi, daha genç bir oğlu ifade ettiği anlaşılmaktadır. Bu kelime aynı zamanda hizmetkar manasına da gelmektedir ki bu, gizem dinleri bağlamında anlam taşıyor olabilir. Dolayısıyla Dionysos için bu bu ifadenin yaygın ve özel bir kullanımının olmadığı ve Hıristiyanlıktaki gibi spesifik bir unvan niteliği taşımadığı söylenebilir. Hıristiyanlıkta ise bu merkezi bir inanç meselesidir.

---

[535] Panthera'nın kim olduğu ve bu kanıya nasıl varıldığına dair detaylı bilgi için bkz. James D. Tabor, *The Jesus Dynasty: Stunning New Evidence About Hidden History of Jesus* (London: Harper Element, 2006), 58 vd.
[536] Bu konudaki tartışmayı daha detaylı görmek için bkz. Christopher B. Zeichmann, "Jesus 'ben Pantera': An Epigraphic and Military-Historical Note", *Journal for the Study of the Historical Jesus* 18/2 (ts.), 141-155.
[537] Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 142.
[538] Arthur Darby Nock, *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background* (New York: Harper & Row, Publishers, 1964), 44-46.
[539] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 83.

Meryem'in Panthera'dan hamile kalmasıyla ilgili tartışmalardan başka, daha erken bir döneme ait olan Yakup İncili'nde yer alan, hamileliği sırasında yaşadığı bir iftira hadisesi anlatılmaktadır. Kanonik İncillerde Meryem'in olağanüstü hamileliği anlatılmakla birlikte halk arasında bu durumun nasıl karşılandığına dair doğrudan bir bilgi verilmemektedir. Ancak Yakup İncili, bu konuya dair bir hadiseye yer vermektedir. Her ne kadar kanonik İncillerde geçmese de Meryem ve Yusuf'un "masumiyet testi" ya da "acı su testi", 6.yüzyıldan itibaren ikonografide de yer aldığı tespit edilmiştir (Resim 9). Bu olayın dikkat çeken yanı ise *Bakkhalar*'da Semele'nin de hamileliği sırasına benzer bir tepkiyle karşılaşmış olmasıdır.

Yakup İncili'ndeki anlatıma göre, Meryem henüz Yusuf'la nişanlıyken onun evinde hamile olduğunu Annas adında bir kişi fark eder ve durumu rahibe bildirir. Hamileliğin nişanlısı Yusuf'tan olduğuna kesin gözüyle bakılır ve rahip tarafından ikisini de sorgulanır. Yahudi dini hukukuna göre, Yusuf nikahtan öncesinde böyle bir günah işlemekle suçlanır. Ardından her ikisine de masumiyetlerinin ispat edilmesi için bir sınamaya tabi tutulur. Bunun için imtihan suyu içirilir ve ikisi de çöle gönderilir. Yusuf ve Meryem'in çölden sağ salim dönmeleri üzerine masumiyetleri kanıtlanmış kabul edilir.[540] Rahip, tanrının onların günahını açığa çıkarmadığını ve dolayısıyla kendisinin de onları sorgulamayacağını belirtir. Böylece Yahudi toplumunun gözünde çocuğun babasının kim olduğu veya hamileliğin olağanüstü bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediği sorgulanmaz ve mesele böylece kapanmış olur. Böylece Meryem'in olağanüstü hamileliği Yahudi hukuku açısından testten geçerek onaylanmıştır. İsa'nın yetişkinliğinde bu durum herhangi bir şekilde tekrar gündeme gelmez, zira Yakup İncili'nde henüz Meryem hamileyken onun masumluğunun aydınlatıldığı ve aklandığı anlatılmıştır.

Masumiyet testi veya acı su testi, Yahudilikte uygulanan ve Tora'da yer alan bir sınama yöntemidir. Sayılar kitabında anlatıldığına göre, bir kadın kocasına karşı sadakatsizlikle suçlandığında kahinin önünde ona acı su içirilir. Kadın yemin ederek bu suyu içtikten sonra eğer suçluysa karnın şişmesi ve kalçasının erimesiyle bedensel değişimler geçirerek sadakatsiz olduğunu ortaya çıkar ve lanetli sayılır.[541] Ancak Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki iki uygulama arasında farklılık olduğu görülmektedir. Yahudilikte bu test evli kadınlar için uygulanırken Hıristiyan anlatımında Meryem henüz nişanlıyken yani bekarken bu sınamadan geçirilmiştir. Meryem'in Yahudilikteki bu teste tabi tutulması, Yahudi hukukunda yer alan bir uygulamanın Hıristiyan anlatısına dönüştüğünün göstergesi denilebilir. Ayrıca Yakup İncili'nin en erken 2.

[540] Yakub 15:1-16:2.
[541] Sayılar, 5:11-31.

yüzyıl ortalarından sonra yazıldığı, Yahudiler arasında Meryem'in bakire hamileliğiyle ilgili tartışmaların bulunduğu ya da başladığı ve Panthera'dan hamileliğine dair iddiaların gündemde olduğu göz önüne alındığında, İncil yazarının buradaki amacı, Meryem'i henüz hamileyken Yahudi hukukuna göre aklandığını göstermek olmalıdır.

Diğer yandan *Bakkhalar*'daki anlatımda ise Semele'nin Dionysos'a hamileliği sırasında kız kardeşleri, bu hamileliğin Zeus'tan, yani bir tanrıdan olmadığını iddia ederek onu suçlar. Semele, henüz hamileyken şimşekler arasında öldüğünde, kardeşleri bu olayı tanrısal bir cezalandırma olarak yorumlar.[542] Ancak konu burada kapanmaz, Dionysos bir yetişkin olduğunda annesine ve dolayısıyla kendisine yöneltilen bu iftirayı karşılıksız bırakmaz. *Bakkhalar*'da Thebai kentine gitme amacının temelinde intikam almak olduğu belirtilir. Ölmüş annesinin aklamasını sağlamanın yanında kendi tanrılığını göstermek için kente giderek yapılan bu suçlamanın cezasını ağır bir şekilde verir.[543]

Metinler incelendiğinde hem Dionysos hem de İsa'nın annelerinin tanrısal hamilelikleri sürecinde benzer suçlamalara maruz kaldığı görülmektedir. Her iki anlatıda da aynı konu işlenmiş olsa da farklı şekilde sonuçlanmıştır. Meryem, henüz hamileyken bir teste tabi tutularak aklanır ve İsa doğduğunda bu olay tekrar gündeme gelmez. Buna karşılık Dionysos'un annesi doğumdan önce ölür ve aklanamaz; bu nedenle onu aklama görevi Dionysos'un yetişkinliğinde gerçekleşir. Meryem'in aklanması bir test aracılığıyla sağlanırken Semele'nin aklanması daha geç, kapsamlı ve ağır bir cezalandırma yoluyla gerçekleşir. Sonuçları farklı olsa da tanrısal hamilelik karşısında iftira teması, hem apokrif İncil'de Meryem için hem de *Bakkhalar*'da Semele için işlenmiştir. Yakup İncili'nden daha önceki metinlerde bir anlatıya rastlanmadığı bilinmektedir. *Bakkhalar* eserinin geniş bir bilinirliğe sahip olması ve hamilelik sürecinde tanrısal bir müdahaleye dair şüphelerin dile getirilmesi göz önüne alındığında, Yakup İncili'nin yazarı Yahudi geleneğinden yola çıkarak hem Yahudilere hem de paganlara tanıdık bir tema üzerinden hitap eden bir anlatım sunduğu ileri sürülebilir. Dolayısıyla bu anlatımın Dionysos'un öyküsüyle yüzeysel de olsa bir paralellik taşıdığından söz edilebilir.

[542] "(Dionysos): Annemin kız kardeşleri, en az yapması gerekenler, benim, Dionysos'un Zeus'un çocuğu olmadığımı, Semele'nin ölümlü bir babadan bir çocuğa hamile kaldığını ve sonra yatağının günahını Zeus'a yüklediğini, bunun bir Kadmos hilesi olduğunu ve bunun için Zeus'un onu öldürdüğüyle övündüklerini iddia ettiler". Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 26-30.
[543] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 39-42 vd.

Netice olarak erken dönem Hıristiyanların Meryem'in bakire hamileliği konusunda bir yandan paganlarla diğer yandan da Yahudilerle tartışmalara girdiği görülmektedir. Justin bakire hamileliği pagan anlatılarıyla ortak yönleri üzerinde durarak benzeştirirken Tertullian ve sonraki dönem yazarları bu benzerlikleri reddetme ve farklılıkları ortaya konmaya eğiliminde olmuşlardır. Yunan mitolojisindeki anlatımlardan farklı olarak Hıristiyanlıkta tanrının Meryem'in hamileliği sürecinde doğrudan etkin bir rol oynamadığı veya herhangi bir ahlak dışı durumun gerçekleşmediği vurgulanmıştır. Bununla birlikte Celsus'un tanrının değişmezliği konusundaki eleştirilerine karşı Origen, felsefi düşüncelerden de yararlanarak tanrısal hamileliği açıklamaya çalıştığı görülür.

Bakire hamilelik konusundaki tartışmalarda Yunan mitolojisindeki anlatıların etkisi değerlendirildiğinde tanrının, Yunan mitoslarındaki gibi etkin bir rol oynamaması ve özellikle Yahudilik açısından böyle bir motife yabancı olmalarından olsa gerek, başka bir erkekten ahlak dışı bir şekilde hamile olduğuna yönelik tartışmaları gündeme getirmiş olmalıdır. Burada hem Celsus'un hem de Yahudilerin iddialarına karşı tanrısal bir hamileliğin gerçekleştiğine dair açıklama çabası olduğu söylenebilir. Dionysos'un doğum hikayeleri üzerinden bakıldığında Kore'den doğumu ensest ilişki unsuru içerdiğinden, Hıristiyanlık ile ahlaki bir ayrışma noktası olarak görülmüş ve bu anlatımla bir paralellik kurulmamıştır. Ayrıca Kore'nin hem Zeus'un kızı hem de bir tanrıça olması da bu kıyaslamayı daha problemli hale getirmiştir. Buna karşılık Semele'den doğumu, Zeus'un ölümlü bir kadından oğul sahibi olması Justin tarafından bir benzerlik unsuru olarak değerlendirilmliştir. Ancak bakire doğum açısından Perseus'un doğumu, Zeus'un diğer oğullarına kıyasla daha güçlü bir karşılaştırma zemini sunmuştur. Dolayısıyla Dionysos'un ölümlü bir kadından Zeus'un oğlu olarak doğması genel ve yüzeysel bir paralellik taşıdığı söylenebilir. Hırisityan anlatısında tanrının bizzat etkin olmaması gibi temel farklılıklar göz önünde alındığında sadece doğum öyküsü ile ikisi arasında doğrudan bir özdeşlik kurmanın güç olduğu söylenebilir.

3.1.2. İsa'nın İnsan Suretine Bürünmesi

Bir tanrı olan İsa'nın insanların arasında yaşaması ve bunun için görünümünün insan şeklini alması diğer bir ifadeyle enkarnasyonu, yalnızca Yuhanna İncili'nde açıkça ifade edilmiştir. Yuhanna İncili'ne göre Logos, ete kemiğe bürünerek yani insan suretinde insanların arasında yaşar ve bu durum "*Söz, insan oldu ve aramızda yaşadı*" (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ

ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν) şeklinde ifade edilir.[544] Burada *logos* ifadesinin karşıladığı anlamına veya kullanımına dair yapılan tartışmalara girilmeyecektir.[545] Bunun yanında Logos'un ezeli bir varlık olduğu, teslisteki Baba ve Kutsal Ruh'tan ayrı tanrısal bir varlık/tanrı olduğunu gösteren[546] ve Hıristiyan inancındaki teslisin üç unsurundan biri kabul edildiği göz önüne alındığında sonrasındaki "insan oldu" ifadesine odaklanılmaktadır.

Yuhanna'daki bu ifadenin, Hıristiyanlar arasındaki farklı anlayışlara karşı söylenmiş olabileceği düşünülmüştür. Bu noktada ifade içerisinde bedenleşme için kullanılan *sarks* (σὰρξ) sözcüğü somut bir beden ve hatta et anlamına gelmektedir.[547] Dolayısıyla İsa'nın maddi olarak bedenlendiğine özellikle dikkat çekildiği düşünülür. Zira Doketikl görüşe göre İsa sadece bir görünüm şeklinde insanlaşmıştır, diğer bir ifadeyle gerçekten insan bedenine bürünmek yerine, insanlara illüzyon şeklinde bedenlenmiş gibi görünmüştür.[548] Bu görüşün, Yuhanna'nın mektuplarında anıldığı ileri sürülür. Dolayısıyla Yuhanna'daki bu ifadenin, İsa'nın bir görünüm değil, gerçek ve maddi olarak bedenlendiğine işaret ettiği ve bir savunma niteliği taşıyarak Doketik görüşü çürütmek için kullanıldığı düşünülmektedir.[549]

Yunan mitolojisi açısından bakıldığında ise tanrıların dönüşümleri Homer'in eserlerine kadar geri gider. Bu dönüşümlerde tanrıların, insan suretine bürünebildikleri gibi hayvan, bitki veya cansız bir varlığa da dönüşebildiklerine inanılır. Bunun yanında sadece tanrılar değil insanlar da bu tecrübeyi yaşayabilmektedir. Apuleius'un eserinde, baş karakter Lucius'un kendisini eşeğe dönüştürmesi örneğinde görüldüğü gibi, büyü yoluyla insanın kendisini başka bir varlığa dönüştürdüğüne dair anlatılar bulunur.[550] Yunan mitolojisindeki dönüşümlerin en bilinen derlemelerinden biri kabul edilebilecek Ovidius'un *Metamorophoses* (Dönüşümler) eserinde bu konuda çok sayıda örnek bulunmaktadır.[551] Zeus, geçirdiği dönüşümlerle bu figürler arasında en iyi bilinenidir. Dionysos mitoslarında da bu dönüşümler görülmektedir; Zeus'un yılana dönüşerek Kore'ye gittiği, Hera'nın Semele'ye yaşlı bir kadın

---

[544] Yuhanna 1:14 (Κατὰ Ἰωάννην 1:14).
[545] Yuhanna'daki bu konu üzerine yapılan tartışmalar için bkz. Patacı, *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji: İsa Tasvirinin Bağlamı ve İnşası* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021).
[546] "Yahya tanıklığını şöyle sürdürdü: 'Ruh'un güvercin gibi gökten indiğini, O'nun üzerinde durduğunu gördüm'." Yuhanna 1:32; "Ama Baba'nın benim adımla göndereceği Yardımcı, Kutsal Ruh, size her şeyi öğretecek, (…)" Yuhanna, 14:26.
[547] "σάρξ", https://logeion.uchicago.edu/σάρξ (erişim 03 Şubat 2025); Charles John Ellicott, *Ellicott's Bible Commntary In One Volume* (Michigan: Zondervan Publishing House, 1976), 804.
[548] Doketikler de kendi içinde ayrı gruplara ve görüşlere sahiptir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Gündüz, "Doketik Kristoloji ve Kur'an".
[549] 1. Yuhanna 1:2-3, 4:2; 2. Yuhanna 7; René Kieffer, "60. John", *The Oxford Bible Commentary*, ed. John Barton, John Muddiman (Oxford: Oxford University Press, 2001), 963.
[550] Bkz. Lucius Apuleius, *Altın Eşek (Asinus Aureus)*, çev. Furkan Akderin, (İstanbul: Alfa Yayınları, 2007).
[551] Bkz. Ovidius, *Dönüşümler*.

kılığında yaklaştığı daha önce ele alınmıştı. Bunların yanında Dionysos'un da insan bedenine büründüğü *Bakkhalar* eserinde belirtilmektedir.

Dönüşüm geçiren tanrılardan biri olan Dionysos, diğer tanrılardan farklı bir şekilde çocuk olarak doğar ve çocukluk dönemi yaşar. Yetişkinlik döneminde ise yaşlı bir insan veya hayvan gibi tanınmayacak formda değildir. Euripides'in anlatısına bakıldığında, sıra dışı bir şekilde Dionysos'un görünümü yakışıklılıktan ziyade, feminen bir güzelliğe sahip genç bir erkek olarak tasvir edilir. Bu tasvirin, antik dönemde heykeltıraşlık eserlerine de yansıdığı görülmektedir (resim 10). Bunun yanında Dionysos, olgun ve sakallı bir figür olarak betimlendiği de görülmektedir (resim 11). Dolayısıyla Dionysos, doğumu ve çocukluğu ile diğer tanrılardan ayrılan farklı bir hikayeye sahiptir. Bu bakımdan İsa ile dikkat çekici bir ortak noktaya sahiptir.

Yuhanna İncili'nin başında, 1:14'te yer alan ifadeye benzer şekilde, Euripides'in *Bakkhalar* eserinin de hemen başında Dionysos'un insan suretine büründüğü şu sözlerle belirtilir: "*tanrılıktan insan biçimine bürünerek/değiştirerek*".[552] İsa ve Dionysos'un bu durumu farklı şekilde ifade edilse de aynı anlamı verecek şekilde tanımlanmıştır. Her iki anlatımda da tanrısal bir varlığın ölümlü bir insan şeklinde bedenleşmesi vurgulanmaktadır. İsa da Dionysos gibi tanrısallığından sıyrılıp insan bedeninde doğmuş, çocukluk dönemi geçirmiş ve yetişkin olarak insanlar arasında yaşamıştır.

İsa'nın bedenleşmesi konusunda Celsus'un eleştirleri dikkat çekicidir. Celsus, tanrının değişmezliği bağlamında, ölümlü bir kadını tanrı tarafından hamile bırakmasının imkansız olduğunu iddia eder. Bunun yanı sıra Hıristiyanlıktaki enkarnasyon anlayışını da teolojik açıdan savunulamaz bulur. Bu görüşünü Platon'dan alıntı yaparak şu şekilde destekler: [553]

> Tanrı iyi ve güzeldir ve kendi içinde eksiksizdir ve en güzel ve en mükemmel yerdedir. Eğer gerçekten insanların arasına inerse, bir değişime ihtiyacı vardır; fakat değişim, iyiden kötüye, güzelden çirkine, mutluluktan mutsuzluğa (felakete), en iyiden en kötüye doğru olur. (...) Bu yüzden tanrı böyle bir değişimi kesinlikle kabul etmez.[554]

[552] "μορφὴν δ' ἀμείψας ἐκ θεοῦ βροτησίαν" Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 4. İsa için kullanılan logos (λόγος) yerine burada Dionysos, theos (θεός) yani tanrı olarak tanımlanmıştır. Bunun yanında insan için kullanılan kelimeler de farklılık gösterir. Dionysos için insan şekli (μορφὴν βροτησίαν, acc.), İsa için insan bedeni (σὰρξ) kullanılmıştır.
[553] Friesen, *Reading Dionysus*, 154-155.
[554] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 4.14; bkz. Platon vd., Devlet (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010), 381b-c.

Celsus, bir Platoncu olarak tanrının değişmez, kusursuz ve mükemmel olduğu fikrini benimser. Bu nedenle tanrının bir dönüşüm geçirerek insani eksikliklere ve zayıflıklara bürünerek bu değişimini ve dünyaya inmesini mantıksal açısından kabul edilemez bulur. Bu düşüncesini eserinin başka bir yerinde açıkça dile getirerek şu ifadeyi kullanır: "*Ey Yahudiler ve Hıristiyanlar, ne tanrı ne de onun oğlu indi ya da inecektir*".[555] Bu sözleriyle sadece İsa'nın enkarnasyonuna karşı çıkmakla kalmaz, aynı zamanda bir tanrının yeryüzüne inmesi fikrini tamamen reddeder ve böyle bir durumun ihtimal dışı olduğunu öne sürer. Bununla birlikte tanrının enkarnasyonunu reddetmesinin yanında daimonların insanlar arasında çeşitli şekillerde bulunabileceğini kabul ettiği görülür.[556]

Celsus'un tanrının değişmezliği eleştirisine karşılık Origen, tanrının özü ve ilahi planı üzerinden bir yanıt sunar. Origen'e göre tanrı, insan bedenine bürünerek iyilik halinden kötü bir hale geçmiş değildir, zira tanrının özü aynı ve değişmezdir. Ayrıca tanrının kötülük veya ahlaksızlık nedir bilmediğini ve bunları asla yapmadığını belirtir. Dolayısıyla tanrının kötü bir hale düşmesi söz konusu değildir. Origen, tanrının sefalet haline düşmesini ise onun kendi iradesiyle, insanlar tarafından aşağılanmaya razı olması şeklinde açıklar. Bunun nedeni ise kendi isteği ile ilahi planın bir parçası olması ve bunun insanlığın yararı, diğer bir ifadeyle kurtuluşu için gerçekleşmiş olmasıdır.[557] Bu bağlamda Origen'e göre İsa'nın, insan bedeni içinde yaşadıklarıyla özündeki tanrılığına zarar gelmemiştir. Origen ayrıca, Celsus'un açıkça göstermese de atomculuğa dayanan materyalist bir bakış açısına sahip olduğunu ve buradan hareketle dünya hayatından sonra varlığın sona erdiğini savunan epikürcü bir anlayışta olduğunu iddia eder. Buna karşılık Origen, İsa'nın değişmez ve devam eden bir varlığa sahip olduğunu öne sürer.[558] Böylece Origen'in, tanrının görünümünden ziyade özündeki değişmezliği vurguladığı ve bu yönüyle Platon'un tanrının değişmezliği anlayışıyla aynı çizgide olduğu ve dolayısıyla felsefi anlayışa ters düşmediği ileri sürülebilir.

Bunun yanı sıra, Celsus'un İsa'ya yönelik eleştirileri üzerinden Origen, Yunan tanrılarını da benzer sorgulamaya tabi tutar. Origen'e göre, eğer bir tanrı yeryüzüne inemezse, Yunan tanrılarının da yeryüzüne inmemiş ve insanlar arasında bulunmamış olması gerekir. Celsus'un bu kapıyı sadece daimonlara açmasına dayanarak Origen, Yunan tanrılarını bilge insanlardan daha aşağı bir konumda, onları birer iblisler olarak mı görmek gerektiği şeklinde

[555] Origen, "Κατὰ Κέλσου", 5.2.
[556] Origen, "Κατὰ Κέλσου", 5.2.
[557] Origen, "Κατὰ Κέλσου"; *Contra Celsum*, 4.14-15.
[558] Origen, "Κατὰ Κέλσου"; *Contra Celsum*, 4.14-15, 4, 36, 54, 75.

bir sorgulamada bulunur.[559] Dolayısıyla burada Origen, Celsus'un bu ifadeleriyle sadece Hıristiyanlığı değil kendi inancını da eleştirmiş olduğunu ortaya koyar.

Celsus, euhemerist bir anlayışa sahip olduğundan, Dionysos ve diğer Yunan tanrılarının, insan ve başka varlıkların suretine bürünmesi onun düşüncesinde muhtemelen bir sorun teşkil etmez. Zira ona göre bu tanrılar zaten bir zamanlar insandı ve sonradan tanrılaştırıldılar. Origen'in ise savunmasında, Celsus'un aslında bir ateist olduğunu ileri sürerek onun İsa'yı eleştirdiği noktada Yunan tanrılarının da benzer anlatılara sahip olduğunu, dolayısıyla aynı eleştirinin onlar için de geçerli olduğunu ve böylece onların tanrı olduklarına inanmadığını belirtir.[560] Sonuç olarak Celsus'un Yunan tanrılarına euhemerist bir açıdan bakmasından kaynaklı İsa'nın dünya hayatını eleştirirken kendisiyle çelişmediği söylenebilir.

Modern dönemde, Yuhanna İncili'ndeki İsa'nın bedenleşmesine dair ifadeye bakıldığında, Bultmann'a göre tanrının ete kemiğe bürünmesi bir mitoloji dilidir. Antik dünya dinlerinde ve gnostik kurtarıcı mitlerinde benzer şekilde tanrı, insan formuna bürünerek dünyaya gelir. Bu mitolojik anlatım tarzı, ilahi haberin hem dünya dışından geldiğini hem de insani bir boyutta iletildiği gösterir. Yuhanna İncili'nde geçen ve insan bedeni veya et anlamlarına gelen *sarks* (σὰρξ) kelimesi de bu dünyeviliği açıkça göstermektedir. Bu nedenle Yuhanna İncili'nin yazarı, Bultmann'a göre, gnostizmin mitoloji dilinden etkilenmiştir.[561] Bultmann'ın bahsettiği gibi bu olayın mitolojik bir anlatım tarzı olduğu kabul edilebilir, zira bu mitolojik dilin, Yunan mitolojisinde özellikle *Bakkhalar* eserinde Dionysos için de kullanıldığı görülmektedir.

Dionysos ile yapılan karşılaştırmada dikkat çeken bir nokta, İsa'nın bir tanrı olarak ölümlü bir bedene bürünmesi olgusunun Sinoptiklerde yer almayıp yalnızca Yuhanna İncili'nde vurgulanmış olmasıdır. Bir diğer önemli nokta ise *Bakkhalar* eserinin başlarında Dionysos'un insan bedenine bürünmesine dair ifadenin, Yuhanna İncili'nde de benze şekilde metnin girişinde yer almasıdır. Bu iki eser arasındaki anlatım sırası ve yapısındaki paralellikler dikkat çekicidir. Stibbe, Yuhanna İncili'nin ve *Bakkhalar* eserinin anlatımları arasındaki ortak olan ve olmayan noktaların altını çizmiştir. Ona göre farklılıklara bakıldığında, metnin girişinde Dionysos, pagan tanrılar panteonunu varsaymaktadır; ancak Yuhanna'da sadece iki ilahi şahıstan söz edilir, ki bunlar Logos ve Baba'dır. Dionysos için burada daha hedonist ve

[559] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 3.22.
[560] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 5.2.
[561] Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: a Commentary*, trans. G. R. Beasley-Murray vd. (Philadelphia: The Westminster Press, 1971), 61-62.

saldırgan bir tanrı imajı çizilirken, İsa içinse lütuf ve hakikat dolu bir tanrı figürü tasvir edilir. İki anlatım arasındaki benzerlikler ise metnin girişinde iki şahsın da insan bedenine bürünen bir tanrı olduğunun anlatılmasıdır. Bunun yanında ikisi de kendi tanrılığını insanlara göstermek için gelir. Bir diğer benzerlik bedenlenmiş iki tanrının da kendi halkı tarafından kabul edilmemesidir.[562] *Bakkahalar* eseri boyunca kral Pentheus'un tanrıyı tanımaması üzerinden olay örgüsü işlenir. Yuhanna İncili'nde de İsa'nın tanınmadığı söylenir.[563] Stibbe, iki eserin de giriş kısmındaki bu ortak noktalardan kaynaklı Yuhanna yazarının *Bakkhalar*'ı bildiğini veya bilinçli bir edebi benzerlik kurmaya çalıştığını iddia etmez. Bunun yerine yazarın İsa'nın hikayesini oluştururken farkında olmadan bu eserden etkilenmiş olabileceğini ve anlatıda bu etkinin yankılarının görülebileceğini öne sürer.[564] MacDonald da Stibbe ile benzer görüşü paylaşarak onun işaret ettiği iki metin arasındaki paralelliklere dikkat çeker ve olay örgüsünün bu benzerlikler üzerinden ilerlediğini savunur. Bununla birlikte farklılıklara da dikkat çekerek Stibbe'den ayrıştığı nokta, her iki tanrının ete kemiğe bürünme amacının ve anlatının nihai sonucunun farklı olmasıdır.

MacDonald'a göre Dionysos'un hikayesi, Thebai'ın yönetici ailesinin yıkımına son açarken İsa'nın hikayesi insanlara sonsuz yaşam sunarak sonlanır. Dolayısıyla Dionysos'un şiddet dolu tasviri, İsa'nın fedakar ve kurtarıcı imajı ile birbirine zıt bir konumda yer alır. Ancak netice itibariyle MacDonald'a göre, Olympos Dağı'ndaki Zeus'un oğlu gibi Logos da bedenlenmeden önce tanrıyla birlikte bir tanrıydı ve anlatılara göre her ikisi de bedenlenip dünyaya gelerek insanlar arasında bulunmuştur.[565] Ancak, Dionysos insanları cezalandırmak için insan suretine girerken İsa, tanrının planını gerçekleştirmek ve insanları asli günahtan kurtarmak amacıyla bedenlenmiştir. Dolayısıyla farklılıklarının olmasının yanı sıra her iki tanrı oğlu da hikayelerinin başında belirtildiği üzere bedenleşmesiyle ve bir insan gibi insanlar arasında yaşamasıyla paralellik göstermektedir.

3.2. İsa'nın Asma ve Şarapla İlişkisi

İsa ile şarap arasında kuvvetli bir bağ olduğu İncillerde açıkça görülmektedir. Hıristiyan ayinlerinde şarap kullanımıyla bu sembolizm devam ettirilmektedir. İsa'nın şarapla olan bağlantısında mucizevi bir olaya Sinoptik İncillerde yer verilmezkenYuhanna İncili'nde

[562] Stibbe, *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 136.
[563] Yuhanna 1:10-11.
[564] Stibbe, *John as Storyteller,* 136.
[565] Dennis R. MacDonald, *The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides* (Minneapolis: Fortress Press, 2017), 24, 28.

suyu şaraba dönüştürme mucizesi anlatılmaktadır. Bir diğer önemli husus ise yine Yuhanna İncili'nde, İsa'nın "gerçek asma" olarak tanımlanması ve asma ile özdeşleştirilmesidir. Bunların yanında en dikkat çekici unsur dört Kanonik İncil'de ve Pavlus'un Korintlilere I. mektubunda, şarabın sembolik olarak İsa'nın kanını temsil etmesidir. Burada, İsa'nın asma ve şarapla olan bu belirgin sembolizmi nedeniyle, asma ve şarap tanrısı özelliği ile öne çıkan Dionysos ile arasındaki ilişkisi, apolojistlerin konuyla ilgili eserleri de dikkate alınarak incelenecektir.

3.2.1. Şarap Mucizesi

Yuhanna İncili'nde İsa'nın gerçekleştirdiği yedi mucizeden bahsedilir ve şarap mucizesi bunlar arasında onun gösterdiği ilk mucize olarak anlatılır. Bu hadiseye kanonik metinlerden yalnızca Yuhanna İncili'nde yer verilmektedir. Yuhanna İncili'nde anlatılan bu olayda İsa, annesi Meryem ile birlikte katıldığı Kana köyündeki bir düğünde, şarapların tükenmesi üzerine küplerdeki suyu mucizevi bir şekilde şaraba dönüştürmüştür.[566]

Yuhanna'da yer alan mucizelerin altısı, Sinoptik İncillerde benzer şekilde veya aynı türde mucizelerdendir. Ancak daha önce de belirtildiği gibi şarap mucizesinin Sinoptiklerde bir paraleli veya benzer türde karşılığı bulunmamaktadır.[567] Mucizenin diğerlerinden farklı oluşu ve Dionysos'un da şarapla ilgili çeşitli mucizelere sahip olması nedeniyle, Yuhanna'daki suyun şaraba dönüşmesi anlatısının Dionysos ile ilişkili olup olmadığı araştırmacılar arasında tartışılmıştır.

Bu konuda Rudolf Bultmann,[568] söz konusu anlatının paganlardan alındığını savunur ve bunu "*bu hikayenin pagan efsanelerden alınarak İsa'ya atfedildiğine şüphe yok*" ifadesiyle dile getirir. Ona göre, bu hikaye tipik bir Dionysos motifidir. Bultmann bu görüşünü desteklemek için Teos ve Andros'ta gerçekleştiği aktarılan Dionysos mucizelerini örnek gösterir.[569] Ayrıca Dionysos bayramının, İsa'nın vaftiz yortusuyla aynı tarih olan 6 Ocak'ta kutlandığını ve Kana'daki düğünün de bu tarihte gerçekleştiğini öne sürer. Bunun yanı sıra Yuhanna İncili'nde bahsedilen altı su küpünün Yahudilikte arınma amacıyla kullanılan bir

---

[566] "Şarap tükenince annesi İsa'ya, "şarapları kalmadı" dedi. (…) İsa hizmet edenlere, "küpleri suyla doldurun" dedi. Küpleri ağızlarına kadar doldurdular. Sonra hizmet edenlere, "şimdi biraz alıp şölen başkanına götürün" dedi. Onlar da götürdüler. Şölen başkanı, şaraba dönüşmüş suyu tattı". Yuhanna 2:3-10.

[567] Raymond Brown, *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation and Notes* (New York: Doubleday, 1966), 101.

[568] Rudolf Bultmann için ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Taşpınar, *Rudolf Bultmann'ın Dinler Tarihi Araştırmalarına Katkısı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1977).

[569] Dionysos'un şarap mucizeleri ile ilgili açıklamalar araştırmanın 1.bölümde yer almaktadır.

uygulama olduğuna dikkat çeker, ve metinde bu hususun Yahudiliğe aşina olmayanlara yönelik bir açıklama sunulduğuna dikkat çeker.[570] Dolayısıyla Yuhanna İncili'nin anlattığı bu olayın yalnızca Yahudilere değil, Yahudi olmayanlara da hitap ettiği ve pagan bir mucizenin İsa üzerinden aktarıldığı sonucuna ulaşır.[571]

Bultmann'ın ileri sürdüğü bu görüş eleştirilmiştir. Eleştirilerden biri, bu mucizenin benzerinin diğer İncillerde yer almamasının şüphe uyandırdığı yönündeki açıklamalara karşı çıkılması yönündedir. Dionysos bayramıyla aynı tarih olan 6 Ocak'a tarihlendirilmesinde ise bir sorun teşkil etmediği savunulmuştur; çünkü Hıristiyan takviminde pagan takvimleriyle kasıtlı olarak paralel tarihler seçilmesi olağan karşılanır. Bununla birlikte Yuhanna İncili yazarının diğer altı mucizeyi Sinoptiklerle benzer şekilde anlatırken yalnızca bir mucizeyi paganlardan almış olduğu yönündeki iddiası sorgulanır. Ayrıca suyun şaraba çevrilmesi mucizesinin diğer mucizelerden farklı olduğu görüşüne karşı, ekmeğin çoğaltılması mucizesinden temelde çok da farklı olmadığı öne sürülür. Bu bağlamda suyun şaraba dönüştürülmesi ve ekmeğin çoğaltılması mucizeleri Eski Ahit'e dayandırılır. Özellikle ekmeklerin çoğalması mucizesi, II. Krallar kitabında anlatılan Elişa'nın benzer bir mucizesine dayandırılmıştır.[572] Şarap mucizesi için ise yine aynı kitapta yer alan Elişa'nın yağ mucizesi örnek gösterilir. Bu mucizede, az miktardaki yağın boş kapları dolduracak kadar çoğaldığı anlatılır.[573] Böylece, bu tür olağanüstü olayların, beklenmedik fiziksel ihtiyaçlara belirli koşullarda verilen mucizevi cevaplar olarak değerlendirilebileceği ileri sürülmüştür.[574] Ancak bu eleştiride şarap mucizesinin Eski Ahit'le işaret edilerek Yahudiliğe dayandırılması sorunlu görünmektedir. Öne sürülen Yahudi kaynaklarındaki anlatılara bakıldığında, şarap mucizesinde

---

[570] "Yahudilerin geleneksel temizliği için oraya konmuş, her biri seksenle yüz yirmi litre alan altı taş küp vardı." Yuhanna 2:6.

[571] Bultmann, *The Gospel of John: a Commentary*, 117-119.

[572] "Baal-Şalişa'dan bir adam geldi. Tanrı adamına o yıl ilk biçilen arpadan yapılmış yirmi ekmekle taze buğday başağı getirdi. Elişa uşağına, 'Bunları halka dağıt, yesinler' dedi. Uşak, 'Nasıl olur, bu yüz kişinin önüne konur mu?' diye sordu. Elişa, "Halka dağıt, yesinler" diye karşılık verdi, 'Çünkü Rab diyor ki, 'Yiyecekler, birazı da artacak.'' Bunun üzerine uşak yiyecekleri halkın önüne koydu. Rab'bin sözü uyarınca halk yedi, birazı da arttı." II. Krallar 4:42-44.

[573] "Bir gün, peygamber topluluğundan bir adamın karısı gidip Elişa'ya şöyle yakardı: 'Efendim, kocam öldü! Bildiğin gibi Rab'be tapınırdı. Şimdi bir alacaklısı geldi, iki oğlumu benden alıp köle olarak götürmek istiyor.' Elişa, 'Senin için ne yapsam?' diye karşılık verdi, 'Söyle bana, evinde neler var?' Kadın, 'Azıcık zeytinyağı dışında, kulunun evinde hiçbir şey yok' dedi. Elişa, 'Bütün komşularına git, ne kadar boş kapları varsa iste' dedi, 'Sonra oğullarınla birlikte eve git. Kapıyı üzerinize kapayın ve bütün kapları yağla doldurun. Doldurduklarınızı bir kenara koyun.' Kadın oradan ayrılıp oğullarıyla birlikte evine gitti, kapıyı kapadı. Oğullarının getirdiği kapları doldurmaya başladı. Bütün kaplar dolunca oğullarından birine, 'Bana bir kap daha getir' dedi. Oğlu, 'Başka kap kalmadı' diye karşılık verdi. O zaman zeytinyağının akışı durdu. Kadın gidip durumu Tanrı adamı Elişa'ya bildirdi. Elişa, 'Git, zeytinyağını sat, borcunu öde" dedi, "Kalan parayla da oğullarınla birlikte yaşamını sürdür.'" II. Krallar 4:1-7.

[574] Raymond Brown, *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation and Notes*, 101-102.

suyun şaraba dönüşmesinde olduğu gibi bir dönüşümden bahsedilmediği görülmektedir. Yağın çoğaldığı ve bereketlendiğine dair bu anlatı, İsa'nın ekmek ve balık mucizesiyle benzer bir kategoride değerlendirilebilirken şarap mucizesinde fiziksel bir dönüşüm söz konusudur. Bu yönüyle, diğer mucize türlerinden farklılık göstermektedir. Bu nedenle şarap mucizesine Yahudi bir köken bulma çabası, zorlama bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Bultmann'ın görüşüne karşı çıkan bir diğer yaklaşım, bu mucizenin paganlardan alınmadığını savunmaktadır. Bu yaklaşıma göre, şarap mucizesinin pagan ya da Yahudi kökenli olduğu yönündeki iki karşıt görüş arasında orta bir yol izleyebileceği düşünülür. Buna göre, mucizenin diğerleriyle paralellik göstermediği ve hiçbiriyle aynı türde dahi değerlendirilmediği kabul edilir. Yuhanna'daki diğer mucizelerden farklı oluşu nedeniyle, yabancı bir gelenekten gelmiş olması makul bir ihtimal olduğu kabul edilir. Bultmann'a karşı sunulan argümanların çoğu alakasız veya zayıf bulunmakla birlikte, bazıları değerli görülmüştür. Bu argümanlardan biri, İskenderiye'deki Osiris-Dionysos bayramlarının Bousset ve Holl bayramları ile birleştirilmesine ilişkindir ki bu görüş tartışma için önemsiz bulunur. Bir diğer argüman, İsa'nın Helenistik bir ortamda değil, Yahudi bir çevrede faaliyet göstermesidir, ancak bu yaklaşım, bu argümanın yanlış bilgi olduğunu belirtir. Bunlardan başka Noetzel İsa'nın bu mucizesinin mesih çağının gelişine işaret ettiğini öne sürer, fakat Smith, bu iddianın konuyla doğrudan bağlantılı olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte Smith, Noeltz'in üç argümanını önemli bulur ki bunlar Dionysos kültünün Filistin'de mevcut olmaması, mucizeyi bizzat tanrının gerçekleştirmemiş olması ve Dionysos'un suyu şaraba dönüştürmeyip şarap üretmesidir.[575]

Filistin civarında Dionysos kültünün var olduğu bilinmektedir. En azından Akhilleus Tatius'un aktardığı ve ana teması Kana düğünüyle büyük benzerlik taşıyan bir efsanenin, Celile'nin bitişiğindeki Sidon şehrinde halk arasında bilindiği ve bu efsanenin yer aldığı bir halk festivalinin düzenlendiği kaydedilmiştir.[576] Ayrıca Filistin'de Dionysos'a dair izler bulunduğu gibi, Filistin dışındaki yahudiler arasında da Dionysos kültüne aitmotifler gözlemlenmiştir. Makkabi İsyanı'ndan önce Filistin'deki Yahudilikte de Dionysos'a ait unsurların mevdut olduğu bilinmektedir. Öne sürülen argümanların birinde İsa'nın "ben gerçek asmayım" sözüne vurgu yapılmıştır. Böylece hem şarap mucizesinin İsa'ya atfedilerek anlatılması hem de İsa'nın kendisini "asma" olarak tanımlaması, Yuhanna İncili'nin yazıldığı

[575] Morton Smith, "On the Wine God in Palestine (Gen 18, John 2, and Achilles Tatius)", *Studies in the Cult of Yahweh: Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*, ed. Shaye J. D. Cohen (New York: E. J. Brill, 1996), 1/229.
[576] Smith, "On the Wine God in Palestine (Gen 18, John 2, and Achilles Tatius)", 229.

Helenleşmiş topluluk içinde örtük bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir.[577] Bu nedenle iç içe geçmiş bu motifler göz önüne alındığında, İsa'nın mucizesinin paganizm ve Yahudilikle kesin sınırlarla ayırmanın doğru olmayacağı savunulur.[578] Bununla birlikte söz konusu motifin İsa'dan önce Dionysos'a ait olduğu da bilinen bir gerçektir ve temelde bunun kabul edildiği söylenebilir.

Nitekim Dionysos'un şarap mucizelerine dair çok anlatı bulunmaktadır ve bunlar arasında, Thebai'daki gibi suyu şaraba dönüştürmesi de yer almaktadır.[579] Bu anlatının Thebai merkezli olması, Filistin bölgesine uzaklığı nedeniyle Filistin'de ne kadar bilindiği sorusu gündeme getirilebilir. Ancak, Dionysos'un şarap sembolizmi, şarapla ilişkisinin güçlü olması ve ona atfedilen şarap mucizelerinin çokluğu, Tatius'un efsanesinin bu bölgede biliniyor olması ve Yuhanna İncili'nde Yahudi olmayanlara yönelik açıklamalara yer verilmesi, suyun şaraba dönüşmesi mucizesinin Dionysos'la bağlantılı olduğu görüşünü destekler niteliktedir. Üstelik Yuhanna İncili'nde anlatılan bu mucizenin diğer mucizelerden yapısal olarak farklı olması da Bultmann'ın iddiasını güçlendirmektedir. İsa'nın şarap mucizesine ek olarak bir sonraki başlıkta ele alınacak olan, Yuhanna İncili'nde İsa'nın kendisini "gerçek asma" olarak tanımlaması da bu mucizeyle birbirini destekler nitelikte değerlendirilmelidir.

3.2.2. Gerçek Asma

İncillerin dördünde de anlatılan hadisede İsa, etini ekmekle, kanını da şarapla sembolik olarak tanımlamasından başka, Yuhanna İncili'nde kendisini açıkça asma ile özdeşleştirir. Bu olay, şarap mucizesinde olduğu gibi sadece Yuhanna İncili'nde yer almaktadır. İncil'de bu durum şu şekilde ifade edilmiştir:

> ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή, καὶ ὁ πατήρ μου ὁ γεωργός ἐστιν. [580]
>
> Ben gerçek asmayım ve babam bağcıdır.[581]

Burada sözün ilk kısmı olan "*ben gerçek asmayım*" (ἐγώ εἰμι ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή) ifadesinde İsa'nın kendisini asmayla özdeşleştirmesinin yanında daha önemli olan nokta "gerçek asma" (ἡ ἄμπελος ἡ ἀληθινή) ifadesinin kullanımıdır. İfade daha yakından

[577] Seaford, *Dionysos*, 122.
[578] Patacı, *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji*, 112; Courtney J. P. Friesen, "Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius's Leucippe and Clitophon 2.2", *Harvard Theological Review* 107/2 (Nisan 2014), 235.
[579] Plutarkhos, *Lysandros*, 28. Daha fazla mucizesi için bkz. 1. Bölüm, "Şarap Mucizeleri".
[580] Κατὰ Ἰωάννην 15:1.
[581] Yuhanna 15:1.

incelendiğinde εἰμι (eimi) ek fiili zaten "ben" anlamını karşılarken ἐγώ (ben, egō) zamiri ile bu vurgu pekiştirilmiştir. Yuhanna'da Sinoptik İncillere nazaran çok daha fazla *egō eimi* (ben-im, ἐγώ εἰμι) ifadesine rastlanır. Bununla birlikte İsa'nın kendisini "gerçek asma" olarak tanımlaması, ifadenin en dikkat çeken ve tartışmalı kısmı olmasının yanında bu çalışma açısından da pasajın odak noktasıdır.

Bu ifadenin anlamına ilişkin farklı yorumlar bulunmaktadır. Bultmann'a göre "gerçek asma" sözünde herhangi bir karşılaştırma ve alegori bulunmaz; burada asıl vurgulanan nokta İsa'nın kendisini, asma olduğunu iddia eden her şeyin karşısına koyması ve hakiki olanın yalnızca kendisi olduğu belirtmesidir. Bir başka ifadeyle İsa karşısındaki bir rakibe karşı gerçeği değil, genel anlamda asma olarak nitelenebilecek her şeyin hakikisini temsil etmektedir. Bu bağlamda gerçek asma ifadesi, doğada asmadaki yaşam ile insanın aradığı ve İsa'yla bir olarak yaşayabileceği gerçek yaşam arasındaki farkı kastetmektedir. Dolayısıyla buna göre tüm doğal ve dünyevi yaşam sadece bir görünüm ve yalandır; gerçek yaşam yalnızca İsa ile mümkündür. Ayrıca İncil'de İsa'nın kendisini çobana benzetmesi gibi mecazi bir anlatımla asmaya benzetilmektedir.[582]

Dodd ise Yuhanna'da geçen benzer kullanımdaki gerçek sözcüklerini Platoncu bakış açısından idealardaki gerçekliğe benzetmiştir.[583] İncil'de geçen "gerçek asma" ya da "gerçek ekmek" gibi ifadeler, aynı zamanda hakikate ve sonsuz gerçekliğe işaret etmektedir.[584] Bununla birlikte gerçek asma ve benzer ifadeler, yüceltici nitelemeler olarak görülür ve o dönemki tanrısal varlıklar, kutsal kişiler veya dini figürlerle arasındaki farka, diğer bir ifadeyle İsa'nın üstünlüğüne işaret eden ifadeler olarak görülür.[585] Yuhanna İncili'nde sıkça kullanılan ve *egō eimi* ifadesi metaforik anlamda kullanılırken bu metaforların nihai anlamlarını İsa'nın kendisinde bulduğunu göstermek amaçlı yazıldığı düşünülmektedir. Bu çerçevede İsa asma metaforunu kullanırken benzer nitelikteki diğerlerinden ayrılarak öne çıkmıştır.[586] Dolayısıyla bu kullanım şekline göre İsa, *egō eimi* derken vurgu yaptığı asma metaforunda diğerlerinden ayrılarak hakiki asmanın kendisi olduğunu bu ifade ile vurgular.

Bir başka yorum ise buradaki "gerçek" sözcüğünün polemik niteliği taşıdığını öne sürer. Burada kullanılan "gerçek" anlamındaki *alēthinos* (ἀληθῑνός) sıfatı, cümle içerisinde

[582] Yuhanna 10; Bultmann, *The Gospel of John: a Commentary*, 530.
[583] Charles H. Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), 278.
[584] R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 185.
[585] Patacı, *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji*, 112.
[586] Patacı, *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji*, 143-144, 160.

vurgu yapılmak istenildiğini gösterecek şekilde gramer yapısı kullanılarak buna uygun konumda yer almıştır.[587] Cümlede özellikle vurgulu olarak kullanılan "gerçek" (ἀληθῑνός) kelimesi, Yuhanna'nın İsa'sının kendisinin gerçek olduğunu söylemesini gerektirecek şekilde karşısında asmayı temsil eden bir başkası veya başkalarının olduğunu göstermektedir. Zira gerçek olanın karşısında bir de gerçek olmayan bulunmalıdır. Böylece "gerçek" sıfatının, önceki bir asmayı temsil eden figüre ya da figürlere işaret ettiği düşünülür.[588] Dolayısıyla gerçek asma ile gerçek olmayan arasında bir rekabet olmalıdır.

İsa'nın Yuhanna 15:1'deki sözünün amacı ve asma benzetmesindeki muhtemel rakibinin kim olduğu sorusu, asma sembolünün tam olarak neyi temsil ettiğini anlamayı gerektirmiştir. İsa burada kendisini yalnızca asma olarak tanımlamakla kalmamış, babasını da bağcı olarak göstermiştir. Yahudilikte bağ ve asma sembollerine bakıldığında, Eski Ahit'te ilk bağcının Nuh peygamber olduğu ve ilk şarabı da onun içtiği görülür.[589] Tanrı ise metaforik anlatımlarda bağcı olarak betimlenir. Eski Ahit'te ayrıca, asma sembolizminin İsrailoğulları için kullanıldığı görülür.[590] İsrail halkı bağ, tanrı ise bağcı olması yönünde bir metafor kullanılır; böylece İsrail halkı ile tanrı arasındaki ilişki, bağ ile bağcı ilişkisine benzetildiği görülmektedir.[591] Bu bağlamda asma bir bireyi değil, İsrail halkını yani bir topluluğu temsil etmektedir. Dodd'a göre, asma ve İsa eşdeğerdir ve ikisi de İsrailoğullarını temsil etmektedir.[592] Bunun yanında asmanın, beklenen Mesih'i sembolize ettiğine dair başka bir görüş de bulunmaktadır. Bu görüşü destekleyen, bir topluluktan ziyade kişiyi temsil ettiğine dair Eski Ahit'te izler olduğu düşünülür.[593] Ayrıca MS 1.-2. yüzyıla tarihlenen Yahudi apokaliptik edebiyatında da bu sembolizme rastlanır. Bu tarihlerde ortaya çıkan 2. Baruh[594] kitabından yola çıkılarak asmanın, gelecek olan Mesih'i sembolize ettiği savunulmuştur.[595] Bu kitabın Kudüs'teki tapınağın yıkılmasından sonra, Mesih beklentisinin yüksek olduğu bir dönemde kaleme alındığı göz önünde bulundurulmalıdır.[596] Ayrıca Baruh kitabını, Yuhanna İncili ile

[587] "ἀληθινός", https://logeion.uchicago.edu/ἀληθινός (erişim 14 Eylül 2024)"Gerçek asma" ifadesinde sıfat, isim ve articulus arasına girmeden, articulus tekrarlanarak ayrı verildiği için vurgu yapılmak istendiği anlaşılır. Mary Coloe, "Was There Another Vine? Questions on John 15:1a", *Australian Ejournal of Theology* 4 (Şubat 2005), 3.
[588] Friesen, "Dionysus as Jesus", 235.
[589] "Nuh çiftçiydi, ilk bağı o dikti. Şarap içip sarhoş oldu" Yaratılış 9:20-21.
[590] Coloe, "Was There Another Vine?", 1-2.
[591] Yeşaya 5:1-7, 27:2-6; Yeremya 2:21; Hezekiel 15, 17:1-21, 19:10-14; Mezmurlar 80:8-16; Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel,* 411.
[592] Dodd, *Interpretation of the Fourth Gospel,* 411.
[593] Hezekiel 15; 17; 19; Mezurlar. 80:9-17; Coloe, "Was There Another Vine?", 2.
[594] Charlesworth, "Eski Ahit'in Apokrif Kitapları", 402.
[595] Bkz. Coloe, "Was There Another Vine?", 2.
[596] Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ* (New York: Charles Scribner's Sons, 1891), 2/277.

aynı döneme tarihlendiren olmuştur; ancak daha geç bir tarihte yazılmış olsa dahi içerdiği anlatıların halk arasında sözlü olarak bilindiği düşünülür.[597]

Yahudi metinlerinden yola çıkılarak asma ile özdeşleştirilen İsa, 2. Baruh kitabından hareketle beklenen mesih olduğu kabul edilmiştir. Bu görüşe dayanarak, Hıristiyan topluluğu içindeki sinagogla bağlantısını kesmemiş olanların, diğer bir ifadeyle kripto-Hıristiyanların, parousia'nın gecikmesi nedeniyle Yahudiliğe geri dönme eğilimde oldukları görülmüştür. Bu sebeple, topluluktakilerden bu davranışta bulunanlara İncil'de beklenen Mesih olan "gerçek asmanın" İsa olduğunun belirtilmesi gerekli görülmüştür. Ardından İsa'ya bağlı kalmayanların, yani Hıristiyanlıktan dönenlerin sonunun ne olacağı anlatılır. İncil'de durum şu ifadelerle aktarılır:

> Bende meyve vermeyen her çubuğu kesip atar, meyve veren her çubuğu ise daha çok meyve versin diye budayıp temizler. Size söylediğim sözle siz şimdiden temizsiniz. Bende kalın, ben de sizde kalayım. Çubuk asmada kalmazsa kendiliğinden meyve veremez. Bunun gibi, siz de bende kalmazsanız meyve veremezsiniz. Ben asmayım, siz çubuklarsınız. Bende kalan ve benim kendisinde kaldığım kişi çok meyve verir. Bensiz hiçbir şey yapamazsınız. Bir kimse bende kalmazsa, çubuk gibi dışarı atılır ve kurur. Böylelerini toplar, ateşe atıp yakarlar.[598]

Buna göre Yuhanna İncili'nin hitap ettiği topluluk üyeleri asmanın dallarına benzetilir. Bunlardan meyve verenlerın ve İsa'ya bağlı olanların toplulukta kalacağı söylenirken ona bağlı kalmayanlar, muhtemelen ona inanmaktan vazgeçenler veya topluluktan uzaklaşanlar, ise çubuk gibi dışarı atılacaktır. "Gerçek asma" ifadesinin polemik amaçlı bir rakibe karşı kullanılmadığını savunan Bultmann'a göre Yuhanna 15:1-17'deki anlatım, 3:1-20'de yazanların bir açıklamasıdır. Ona göre bu pasaj, iman ve sevginin bir aradalığını anlatmaktadır. Zira imanın sarsılmamasının temel unsuru sevgidir. Aynı zamanda inancın sürekliliğine dair bir öğüt niteliğindedir. Burada asma sembolünün meyvesi veya şarabı değil, asma olarak kendisine ve kendisine bağlı olan dallarındaki filizleri önemlidir. Bu bağlamda asma hayat ağacıyla da özdeşleştirir. Filizlerin gerçek olan asmada kalması, tanrı ile birlikteliği ve ona bağlılığı simgeler; çünkü asıl gerçeklik İsa'nın kendisindedir.[599] Dolayısıyla Bultmann'ın yorumuna göre 15:1'de geçen ifade, İsa'nın karşında bir rakip aramayı gerektirmez.

[597] Coloe, "Was There Another Vine?", 2-3.
[598] Yuhanna 15:2-6.
[599] Bultmann, *The Gospel of John: a Commentary*, 529-531.

Asmanın mesih olduğunu savunan görüşte, 15:2-6'daki ifadelerin Yahya'nın takipçilerine hitaben söylendiği öne sürülmektedir. Buna göre topluluktakiler Yahya'yı Mesih olarak görüp ona yönelmiş olmalıdır. Yuhanna İncili'nde, Sinoptik İncillere nispeten Yahya ile İsa arasında daha belirgin bir rekabet olduğu izlenimi verilmektedir. Zira Yahya'nın İsa'ya göre ikinci sırada olduğunu hatırlatan ifadeler yer alır ve bu duruma delil olarak gösterilir. İncil'de Yahya, kendisinden üstün olan İsa'ya tanıklık eder;[600] Yahya su ile vaftiz ederken İsa Kutsal Ruh'la vaftiz etmektedir;[601] Yahya'nın mucize göstermediği fakat İsa'nın mucizeler gösterdiği vurgulanır.[602] Bu gibi ifadelerin yanında sembolik anlatımda da benzer tutum devam eder; İsa, Yahya'nın "yanan bir lamba" ifadesini kullanmasına karşın, kendisi dünyanın ışığı olarak tanımlar.[603] Bu ifadelerle, Yuhanna'daki ikili arasındaki rekabet gösterilmekle birlikte Yahya'nın, İsa'nın gerisinde olduğun altı çizilmiştir. Bu durum bir rekabet yaşandığına ve Yahya'nın takipçilerinin İsa'yı terk edip Yahya'ya yöneldiğine işaret edebilir. Özellikle Filistin dışındaki takipçilerin bu bölünmeden sorumlu olabileceği düşünülmektedir. Birinci yüzyılda, vaftizci mezheplerin de Yahya'ya yönelmiş olabilecekleri ihtimal dahilindedir. Bu görüşe göre, asma ve dallar alegorisi, topluluk içindeki bir bölünmeye işaret etmekte olup "gerçek olmayan asmanın" topluluk içinden birine, yani Yahya'ya işaret etmektedir. Buradan yola çıkarak 15:1'de "asma" Mesih olarak tanımlanmış ve "gerçek olmayan mesih" ise İsa'ya topluluk içerisinden en yakın rakip Yahya görülmüştür. Böylece metinde Mesih'in yani gerçek asmanın Yahya değil İsa olduğu vurgulanmış olmalıdır.[604] Bununla birlikte Yuhanna İncili veya diğer İncillerde Yahya'nın asma ile özdeşleştirildiğine dair herhangi bir anlatım bulunmamaktadır. Eski Ahit'te ise asma, Yahudi topluluğunu nitelemek için kullanılmış olmasına rağmen, Mesih'in doğrudan asma ile sembolize edildiğine dair bir örnek bulunmamaktadır. Apokrif Baruh kitabındaki örtülü ifadelerden mesih anlamı çıkarılmaya çalışılmışsa da Yahudilikte asmanın doğrudan Mesih'i simgelediğine dair açık bir ifade bulunmamakta, ancak yorumlanarak bu anlam çıkarılabilmektedir. Bununla birlikte Yahya'nın asma ile özdeşleştiğine dair Yuhanna İncili'nde veya diğer İncillerde bir anlatıma rastlanmaz. Dolayısıyla Eski Ahit'ten ve apokrif Baruh kitabından asma için mesih yorumunun haricinde Yahya ve İsa'nın asma ile özdeşleştirilen sembolünün bulunmadığı söylenebilir. Ayrıca bu değerlendirme yapılırken Hıristiyan topluluğu içine odaklanıldığından diğer inançlar değerlendirmeye dahil

[600] Yuhanna 1:7-8, 15, 23; 3:28.
[601] Yuhanna 1:33.
[602] Yuhanna 10:41.
[603] Yuhanna 5:35, 8:12.
[604] Bkz. Coloe, "Was There Another Vine?".

edilmemiştir. Tüm bunlar göz önünde bulundurulduğunda Yuhanna 15:1'de asmanın rakibinin Yahya olma olasılığı zayıf bir ihtimal görülebilir.

İsa'nın şarapla ilişkilendirilmesi bağlamında, Mithraizm ile bağlantılı olduğu iddiaları da dikkate alınabilir. Bu durumda "gerçek asma" olarak belirtilen ifadenin karşısında bulunan gerçek olmayan asmanın yani rakibinin Mithraizm'de olup olmadığına incelenmelidir. Mithraizm'in Tauroktoni sahnesinde, kurban edilen boğanın kuyruğu başağa dönüştüğü gibi bıçaklandığı yerden bitki filizlenir ve bunun asma olduğu düşünülür (Resim 12-13). Burada boğa kuyruğundaki başakla buğdayı temsil etmekle birlikte asmayla ve/veya kanıyla da şarabı temsil ettiği söylenebilir.[605] Bu noktada gerçek olmayan asma için Mithraizm'deki bu kurban boğa göz önünde bulundurulduğunda boğa hem başağı hem de asmayı temsil ettiğinden tek başına asma olarak görülmesi mümkün görünmemektedir. Yine de Yuhanna'daki "gerçek asma" vurgusunun, bu bağlamda göz önünde bulundurulabilir.

Dionysos ise asmayı doğrudan temsil eden ve bu özelliği ile ön plana çıkan bir tanrıdır. Dolayısıyla İsa'nın, "gerçek asma" ifadesiyle, tam anlamıyla asmayı sembolize eden bir figüre karşı üstünlüğünü vurgulamış olmalıdır. Yudea bölgesini de kapsamına alan Helenistik dünyada, hem bağcıyı hem de asma ile özdeşleştirilen tanrı Dionysos'tur. Antik sanatta ve edebiyatta asma ve şarap, onun ayırt edici işaretleri olduğu şüphesiz bilinmektedir.[606] Diodoros'un, onun asma ile nasıl özdeşleştirildiğini anlattığından daha önce bahsedilmişti. Özellikle natürist yaklaşımda, Dionysos'un bizzat asmanın kendisi olduğuna inanılmıştır.[607] Daha önce de belirtildiği gibi Yahudiler arasında da Dionysos bilinmektedir. Smith'e göre, Yudea bölgesi dışındakilerin, Yahudileri Dionysos'a taptıklarını düşünecek kadar iç içe geçtiğini, Yudea bölgesinde ise kült motiflerinin yaygın olduğunu belirtir.[608] Dolayısıyla Yahudilerin Dionysos'un asma ve şarapla ilişkisini bilmemeleri pek olası değildir.

Hıristiyanlar yazar Justin Martyr, İsa ile Dionysos arasındaki asma üzerinden gördüğü benzerliğe dikkat çeker ve bu durumu şöyle savunur:

[605] Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında*, 418.
[606] MacDonald, *The Dionysian Gospel,* 84.
[607] Diodorus, *Library of History*, 3.62.1-8.
[608] Smith, "On the Wine God in Palestine (Gen 18, John 2, and Achilles Tatius)", 231 vd.

> Şeytanlar, bu peygamberlik sözlerini duyduklarında, Dionysos'un Zeus'un oğlu olduğunu söylediler ve onun asmayı keşfeden kişi olduğunu ve şarabı[609] gizemleri arasında saydıklarını söylediler.[610]

Bu sözleriyle Justin'in, Dionysos'un asma ve bağcılıkla ilişkilendirilen bir tanrı olduğunu bildiği ve İsa'nın asmayla bağlantısından önce asmanın zaten Dionysos'la ilişkilendirildiğini kabul ettiği görülmektedir. Bu benzerliği Şeytan'ın bir aldatmacası olarak yorumlamaktadır. Buna göre Dionysos asma ve bağcılık tanrısı olarak bilinmesine karşın İsa ise "gerçek asmadır" ve böylelikle Dionysos'tan üstündür.

Bu bağlamda Yuhanna 15:2'den itibaren asmaya bağlı kalmaya dair verilen öğütler göz önüne alındığında, öğrencileri gerçek ve üstün olduğu için İsa'ya bağlı kalmaları gerektiği vurgulanmaktadır. Böylece öğrenciler, gerçek asmaya bağlı olduklarında sağlıklı ve verimli dallar olarak kalacak ve ürün vereceklerdir.[611] Görülmektedir ki Yuhanna'daki bu anlatım, Helenistik kültür ile Kutsal Kitap geleneği arasındaki etkileşimi açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Zira asma, Eski Ahit'e İsrail halkının bir sembolü olmakla birlikte aynı zamanda Dionysos'un öne çıkan, ayırt edici özelliklerinden biri olarak da bilinmektedir.[612]

Hıristiyanlığın, Yahudilerden çok gentile halklar arasında hızla yayılması ve Yuhanna İncili'nin Yahudiler dışında daha geniş bir kitleye de hitap etme çabası göz önünde bulundurulduğunda,[613] İsa'nın kendisini "gerçek asma" olarak tanımlaması hem Yahudiler hem de paganlar için tanıdık bir motif olmalıdır. Nitekim tüm bunlar değerlendirildiğinde Yuhanna İncili'ndeki İsa'nın asma ile özdeşleşmesi ve gerçeklik vurgusu, onun karşısındaki rakibinin Dionysos olabileceğini düşündürmektedir.

---

[609] Burada kullanılan kelime οἶνος (oinos) olarak okunduğunda şarap, ὄνος (onos) şeklinde okunduğunda ise eşek anlamına gelmektedir. "οἶνος", https://logeion.uchicago.edu/οἶνος (erişim 13 Şubat 2024); "ὄνος", https://logeion.uchicago.edu/ὄνος (erişim 13 Şubat 2024). Genel kanı oinos yani şarap olduğu yönündedir. Açıklama için bkz. Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 166.

[610] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 54. Benzer ifadelere bir diğer eserinde de yer vermiştir: "(…) 'Kutsal Yazılar hakkındaki bilgim ve onlara olan inancım, Şeytan denen kişinin Yunanlılar arasında dolaşan kurgularda taklit ettiği şeylerle (tıpkı Mısırlı büyücüler ve Elias'ın günlerindeki sahte peygamberler aracılığıyla gerçekleştirdiği gibi) iyice doğrulandı. Çünkü Dionysos'un, Zeus'un Semele'yle birleşmesinden doğduğunu söylediklerinde, asmayı keşfeden kişi olduğunu anlattıklarında, parçalanıp öldükten sonra tekrar dirilip göğe yükseldiğini söylediklerinde ve gizemlerinde şarabı kullandıklarında, Şeytan'ın Musa tarafından aktarıldığı şekliyle Yakup'un daha önce bahsedilen kehanetini taklit ettiği açık değil midir?'" Justin Matyr, *Dialogue with Trypho*, 69;

[611] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 84.

[612] Friesen, "Dionysus as Jesus", 22.

[613] Patacı, *Yuhanna İncili'nde Sembolizm ve Kristoloji*, 91.

3.2.3. Evharistiya

İsa, çarmıha gerilmeden önceki akşam havarileriyle birlikte, Hıristiyan litürjisinde derin sembolizm taşıyan Son Akşam Yemeği'ni yemiştir. Yeni Ahit'te bu konuya kanonik İncillerde ve I. Korintliler'e mektupta yer verilmiştir. Yemekte İsa, ekmeği bedeni, şarabı ise kanı olarak tanımlar.[614] Bu ritüelin kendisini anmak amacıyla tekrarlanmasını ister. Farklılıklar olsa da temelde Matta, Markos, Luka ve I. Korintliler'de benzer bir anlatım vardır. Yuhanna İncili'nde ise aynı unsurlar ve anlatım, farklı bir ortamda gerçekleşir.[615] Ancak tüm anlatılarda hem ekmek hem de şarap, İsa'nın etini ve kanını sembolize etmekte, bu anlatı temelinde Hıristiyanlıkta evharistiya ayini yapılmakta ve İsa'nın belirttiği gibi emek ve şarap sembolik olarak yenilip içilmektedir.

Pavlus, evharistiyayı "rabbin yemeği" olarak tanımlamış, sonraki dönemlerde ise Justin gibi Kilise Babaları bu ritüeli şükran, şükür veya minnettarlık anlamına gelen evharistiya (εὐχαριστία, eukharistia) olarak adlandırmıştır.[616] Bu ayin, çarmıha gerilerek insanlık için kendini feda eden İsa'nın anısına gerçekleştirilen, temsili ekmek ve şarap yenilip içildiği bir ritüeldir. Pavlus, bu ayini Tanrı ile bir olma ve bütünleşme töreni olarak gördüğü anlaşılır. Korintlilere 1. Mektubu'nda belirttiği üzere, ekmek İsa'nın bedenini, şarap ise kanını temsil eder ve inananlar bunları yiyip içmekle İsa Mesih ile bütünleşir.[617] Pavlus teolojisinde bu, inananların kurtarıcı ile birleşmesi ve böylelikle ebedi yaşama ulaşması anlamına gelmektedir.[618] Pavlus'un bu anlayışı, Yuhanna İncili'nde çok daha açık bir şekilde ifade edilmektedir. İncil'e göre İsa'nın bedenini yiyen ve kanını içenler, İsa ile bütünleşerek sonsuz yaşama erişecektir.[619] Pavlus anlayışında evharistiya, kurtarıcı İsa Mesih'in ölüm ritüeline katılım anlamına gelmektedir; zira İsa, insanlığın günahlarına kefaret olarak çarmıhta kurban edilmiştir.[620]

---

[614] Markos 14:22-25; Luka 22:17-20; I. Korintliler 10:16; 11:23-26, 29.
[615] Yuhanna 6:53-58.
[616] "εὐχαριστία", https://logeion.uchicago.edu/εὐχαριστία (erişim 22 Haziran 2024); Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 66; Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, trans. Kendrick Grobel (New York: Scribner, 1951), 1/144.
[617] I. Korintliler 10:16; 11:23-26, 29; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 244.
[618] I. Korintliler 5:7; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 109, 244.
[619] İsa Onlara şöyle dedi: "size doğrusunu söyleyeyim, İnsanoğlu'nun bedenini yiyip kanını içmedikçe, sizde yaşam olmaz. Bedenimi yiyenin, kanımı içenin sonsuz yaşamı vardır ve ben onu son günde dirilteceğim. Çünkü bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir. Bedenimi yiyip kanımı içen bende yaşar, ben de onda. Yaşayan baba beni gönderdiği ve ben Baba'nın aracılığıyla yaşadığım gibi, bedenimi yiyen de benim aracılığımla yaşayacak. İşte gökten inmiş olan ekmek budur. Atalarınızın yedikleri man gibi değildir. Atalarınız öldüler. Oysa bu ekmeği yiyen sonsuza dek yaşar." Yuhanna 6:53-58.
[620] I. Korintliler 5:7; Gündüz, *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı*, 244.

Yeni Ahit'teki bu anlatımın, antik dönemdeki gizem kültleriyle bağlantılı olduğu öne sürülmektedir. Macchioro'ya göre, gizem kültlerinde birincil öneme sahip olan tanrıyla birleşme düşüncesi, eski inançlara dayanmaktadır. Ona göre tanrıyla yani ilahi doğa ile bütünleşmek, ancak ilahi yaşamı taklit ederek mümkün olabilir. Bu ilahi yaşam ise insanlar için mitoslarla aktarılmaktadır. Bu mitosların gerçekliğine inanıldığında bir kahramanın yaşamı gibi tarihsel bir gerçeklik kazanabileceğine inanılmaktadır. Macchioro, Yunanların tarih anlayışının büyük ölçüde hayal gücüne dayandığını öne sürmektedir. Dolayısıyla ona göre Yunanlar mitosları gerçek anlatılar olarak benimsemektedirler. Ayrıca tarımsal ritüellerde tanrıları ya da avcılık için ataları taklit ile onlarla bir olunduğuna, bütünleşildiğine inanıldığını belirtmektedir. Macchioro, evharistiyanın da benzer işlev gördüğünü savunmaktadır. Hıristiyanlar, kurtarıcı Mesih'i ekmek ve şarap aracılığıyla taklit ederek onunla bütünleşildiğine ve böylelikle o onun sonsuzluğu gibi bir sonsuzluğa erişileceğine inanmaktadırlar. Diğer bir ifadeyle onun sonsuz yaşamına ortak olmaktadır. Maccioro, bu ritüelin manevi yollardan çok ilahi bir eylemin maddi taklidi yoluyla ilahi olanla bütünleşme sağladığını düşündüğünden, evharistiyayı ilkel toplumların ritüellerine benzetmektedir.[621]

Bultmann da Yeni Ahit'teki bu anlayışın daha öncesinde de var olduğunu belirtir. Ona göre Attis ve Mithra gizemlerinde benzer şekilde yemek yoluyla ölüp dirilmiş bir tanrıyla birlik yaşanması sır dinlerinde özel bir rol oynar.[622] Dolayısıyla ona göre Pavlus'un bu yorumunun gizem kültleri kaynaklı olduğu görülmektedir.

Anlaşıldığına göre bu düşünce Hıristiyanlığın ortaya çıktığı coğrafyada farklı gizem kültlerinde bulunmaktaydı. Bunlardan Osiris, Attis, Adonis, Mithraizm ve Dionysos, ekmek yani buğday ve/veya şarap yani asma veya üzüm ile özdeşleştirilen tanrılar ve gizem kültlerin en bilinenleridir. Daha yerel inanışta Pavlus'un yetiştiği Tarsus'ta Sandan kültü de benzer bir uygulamaya sahiptir. Bununla birlikte Hıristiyanlığın yayılmasına ve Pavlus'un gezileri göz önünde bulundurulduğunda, bu coğrafyalarda tanınan ve bilinen kültlerin dikkate alınması bu noktada daha isabetli olacağı söylenebilir. Bu tanrıların hikayelerinde de İsa gibi ölüm ve diriliş bulunmakta ve bu anlatılar Dionysos'un asma ve elde edilen şarap özdeşliğinde olduğu gibi tanrıyı sembolize etmektedir. Mithraizm'de bunu kurban edilen boğa temsil etmektedir. Bu

[621] Macchioro, *From Orpheus to Paul a History of Orphism*, 77-79.
[622] Bultmann, *Theology of the New Testament*, 1/148. Dionysos özelinde tanrıyla birleşme, birlik olma konusunun Yunan felsefesine yansıması konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Şeyma Kömürcüoğlu, *İlkçağ Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

tanrılar üzümü keşfeden kişiler olarak da gösterilir. Bu gizemler arasından Mithraizm'e, Justin Martyr'ın euharistia ile benzerlik görerek eserinde yer vermesi sebebiyle dikkat çekmektedir.

Hıristiyanlar arasından evharistiya ile gizem dinlerindeki arasındaki benzerliğe 2. yüzyılda Justin Martyr dikkat çekmiştir. Mithraizm ile karşılaştırırken benzerliklerin Şeytanlardan kaynaklandığını belirten Justin konudan şu şekilde bahsetmiştir:

> Şeytanlar taklit ettikleri aynı şeyi Mithra gizemlerinde yaptılar. Çünkü mistik inisiyasyon ayinlerinde ekmek ve bir bardak su belirli büyülerle birlikte kullanılır.[623]

Justin, evharistiyayı ele alırken ekmek ve su kullanımının Mithraik gizemlerle benzerlik olduğunun farkındadır ve endişe duymuştur.[624] Bu durumun farklılığını vurgulamaktan ziyade Şeytanlara atfedilmesi de benzerliğin dikkat çekici olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Mithraik ritüel ve evharistiya arasında farklılıklar bulunmaktadır. İlk göze çarpan farklılık şarap yerine su kullanıldığını belirtmesidir. McGowan'a göre şarabın Hıristiyanlar için genel olarak kullanıldığını bilmemesi olası görülmemekle birlikte kendisinin evharistiyada ekmek ve su kullanan bir gruba dahil olduğu düşünülmüştür. Zira bazı Hıristiyanlar şarabın çok tanrılı ritüel yemeklerle derin ilişkili olduğunu kabul etmiş bu nedenle özellikle Doğu'da, Suriye ve Asya'daki bazı münzevi topluluklar şarap yerine su kullanmışlardır.[625] Bununla birlikte bir diğer fark bu ritüel Hıristiyanlıkta her hafta yapılmasının yanında Mithraizm'de sadece inisiyasyonlarda yapılmaktadır. Dolayısıyla işlevi açısından teolojik anlamı da farklılık taşımaktadır. Bunlara rağmen Justin'in benzetmesinin inanan halkın teolojik detayları bu derece bilmemesi sebebiyle olduğu düşünülmektedir. Justin görünürdeki benzerliğin hakikati açısından farklılığına değinmeye çalışmış olmalıdır. Ayrıca bu ifadeleriyle muhtemelen Mithraizm'in Hıristiyanlığa karşı tehdidini göstermek istemiştir.[626] Bununla birlikte bu tehdidin Şeytan kaynaklı olduğunu belirterek önünü almaya da çalışmış olmalıdır. Uzunel, çağdaş diğer gizem dinlerinden ziyade Justin'in, Mithraizm'in benzerlik taşıdığını göstermesinin nedeni diğerlerinin ay, Mithras'ın ise güneş tanrısı olmasına bağlamaktadır.[627] Dionysos ve diğer tanrılar üzüm ve/veya buğday ile özdeşleştirilir başka bir ifadeyle bitki tanrılarıdır. Dolayısıyla bereketi sembolize etmektedirler.

---

[623] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 66.
[624] Friesen, "Dionysus as Jesus", 37.
[625] Andrew Brian McGowan, *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals* (Oxford: Oxford University Press, Incorporated, 1999), 158, 161.
[626] Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında*, 415-416.
[627] Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında,* 417.

Bitkiler ve bereket de aynı zamanda ayla ilişkilidir.[628] Bununla birlikte Jauregui de biçimsel bir benzerlikten bahsetmektedir, Zira Justin'de Mithraik sakramentlere ilişkin başka bir açıklama bulunmamaktadır.[629]

Bundan başka Justin'in eserlerinde İsa'nın kanını sembolize eden şarap ile Dionysos'un bağlantısını bildiği görülmektedir. Ona göre Dionysos asmayı keşfeden tanrı oğlu olmakla birlikte gizem ayinlerinde de şarabın yer aldığını belirtir. *I. Apologia* eserindeki bununla ilgili ifadeleri şöyledir:

> "O ulusların arzusu olacak, sıpasını asmaya bağlayacak, kaftanını üzümün kanında yıkayacak" (Yaratılış 49:10). Şeytanlar buna göre bu peygamberlik sözlerini duyduklarında Dionysos'un Zeus'un oğlu olduğunu, onun asmayı keşfeden kişi olduğunu ve onun gizemleri arasında şarabı saydıklarını söylediler.[630]

Justin burada Eski Ahit'teki kehanetin gerçekleştiğine işaret etmekle birlikte, *Dialogos pros Tryphōna* eserinde de benzer ifadelere şu şekilde yer verir:

> Zeus'un oğlu Dionysos'un, Zeus'un Semele ile ilişkisinden doğduğunu ve asmayı keşfeden kişi olduğunu söylediklerinde; parçalara ayrılıp öldükten sonra tekrar dirildiğini ve göğe yükseldiğini anlattıklarında, şarabı gizemlerine dahil ettiklerinde, Şeytan'ın Musa tarafından aktarılan Yakup'un yukarıda bahsedilen kehanetini taklit ettiğini anlamıyor muyum?[631]

Bu ifadelerinde Dionysos'un asma ve şarapla ilişkilendirildiğini bildiği ve bunu da açık bir şekilde ifade ettiği görülmektedir. Bununla birlikte Mithraizm'de olduğu gibi Dionysos'la ilgili sözlerinde de Hıristiyanlık ve İsa ile benzerliklerini yine Şeytan'ın işi olduğunu belirtmektedir. Justin'e göre Dionysos'un gizemlerine şarabı da Şeytanlar dahil etmiştir. Jauregui'ye göre Justin, Hıristiyan evharistiyasıyla biçim ve içerik açısından güçlü bir benzerlik olduğunu kabul eder. Dahası sonraki apolojistlerin sessizliği de bu benzerliğe işaret etmektedir. Zira hem Dionysos'un şarapla özdeşleştirilmesi hem de Anthesteria gibi festivallerinde, şarap içmenin tanrıyla bütünleşilmesinde bir araç olduğu bilinmekteydi. Bununla birlikte Yunanların bu ritüeli sadece gerçekleştirmekle ilgilendiklerini, diğer bir ifadeyle sakrament olarak değil bir tüketim olarak gerçekleştirdikleri de öne sürülmektedir.[632] Ancak Justin şarabın gizemlerde kullanıldığına işaret etmektedir. Justin'in bu yaklaşımına

[628] Bkz. 1. Bölümde Dionysos özelinde anlatılan ilgili başlıklar.
[629] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 354.
[630] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 54; *The First Apology,* 54.
[631] Justin Matyr, *Dialogue with Trypho*, 69.
[632] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 354.

bakıldığında benzerliklere odaklandığı ve Dionysos'un şarapla ilişkisini ve gizemlerinde kullanılmasını Şeytan'ın bir taklidi olduğunu söyleyerek, İsa'nın kanının şarapla ilişkisinin gerçekliğin vurgulamak istediği söylenebilir. Bununla birlikte Justin'in Yuhanna İncili'nin İsa'sını takip ettiği düşünülmektedir. Yuhanna'da geçen "*bedenim gerçek yiyecek, kanım gerçek içecektir*" ifadesinin karşısına Mithra ve Dionysos'u yerleştirmiş olmalıdır.

Asma, üzüm ve şarap Dionysos'un motifleri arasında yer alırken İsa'nın kanının şarapla temsili de açıkça görülmektedir. Clement, bu durumu bir adım daha öteye taşıyarak İsa ile üzüm salkımını eşleştirerek sembolik bir anlatım sunmuştur. *Paidagōgos* eserinde bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> Daha sonra kutsal asma kutsal salkımı üretti. Bu, gezintiden dinlenmeye eğitildiklerinde onlara bir işaretti; bizim için ezilen Söz büyük salkımı temsil ediyordu. Üzümün kanı, yani Söz, suyla karıştırılmak istendi, tıpkı kanının kurtuluşla karıştığı gibi. [633]

Clement'in bu anlatımı Dioodoros'un Titanlar mitosunun alegorik anlatımını hatırlatmaktadır. Diodoros'un anlatıları arasında Dionysos'un asma ile özdeşleştirildiği ve Dionysos'un hikayesini asmanın ve şarabın elde edilme hikayesi olduğu açıklanmıştı. Bu hikaye Titanlar mitosunun natürist bir açıklamasıydı. Dolayısıyla Clement, tanrının parçalanması ve hayata geri dönmesini anlatan mitosun alegorik bir yorumu yapılarak şarap yapımı ile ilişkilendirilmesine benzer şekilde bir anlatım sergilemiştir. Hıristiyan rengine bürünmüş anlatımında Clement İsa'yı büyük üzüm salkımı olarak görür ve İsa'nın çarmıhta öldürülmesini de Hıristiyanların uğruna ezilen kelime yani üzüm olarak nitelendirir. Benzer bir anlatım MS 6. yüzyılda Romanos'un İsa'nın doğumu üzerine yazdığı ilahisinde de görülür ve İsa çarmıha gerileceğinden dolayı Meryem ona asmam diye hitap eder, onu sıkmamaları ister. Aynı dönemde Antakya'daki bir kadehte de İsa ve beraberindekiler asmalarla çevrili gösterilmiştir.[634] Dolayısıyla İsa, Dionysos'un natürist yaklaşımındaki gibi asma ile özdeşleştirilmiş, Clement de Dionysos için anlatıldığı gibi öldürülüp dirilmeleri şarabın hikayesiyle sembolleştirilmiştir.

Clement'in bu yorumundan hareketle Hıristiyanlar evharistiya ve Dionysos'un Titanlar miti arasında bir benzerlik kurmuş olabilirler. Bununla birlikte Dionysos'un Titanlar mitosunu eleştirmektedirler. Zira her ikisinde de tanrı öldürülür ardından dirilir ve şarap ile

---

[633] Clement of Alexandria, *The Paedagogus (The Instructor)*, trans. William Wilson, 2.2, https://www.newadvent.org/fathers/0209.htm (erişim 21 Şubat 2025).
[634] Seaford, *Dionysos*, 127.

insanlar onlarla bütünleşebilmektedir. İsa'yı asma ile özdeşleştiren Clement bu noktaya değinmektedir. Kaynak olarak Clement'i kullandığı tahmin edilen Arnobius da olaylara onunla benzer şekilde yaklaşmıştır.

Clement, Dionysos'un Titanlar mitosunu eserinde anlatmıştır. Bu anlatımında Titanlar Dionysos'u yakalar, parçalar ve pişirirlerken Zeus gelir, onları şimşekleriyle cezalandırır.[635] Arnobius da Clement'i takip ettiğinden olsa gerek benzer bir anlatım sırası izlemiştir.[636] Clement ve Arnobius'un bu anlatımında dikkat çeken nokta tanrının pişirilmesini ayrıntılı bir şekilde anlatmalarına rağmen yenmesi olan teofajiden bahsetmemeleridir. Titanların pişirme hadisesinin hemen ardından Zeus'un gelişine geçilmektedir. Hıristiyanların bu tutumu evharistiya ayini sebebinden kaynaklı yamyamlıkla suçlanmalarıyla ilgili olabileceği düşünülür. Bu sebeple Dionysos teofajisini tartışmaktan kaçındıkları için atlamış olabilecekleri tahmin edilmektedir. Böylelikle teofajiyi değil diğer olayları eleştireceklerdir. Bununla birlikte otosansür uyguladıkları bu anlatım şekli pagan anlatımlarıyla benzer şekilde bir sıralama izlemiştir. Zira iki yazar haricinde paganlar da bu mitosla ilgili bilgi verirken yenilmesinden bahsetmemektedirler. Zira bir tanrının öldürülmesi ve yenmesi Yunan dini anlayışında uygun bulunmamaktadır. Ancak Orphik olduğu düşünülen Plutarkh ve Olympiodorus tanrının yenilmesini de anlatmaktadır. Zira bu bilginin neticesinde antropolojik sonla biten insanın titanik ve Dionysosçu doğasını açıkça anlatabileceklerdir.[637] Clement ve Arnobius'un anlatımdaki bu tutumları aynı zamanda İsa ve Dionysos'un kritik benzerlikleri noktasında sessiz kalarak farklılıklara odaklanmaya çalıştıkları şeklinde de yorumlanmıştır.[638]

Paganlardaki natürist bir açıklamayla asma ve Titanlar mitosu ile İsa'nın karşılaştırmasını yapan Clement'in aksine Firmicus Maternus bu hadiseye euhemerist bir açıklamayla yaklaşmıştır. Bu yaklaşımıyla Firmicus, Titanlar mitosunu saray entrikası olarak görür. Dolayısıyla öncekilerin aksine Dionysos'un yenmesini ayrıntılı bir şekilde anlatmış ve bir ziyafet gibi tanımlamıştır.[639] Zira ona göre Dionysos İsa gibi bir tanrı değil, insandır; sonradan tanrı olarak görülmüştür. Dolayısıyla İsa ile bir karşılaştırma söz konusu değildir. Böylelikle diğerlerinde mesele bir tanrın yenmesiyken Firmicus için aynı anlamı taşımaz, Dionysos'un yenilmesi bir teofajiden ziyade antropofajidir.[640] Bu rahat ve detaylı anlatımda

[635] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.
[636] Arnobius, *Against the Heaten*, trans. Hamilton Bryce - Hugh Campbell, 5 https://www.newadvent.org/fathers/0631.htm (Erişim 21 Şubat 2025).
[637] Dionysos'un bu mitosu için bkz. 1. Bölüm.
[638] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 249, 355, 356.
[639] Firmicus Maternus, *On Error of Pagan Religions*, 6.1-5.
[640] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 249, 355.

Hıristiyanlığın artık güçlendiği ve Hıristiyanların sayısının çoğunluğa ulaştığı bir dönemde kaleme alındığını da göz önünde bulundurulabilir.

Jauregui'ye göre Titanlar mitosundaki teofaji sakrament oluşturacak bir ritüele yol açmamıştır. Orphizmde Titanlar mitosunun sonunda insanın titanik ve tanrısal yönleriyle yaratılışı anlatıldığından bu inanç edebi gelenekte antropolojik bir teorinin kaynağı olarak kalmıştır.[641] Ancak Hıristiyanlıkta bir ayine dönüşmüştür. Böylelikle insanın yaratılışından ziyade tanrıyla bütünleşmeyi ve kurtuluşu sembolize etmektedir. Jauregui'nin belirttiği gibi Titanlar mitosunun edebi gelenekte kalmış olsaydı apolojistleri rahatsız etmemeliydi.

Hıristiyanlık teofajiyi teolojide açık hale getirerek bir ritüel halini almıştır. Pavlus ekmek şarap ayini ile İsa'nın haça gerilerek kurban edilmesi arasında bağ kurar. Bu gizem bağı, tanrıyla bütünleşme ve günahlara kefaret halini almıştır.[642] Ekmek ve şarabın fiziki olarak tabiatı değişmese de teolojik olarak Mesih'in bedeni ve kanını temsil etmek için cevher değişikliğine uğradığına inanılmıştır. Bu sır ilk defa 1215 yılında Latran Konsilinde madde dönüşümü/transferi anlamına gelen ekmek ve şarabın İsa'nın gerçek kanı ve eti olarak görülen ve cevher değişikliği olan *transubstantiation* olarak tanımlanmıştır.[643]

İsa'nın asma ve şarap ile ilişkisine bakıldığında gösterdiği mucizeyi, asma ile özdeşleştirilmesi ve kanının şarapla sembolize edilmesini birlikte değerlendirmek gerekmektedir. Bu üç konunun Yuhanna İncili'nde geçmesi dikkat çekicidir. Üstelik Yuhanna'da şarap ile kanın sembolizmi bir yemek hadisesinde geçmemekte bu sebeple bir yemek olayından ziyade genel bir sembolizm olarak değerlendirilebilir. Özellikle Yuhanna İncili'ndeki bu anlatılarda gerçek asmanın karşısındaki rakibin Dionysos olduğu, Dionysos'un çok sayıdaki şarap mucizesinden yola çıkılarak, İsa'nın şarap mucizesinin de gerçek asma ifadesini bu yönde desteklediği söylenebilir. Evharistiya konusunda farklı gizemlerle benzerliği nedeniyle sadece Dionysos tapımına odaklanmak eksik kalabilmektedir. Zira Justin'in de belirttiği gibi Mithraizm ile bu konuda şekilsel de olsa benzerlik taşımaktadır. Ancak İncillerdeki kan ve şarap ilişkisi, ki benzer ilişkiyi diğer şarap ve asma hadiselerinin yanında Yuhanna yazarı da kurmuştur, Dionysos'un bu yöndeki ilişkisiyle örtüşmektedir. Ayrıca apolojistlerin Titanlar mitosunu ele alırken teofajiden bahsetmemeleri de bu konuda dikkat

[641] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 357-358.
[642] Ali Erbaş, *Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler)* (İstanbul: Nun Yayıncılık, 1978), 170-171,174.
[643] Başka bir maddeye dönüşmek/değişmek anlamına gelen Latince *transubstantiatio* fiilinden türemiştir. "transubstantiatio" https://logeion.uchicago.edu/transubstantiatio (erişim 25 Nisan 2025). Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi: İznik'ten II.Vatikan'a*, çev. Mehmet Aydın (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990), 39.

çekmiştir. Netice itibariyle İncillerdeki ve apolojistlerin yazılarındaki asma ve şarabın bir rakibi varsa, ki öyle görünüyor, bunun Dionysos olduğu söylenebilir.

3.3. İsa'nın Dünya Hayatının Sonu

İsa'nın çarmıha gerilmesinden bir hafta önce başlayan süreç "çile haftası" olarak adlandırılır. Yahudilerin Fısıh bayramı için kendisi de bir Yahudi olan İsa'nın Kudüs'e gelişiyle çile haftası başlar. Dünyadaki hayatının son aşamasında yaşadığı belli olaylar, Dionysos'un hayatı ile benzerlik göstermektedir. Bu süreçte İsa yakalanarak sorgulamadan geçirilir ve ölüme mahkum edilir. Çarmıha gerilerek son nefesini verir. İnciller bu süre boyunca onun ölümünden sorumlu kişilere de dikkat çeker. İsa'nın ölümüyle, tüm bu süreç sonlanmaz, üç gün sonra tekrar dirilir. Ancak dirilişinden önce İsa öldüğünde Hades'e inerek buradaki insanları da kurtuluşa erdirir. Ardından dirilerek göğe yükselir. Tüm bu süreçte yaşananlar Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren dikkat çekmiş ve Dionysos'un hayatındaki benzer temalar üzerinden karşılaştırılmıştır. Bu temalar ve tartışmalar değerlendirilirken yaygın bir şekilde bilinen Dionysos'un hem Orphizm için önem taşıyan Titanlar mitosu hem de *Bakkhalar*'daki anlatısı birlikte ele alınacaktır.

İsa'nın dünya hayatının sonunda yaşananlara dört İncil'de diğer konulara nazaran daha ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Apokrif İncillerden ise Nikodemus ve Petrus İncillerinin bu mevzuyu anlattıkları görülür. Bu süreçte kanonik İncillerde yer almayan özellikle Hades'e iniş konusunun aydınlatılmasında apokrif İnciller bu araştırmada önemli bir yerdedir.

3.3.1. Yargılanma Süreci

İsa'nın faaliyetlerinden rahatsız olan Yahudiler, Kudüs'e gelişinin ardından onu tutuklatmak ister. Çarmıha gerilmekle sonuçlanan bu süreç İsa'nın tutuklanıp yargılanma hadiselerini içermektedir. Tutuklanması İsa'nın son akşam yemeğinde konuşulur ve aynı gece gerçekleşir. İsa, yemekte havarilerinin kendisine ihanet edeceğini anlatır, ardından Getsemani bahçesine geçilir ve Yahuda İskariot'un onu ele vermesinin sonucunda İsa tutuklanarak Sanhedrin'in önüne çıkartılır. Böylece sonunda çarmıha gerilme kararı verilecek olan, Yahudilerin ve Roma valisinin sorgulama süreci yaşanır.

İncillerde İsa'nın Yahudi yetkililer tarafından tutuklanma hadisenin özellikle Yuhanna'daki anlatımı, *Bakkhalar* eserinde Pentheus'un Dionysos'u tutuklama hazırlıklarıyla karşılaştırılmıştır. MacDonald'a göre Dionysos'un toplumsal düzeni bozması nedeniyle Yunan

halkından tepki almamak için tutuklanması emri verilir. Yahudiler de İsa'nın gösterdiği mucizelerin de etkisiyle inanan sayısının artmasından dolayı ve Romalıların tepkisinden çekindikleri için İsa'yı tutuklamak isterler. Bundan başka *Bakkhalar'*da Pentheus, Dionysos'un taşlanarak öldürüleceğini belirtir, Yuhanna 8:59'da İsa'ya atmak için taş aldıklarını da bu karşılaştırmaya eklenerek aynı anlatım şeklinin kullanıldığı gösterilmektedir. Dolayısıyla Yahudilerin, Pentheus'un rolünü üslendiği şeklinde yorumlanır.[644]

Yahudiler, İsa'yı yakalama isteklerine sonuç alır. Havarilerden Yahuda İskariot İsa'yı Roma için ele verir. İsa'ya yapılan bu ihanete, onun yakalanmasına, sorgulanmasına ve cezaya çarptırılmasına dair karşılaştırmaya Celsus eleştirisi ile ona karşılık veren Origen'in savunmasında yer aldığı görülür. Celsus için İsa'nın insanlar tarafından öldürülüşü, Tanrı olarak kabul edilmesi sebebiyle bir sorundur. Bu konuda İsa'yı *Bakkhalar*'daki Dionysos'la da karşılaştırmaktadır. Ölümüne doğru giden yolda çile haftasıyla ilgili değindiği konulara bakıldığında öncelikle argümanları arasında İsa'nın uğradığı ihanet konusundaki eleştirisi değerlendirilebilir.

İsa'nın tutuklanmasını eleştiren Celsus onun tanrılığını sorgulayarak havari olarak adlandırdığı kişiler tarafından ihanete uğradığını belirtir.[645] Bu ihanetin sebebini İsa'nın liderlik konusundaki başarısızlığına bağlar. Onu iyi bir general veya soyguncuların başı ile karşılaştırır, diğerlerinin başarılı bir idareci olması sebebiyle ihanete uğramadıklarını belirtirken İsa'nın liderlik konusundaki başarısızlığını astları tarafından yetkililere teslim edilmesine ve terk edilmesine dayandırır.[646] Buna karşılık Celsus, İsa'nın yaşanacakları önceden bildiğini ve haber verdiğine dair yapılacak savunmayı öngördüğünden olsa gerek, İsa'nın olacakları önceden bilmesinin, havarileri tarafından uydurulduğunu ifade eder.[647] Zira Celsus'a göre eğer İsa tüm yaşanacakları önceden biliyorsa bu durum başka sorunları da beraberinde getirmektedir. Bu

[644] "Kadınlarımızı bu vebadan beter çılgınlığa sürükleyip baştan çıkaran, yataklarımızı günah yuvası haline sokan o kadın suratlı yabancıyı arayın. Yakalarsanız hemen zincire vurup buraya getirin, onu taşlayarak öldürelim (…)." Euripides, *Bakkhalar,* 352-356; "Başkahinlerle Ferisiler O'nu yakalayabilmek için, yerini bilenlerin haber vermesini buyurmuşlardı." Yuhanna 11:57; "o zaman İsa'yı taşlamak için yerden taş aldılar" Yuhanna 8:59; MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 81-82.

[645] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.9.

[646] "Hiçbir iyi general ve büyük kalabalıkların lideri ihanete uğramamıştır; hatta kötü bir haydut komutanı ve çok kötü adamların komutanı bile, ortaklarına herhangi bir faydası varmış gibi görünse de astları tarafından ihanete uğrayan İsa, ne iyi bir general gibi yönetti ne de öğrencilerini aldattıktan sonra, aldattığı kurbanların zihninde, deyim yerindeyse, bir haydut şefine karşı gösterilecek iyi niyet duygusunu yarattı." Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.12.

[647] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.20.

sorunlardan biri, İsa tüm yaşayacaklarını bildiği halde neden kaçmamıştır.[648] Bir diğer sorun ise İsa önceden yaşanacakları bildiğine göre havarilerinin de hain olacağını bilmektedir, dolayısıyla onları böyle bir olaya yönlendirdiği için onlara karşı komplo kurmuş olur ve böylece havarileri birer hain olmuştur.[649] Dolayısıyla İsa onların dinsizliklerinde suç ortağı olmaktadır. Origen ise aksini savunmaz ve İsa'nın olacakları önceden bildiği konusunda ısrarcıdır. Ona göre İsa havarilerine olacakları önceden haber vermiştir, diğer bir ifadeyle onları uyarmıştır. Ancak havarileri vazgeçebilecekken ihanet etme yolunu seçmişlerdir. Bu hususta Yunan kehanetlerini örnek gösterir ve kehanetlerde söylendiği halde insanlar farklı yollar tercih edebilecekken yine yanlış olanı yaptıklarına dikkat çeker.[650]

Celsus, İsa'nın bir tanrı olduğunu kabul etmemesi sebebiyle yakalanmasını, onun tanrılığı üzerinden sorgular. Celsus'a göre İsa, gizlenmeye ve kaçmaya çalışmış, sonunda ise havarisinin ihanetine uğrayarak tutuklanmıştır. Ancak ona göre tanrı olan bir kişi ne kaçar ne de tutuklu olarak götürülebilir.[651]

Origen bu eleştirilere karşılık öncelikle İsa'nın yeryüzündeki insani yönüne dikkat çeker. Ardından İsa'nın gerçek bir tanrı olduğuna ve oğul olarak bedenlenip dünyada bulunduğuna dair açıklamalarını yapmaktadır. Zira İsa'nın tanrılığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Celsus'un söylediği saklanma ve utanç verici bir şekilde yakalanma sözlerine karşılık İsa'nın saklanmayı gerektirecek utanç verici bir harekette bulunmadığını belirtmektedir. Tutuklanma hususuna, İsa'nın iradesine karşı yapılan bir eylem olup olmadığı açısından baktığında, onun tutuklanmadığına dikkat çekmektedir. Zira Origen'e göre olacakları önceden bilen İsa, zamanı geldiğinde insanlığın günahını ortadan kaldırmak için insanların onu yakalamasına izin vermiştir. Ayrıca Origen İncillerde anlatılan İsa'nın tutuklanmaktaki gönüllü tavrına dikkat çeker Buna göre İsa başına gelecekleri önceden bildiği halde onu tutuklamak için gelenlere aradıkları kişinin kendisi olduğunu söyleyerek bizzat kendisi istekli bir şekilde teslim olur.[652]

---

[648] "Hangi tanrı, hangi ruh ya da hangi sağduyulu insan, başına bu tür olayların geleceğini önceden bilse, elinden geldiğince bunlardan kaçınmazdı; oysa o, başına geleceğini önceden bildiği şeylerin içine kendini atmıştı". Origen, "Κατὰ Κέλσου", 2.17.

[649] "Bu olayları bir tanrı olarak öngörmüştü ve bu öngörünün mutlaka gerçekleşmesi gerekiyordu. Bu nedenle, her şeyden önce insanlara ve özellikle de kendi ev halkına iyilik yapması gereken tanrı, birlikte yiyip içtiği kendi havarilerini öyle bir kötülüğe sürükledi ki, onlar dinsiz ve kutsal olmayan insanlar haline geldiler. (…) Tanrının kendisi kendi sofrasının üyelerine karşı komplo kurdu, onları hainlere ve kötülere dönüştürdü!" Origen, "Κατὰ Κέλσου", 2.20.

[650] Origen, "Κατὰ Κέλσου"; *Contra Celsum*, 2.9.

[651] Origen, "Κατὰ Κέλσου", 2.9.

[652] Origen, *Contra Celsum*, 2.10.

İncillerdeki anlatımlara bakıldığında İsa'nın tutuklanmadan hemen önce Getsemani bahçesine (Luka'da Zeytin Dağı'na) gittiği belirtilmekte; ancak herhangi bir gizlenmeden söz edilmemektedir.[653] Celsus'un işaret ettiği, İsa'nın saklandığı ve tutuklandığı yerin burası olduğu anlaşılmaktadır; zira İsa'nın Getsemani'de ettiği duayı da eleştirmektedir. Celsus'a göre İsa, babasından mümkünse kasenin kendisinden uzaklaştırmasını istediği duayı, ölümden kurtulmak için korkusundan yapmış, yas tutmuş ve ağıt yakmıştır.[654] Sinoptik İncillerde İsa'nın bu duasına yer verildiği görülür ve İsa'nın yakalandığı yerin de burası olduğu açıktır. Matta'da üç, Markos'ta iki Luka'da ise bir kez tekrarladığı bu duada İsa, Tanrı'dan, yani babasından, mümkünse ölümü kendisinden uzaklaştırması dilemektedir.[655] Ancak, İlahi plana göre gerçekleşmesi gereken bu ölümünün İsa tarafından uzaklaştırılmak istenmesi, onun çile haftası boyunca genel olarak sergilediği gönüllü tutumla çelişmektedir. Celsus'un da dikkat çektiği gibi İsa'nın gönüllü bir şekilde ölüme gittiği anlatımına gölge düşürmektedir. Getsemani bahçesindeki bu içerikteki dua, yalnızca Yuhanna İncili'nde yer almaz. Yuhanna'ya göre İsa, Baba'sına artık zamanının geldiğini, yeryüzündeki işlerini tamamladığını bildirir. Bu anlatım, gönüllü bir tutumu daha net biçimde yansıttığı için Getsemani'deki duaya yer verilmemiş olmalıdır.[656]

Yakalanma hadisesinde İsa, neler yaşayacağını bilmesine rağmen bahçeden çıkarak kimi aradıklarını sorması ve aradıkları kişinin kendisi olduğunu iki kez söylemesi sadece Yuhanna İncili'nde yer alır. Böylece yakalamak için gelenlere, Sinoptik İncillerin aksine ilk konuşmayı yapan ve aradıkları kişinin kim olduğunu gösteren Yahuda değil İsa'nın kendisidir. Dolayısıyla Sinoptiklerden farklı olarak gönüllü bir tutum sergilediği görülür. Tam da bu nokta İsa, *Bakkhalar*'da Dionysos'un tutuklanması ile karşılaştırılır. Zira aynı gönüllü tavır ve olayın işleniş şekli Dionysos'ta da görülmüştür.[657] Bultmann her ikisinin istekli yakalanmasını paralel bir anlatım olarak tanımlar.[658] Stibbe İsa'nın hayatının son aşamasındaki üç hadiseyi *Bakkhalar*'daki Dionysos'un yaşadıklarıyla karşılaştırmaktadır. Bunlardan ilki tutuklama süreci, ikincisi sorgulanma aşaması, sonuncusu ise İsa'nın çarmıha gerilmesi ve Pentheus'un sonudur. Stibbe bu karşılaştırmayı yaparken Yuhanna İncili'nin yazarının doğrudan *Bakkhalar* metninden hikayeyi aldığına dair bir iddiada bulunmamakla birlikte antik Atina'nın trajedi

[653] Luka 22:39.
[654] Origen, *Contra Celsum*, 2.24.
[655] Matta 26:42,44; Markos 14:35-36, 39; Luka 22:41-42. Matta İncili'nde üç kez yaptığı bu dualardan biri şu şekildedir: "Yüzüstü yere kapanıp dua etmeye başladı. 'Baba' dedi, 'mümkünse bu kase benden uzaklaştırılsın. Yine de benim değil, senin istediğin olsun.'" Matta 26:39.
[656] Yuhanna 17:1-5.
[657] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 86.
[658] Bultmann, *The Gospel of John: a Commentary*, 639 (dn).

konusundaki derin yapısının, Yuhanna yazarının anlatımını da etkilemiş olabileceğini düşünür.[659] MacDonald da İsa'nın tutuklanma hadisesinde Stibbe ile benzer noktalara dikkat çekmiştir.[660]

Stibbe ve MacDonald İsa'nın tutuklanma hadisesinin anlatım şeklinin *Bakkhalar* eseri ile örtüştüğünü iddia eder. MacDonald, her iki anlatının pasajlarını karşılaştırmasını yapar ve iki metinde de askerler Tanrı oğlunu yakalamak için görevlendirilirler: [661]

> Bizi peşine saldığın avı yakaladık, getirdik.[662]
>
> Yahuda yanına bir bölük askerle başkahinlerin ve Ferisilerin gönderdiği görevlileri alarak oraya geldi.[663]

Görevlilerin tanrı oğlunu zahmetsizce ve onun kendi rızasıyla, kaçmaya kalkışmadan, pasif bir konumda yakalarlar;

> Kolay yakalandı, hiç kaçmaya yeltenmedi, bize kendiliğinden ellerini uzattı.[664]
>
> Başına gelecekleri biliyordu, dışarı çıktı. Kimi arıyorsunuz diye sordu. (…) Onlara 'benim' dedi (iki kez) [665]

Böylece görevliler gönüllü bir şekilde teslim olan iki tanrısal kişiyi de bağlayarak emri veren kişiye götürürler; Burada dikkat çeken husus İsa'nın bağlanarak götürülmesidir. Bu ifade Sinoptiklerde geçmemektedir. Yuhanna'daki bağlamak (δέω) kelimesi, Dionysos'un tutuklanmasında da görülür, zira o da yakalanırken bağlanmıştır. Her ikisinde de görülen bu ifadeyle güçlü olan Tanrı'nın gönüllü pasifliğinin vurgulandığı düşünülür ve şu şekilde ifade edilmiştir: [666]

> Gülümsedi ve *bağlamamıza* (δεῖν) ve götürmemize izin verdi. (…) Utanarak "yabancı seni götürmekten memnun değilim fakat beni gönderen Pentheus'un emri böyle" dedim. [667]

---

[659] Stibbe, *John as Storyteller*, 139.
[660] MacDonald, *The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides*.
[661] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 86.
[662] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 434.
[663] Yuhanna 18:3.
[664] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 4.
[665] Yuhanna 18:4-6.
[666] Stibbe, *John as Storyteller*, 139-140; MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 86.
[667] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 439-442.

> Komutanla buyruğundaki asker bölüğü ve Yahudi görevliler İsa'yı tutup *bağladılar* (ἔδησαν) ve Hannan'a (başkahin) götürdüler. [668]

İsa'nın başkahin tarafından yapılan sorgusundan sonra Kayafas'a da bağlı bir şekilde gönderilir, Yuhanna İncili'nde İsa'nın bağlı olduğuna ikinci kez işaret edilir ve *Bakkhalar* eserindeki benzer anlatımda geçen bu ifade, İnciller arasında sadece Yuhanna İncili'ne özgüdür.[669] Bunlardan başka bir diğer mesele Dionysos ve İsa yakalandıklarında takipçilerinin serbest bırakılmasını sağlar ve şu şekilde anlatılır:

> Ama hapsettiğin, yakalayıp ve hapishanenin zincirlerine bağladığın bakkha kadınları gitmişler, serbest kalmışlar. [670]

> Eğer beni arıyorsanız, bunları bırakın gitsinler.[671] (böylece havarileri serbest kalır)

Buradaki metinler arası karşılaştırmada MacDonald, tutuklanma aşamasında İsa'nın ilk adımı atışı, bağlanması ve takipçilerini koruması hususlarında *Bakkhalar* ile Yuhanna metni arasında dikkat çekici bir paralellik olduğunu belirtmektedir. Bunun yanında bir diğer mesele bu konunun Yuhanna'da Sinoptiklerden farklı işlenmiş olmasıyla Sinoptiklerde altını çizdiği motiflerin bulunmamasıdır.

Stibbe, metinlerdeki şehrin yönetici güçleri tarafından tanınmayan bir Tanrı'ya odaklanılmasını, bağlanma temasını hapsedilmek üzere sorguya götürülmelerini ilk bakışta benzer koşullar olarak kabul eder. Ancak iki hikayeye daha yakından bakıldığında farklılık olduğunu belirtir. Ona göre anlatımda İsa tehlikede görülürken Dionysos için aynı durumun düşünülmesine hikayede izin verilmemektedir. Zira Metinde Dionysos'un askerler tarafından bağlanmasının bir yanılsama olduğu gösterilir. *Bakkhalar*'da bağlanma konusunda "*onunla alay ettim. Beni bağladığını düşündü; ama kandırılmış zihni dışında ne beni tuttu ne de bana dokundu*"[672] ifadeleri ve devamında görevlinin sorgudan sonra hapse atılan Dionysos yerine bir boğayı bağlamaya çalışması aslında Dionysos'un hiç bağlanmadığını gösterir. Ancak İsa'nın sorgu aşamasında yanındaki görevlinin ona vurması da dahil anlatılan olayda tehlikede olduğu gösterilir.[673] Ancak *Bakkhalar* anlatımına bakıldığında Dionysos'un bağlanmadığını ifade

[668] Κατὰ Ἰωάννην 18:12-13 (Yuhanna 18:12-13).
[669] "Hanan, O'nu bağlı olarak (δεδεμένον) Başkahin Kayafa'ya gönderdi." Yuhanna 18:24; Stibbe, *John as Storyteller*, 140.
[670] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 4.
[671] Yuhanna 18:8.
[672] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 613-636.
[673] Yuhanna 18:22; Stibbe, *John as Storyteller*, 140.

etmesi, sorgulanmadan sonra ve hatta atıldığı hapisten kurtulduktan sonra söylenerek hikayenin sorgulama bittikten ve hüküm verildikten sonraki kısmında, İsa ve Dionysos'un hikayelerinin ayrıştığı noktadan sonra belirtilir. Dolayısıyla ilk etapta sorgulamanın sonuna gelene kadar anlatımın gidişatında her iki kişinin de aynı koşullarda olduğu söylenebilir; ancak sonuç farklı yönlere ilerlediği aşamada olayların şekli ve anlatımı değişmektedir.

İsa'nın yakalanma hadisesinde Celsus ve Origen tartışmasına Yuhanna ve Sinoptikler üzerinden tekrar bakıldığında Celsus'un özellikle İsa'nın yaptığı duayı eleştirmesinden yola çıkarak İsa'nın bahçeye kaçıp saklandığını ve burada yakalandığını söylemesinden Sinoptiklerin anlatımı üzerinden bir eleştiri yaptığı söylenebilir. Origen'in, İsa'nın yakalanma aşamasındaki ilk adımı atışına, gönüllü ve kendini teslim eden tavrına vurgu yapmasından anlaşıldığına göre Yuhanna'nın İsa'sı üzerinden cevap verdiği görülmektedir.

İsa yakalandıktan sonra hem Sanhedrin'de hem de vali Pilatus'un karşısında sorgudan geçer. Dionysos'u da kral Pentheus sorgulamıştır. Celsus da İsa'nın yakalanma ve sorgulanma hikayesini *Bakkhalar*'daki Dionysos'unkine benzetmiş olacak ki konuyu bu metne atıfta bulunarak İsa'yı eleştirmektedir. Friesen'e göre *Contra Celsum*'da yer alan argümanları 2.33-2.35 arasında beş parçadan oluşmaktadır. Celsus'un argümanları din ve devlet arasındaki ilişkiyi ve Yunan mitolojisinin benimsendiğini gösterir. Ancak Celsus'un argümanlarının Origen tarafından kısaltıldığı düşünülmektedir, zira onun anlatımında yeterli ayrıntının olmadığı görülür.[674]

Friesen, Celsus'un ifade ettiği parçaların merkezi konusunun tanrılığın temel kriteri olarak tanrısal büyük işlerin gerçekleştirilmesi olduğunu savunur. İsa'yı Yunan Tanrıları ve kahramanlarıyla karşılaştırması özellikle bu husus etrafında geçekleşir. Dolayısıyla İsa'nın sorgulanması ve verilen kararda da Dionysos ile karşılaştırırken temelde bu kriter yer almaktadır. Celsus, İsa'nın da Dionysos gibi yeni bir Tanrı olarak tanrısal statüsüne dair ilahi işaretler göstermesi gerektiğini düşünür. Friesen'e göre Celsus'un bu beklentisi Dionysos'un *"(Pentheus'a) ve tüm Thebailılara tanrı olduğumu göstereceğim*" ifadesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre İsa da Dionysos gibi yakalanma ve sorgulanma aşamasında olaya mutlak hakimiyetini gösterecek şekilde insanları hor görmek veya içinde bulunduğu koşullara gülmek ve alay etmek gibi bir tutum sergilemelidir.[675] Celsus'un bu beklentisinin karşılığı *Bakkhalar*'da görülür. Dionysos yakalanırken gülerek görevlilerin onu bağlamasına

[674] Friesen, *Reading Dionysus*, 161-162.
[675] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.33.

ve götürmesine izin verir; sorgulama aşamasındaki tavırları Pentheus'un "*beni ve Thebai'ı küçümsüyor*" demesine sebebiyet verecek şekilde gerçekleşir. Dolayısıyla bir tanrı olarak Dionysos büyük iş gerçekleştirebilirken İsa'nın bunu gerçekleştiremediğini sorgulayarak şu ifadeleri kullanır:

> Bir Tanrı olarak hangi büyük işi gerçekleştirdi? İsa insanları hor gördü mü ve içinde bulunduğu koşullara gülüp alay etti mi?[676]

Bununla birlikte Celsus, İsa ile alay edilmesini eleştirerek "*onunla alay ettiler ve ona mor bir kaftanla, dikenli bir taçla ve elinde bir sopayla donattılar*" sözleriyle düştüğü duruma işaret eder.[677] Yeni Tanrı'yı ve onun kült faaliyetlerini sorgulayan Pentheus sonunda öfkelenerek Dionysos'u hapse atar; ancak Dionysos kendisini rahatlıkla kurtarabilir. Zira sorgu aşamasında Celsus'un da belirttiği gibi "*Ne zaman istersem Tanrı'nın kendisi beni özgür bırakacaktır*"[678] ifadesi karşılık bulur ve Dionysos kolaylıkla buradan kurtularak "*kendimi kolayca ve zahmetsizce kurtardım*" sözüyle bulunduğu durumu anlatır. Buna karşılık Celsus'a göre İsa gerçek bir Tanrı olsaydı ilahi bir işaret göstererek kendisini kurtarmalıydı. Çarmıhtayken yanındaki suçlunun "*Tanrı'nın oğluysan kendini kurtar*" ifadesindeki gibi İsa da gerçek bir Tanrı olsaydı kendisini kurtararak aynısını yapmalıydı. Son aşamadaki argümanları ise Dionysos ve İsa'yı mahkum edenlerin, ilahi cezaya çarptırılmamasıdır, bu husus bir sonraki İsa'nın öldürülmesi başlığında değerlendirilecektir.[679]

Celsus, Yunan mitoloji geleneğine euhemerist bakış açısıyla yaklaşmıştır. Origen de onun euhemerist anlayışa sahip olduğunu bilir ve bu sebeple bu yaklaşımından dolayı onu dürüst olmamakla eleştirir. Zira Origen'e göre Celsus, Yunan Tanrılarını (ki saydığı isimler arasında Dionysos da bulunmaktadır), Tanrı olarak görmediğini söylerse ateist (atheos, ἄθεον) olarak suçlanacağından korkmaktadır.[680] Ona göre Celsus, zamanında insan olan kişilerin, insanlığın faydasına büyük işler yaptığı için tanrılaştırıldığına inanmaktadır. İsa'yı da tam bu noktada insanlık için büyük işler yapmadığından ve kendisini dahi kurtaramadığından dolayı eleştirmekte ve onu kendi tanrı anlayışına göre bir Tanrı olarak görmemektedir. Friesen'e göre Origen, büyük işler gerçekleştirmeleri hususunda karşılaştırma yaparken ahlak sorunlarına odaklanarak yanıt vermektedir.[681] İsa'nın herhangi bir ahlaksızlığının bildirilmemesine karşı

[676] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.33.
[677] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.34.
[678] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 498; Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.34.
[679] Friesen, *Reading Dionysus*, 161-162.
[680] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 3.22.
[681] Friesen, *Reading Dionysus*, 167.

Yunan Tanrılarının ve Dionysos'unkinin yaygın olarak bilindiğini öne sürer. Dahası Dionysos'un delirdiğini ve kadın giysileri giydiğini, dolayısıyla saygınlığını ve bir Tanrı olarak tapınılmasını sorgulamaktadır. Ayrıca takipçilerine de ahlaki bir değer katmadığını savunur.[682] Burada Origen, Dionysos'un efemine yapısı ve özellikle yasaklanan bakkhanalia veya benzer içerikteki ayinlerini kastediyor olmalıdır. Ayrıca İsa'nın tanrısal büyük işler gerçekleştirmediği hususunda ise Celsus'un İsa'nın gerçekleştirdiği hadiseleri görmezden geldiğini belirtir. İsa'nın ölümüyle bağlantılı İncillerde bahsi geçen tapınak perdesinin yırtılması, mezarların açılması, gündüz karanlığı ve deprem hadiselerine işaret eder.[683] Bununla birlikte Elçilerin İşleri kitabında yer alan Pavlus ve Petrus'un hapisten kurtulmalarını da *Bakkhalar* eserindeki benzer olaya karşılık örnek göstererek Celsus'un Elçilerin İşleri kitabını okuyup okumadığını sorgular.[684]

İncillerde yer alan İsa'nın sorgusu hadisesinde Yuhanna İncili bu noktada da Sinoptiklerden ayrılır. Bu durum Yuhanna'daki farklı anlatımın kayıp bir kaynaktan alıntılandığı şüphesini uyandırmıştır. İncil anlatımında kimi yerlerdeki kopukluklar da bu görüşü kuvvetlendirmiştir; ancak tartışmalar bir neticeye varmamıştır. Bu noktada *Bakkhalar* eseri ile benzerliği nedeniyle farklı kaynak düşüncesine bir çözüm olabileceği öne sürülmüştür.[685] Yuhanna'da İsa'yı sorguya çeken kişiler ile Pentheus arasında büyük bir benzerlik olduğu görülmüştür. Bu benzerlikteki temel noktalardan biri Tanrı'nın aralarındaki varlığını okuyucunun/izleyicinin bilmesine rağmen anlatıdaki İsa'yı sorgulayan karakterlerin görmemekte veya inanmamakta direnmeleridir.[686] Zira Yuhanna'da İsa yakalanmadan önce Ferisiler tarafından sorgulanır. Buradaki konuşma Pentheus ile Dionysos arasındaki konuşmayla karşılaştırılır. Buna göre hem İsa hem de Dionysos, kendisini sorgulayana karşı yalnız olmadığını ve Tanrı'yla birlikte olduğunu belirtir, Tanrı'yı göremediklerini söylediklerinde ise bunu onların imansızlığından kaynaklandığını söylerler.[687] Dolayısıyla hem Ferisiler hem de Pentheus imansızlıklarından dolayı onların Tanrı olduklarını

[682] Origen, *Contra Celsum*, 3.42; Friesen, *Reading Dionysus*, 167-168.
[683] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.33.
[684] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.34; Elçilerin İşleri 12:6-9, 16:24-26.
[685] Bkz. MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 68-69.
[686] Harold W. Attridge, "The Gospel of John: Genre Matters?", *The Gospel of John as Genre Mosaic*, ed. Kasper. B. Larsen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 3/36.
[687] "Yargılasam bile benim yargım doğrudur. Çünkü ben yalnız değilim, ben ve beni gönderen Baba, birlikte yargılarız. (…) O zaman O'na, 'Baban nerede?' diye sordular. İsa şu karşılığı verdi: 'Siz ne beni tanırsınız, ne de Babam'ı. Beni tanısaydınız, Babam'ı da tanırdınız.'" Yuhanna 8:16; "Dionysos: (tanrı) Şu anda bile yakınımda ve ne acı çektiğimi görüyor. Pentheus: Nerede o? Ben göremiyorum. Dionysos: O burada benimle birlikte; dinsiz olduğun için onu göremiyorsun." Euripides, *Bakkhalar*, 500-502.

anlayamamışlardır.[688] Bu bir sorgulama sahnesi de olsa İsa'nın yakalandıktan sonraki sorgulanması olmamakla birlikte diyaloglardaki benzerlik dikkat çekicidir.

İsa'nın Pilatus karşısındaki sorgusunda da MacDonald, *Bakkhalar* ve özellikle Yuhanna İncili üzerine yaptığı karşılaştırmalı analizinde metinsel benzerlikler olduğunu ortaya koyar. Buna göre yer yüzünde bulunsalar da gerçek evleri (baş) Tanrı'nın yanı olan bu iki tanrısal kişiden İsa, sorgusunda bu dünyaya hakikate tanıklık etmek için geldiğini söyler ve Pilatus, hakikatin ne olduğunu sorduğunda ise cevap alamaz.[689] Dionysos ise benzer durumu gizemlerini inisiye olmamış kişilerin hakkı olmadığı söyleyerek açıklamaz. Pentheus sorsa da bilmeye değer şeyler olduğunu ancak imansızlara söylenmeyeceğini belirtir.[690] Dolayısıyla her iki imansız kişiye de gerçek veya gizem açıklanmamıştır. Diyaloglar arasındaki dikkat çeken benzerliklerden biri ise şu şekildedir:

> Pentheus: Bu ayinleri Hellas'a nereden getiriyorsun? [691]
>
> (Pilatus) Nereden geliyorsun? [692]
>
> Pentheus: Hiçbir anlamlı bir şey söylemeyerek bunu da yine saptırdın[693]
>
> İsa ona cevap vermedi [694]
>
> Pentheus: Ben seni bağlamak için senden daha güçlüyüm [695]
>
> Pilatus. (…) Seni salıvermeye de çarmıha germeye de yetkim olduğunu bilmiyor musun?[696]
>
> Dionysos: Ne yaşadığını, ne yaptığını ve kim olduğunu bilmiyorsun [697]
>
> İsa "sana gökten verilmeseydi, benim üzerimde hiçbir yetkin olmazdı" [698]

MacDonald'a göre bu diyalogların sonunda Dionysos hapsedilir ve kısa bir süre içerisinde buradan kaçmıştır, İsa ise çarmıha gerildikten sonra mezara konulur ve o da mezardan kaçmıştır. O, bunu da bir benzerlik olarak görür.[699] Ancak bu iki tanrısal kişi sonuç

---

[688] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 69-70.
[689] "'Ben gerçeğe tanıklık etmek için doğdum, bunun için dünyaya geldim. Gerçekten yana olan herkes benim sesimi işitir.' Pilatus O'na, 'Gerçek nedir?' diye sordu. Bunu söyledikten sonra Pilatus yine dışarıya, Yahudiler'in yanına çıktı." Yuhanna 18:37-38.
[690] "Pentheus: Ayinlerin içeriği nedir? Dionysos: İnisiye olmayanlara açıklanamaz bu. (…) Bunu senin öğrenmeye hakkın yok ama öğrenilmeye de değer şeyler." Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 471-474.
[691] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 465.
[692] Yuhanna 19:9.
[693] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 479.
[694] Yuhanna 19:9.
[695] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 505.
[696] Yuhanna 19:10.
[697] Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 506.
[698] Yuhanna 19:11.
[699] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 94.

itibariyle kaçmış veya bulunduğu kapalı ortamdan çıkmış olsalar da ikisi arasında büyük bir fark vardır. Dionysos hiç bağlanamadan ve cezalandırılamadan çıkmış olmasının yanında, İsa çarmıha gerilerek ölmüş ve dirildikten sonra çıkmıştır.

Bir başka tema ise Markos İncili'nde de geçen İsa'ya askerler tarafından mor bir giysi giydirilmesi ve başına dikenli bir taç takılmasıdır. Yuhanna'nın bu hususta Markos'u kaynak olarak kullandığı düşünülmektedir.[700] Daha önce belirtildiği üzere Celsus eleştirisinde, İsa'ya giydirilen mor giysi, dikenli taç ve eline verilen sopayı eleştirmişti; ancak bu eleştirisinde Dionysos'a dair herhangi bir ortak noktaya değinmemiştir.[701] Bununla birlikte mor giysi ve dikenli taç motifleri Dionysos'a dair sanatsal çizimlerde kullanılan sarmaşıktan tacına ve üzerine giydiği uzun khiton ve himationa benzetilmiştir. Şarap sebebiyle mor renk ve sarmaşık da Dionysos ile ilişkilendirilmiştir.[702] MÖ 6. yüzyıla kadar geri giden Dionysos'un mor giysi ve başında tahtadan taç ile görüntüsü vazo resminde de görülmektedir. Aynı zamanda sonraki dönemlerde İsa'nın ikonografisinde de mor giysi ve dikenli taç kullanılmıştır.[703] Celsus'un değindiği İsa'nın elindeki sopa ise yine Dionysos figürlerinde elinde tuttuğu thyrsosu akla getirmektedir (Resim 5).

İsa'nın yakalanma ve sorgulanma aşaması Dionysos'un hikayesi ile paralel ilerlediği görülmektedir. Ancak Stibbe sorgulamanın sonucunun tamamen birbirine zıt yönlerde sonuçlandığını gösterir. Zira Dionysos hapisten çıkabilmiştir ama İsa'nın öldürülmesi söz konusudur. Dolayısıyla burada olaylar paralel ilerlerken taban tabana zıt bir sonuçla Dionysosçu görünen anlatım alt üst olmuştur.[704]

İsa'nın özellikle sorgulanma aşamasında metin diyalog şeklinde ilerlemiştir. Bu durum Sinoptiklerde de böyle ilerlemiş olmasının yanında Yuhanna İncili'nde sık tekrarlanmış ve anlatıcı geri çekilerek konuşmalara ağırlık vermiştir. Bu anlatım tarzıyla hadiseye daha dramatik bir anlam katıldığı düşünülmektedir.[705] Bu hususta *Bakkhalar* oyununun da diyaloglar üzerinden ilerlemesi olayın anlatımının ortaklığına işaret ettiği söylenebilir.

---

[700] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 90-91.
[701] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.34.
[702] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 90-91. Dionysos'un bitkilerle ilişkisi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. 1. Bölüm, "Doğa ve Verimlilik".
[703] Sinan Yılmaz, *Paganizm'den Hıristiyanlığa Geçmiş Semboller (I. ve V. Yüzyıl)* (Ankara: İKSAD Yayınları, 2022), 154-155.
[704] Stibbe, *John as Storyteller*, 143.
[705] George L. Parsenios, "The Silent Spaces Between Narrative and Drama Mimesis and Diegesis in the Fourth Gospel", *The Gospel of John as Genre Mosaic*, ed. Kasper B. Larsen (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 3/96.

MacDonald Yuhanna incili yazarının, popülaritesi geniş bir coğrafyaya ve zaman dilimine yayılmış olan *Bakkhalar* eserine erişimini olası görmektedir. Bu erişimi Efes'te sahnelenen tiyatrolara bağlar.[706] MacDonald anlatım kalıplarının kullanımı ile ilgili erişilebilirlik de dahil kriterler oluşturmuştur, bunlar diğer konular da ele alındıktan sonra değerlendirilecektir.

3.3.2. Öldürülmesi

Yuhanna İncili'nde belirtilen İsa'nın dünyevi olan insan bedeni (σὰρξ),[707] sonunda ilahi plan gereği insanlar gibi ölüme mahkum olmuştur. Tanrı oğlu İsa'nın insan bedenine bürünmesi gibi ölümü de Hıristiyan teolojisinin ve sonraki dönemlerde kristoloji tartışmalarının en önemli ana konularından biridir. İsa'nın çarmıha gerilerek öldürülmesi kanonik İncillerin hepsinde geniş yer ayrılarak işlenmiştir. İncillerde işlenen bu olaya yer verilirken ayrıntılar arasında farklılıklar bulunmakla birlikte genel itibariyle tek kaynaktan çoğaltıldığı düşünülür. Bu noktada bir görüşe göre özellikle Matta ve Luka'nın kaynak olarak ilk yazılan İncil Markos'u veya Markos da dahil, bilinmeyen başka bir kaynağı kullandığı tahmin edilmektedir. Bu kaynak Markos ise ölümünden yaklaşık kırk yıl sonra yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda görgü tanıklarının aktarmadığı anlaşılır.[708] Çarmıha gerilme meselesini apokrif İnciller arasından, 190 yılından önce yazıldığı tahmin edilen Petrus incili ve 4-5. yüzyıl gibi daha geç bir dönemde yazıldığı tahmin edilen Nikodemus İncili konu edinir.[709] İsa'nın öldürülmesi incelenirken hadisenin İncillerde nasıl yer aldığı genel olarak hatırlatıldıktan sonra bu temanın Yahudilik ve diğer inançlar ile bağlantısı değerlendirilecektir. Bu genel incelemenin ardından Hıristiyanlıkta apolojistlerin Dionysos üzerinden yaptıkları karşılaştırma kronolojik sıra gözetilerek ele alınacaktır. Bununla birlikte tartışma ağırlıklı olarak Celsus ve Origen arasında geçtiğinden diğer apolojistlerden sonra değerlendirilecektir. İsa'nın ölümü ile bağlantılı olarak ilahi ceza da tartışmalarda gündeme gelmiştir. Dolayısıyla ona da bu başlık

---

[706] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 86-87, 110. *Bakkhalar*'ın popülaritesi için bkz. Friesen, *Reading Dionysus*, 2.

[707] "ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν" (söz bedenleşti ve aramızda yaşadı). Κατὰ Ἰωάννην 1:14 (Yuhanna 1:14).

[708] Mahmut Aydın, "İsa'ya Ne Oldu? İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi", *Milel ve Nihal* 1/2 (2004), 91.

[709] Bart D. Ehrman - Zlatko Pleše, *The Other Gospels: Accounts of Jesus from Outside the New Testament* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2014), 231-232; Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel: Kariye Güney Şapelinin İkonografisi ve İşlevi* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996), 101. Ayrıca bkz. Sarıkçıoğlu, *Diğer İnciller (Apokrif İnciller) (Yeni Bulunan Belgeler İlave Edilerek Güncellenmiş Metinler ve Tarihi Bilgiler)*.

altında yer verilecek ve tartışma Celsus ile Origen arasında geçtiğinden genel olarak bu iki kişi üzerinden ele alınacaktır.

İsa'nın öldürülme hadisesini kısaca hatırlamak gerekirse, ölüm cezasına çarptırılması ve çileli haç yolculuğunun ardından İsa, infaz edilmek üzere çarmıha gerilir. İsa, infaz için Golgota Tepesi[710] isimli yere götürülürken bu süreç oldukça zorlu geçmiştir. Şehrin dışındaki tepeye varıldığında iki suçlunun ortasına üçüncü bir kişi olarak elleri ve ayaklarından çivilenerek çarmıha gerilir. Çarmıhta bulunduğu süreçte alay ve hakaretlere devam edilir. Giysileri askerler arasında kura ile paylaşılır ve yine bu süreçte ona ekşi şarap verilir. Matta ve Markos'a göre Tanrının kendisini neden terk ettiğini haykırarak veya Luka'ya göre ruhunu Tanrı'ya teslim ederek acılı bir şekilde can verir. Pagan bir asker ise ölen İsa'nın, Tanrı'nın oğlu olduğunu söyler. Çarmıhtakilerin akşam olmadan önce indirilmeleri için bacakları kırılarak daha çabuk ölmeleri sağlanırken, İsa zaten can verdiğinden onunki kırılmamıştır. Cumartesi yasağı başlamadan cuma akşam üzeri kaya bir mezara defnedilir.[711]

Bu süreç anlatılırken Yuhanna İncil'i iki kez "*kutsal yazı tamamlanmış (gerçekleşmiş) olsun (diye oldu)*" (ἵνα ἡ γραφὴ πληρωθῇ/τελειωθῇ) şeklinde ifade kullanarak Eski Ahit'e referans verir ve böylece Eski Ahit'te söylenen kehanetlerin gerçekleştiğini gösterir. Bu kehanetlerden ilki İsa çarmıhtayken elbiseleri için kura çeken askerler Mezmurlar 22:18'de, can vermeden önce sirke içirilmesi ise yine Mezmurlar 69:21'de geçmektedir.[712] Bunların haricinde Markos ve onu kaynak olarak kullandığı kabul edilen Matta ve Luka kehanetin gerçekleştiğine dair bir ifade kullanmasa da Eski Ahit'ten sözü geçen temalara da yer vermiştir. İsa'nın aşağılanmasına dair Mezmurlar 22:7-8; çarmıhtayken tanrıya haykıran son sözleri de Mezmurlar 22:1'de yer almaktadır.[713] Bacaklarının kırılmaması gibi bir ayrıntı ise Çıkış 12:46, Sayılar 9:12, Mezmurlar 34:20 sözlerinde geçmektedir.[714] Yahudilerin kendi içerisinde mesih beklentilerinde farklılıklar olsa da genel itibariyle dost ve düşmanın saygısını kazanacak, Yahudi halkını baskıcı yönetimden kurtaracak güçlü bir figür şeklinde ortak özellikleri taşıması bekleniyordu. Ancak İsa bu özellikleri taşımadığı gibi yıkması gereken devlet tarafından suçlu

[710] Kafatası anlamına gelen bu tepenin Kudüs'ün nekropol alanı olduğu tahmin edilmektedir. Buket Coşkuner, *11. Yüzyılda Kapadokya Bölgesindeki İsa'nın Doğumu ve İsa'nın Çarmıha Gerilmesi Sahneleri* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009), 89.
[711] Matta 27: 33-60; Markos 15: 21- 46; Luka 23:26-53; Yuhanna 19:17-42.
[712] "Giysilerimi aralarında paylaşıyor, elbisem için kura çekiyorlar" 22:18; "Yiyeceğime zehir kattılar, sirke içirdiler susadığımda" 69:21.
[713] Aydın, "İsa'ya Ne Oldu?", 79.
[714] Arthur Frank Kirkpatrick, *The Book of Psalms: with Introduction and Notes.The Cambridge Bible for Schools and Colleges.* (Cambridge: Cambridge University Press, 1901), 838.

bulunur, alay edilip işkence görür ve çarmıhta öldürülür. Yahudilerin mesih beklentisine tamamen zıt özellikler olmasının yanında bu şekilde bir ölüme dair inanç bulunmamaktadır. Buna rağmen İsa'ya inanan veya inanmak isteyen Yahudiler ise Eski Ahit'ten İsa'ya yüklenen özellikleri yansıtabilecek sözleri delil gösterir ve bunların ona işaret ettiğine inanırlar. Bu pasajlarda Mesih'ten bahsedilmez fakat Hıristiyanlar mesih olarak gördükleri İsa'ya işaret olarak algılamıştır.[715] Bu duruma Mezmurlar'da bahsedilen tanrının düşmanlarının ellerinde acı çekip ölüme giden dürüst bir adama işaret edilmesini İsa olarak yorumlanması örnek gösterilebilir. Böylece İncillerdeki anlatımla Yahudiler için İsa'nın beklenen kişi olduğu gösterilmeye çalışılır.[716]

Bundan başka İsa'nın insanların günahlarına kefaret için öldürülüşü bir görüşe göre Yom Kippur'daki (Kefaret Günü) olaya benzemektedir. Zira bu günde hazırlanan iki koçtan birisi mabette kurban edilirken diğeri dipçiklenerek ve insanların günahları yüklenerek kırsal alana doğru sürülür ve insanlar günahlarından arınmış sayılır. İsa da benzer şekilde şehrin dışındaki Golgota'ya giderken insanlar tarafından sopalarla tartaklanarak götürülmüş ve burada insanların günahlarına kefaret için kurban olmuştur. Dolayısıyla İsa'nın ölümü bu şekilde de Yahudilik için anlam kazanabilmektedir.[717] İsa'nın ölüm esnasında tapınağın perdesinin yırtılması da bu olayı destekler niteliktedir. Zira başrahip bu perdenin ardına sadece yom Kippur günü geçebiliyordu. İsa her ne kadar günah keçisi temasını taşısa da asıl temsil ettiği husus mesih olarak görülmesiydi. Dolayısıyla Yahudilikte dirilmek üzere ölen bir mesih inancı açık değil, yorumlamayla çıkarılabilecek bir durumdadır. Bunun yanında monoteist bir inanca sahip bu dinde tanrının veya tanrı oğlunun öldürülmesi ise söz konusu bile değildir. Yahudilik için işaretler taşımasıyla birlikte bu tema başka inançlarla birlikte de değerlendirilmelidir.

Tanrı'nın çileli bir şekilde öldürülmesi Yahudilikte olmasa da erken dönem Hıristiyanlığın olduğu coğrafyada çeşitli inançlarda görülebilmektedir. Bu inançlar natürist bir yaklaşımla ele alındığında özellikle bitkiyi temsil eden Tanrıların, bitkilerin mevsimsel döngüsünün sembolü olarak dirilmek üzere ölmektedirler. Bu motif Mithraizm'de görüldüğü gibi, Mısır'da Osiris, Yunan'da ise Dionysos'ta da görülmektedir. Mithraizm'in Tauroktoni sahnesinde kuyruğu filizlenmeye başlamasıyla ve boynundan bıçaklandığı yerden yaprak çıkmasıyla bitkiyi temsil eden boğa öldürülür (resim 12 ve 13). Bu sahnede İsa'nın, boğanın

[715] Ehrman, *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 205, 254-55.
[716] Ehrman, *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 205, 254-55.
[717] Aydın, "İsa'ya Ne Oldu?", 62.

özelliklerini taşıdığı ve onun yerini aldığı düşünülür.[718] Buğdayı temsil eden Osiris de öldürülür ve parçalara ayrılır. Bu örnekler bitkiyi temsil eden Tanrılarla çoğaltılabilmektedir.[719] Ancak Yunan mitolojisinde Dionysos'un hem *Bakkhalar*'daki hikayesi hem de Titanlar mitosunda ortak özellikler taşıdığına dair tartışmalara çalışmanın amacı gereği odaklanılacaktır.

İsa'nın öldürülme hususunu konu alan apolojistlerden Justin, İsa ile Dionysos'un hikayesi arasındaki paralelliklerini vurgular. Dionysos'un Zeus'un oğlu olduğunu ve parçalara ayrılarak öldürüldüğünü belirtir.[720] Eserinde bahsettiği Dionysos'un Titanlar mitosudur. Justin'e göre Tanrı'nın oğlunun öldürülmesi, Dionysos ile İsa'nın hikayelerindeki benzer noktalardan bir diğeridir. Bu benzerlik ise ona göre İsa'nın gerçek hikayesinin, şeytani bir taklidinden başka bir şey değildir. Justin bunu şu sözlerle ifade eder:

> (…) Şeytanlar buna göre bu peygamberlik sözlerini duyduklarında Dionysos'un Zeus'un oğlu olduğunu, (…) ve parçalara ayrıldıktan sonra göğe yükseldiğini öğrettiler.[721]

İsa'nın öldürülme hikayesinin gerçekliğini ise çarmıha gerilmesiyle açıklar. Ona göre Zeus'un oğlu/oğulları İsa'nın hikayesini taklit etseler de çarmıha gerilmeyi taklit etmeye cesaret edememiştir. Bu farkı şöyle ifade eder:

> Fakat hiçbir durumda, hatta Zeus'un oğulları diye adlandırılanların hiçbiri çarmıha gerilişi taklit etmediler; çünkü onlar bunu anlamadılar, bununla ilgili söylenen her şey sembolik olarak ifade edilmişti.[722]

Justin'in burada verdiği mesaj İsa'yı pagan mitolojilerden ayıran en önemli fark çarmıha gerilmesidir.[723] Nitekim Justin'in bu ifadelerinden Dionysos'un çarmıhta ölüm haricinde İsa'dan farklı bir özelliğinin olmadığı şeklinde de bir anlam çıkarılmıştır.[724] Anlaşılan o ki Justin Titanlar mitosunu ve hatta Yunan mitolojisinde tanrı oğullarının öldürüldüğüne dair mitosları iyi bilmektedir. Bunun yanında Dionysos ile İsa'nın hikayelerindeki tanrı oğlu olarak öldürüldüklerine dair benzerliğin de farkındadır. Ancak Dionysos'un hikayesinin bir taklit olduğunu çarmıh hadisesi ile gerçeğinden ayırt etmektedir.

---

[718] Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında*, 418, 470.
[719] Örneğin Plutarch, "Isis and Osiris", 35.
[720] Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon/*Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 69.
[721] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 54.
[722] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 55.
[723] Martin Hengel, *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross* (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 1.
[724] Vittorio Macchioro, "Orphism and Paulinism", *The Journal of Religion* 8/3 (1928), 343.

Clement, Dionysos'un öldürülüşünü içeren Titanlar mitosunu daha önce belirtildiği gibi eserinde yer vermiştir. Clement anlatımında Tanrı'nın yenilmesine sansür uygulasa da Zeus'un oğlu Dionysos'un yani bir Tanrı'nın çocuğunun Titanlar tarafından parçalanarak öldürülmesi, pişirilmesi ve dağa gömülmesi hikayesini anlatır.[725] Onun eserini kaynak olarak kullandığı düşünülen Arnobius da benzer bir anlatım sunar.[726]Ancak hem Clement hem de Arnobius İsa'nın çarmıha gerilmesi ile Dionysos'un öldürülüşünü yan yana getirmezler. Dionysos'un ölümünde, İsa'nınkinde olduğu gibi bir kurtuluş söz konusu değil, aksine arınmayı gerektirecek suça sebep olan bir hadisedir. Zira Dionysos'un ölümünden sonra titanik doğaya sahip insanlar yaratılmıştır. Anlaşılan o ki her ikisi de Dionysos'un hikayesini İsa'nınki ile benzer görmemektedir, dolayısıyla Dionysos'un ölümünü anlatmaktan çekinmezler.[727]

Clement *Protreptikos* eserinin bir başka yerinde şarkı kisvesi altında dini ayinlerde şiddetin anılmasıyla ve kederli hikayelerle insanların paganlığa sürüklendiğinden bahsetmektedir.[728] Onun bu ifadelerine düşülen şerhte, bağbozumunda söylenen köy şarkısında Dionysos'un sparagmosundan bahsedildiği yazar.[729] Kırsal yaşam tarzına özgü ve şarapla düzenlenen kutlamada Dionysos'un sparagmos hikayesiyle şarap yapımının anlatıldığına dikkat çekilmiştir. Bu natürist perspektiften yapılan alegorik yoruma daha önce Diodoros da eserinde yer vermiş ve bir kısım insanın buna inandığını belirtmişti.[730] Kerényi bu ifadeyi ön plana çıkararak sparagmos ile şarap yapımı arasındaki bağlantıya dikkat çeker. Ayrıca insanların üzümlerin ezilmesi sırasında Dionysos'un anmaları MS 692 yılında Trullo Konsili'nde yasaklanmıştır.[731] Dolayısıyla bu tarihe kadar, yani Hıristiyanlık döneminde de hala Dionysos'un adı, muhtemelen Titanlar mitosuna atfen, anılmakta olduğu anlaşılır.[732]

Yunan mitolojisinde ve diğer antik dönem inançlarında daha önce incelendiği üzere bitkilerle bağlantılı veya bitkileri sembolize eden tanrı ve tanrıçaların genel olarak ölümle ilişkileri bulunur.[733] İsa ile ortak özellikleri dikkat çeken Dionysos'un Titanlarca çileli bir şekilde öldürülme mitosu, özellikle bağcılıkla ilgilenen kırsal yaşam sürdüren kesimde asma ile

[725] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.
[726] Arnobius, *Against the Heaten*, 5.19.
[727] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 331.
[728] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 1.4.
[729] ἀγροικικὴ ᾠδή ἐπὶ τῷ ληνῷ ἀδομένη, ἣ χαὶ αὐτὴ περιεῖχεν τὸν Διονύσου σπαραγμόν (Şarap presinde söylenen, Dionysos'un parçalanması hakkında bir köy şarkısıydı). Stählin Otto, *Clemens Alexandrinus [Protrepticus und Paedagogus]* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905), 1/297.
[730] Diodorus, *Library of History*, 3.62.6-7.
[731] Council in Trullo, 62, https://www.newadvent.org/fathers/3814.htm (Erişim 18 Kasım 2024).
[732] Kerényi, *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*, 84-85.
[733] Ayrıntılı bilgi için bkz. 1. bölüm, "Doğa ve Verimlilik".

özdeşleştirilerek natürist bir anlam taşıdığı söylenebilir. Bu yaklaşıma göre Dionysos'un dirilmek üzere ölmesi, asmanın mevsimsel döngüsünü ve şarabın hikayesini temsil etmekteydi. Şarap yapımında Dionysos'un anılmasının MS 7. yüzyıla kadar devam etmesi göz önünde bulundurulduğunda, İsa'nın dirilmek üzere çileli ölümünde benzer bir anlatım görülür. Bu noktada İsa'nın, kanını şarap, etini ekmekle sembolize etmesi ve daha da önemlisi kendisini gerçek asma olarak tanıttığını hatırlamak yerinde olacaktır.[734] Dolayısıyla Clement ve Arnobius her ne kadar İsa'nın ölümünü Dionysos ile karşılaştırmasa da natürist perspektiften İsa'nın çileli ölümü, dirilmek üzere ölen, özelde Dionysos gibi, mevsimsel döngüyü anlatan bitki tanrısı özelliği de taşımaktadır.

Firmicus Maternus, Dionysos'un öldürülmesine euhemerist yaklaşan bir Hıristiyandı ve Titanlar mitosundaki ölümünü saray entrikası ile açıklamıştı. Euhemerist anlayışla Dionysos'u sonradan tanrılaştırılan bir şahıs olarak görür. Bu sebeple Dionysos'u gerçek bir tanrı olarak görmediğinden olsa gerek İsa ile karşılaştırma yapmaz.[735] Firmicus, muhtemelen İsa ile benzerlik kurmadığından Dionysos'un öldürülme hikayesini anlatmakta da bir sakınca görmeyerek eserinde yer verir.

Dionysos'un mitosu saray entrikası olarak yorumlanması üzerinden, hikayesinin gerçekliği hususunda İsa'nın tarihselliği ile karşılaştırmaya da gidilmiştir. İncillerden anlaşıldığına göre İsa'nın yargılanması ve çarmıha gerilmesi Yahudi din adamlarınca sapkınlıkla ve fitnecilikle suçlanmasından, bölgenin yöneticisi tarafından ise toplumda kargaşa çıkarmakla siyasi suçlu olması sebebiyledir. İsa'nın çağdaşı ve öncülü Yahya da aynı suçtan yargılanmış ve öldürülmüştü.[736] Bunun yanında İsa'nın yaşadığı hukuk süreci ve çarmıhta ölüm tarihsel bir olgu özelliği taşırken, Dionysos'un anlatısı bunun yanında tarihsellikten ziyade mitos yönü ağır basan bir olay şeklinde yorumlanır.[737] Firmicus Dionysos'un tarihsel gerçekliğinin olup olmamasını tartışmaktan ziyade onun mitosundan yola çıkarak sonradan tanrılaştırılan ve muhtemelen tarihte yaşamış biri olduğu görüşündedir. Bir görüşe göre ise İncillerin anlatımında İsa dünya hayatında bir beşerdir; ancak ölümünden sonra tanrılaştırılmıştır.[738] Bu açıdan bakıldığında euhemerist yaklaşıma uygun bir portre çizildiği görülür. Bununla birlikte Yuhanna İncil'i göz önünde bulundurulduğunda beşeri İsa'dan önce

[734] Yuhanna 15:1.
[735] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 249.
[736] Ehrman, *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings*, 233.
[737] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 355.
[738] Bkz. Mahmut Aydın, "Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi: Paskalya Öncesi İsa versus Paskalya Sonrası İsa", *Milel ve Nihal* 4/1 (Ocak 2007), 143-156.

Logos veya Tanrı vardır ve ete kemiğe bürünerek dünya hayatı yaşamıştır. Ölümü ile beşeri hayatı sona ermesiyle tanrısal yaşamına döner.[739]

Celsus İsa'nın öldürülme hadisesini eleştirirken hem Orpheus'un hem de Dionysos'un öldürülme öyküsü ile karşılaştırır. Celsus, Orpheus'un hikayelerinden öldürülmesini ve Hades'e inişini İsa'nınki ile karşılaştırılabilir görür. Trakyalı kadınlar tarafından öldürülme mitosu onunla ilgili en meşhur anlatılardan biridir. Orpheus ile karşılaştırma yaparken Orpheus'un şiddetli ölümünden bahseden Celsus, İsa'nın da benzer bir öldürülme hadisesine sahip olduğunu belirtir. Bu benzerliği de bir taklit olarak görür. Dahası Celsus'a göre Orpheus ve diğer Yunan karakterler yüce işler yapmış ve İsa'dan daha üstün konumdadır. İsa ise böylesi büyük işler yapmakla birlikte rezil bir hayat yaşamış ve sefil bir şekilde öldürülmüştür. Celsus'un Orpheus ile karşılaştırmasını ve İsa'yı daha düşük bir şekilde konumlandırmasını Origen eleştirir; zira Orpheus'un Tanrılar hakkındaki sözlerine değinerek pek de iyi şeyler söylemediğini belirtir. Ayrıca Origen, İsa'nın dünya hayatında yüce işler yaptığını da söyleyerek Celsus'un onun gerçek Tanrı olmadığı genel eleştirisine de bir karşı çıkarak savunmasını gerçekleştirmiştir.[740] Bunun dışında böylesi meşhur bir hikayenin apolojistlerin eserlerinde konu edinilmemesi dikkat çekici bulunmuştur.[741] Celsus'un öldürülmelerini benzer bulsa da Orpheus karşılaştırması ilginçtir. Zira Orpheus öldürülmüştür fakat bir tanrı değil şairdir. Buna rağmen insanlar için yaptıkları işleri öne sürerek Orpheus'u yine de üstün görmüştür. Ayrıca *Bakkhalar* anlatısı üzerinden İsa'yı Dionysos ile de karşılaştırmıştır, fakat o anlatıda ise Dionysos öldürülememiştir. Bu hususlar göz önünde bulundurulduğunda Celsus'un İsa'nın ölümünü Orpheus'a denk tutarak karşılaştırması, İsa'yı tanrı olarak görmediğine ve Hıristiyanlık için hayati önem taşıyan bir hadiseyi bu şekilde çürütmeye çalıştığı anlaşılmaktadır.

Celsus, *Bakkhalar'*daki anlatıya göre karşılaştırmasını yaparken İsa ve Dionysos'un her ikisini de tanrı oğlu olarak tanımlar. İkisinden biri öldürülürken diğeri buna izin vermemiştir.[742] Dolayısıyla İsa'nın bu süreçte öldürülmekle sonuçlanan başarısızlığını, Dionysos'un öldürülememesindeki gücüyle kıyaslar. Bu anlatıda kral Pentheus tarafından yakalatılan Dionysos, istediği zaman özgür kalabileceğini belirtir ve sonunda da söylediği gibi

[739] Yuhanna 1:1, 14; Marcus J. Borg - Nicholas T. Wright, *The Meaning of Jesus: Two Visions* (New York: HarperOne, 1999), 148.
[740] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 7.53-54.
[741] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 247.
[742] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.34.

olur.[743] Ancak Dionysos'un bu gücünün aksine İsa kendisini özgür kılamaz ve insanlar tarafından öldürülür. Celsus'a göre İsa gerçek bir tanrı olsaydı, kutsallığının kanıtı olarak kendisini bu durumdan kurtarabilmesi gerekirdi.[744] Böylece Celsus, her iki tanrı oğlunun da tutuklanma ve öldürülmeye doğru giden hikayeleri arasında benzerlik görmüş olduğundan Dionysos ile karşılaştırma yapmakta ve İsa'nın tanrılığını sorgularken çarmıha gerilme hadisesi üzerinden de onu eleştirmektedir. Zira ona göre gerçek bir tanrı, kutsallığının kanıtı olarak çarmıhtan kaybolmalıydı.[745] İsa'nın idam cezasına çarptırılmasını da aslında suçluluğunun bir kanıtı olarak gördüğü düşünülür ve idam edilmiş bir "suçlu" için tanrı denilmesini de gülünç bulur.[746] Buna ek olarak bu süreçte tanrılığını baltaladığını düşündüğü bir diğer argümanı İsa'nın acı çekmesidir. Ona göre ilahi güce ve zekaya sahip bir tanrı İncillerde anlatıldığı gibi acı çekmemeliydi.[747] Celsus aslında İsa'nın ölümünün, Hıristiyanların dünyasında zayıflık işareti olmasından farklı bir anlam taşıdığının farkındadır. Zira İsa'nın öldürülmesini, insanlar için bir fayda olarak yorumlandığını belirtir.[748] Tanrı oğlunun Şeytan tarafından cezalandırılmasını ve insanların da cezalandırıldığında sabırla dayanmasının öğretilmeye çalışıldığını eleştirerek bunları saçma bulur.[749] Bu ifadelerinden yaptığı eleştiriye gelecek cevabı da öngördüğü anlaşılır.

Celsus'un *Bakkhalar* anlatısı üzerinden yaptığı bu eleştirisine karşılık Origen İsa'nın öldürülmesinin Hıristiyanlık için gerekliliğini ön plana çıkarır. Ona göre Tanrı'nın planı olan kurtuluş doktrini için İsa çarmıhtan kaybolmamalıydı.[750] Origen bu ölümün sonrasındaki dirilişe ve ölümden sonraki yaşama dikkat çeker. Pavlus'un sözlerini hatırlatarak İsa'nın yolundan gidenler, onunla birlikte ölenler, onunla birlikte dirilecektir.[751] Ayrıca Origen, Celsus'un İsa'nın öldürülmesine dair ortaya attığı soruna farklı perspektiften de yaklaşmaktadır. Celsus, Dionysos'unun hikayesinden yola çıkarak ölümü zayıflık ve yenilgi olarak yorumladığından ölümü bir başarısızlık olarak görür. Ancak Origen, Celsus'un aksine İsa'nın ölümüne ve bunla birlikte şehitliğe de dikkat çekici bir şekilde olumlu bakmaktadır.[752]

---

[743] "Tanrı'nın kendisi istediğim zaman beni özgür kılacak", Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 498.
[744] "Tanrısallığının bir göstergesi olarak tuzaktan (çarmıhtan) hemen kaybolması gerekirdi" (εἰς ἐπίδειξιν θεότητος, ἀπὸ τοῦ σκόλοπος γοῦν εὐθὺς ἀφανὴς γενέσθαι). Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.68.
[745] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.68.
[746] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.44, 2.33; Eugene V. Gallagher, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus* (Chico, CA: Scholars Press, 1982), 122; Friesen, *Reading Dionysus*, 156.
[747] Friesen, *Reading Dionysus*, 155.
[748] Origen, *Contra Celsum*, 2.38.
[749] Origen, *Contra Celsum*, 6.42; Friesen, *Reading Dionysus*, 156.
[750] Origen, *Contra Celsum*, 2.69.
[751] Origen, *Contra Celsum*, 2.69.
[752] Friesen, *Reading Dionysus*, 171-172.

İsa'nın ve şehitlerin gönüllü ölümünü bir yenilgi değil zafer eylemi olarak yorumlar.[753] Böylece Origen'in bu perspektiften yaptığı açıklamasıyla Celsus'un İsa'nın tanrısal statüsünü ölçmek için *Bakkhalar*'daki Dionysos karşılaştırması işlevsiz kalır. Ayrıca Origen, *Contra Celsum*'un başında savunmasını İsa'nın yargılama karşısındaki sessizliği ve kendi isteğiyle acı çekmesi temelinde ilerleteceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Celsus'un bu Dionysos karşılaştırması, Tanrı'nın kötülüğe karşı nihai zafer planının merkezi özelliğini tanımamasına bağlanır. Origen İsa'nın statüsünü ölçmede Dionysos'un hikayesini bir paradigma olarak görmez.[754]

Celsus'un, *Bakkhalar*'daki Dionysos'u karşılaştırmasının yanında günümüzde de iki öykü arasında dikkat çekici benzerlikler görüldüğü daha önce belirtilmişti. Tutuklanma ve yargılanma sürecinde Dionysos ve İsa öyküsündeki benzer temalar olduğu düşünülen hikayenin tutuklama aşamasından sonra ayrıştığı görülmüştür. İsa ve Dionysos'un hikayeleri yargılanıp karar verildikten sonraki aşama kırılma noktası olarak adlandırılan *peripeieia* ile iki farklı yöne doğru gider ve tamamen başka bir sonuç ile tamamlanır. Yuhanna İncilindeki paralel anlatımın olduğunu iddia edildiğine göre Dionysos ve İsa'nın öldürülmesine karar verilmiştir. Dionysos zindana atılır ve buradan kendisini rahatlıkla kurtarır. Ancak İsa'nın hikayesi aynı şekilde devam etmez, zorbalıklara maruz kalır ve hayatı çileli bir ölümle sonuçlanır. Bu farklı sonuç *Bakkhalar* ile benzerliği alt üst eder. Bu ayrıştıran noktada İsa'nın öyküsünün, kral Pentheus'un hikayesiyle paralel devam ettiği düşünülür.[755] Her iki anlatımda görülen benzerliklere göre Pentheus Thebai kralıdır, İsa ise Yahudilerin kralı olarak isimlendirilmiştir ve bu sebeple ikisi de kral olarak görülür. İsa'nın kral olduğuna dair ifade, on iki kez geçmesiyle İncillerden en fazla Yuhanna'da kullanılmıştır.[756] Pentheus'a kadın kıyafeti (peplos), İsa'ya kaftan (himation) giydirilerek aşağılanır.[757] Pentheus Kithairon'a, İsa ise Golgota'ya olmak üzere her ikisi de şehrin dışında bir dağa/tepeye götürülür.[758] İki hikayede de olayın yaşandığı yerde annelerinin de yer aldığı, tanrının gerçek inananlarından olan kadınlar bulunur. Pentheus çamın tepesine çıkarılmak, İsa çarmıha gerilmek üzere iki öyküde de bir kral ağaçta yükseltilir.[759] Son olarak ikisinin çileli ölümüyle hikaye sona erer; Pentheus sparagmosa maruz kalır, İsa çarmıhta ölür.[760] Burada İsa'ya bir kral olarak odaklanılması okuyucuya Thebai kralı Pentheus'u

[753] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.34.
[754] Friesen, *Reading Dionysus*, 171-172.
[755] Stibbe, *John as Storyteller*, 144-147.
[756] Yuhanna 18:33, 36, 37; 19:2-3, 5, 14, 15, 19, 21; MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 100.
[757] Yuhanna, 19:2-3.
[758] Yuhanna, 19:17.
[759] Yuhanna, 19:18.
[760] Stibbe, *John as Storyteller*, 134-135; 144-147; MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 97-98.

anımsattığı şeklinde yorumlanmıştır.[761] Adından ortak noktalar değerlendirilmiştir. Ayrıca Yuhanna anlatımında, Dionysos değil de Pentheus ile İsa'nın hikayesinde ortak özelliklere yer verse de yine *Bakkhalar*'dan ilham aldığı düşünülmektedir.[762]

Benzerliklerin görüldüğü bu durumların içinde ciddi farklılıklar da tespit edilmiştir. Pentheus ve İsa'nın ölümünde kadınlar yer alsa da işlevleri farklıdır. Pentheus'un hikayesinde kadınlar aktif bir şekilde rol alır, sparagmosu gerçekleştiren bizzat annesi ve diğer kadınlardır. İsa'nın öyküsünde ise kadınlar sadece seyirci olarak yer almaktadır. Bir diğer farklılık öykünün anlatım tarzıdır. *Bakkahalar*'da ölüm uzun ve dehşet verici iken Yuhanna'da daha hafif, ölçülü ve öz bir şekilde anlatılmıştır. Bu hususlar yaşanan trajediyi Yuhanna'nın anlatımıyla altüst ettiği şeklinde yorumlanır.[763]

Bu benzerlikler aynı zamanda *Bakkhalar* ile İncil anlatımı arasındaki en büyük farktır. Zira birinde bir insan olan Pentheus bunları yaşarken diğerinde İsa yani Tanrı Oğlu yaşamaktadır. Bu noktada Pentheus'un neyi temsil ettiği önemlidir. Zira bu mitosta Pentheus, neolitik veya paleolitik dönemlerden kalma bir insan kurbanı şeklinde yorumlanabilmektedir.[764] Ancak asıl önemli nokta Pentheus'un Dionysos'u temsil etme olasılığıdır. Antik Yunan'da tanrıyı öldürmek ve yemek dile getirilemez bir tabudur.[765] Pentheus ise ritüeldeki bir boğa gibi kadınlar tarafından parçalanmıştır.[766] Ancak Pentheus olay yerine giderken Dionysos'u da bir ara boğa şeklinde görür.[767] Ayrıca bu oyun sahnelenirken Pentheus'un peruk takması da onun Dionysos'la özdeşleştirildiğine bir işaret olarak görülmektedir (Kott'a göre Pentheus, peruk takarak Dionysos'a dönüşmemiştir).[768] Anlatımda Pentheus'un parçalanarak öldürülmesinin ardından parçaları bir araya getirilir. Titanlar mitosunda da Dionysos parçalara ayrılıp bir araya getirilmiştir.[769] Pentheus'un ölümü Dionysos'un ölümünü andırır şekildedir. Dolayısıyla anlatının bu aşamasındaki Dionysos ile

[761] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 100.
[762] G. Mark Bilby, "The First Dionysian Gospel: Immitational and Redactional Layers in Luke and John", *Classical Greek Models of the Gospels and Acts Studies in Mimesis Criticism*, ed. M. G. Bilby vd. (Claremont: Claremont Press, 2018), 51.
[763] Stibbe, *John as Storyteller*, 147.
[764] Albert Henrichs, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", *Harvard Studies in Classical Philology* 82 (1978), 331, 356.
[765] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 331, 356.
[766] Benzer bir tasvir, Pentheus'un parçalanmasından önce bir hayvanın parçalanması için anlatılır. parçalamasından sonraki sahnede Pentheus bir hayvan gibi anlatılır. Euripides, *Bakkhalar*, 740-745, 1185.
[767] Euripides, *Bakkhalar*, 920.
[768] Jan Kott, *The Eating of the Gods: an Interpretation of Greek Tragedy* (New York: Random House, 1973), 206-207, 220.
[769] Henrichs, "Greek Maenadism from Olympias to Messalina", 147-148.

Pentheus'un özdeşleştirildiği şeklinde yorumlanmıştır.[770] Böylece bu görüşe göre Pentheus'un üzerinden Dionysos'un hikayesi anlatılmıştır. Antik Yunan'da tanrılar acı çekse, zarar görse de öldürülmeleri pek mümkün değildir. Zira insanlardan en büyük farkları ölümsüz olmalarıdır. Üstelik bunun insan elinden gerçekleşmesi de mümkün değildir. Dionysos, Titanlar mitosunda parçalanır; ancak bu sparagmosu gerçekleştiren yine tanrısal varlıklar olan Titanlardır. Pentheus'u ise insanlar parçalar. Dolayısıyla Pentheus'u Dionysos'un bir özdeşleştirilmesi açısından bakıldığında, İncil anlatımında Pentheus'a benzetilen İsa'nın hikayesi, aslında yine Dionysos hikayesinin devamı niteliğinde sayılabilir.

Origen İsa'nın tanrılığını sorgulayan Celsus'un ifadelerine karşılık, Dionysos'un Titanlar tarafından öldürülme mitosunu gündeme getirir ve öldürülen Dionysos'un bu anlatı üzerinden saygıya ve tanrı olarak kabul edilmeye layık olup olmadığını sorgular. Zira nihayetinde Dionysos da İsa gibi öldürülmüştür. Dahası Origen, Celsus'un eleştirilerini onun kendisine çevirir ve tarihsel İsa'ya vurgu yaparak Dionysos'un ise gerçekte var olup olmadığını eleştirir.[771] Böylece Dionysos'un mitolojik bir karakter olmasıyla aslında varlığını ya da gerçekliğini de sorgulamış olur. İsa'nın öldürülme hikayesini eleştiren Celsus'un *Bakkhalar* Dionysos'una karşılık Origen'in, Titanlar mitosunu diğer bir ifadeyle Orphik Dionysos'un öldürülme hikayesini kullandığı görülmektedir. Böylelikle Origen'in, Dionysos'un sparagmosu ile İsa'nın hikayesinde çileli bir ölüm, diriliş ve göğe yükseliş hususlarında ortak noktalar gördüğünden olsa gerek bunları dile getirerek iki öldürülme hikayesini karşılaştırdığı anlaşılmaktadır.[772]

Celsus'un bir başka argümanı olan Platon'un ilahi değişmezlik doktrinine bağlı yaptığı eleştiriye de Origen Titanlar mitosu ile karşılık vermiştir. Celsus'a göre, Hıristiyanların tanrı kabul ettikleri İsa'nın, enkarnasyonda alçalarak ölümlü insan bedenine girmesi ilahi değişmezlik anlayışı ile bağdaşmamaktadır.[773] Bu durum bir tanrı için imkansız bir değişim oluşturmakla birlikte tanrının öldürülmesi ise daha güçlü bir argüman olarak mümkün olmayan bir durumdur. Zira Celsus için İsa'nın acı çekmesini ve çarmıha gerilerek öldürülmesini onun gerçek bir tanrı olduğu iddiasını çürütmek için yeterli argümanlar olarak görür.[774] Buna karşılık Origen, Titanlar mitosundan bilindiği üzere Yunan anlatılarında da benzer durumun olduğunu

[770] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 356.
[771] Origen, *Contra Celsum*, 3.23.
[772] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 4.17.
[773] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 4.14.
[774] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 7.53; Gallagher, *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus* 123.

ve Dionysos'un Titanlar tarafından kandırıldığı, Zeus'un tahtından indirildiğini ve parçalara ayrıldığını hatırlatır. Bunları Yunanların alegorik açıklamayla ruh doktrini için kullanıldığını belirtir. Origen'in bu ifadeleri, Hıristiyanlar için alegori kapısının kapalı olduğuna dair Celsus'un anlayışına bir karşı çıkışıdır.[775] Origen bu karşı çıkışını "*Yunanlara, bu tür şeyleri ruh hakkındaki tartışmalara bağlamak ve sembolik yorumlamak izinlidir*" sözleriyle ifade eder.[776] Böylece Dionysos mitosundan Yunanların ruhla ilgili teoriler çıkardıklarını iddia etmişti. Ayrıca Origen apolojistler arasından bunu iddia eden tek Hıristiyandır. Bu iddiasıyla Titanlar mitosunun sonunda yaratılan insanda, Titanlardan miras aldıkları günahkarlığa vurgu yaptığı düşünülmektedir. Dolayısıyla bu durum Orphizm'e gönderme yaptığını gösterir.[777] Zira Orphizm'de Dionysos'un bu mitosunun sonunda alegorik yorum yapılarak titanik bedene ve tanrısal ruha sahip insanın yaratılışının anlatıldığına inanılır.[778]

Origen savunmasında Celsus'un İsa'nın tanrılığını sorguladığı ve ona uyguladığı ölçütü, Titanlar mitosu ile özelde Dionysos'un genelde ise Yunan geleneğinin geçemediğini göstermeye çalışır.[779] Bununla birlikte Titanlar mitosu üzerinden eleştirilere cevap vermesi, İsa'nın hikayesi ile en azından belli noktalarda bir benzetme ve karşılaştırma yaptığının da göstergesi kabul edilebilir.

Titanlar mitosu üzerinden Dionysos ve İsa ölümleri hususunda modern dönemde de tartışmalar devam etmiştir. Bu tartışmaların ana konularından biri asli günah problemidir. İsa'nın ölümü, Adem'den itibaren gelen ve tüm insanlığın taşıdığı asli günahın kefareti için kendini kurban olarak feda etmesidir. Dolayısıyla İsa ölümüyle insanlığı bu günahından arındırdığına inanılır.[780] Bu noktada Titanlar mitosu ile açıklanan Orphizm'de insandaki

---

[775] "Bizim için kapı kilitlidir" (ἡμῖν δ' ἀποκέκλεισται θύρα). Origen, "Κατὰ Κέλσου", 4.17. Ayrıca Celsus, İsa ve Şeytan arasındaki çatışmayı, Mısır'da Typhon, Horus ve Osiris, Yunan'da ise Titanlar ve Gigantlar gibi tanrısal mücadeleye dair mitoslarla karşılaştırılabilir görür. Bu çatışmalara alegorik bir yorumla yaklaşarak her şeyin çekişmeye göre var olduğunu ve ilerlediğini, adaletin çekişme olduğunu belirtir. Origen, *Contra Celsum*, 6.42. Dolayısıyla Celsus'a göre tanrıların savaş mitosları (theomakhia, θεομαχία) ilahi gizemler ve muammalar içerirken İsa ve Şeytan arasındaki çatışma için aynı durum geçerli değildir. Bununla birlikte Kutsal Kitap hikayelerine alegorik yorum getirmeye çalışan Yahudi ve Hıristiyanları da eleştirmektedir. Origen, *Contra Celsum*, 4.38, 48; Friesen, *Reading Dionysus*, 156. Dolayısıyla Celsus, Yunan anlatılarından tanrıların savaşı için alegorinin kullanımını uygun bulurken Hıristiyanlıkta İsa'nın ölümü için alegorinin kullanımında aynı düşüncede değildir. Friesen, *Reading Dionysus*, 168. Origen, alegorideki bu düşüncelerine karşılık Yunan mitolojisindeki tanrıların birbirleriyle olan ilişkileri gibi konular üzerinden saldırıda bulunmakla birlikte İsa'nın öldürülme hikayesini eleştirmesi konusunda Titanlar mitosu ile karşılık verir. Origen, *Contra Celsum*, 4.49; 3.23.

[776] ἤ ΄Ελλησι μὲν ἔξεστι τὰ τοιαῦτα εἰς τὸν περὶ ψυχῆς ἀνάγειν λόγον καὶ τροπολογεῖν. Origen, "Κατὰ Κέλσου", 4.17.

[777] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 335.

[778] Bkz. 2. Bölüm, "Ruh-Beden Düalizmi".

[779] Friesen, *Reading Dionysus*, 168.

[780] "Nitekim İnsanoğlu, hizmet edilmeye değil, hizmet etmeye ve canını birçokları için fidye olarak vermeye geldi" Matta 20:28; ayrıca Yuhanna 1:29; Yuhanna 3:14-17.

kötülüğün Titanlardan kaynaklanır ve insanın doğuştan gelen günahından arınması gerekmektedir.[781] Dolayısıyla Hıristiyanlık ve Orphizm'in her ikisinde de doğuştan gelen bir kötülük veya günah olması ve tanrı oğlunun öldürülmesi dikkat çekici bir benzerlik olarak görülmüştür. Bu hususta Macchioro, Pavlusçu Hıristiyanlık olarak nitelendirdiği anlayışta asli günah doktrininin Orphizm ile benzerliği üzerinde durur ve bu doktrinin kaynağını Orphizm'de görür. Ayrıca Orphizm ile Hıristiyanlık arasında mükemmel bir uyum olduğunu düşünür. Buna göre ölen ve dirilen Zagreus Dionysos'a karşılık, ölen ve dirilen Mesih vardır; Orphizm'de ruh bedene hapsedilirken, Pavlus da bedeni alçaltır ve bedeni, ruh için bir çadır olarak görür.[782] Titanlardan miras kalan asli günaha, Adem'den gelen asli günah karşılık gelmektedir.[783] Ona göre asli günah merkezi bir roldedir ve her ikisinde de günah bireysel bir hatadan kaynaklanmaz; başkasının suçu sonucunda insanın bedeninde bulunan, aktarıla gelen ve kurtulması gereken bir kötülüktür.[784] Orphizm'de Titanlar mitosunun alegorik yorumlamasındaki gibi Hıristiyanlıkta da günahkar bedenden arınarak ruhsal kurtuluşa erişileceğine inanılır.[785] Böylece bu görüşe göre İsa'nın çarmıha gerilme hikayesi ve beraberinde gelen doktrinlerin temelinde Orphizm yer almaktadır.

Boulanger ve sonrasında Murphy, Macchioro'nun İsa ve Dionysos'un hikayelerindeki benzerlik vurgusunu yüzeysel bulurlar. Görünürdeki hususlarda benzerlik bulunsa da iki anlatı arasında daha derine inildiğinde farklılıklar olduğunu iddia ederler. Boulanger'e göre asli günah sebebiyle İsa'nın ölümü, ruhun kurtuluşu amacını taşımaktadır. Buna karşılık Dionysos'un öldürülmesi ilk günaha veya suça sebebiyet verdiğinden kurtuluştan ziyade ruhun cezalandırılmasına neden olmuştur.[786] Zira Dionysos öldürüldükten sonra titanik unsur taşıyan insanlık yaratılmış ve ruh, titanik bedende hapis hayatına mahkum olmuştur. Dolayısıyla Murphy'e göre Dionysos'un öldürülmesi asli günahın bir sonucu değil sebebidir. Bu nedenle de Hıristiyanlıktaki duruma hiç benzememektedir.[787] Ayrıca ona göre acı çeken ve ölen tanrıyla birlik olmanın görünüşte benzediği önem taşımamaktadır. Asıl hususun insanlığın günahı için ölen bir tanrı ile birleşmede ortak anlam taşımasıdır. Fakat Orphizm'de acı çeken tanrıyla yakın

[781] Bkz. 2. bölüm, "Bedenden Kurtuluş"
[782] 2. Korintliler, 5:1-10.
[783] Macchioro, *Orfismo e Paolinismo,* 89.
[784] Macchioro, "Orphism and Paulinism", 348.
[785] Macchioro, *Orfismo e Paolinismo*, 89.
[786] (aktaran) Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 331.
[787] Murphy, "Orphism and the New Testament", 45-46.

bir ilişki kurma arzusu bulunsa da bu duruma ve ölüme anlam kazandıran kefaret kavramı Hıristiyanlıktakiyle aynı anlamı taşımamaktadır.[788]

Boulanger, ikisinin ölümünü gönüllülük açısından da değerlendirir. İsa gönüllü bir kurbandır. Ancak Dionysos henüz çocuktur ve bir kandırılmanın sonucunda öldüğünden burada gönüllülükten bahsedilmesi mümkün değildir.[789] Dahası Murphy'e göre Dionysos'un gönüllü olmasını gerektirecek, diğer bir ifadeyse kefaret ödemesini gerektirecek bir günah da bulunmamaktadır. Zira henüz günaha bulanmış bir insanlık ortada yoktur. Dionysos, Titanlardan kaçmaya çalışmış fakat başaramadığı için öldürülmüştür.[790] Ayrıca Jauregui'ye göre tanrının öldürülmesi veya kurban edilmesi antik Yunan'da tanrının ölümsüzlüğü ile çelişmekle birlikte Dionysos'un ölümünün de istisna ve nadiren dile getirilen bir durum olarak görülür. Dolayısıyla tanrının gönüllü ölümü bu anlayış ile çelişmektedir. Zira 1.Korintlilere mektupta da bunu destekleyecek ifade bulunmakta ve tanrının öldürülmesinin o dönemde saçma görüldüğü belirtilmektedir.[791] Bununla birlikte Dionysos'un ölümünün anıldığı o dönemki ritüellerde asli günah için bir kefareti değil, aksine günaha sebep olan bir kurban söz konusudur. Bunun yanında Dionysos ve İsa'nın öldürülmelerinde kurban edilme hususu ortak bir nokta olarak görülebilmektedir. Aralarındaki farklılık ise Dionysos'un ölümü, parçalara ayrılması, pişirilmesi ve yenilmesiyle açık bir şekilde geleneksel kurban ayininden bahsedilebilir. Buna karşı İsa ise yargı sürecinin sonunda öldürüldüğünden tarihsel bir özellik taşımaktadır. Teolojik açıdan paskalya kuzusu ile özdeşleştirilmesinden dolayı ise İsa yine de kurban unsuru taşımaktadır.[792] İncilde de kefaret için tanrının, kuzu yani bir kurban olduğu belirtilmektedir.[793] Ancak Dionysos gibi açık bir kurban edilmeden bahsedilemeyeceğinden, daha belli belirsiz bir kurban özelliği taşıdığı düşünülür.[794]

Bu karşılaştırmalara genel olarak bakıldığında Murphy, Macchioro'nun özellikle Pavlus'un etkisiyle, İsa'nın öldürülmesi ve birlikte anılan unsurların Hıristiyanlığa dahil olduğuna dair iddiasını geçersiz görür. Murphy'ye göre Pavlus, tanrının ölümünü, Hıristiyan olmadan önce bir küfür olarak görürken İsa vizyonundan sonra aydınlanmış ve kefaret için

[788] Murphy, "Orphism and the New Testament", 43.
[789] (aktaran) Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 331.
[790] Murphy, "Orphism and the New Testament", 44.
[791] "Ama biz çarmıha gerilmiş Mesih'i duyuruyoruz. Yahudiler için skandal, öteki uluslar içinse saçmalıktır" 1. Korintliler 1:23.
[792] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 331-332.
[793] Yahya ertesi gün İsa'nın kendisine doğru geldiğini görünce şöyle dedi: 'İşte, dünyanın günahını ortadan kaldıran tanrı kuzusu!'" Yuhanna 1:29.
[794] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, s. 332.

öldüğünü anlamıştır. İnsanlığın günahı için acı çeken, ölen ve insanların bir olabildikleri tanrı doktrini başka bir inanç sisteminden gelmemiştir. Dolayısıyla ona göre Pavlus Orphizm'den herhangi bir şey almamıştır.[795]

Daha yakın zamanda Jauregui, bu hususun Orphizm'le benzerlik ve farklılıkları bir bütün olarak değerlendirmiştir. Antik Yunan'da da nadir görülen tanrının ölümü hususunu anlatı düzeyinde ortak bulur. Bunun yanında Dionysos ve İsa'nın tanrı oğlu olmaları ve ruhsal deneyim (tanrıyla birliktelik) açısından ikisinin de kurtarıcı tanrı rolleri benzerlik olarak gördüğü noktalardır. Ancak yukarıda belirtilen farklılıklara katılarak bunların kaynaklandığı noktaların üzerinde durur. İlk olarak İsa İncil geleneğine, Dionysos ise Yunan geleneğine uygun olarak tasavvur edilmiştir. Bir diğer farklılık İsa'nın ölümü yorumlanırken yargılanması ve çarmıha gerilmesi gibi belirli koşullar ve değişmez özellikler bulunur; ancak Dionysos'un hikayesi ayrıntı ve yorumlanma açısından esnektir. Bunun neticesinde Origen ile benzer bir düşünce belirterek İsa'nın hikayesi tarihselken Dionysos'unki mit özelliği taşır. Ayrıca takipçileri açısından da farklılık gösterirler; Hıristiyanlar bu ölüm ve sonrasında gerçekleşen dirilişin teolojik detaylandırmasını yapmasına karşın böyle bir durumu gerçekleştirecek, diğer inançların karşısında apolojik bir tutum sergileyecek Orphik bir topluluk bulunmamaktadır. Son olarak Dionysos'un hikayesini teolojiden çok bir kurban ritüeli açısından yorumlanmasını farklılıkların kaynakları olarak yorumlamaktadır. [796]

Nitekim Titanlar mitosu üzerinden değerlendirildiğinde Dionysos ve İsa'nın hikayelerinin çıkış noktasında farklılıklar hatta biri asli günahı başlatırken bir diğerinin buna kefaret olması gibi zıtlıklar bulunduğu açıktır. Dolayısıyla Boulanger ve Murphy gibi araştırmacıların bu iki anlatının çıkış noktasına ve derin teolojik anlamına baktıklarında haklı oldukları görülür. Macchioro görüşünün ise geleneksel antik Yunan anlayışından farklı olan tanrı oğlunun öldürülmesi, ruh-beden düalizmi, tanrıyla birleşmek ve sonsuz yaşam konularında benzerlik taşıdığına dair görüşlerinin uygun olduğu söylenebilir. Diğer bir ifadeyle asli günah, gönüllü ölüm ve kurban anlayışı açısından farklı anlamlar taşımaktadır.

İsa'nın çarmıha gerilmesindeki bir diğer problem, ölümüne neden olanların nasıl bir ilahi müdahaleyle karşılaştıkları tartışmasıdır. Zira İsa bu süreçte aşağılayıcı tavırlara maruz kalır ve sonunda çarmıhta öldürülür. Ona karşı sergilenen bu olumsuz tutuma kanonik İncillerin hepsinde yer verilmektedir. Başkahinler, Yahudi din bilginleri, Roma valisi, askerler, çarmıha

[795] Murphy, "Orphism and the New Testament", 44.
[796] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 333-334.

birlikte gerilen iki kişiden biri ve Yahudi halkından insanlar bu tavırları sergileyen kişilerdir. Bunlar arasında Yahudi liderler ve vali Pilatus sorumlu ve yetkili olarak gösterilmiştir.[797]

Celsus, tanrıyı öldürmenin karşılığında ilahi yaptırım konusunu da gündeme getirir. Eleştirisine yine *Bakkhalar* anlatısındaki aynı anlatı ile devam ederek Pentheus'la karşılaştırma yapar. Celsus, İsa'ya ve babasına böyle bir tutum sergileyen ve hakaret edenlere neden ilahi bir cezalandırmanın gerçekleşmediğini ve tanrının intikam almadığını sorgular.[798] Tanrı'ya karşı bu tutum *Bakkhalar*'da, benzer bir hadisede kibir olarak nitelendirilmiştir. *Bakkhalar*'da Pentheus'un kibrinin görülmesinin yanında "*Dionysos bu kibirli davranışların için seni cezalandıracak, oysa onun var olmadığını iddia ediyorsun*"[799] ifadesiyle tanrıya karşı gösterilen kibir ve inkar ile ilahi ceza arasında bağlantı olduğu gösterilir.[800] Celsus da aynı düşüncededir. İsa ve Dionysos'un hikayeleri arasına en azından bir noktaya kadar benzerlik kurduğundan olsa gerek Pentheus'un başına gelenleri örnek gösterir. Ona göre Dionysos'u mahkum eden Pentheus delirir ya da öldürülür, buna karşın İsa'yı mahkum eden Pilatus ise hiçbir acı çekmez.

> Ama onu mahkum eden kişi, örneğin delirmiş ya da öldürülmüş Pentheus'ta olduğu gibi, bile hiçbir acı çekmedi.[801]

Dionysos'un kendisine karşı işlenecek kibri veya suçu cezasız bırakmadığını eserinin başka bir yerinde de şöyle ifade eder:

> Sen, onların heykellerine hakaret ederek dalga geçiyorsun. Oysa Dionysos'a ya da Herakles'e orada bulunduklarında hakaret etmiş olsaydın, belki de cezasız kalmazdı.[802]

Bu ifadesiyle Celsus yine tanrılara yapılacak saygısızlık veya kibir gibi bir durumda insanların cezasız kalmayacağının altını çizmekte ve aynı düşüncesini tekrar ifade etmesi bu konudaki tutarlılığını göstermektedir.[803] Dolayısıyla Celsus'un anlayışında tanrıya karşı aşağılayıcı bir tutum ilahi cezayı gerektirir ve Pentheus üzerinden verdiği örnekten anlaşılan o

---

[797] Matta 26:67-68; 27:28-31, 37-44; Markos 14:65; 15:17-19, 26-32; Luka 23:11, 35-39; Yuhanna 18:22, 19:11, 19.
[798] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.34.
[799] "τοι τῶνδ᾽ ἄποιν᾽ ὑβρισμάτων μέτεισι Διόνυσός σ᾽, ὃν οὐκ εἶναι λέγεις·" Euripides, *Bacchae/Βάκχαι*, 516-517. Ayrıca bkz. 1297 ve 1347.
[800] Friesen, *Reading Dionysus*, 163.
[801] "ἀλλ᾽ οὐδ᾽ ὁ καταδικάσας, φησὶν, αὐτὸν ἔπαθέ τι. οἷον ὁ Πενθεὺς μανεὶς ἢ ὀπαραχδείς". Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.34.
[802] "συ μὲν τα ἀγάλματα τούτων λοιδορῶν καταγελᾷς, ὥς αὐτόν γε τὸν Διόνυσον ἢ τὸν Ἡρακλέα παρόντα εἰ ἐλοιδόρησας, οὐκ ἂν ἴσως χαίρων ἀπήλλαξας". Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 8.41.
[803] Friesen, *Reading Dionysus*, 163.

ki bu ceza, suçu işleyen kişinin yıkımıyla gerçekleşir.[804] İlahi cezanın *Bakkhalar*'da delirmek veya parçalara ayrılmak şeklinde olduğu görülmektedir. Ancak ceza çeken sadece Pentheus değildir. Aynı zamanda Semele'ye iftira atan Dionysos'un teyzeleri de çıldırmıştır. Pentheus'un sparagmosu da çıldırmış olan annesi ve diğer kadınların elinden gerçekleşir.[805]

Celsus'a göre İsa onu mahkum eden kişiden, Dionysos'un yaptığı gibi intikamını alması gerekirdi. Ona göre olayda Pilatus suçu işleyen kişiydi ve bu sebeple Pentheus ile benzer bir kadere maruz kalmalıydı. Ancak Pilatus yaptığı eylemlerden ötürü hiçbir acı çekmemiştir.[806] Dahası suçlular için ilahi cezanın hemen olmasa dahi bu eserini yazmış olduğu kendi dönemine yani 2. yüzyıla kadar hala neden gerçekleşmediğini de bir eleştiri olarak yöneltir.[807] Böylece *Bakkhalar* anlatısındaki ağır sonucun aksine Pilatus ve Yahudilerin kurtulmalarına izin verilmesini sorgular.[808]

Celsus'un anlayışında İsa'nın mahkumiyeti ve ölümü gerçek ilahi güçle de tutarsızlık göstermektedir. Celsus'un anlayışında insan suretine girmiş bir tanrının kendisine karşı gerçekleştirilen bu suçlar karşısında intikam almaması imkansız görülmektedir. Bu noktada Dionysos'un yargılanması ise bir aldatmaca olarak yorumlanmaktadır. Zira Dionysos, yargılanması boyunca yenilmiş görünmesine karşın kontrol aslında elindedir ve sonunda Pentheus'un istediği gerçekleşmemiştir.[809] Anlatının ilerleyen satırlarında belirtilen, Dionysos'un yakalanırken dahi hiç bağlanmadığı ve bunun bir yanılsama olduğuna dair ifadeler de bunun göstergesi görülebilir. Dolayısıyla yargılama sahnesi Dionysos'un intikamını alma gücünü vurgulayan bir aldatmaca işlevi gördüğü düşünülür.[810] Böylece Dionysos intikamını alırken, İsa pasif bir şekilde acı/çile çekmiştir.[811]

Origen, Celsus'un ilahi ceza argümanına Titanlar mitosu üzerinden değil, onunla ile aynı anlatıyı kullanarak *Bakkhalar* üzerinden karşılık verir. Origen, savunmasında Pilatus'un cezalandırıldığına dair herhangi bir konuya değinmez. Sadece uzun vadede geçekleşmiş olan Yahudi toplumunun diasporasına işaret eder. Origen'e savunmasında, Matta'dan yaptığı

[804] Friesen, *Reading Dionysus*, 163.
[805] Bkz. Euripides, *Bakkhalar*.
[806] Friesen, *Reading Dionysus*, 163.
[807] "Senin tanrın oradayken ona işkence eden ve cezalandıranlar hiçbir zarar görmediler ve hatta bu kadar uzun bir yaşam boyunca bile herhangi bir ceza almadılar" (σὸν θεὸν παρόντα κατατείνοντες καὶ κολάζοντες οὐδὲν οἱ ταῦτα δράσαντες πεπὸνθασιν ἀλλ' οὐδὲ μετὰ ταῦτα ἐν τοσούτῳ βίῳ). Origen, "Κατὰ Κέλσου", 8.41; 2.35.
[808] Stibbe, *John as Storyteller*, 131.
[809] Friesen, *Reading Dionysus*, 164.
[810] Friesen, *Reading Dionysus*, 164.
[811] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 97.

alıntıyla Yahudilerin kıskançlıkları sebebiyle İsa'yı teslim ettiklerine ve böylelikle İsa'nın ölümünden sorumlunun Yahudiler olduğuna dikkat çeker.[812] Zira ona göre Pentheus ile uygun karşılaştırma Pilatus değil Yahudi ulusudur. Ardından Yahudi ulusunun Roma imparatorluğu dönemindeki diasporasını gündeme getirir. Bu tarihi olayı Pentheus'un sparagmosu ile karşılaştırır. Origen bu durumu şu sözlerle ifade eder:

> ὡς τὸ Ἰουδαίων ἔθνος ὅπερ καταδεδίκασται ὑπὸ θεοῦ **σπαραχθὲν** καὶ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν ὑπὲρ τὸν Πενθέως **σπαραγμὸν διασπαρέν**.[813]
>
> Öyle ki Yahudi milleti, tanrı tarafından mahkum edilip **parçalanmış**, Pentheus'un **parçalanmasından** daha fazla, bütün yeryüzüne **dağılmıştır**.

Origen buradaki karşılaştırmasında Yahudi halkının durumunu anlatırken Pentheus'un parçalanması için ifade ettiği *sparagmos* (σπαραγμὸν) kelimesinin fiil halini (σπαραχθὲν)[814] Yahudi halkı için de kullanmıştır. Böylece Pentheus'un bedeninin parçalanması için kullanıldığı sözcükle, Kudüs'ten çıkartılan ve başka yerlere gönderilen Yahudi halkının durumunu mecazi bir şekilde tanımlar. Bunun yanında Friesen, burada kullanıla parçalama anlamındaki *sparagmon* ile dağıtılma anlamındaki *diasparen* (σπαραγμὸν διασπαρέν)[815] kelimelerinin yan yana yazılmasına dikkat çeker. Buna göre Origen, mitosta yer alan Pentheus'un sparagmosu ile İsrail toprakları dışında yaşan Yahudi halkını tanımlayan *diaspora* (διασπορά) ifadeleri arasında etimolojik bir bağ kurmaya çalıştığı tahmin edilir. Zira diaspora kelimesinin kökeni, etrafa dağıtmak anlamındaki *diaspeirō* (διασπείρω) fiiline dayanmaktadır.[816] Origen, Celsus'a yanıt olarak hem bu iki kelimeyi art arda kullanımıyla hem de Yahudi halkının Kudüs'ten çıkarılmasına işaret ederek Pentheus'un sparagmosa karşılık diaspora ile Yahudilerin de ilahi bir sparagmos yaşadığını gösterir ve ilahi adaletin sağlandığının altını çizmiş olur. Burada bahsi geçen hadise muhtemelen Roma imparatoru Hadrianus'un Yahudileri Kudüs'ten sürdüğü Bar Kohba isyanı (MS 132-136) ve devamındaki olayları kastetmektedir. Böylece Origen, bu olayda Romalıları da ilahi adaleti sağlayan aracılar olarak göstermiştir. Ayrıca Yahudi Diasporasını, sparagmos olarak tanımlayan ilk kişi Origen değildir.[817] IV. Ptolemaios Philapator'un Mısır'daki Yahudileri İskenderiye'ye sürme

---

[812] Matta 27:18; Origen, *Contra Celsum*, 2.35.
[813] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.34.
[814] Σπαράσσω, parçalamak, şiddetle yırtmak anlamlarına gelir. "σπαράσσω", https://logeion.uchicago.edu/σπαράσσω (erişim 11 Kasım 2024).
[815] Διασπείρω, etrafa dağıtmak, savurmak anlamlarına gelir. "διασπείρω", https://logeion.uchicago.edu/διασπείρω (erişim 11 Kasım 2024).
[816] Franco Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek* (Boston, MA: Brill, 2015), 509.
[817] Friesen, *Reading Dionysus*, 170-171.

hadisesini anlatan 3. Makkabiler kitabında da yine bu kelime ile sürgün edilen genç kadınlar tanımlanmıştır.[818] Origen'in Yahudi diasporası üzerine yaptığı yorumuyla ilahi cezalandırmanın gerçekleşmesi hususunda Celsus ile aynı fikirde olduğu düşünülmektedir. Bu konuda hem eleştiri yapan Celsus hem de savunma sunan Origen, *Bakkhalar*'ı kendi perspektifinden bir araç olarak kullanmıştır.[819]

Yahudi ulusunun başına gelen büyük ve talihsiz olayları halkın işlediği günahların neticesinde cezalandırma olarak tanımlayan anlayış Josephus Flavius'ta da görülür. Ona göre tapınağın Romalılar tarafından yıkılmasını ve Yahudi halkının o dönem başına gelenleri, işledikleri günahlara ve ahlaki kirliliklerine dayandırır. Bu sebeple de tanrı onları başka milletler ile cezalandırmaktadır.[820] Dolayısıyla Yahudi toplumunun yaşadığı şehrin ele geçirilmesi, tapınağın yıkılması veya sürgün gibi büyük hadiseler olduğu gibi halkın işlediği günahların sonucudur. Origen de benzer bir düşünce sistemiyle Roma dönemindeki diasporayı İsa'nın ölümü ile ilişkilendirir. Onun bu anlayışı eserinin farklı yerlerinde de görülmektedir.[821]

İsa'nın ölümünde sadece Yahudilerin suçlu bulunduğuna dair görüşler değil, aynı zamanda Roma valisi Pilatus'un da cezalandırıldığına yönelik iddialar bulunmaktadır. Pilatus'un işkenceye uğradığı, boğularak öldürüldüğü veya başının kesildiği gibi kötü bir kadere maruz kaldığına dair çeşitli rivayetler ortaya atılmıştır. Ancak bu iddialar arasında en güçlü olanı, onun intihar ettiğine dair olan görüştür. Pilatus'un intiharına ilişkin en eski kaynaklar olarak Paulus Orosius (385-?) ve Eusebius'un eserleri tespit edilmiştir.[822] Orosius'a göre Pilatus, İsa'nın ölüm emrini vermesiyle Kudüs'te karışıklıklara sebep olmuştur. Gaius'un emirleri karşısında sıkıntıya düşerek intihar etmiştir.[823] Eusebius da benzer bir açıklamada bulunarak Pilatus'un karışıklıklara yol açtığını ve Gaius'un etkisiyle intihar ettiğini belirtir. Ayrıca Eusebius, bunu ilahi adaletin bir tezahürü olarak değerlendirir.[824] Ancak Eusebius, Yunanlarında da bu olayın geçtiğini öne sürmesine rağmen, böyle bir kayda rastlanmamıştır.

---

[818] "Başka milletler tarafından **parçalara ayrılmış** gibi" (ὡς **ἐσπαραγμέναι** σκυλμοῖς ἀλλοεθνέσιν). Moses Hadas (ed.), The Third and Fourth Books of Maccabees (New York: Harper & Brothers, 1953), 3.4.6; Friesen, *Reading Dionysus*, 171.
[819] Friesen, *Reading Dionysus*, 173.
[820] Josephus Flavius, *Josephus: The Jewish War*, (with Eng.) trans. James Thackeray (Cambridge MA: Harvard University Press, 1926), 3/5.375-419.
[821] Origen, *Contra Celsum*, 2.8; 4.22; 8.42.
[822] Pilatus hakkındaki ileri sürülen iddialar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Paul L. Maier, "The Fate of Pontius Pilate", *Hermes* 99 (1971), 362-371.
[823] Paulus Orosius, *Orosius: Seven Books of History Against the Pagans*, trans. Andrew T. Fear (Liverpool: Liverpool University Press, 2010), 7.5.8.
[824] Eusebius, *Eusebius: The Ecclesiastical History*, trans. Kirsopp Lake (London: William Heinemann Ltd., 1926), 1/2.7.

Bu durum, 4. yüzyıl gibi geç bir dönemde ilahi adalete vurgu yaparak verdiği bilgilerin öznel bir bakış açısıyla şekillendiğini düşündürmüştür.[825] Pilatus'un çağdaşı olan İskenderiyeli Philo (MÖ 20/25-MS y. 50), Pilatus'un iftiraya uğradığından bahsetse de onun bir cezaya çarptırıldığına veya intihar ettiğine dair herhangi bir bilgi vermediği görülür. Philo'nun genel olarak hor gördüğü kişiler hakkındaki cezaları anlatmayı sevdiği göz önüne alındığında, Pilatus'un ölümüyle ilgili sessiz kalması, onun intihar etmediğine dair bir işaret olarak yorumlanmaktadır.[826] Bunun yanı sıra Origen'in Celsus'a karşı savunmasını yaparken eserinde Pilatus'tan hiç bahsetmemesi ve yalnızca Yahudileri suçlaması, onun döneminde de Pilatus'un intihar ettiğine dair bilgi bulunmadığını göstermektedir. Dolayısıyla Orosius ve Eusebius'un verdiği bu bilgilerin geç bir döneme ait olup tarihi gerçeklikten uzak olduğunu düşündürmektedir. Sonuç olarak Pilatus'un cezalandırıldığına veya intihar ettiğine dair ortaya atılan diğer iddiaların asılsız olduğu ve onun başına böyle bir olay gelmediği kabul edilmektedir.[827]

Bir başka husus ise Dionysos ve İsa'nın insanlar arasına geliş amaçlarıdır. Stibbe, *Bakkhalar*'daki Dionysos'un ve İsa'nın hikayelerini genel paralellikler yönünden on bir maddede karşılaştırır; bu maddelerden biri de iki tanrının dünyaya geliş amaçlarıdır. Ona göre ikisi de insanlara şarap sunar. Dionysos, bunu insanların acısını hafifletmek için; İsa ise hayat veren kendi kanı olarak sunar.[828] Temelde benzer bir sunumdan söz ediliyor olsa da en azından *Bakkhalar* eseri temel alındığında Dionysos ve İsa'nın amaçları birbirinden zıt yönlerde konumlanır. MacDonald'a göre Dionysos, *Bakkhalar*'ın girişinde Thebai şehrini cezalandırmak ve tanrı olduğunu göstermek amacıyla insan suretine bürünmüştür. Nitekim *Bakkhalar* eseri bir trajedidir. Öte yandan Logos ise kendisini kabul edenlere ebedi yaşam sunmak için ete kemiğe bürünür ve ona dair anlatı olan İncil (Gospel), "iyi haber" anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Dionysos'un hikayesi cezalandırma üzerinde dururken, İsa'nınki iman edenlerin kurtuluşu temasına odaklanmaktadır.[829] Anlaşılan o ki Dionysos aslında cezalandırmak için gelmiştir ve bunu gerçekleştirmiştir. İsa'nın ise amacı tam tersi yöndedir ve bu sebeple de olsa gerek İncillerde ne Pilatus ne de Yahudi yetkililerin cezalandırılmasına dair bir anlatı bulunmamaktadır.

[825] Maier, "The Fate of Pontius Pilate", 369.
[826] Philo of Alexandria, *Philo: The Embassy to Gaius*, trans. Francis H. Colson (Cambridge: Harvard University Press, 1958), 10/299-305; Maier, The Fate of Pontius Pilate, s. 369.
[827] Bkz. Paul L. Maier, "The Fate of Pontius Pilate".
[828] Stibbe, *John as Storyteller*, 135.
[829] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 116, 109.

Titanlar mitosu üzerinden bakıldığında, Dionysos'u öldüren Titanları, babası Zeus cezalandırmıştı. Genel anlatıma göre Zeus olayı gerçekleştikten sonra öğrenir. Bir retor olan Himerius (310-390) ise gözetleyici olan Zeus'un, yaşananları gördüğünü aktarır. Sonrasında da Dionysos'u dirilip Titanları cezalandırır.[830] Ancak Zeus'un olan biteni gördüğüne dair iddiayı sadece Himerius'un yaptığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte 4. yüzyılda verilen bir bilgi olması göz önüne alındığında mitosun bu anlatımında Hıristiyanlığın etkisi olduğu düşünülür. Zira böylece Dionysos'un öldürülmesi tanrının kontrolü dışında gelişmemiş, İsa'da olduğu gibi tanrının gözetiminde yapılmıştır. Bunun dışında bilinen mitos anlatımı üzerinden Boulanger'in değerlendirmesine göre Zeus bu olaydan habersizdir, geç öğrenir ve öğrendiğinde de Titanları cezalandırır. Ancak İsa'nın hikayesinde tanrı, kurtuluş planı gereğince oğlunun kurban edilmesi için dünyaya göndermiştir.[831] Nitekim İsa'nın öldürülmesinde ilahi ceza gerek daha önce ele alınan öldürülme amaçları gerekse, Origen'in bakış açısı hariç tutulursa, tanrının intikamını gerçekleştirmesi açısından, Titanlar mitosu temelinde benzerlik taşımadığı söylenebilir.

3.3.3. Hades'e İnişi

Hıristiyan metinlere göre İsa çarmıhta son nefesini verdikten sonra Aramatyalı Yusuf tarafından kaya mezara defnedilir.[832] Ardından İsa, dirilişine kadar geçen süre içerisinde ölüler diyarı Hades'e, oradakileri kurtarmak için iner. Bu hadise incelenirken öncelikle hadese inişin Hıristiyan kaynaklardaki yeri belirtildikten sonra olayda kullanılan terminoloji ve taşıdığı anlamların açıklanması gerekmektedir. Bu hazırlığın ardından kanonik ve apokrif metinlerde bu olayın anlatımı ve erken dönemde bu konu üzerine tartışmalara yer verilip son olarak da değerlendirme yapılarak incelenecektir.

Hades'e iniş hadisesi Yeni Ahit'te doğrudan anlatılmamakla birlikte geleneksel anlayışa göre Kutsal Kitap'ta bu hususta izler olduğu kabul edilir. Konuya dair detaylı bilgi ise apokrif İncillerde yer almaktadır. Yazıya geçirilmesi en erken 4. yüzyıla tarihlenen Nikodemus İncili, İsa'nın Hades'e iniş hadisesini en geniş şekilde anlatan kaynaktır. Nikodemus İncilinden başka havari Bartalmay'a atfedilen metinler de Hades'e iniş konusunda bilgi verir. Bunların dışında Yeni Ahit'te yer almasa da erken dönem Hıristiyan yazarlar 2. yüzyıl itibarıyla bu hususa değinmiştir. Paganlardan Celsus, anlatılan bu hadiseyi Yunan mitolojisi ile karşılaştırmıştır. Bu konu 4. yüzyıl ve sonrasında kilise ilahilerine dahil edilir, 3. İstanbul

[830] Himerius, *Man and the Word: The Orations of Himerius*, trans. Robert J. Penella (Berkeley: University of California press, 2007), 45.4.
[831] (aktaran) Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 331.
[832] Matta 27:59-60; Markos 15:46; Luka 23:53; Yuhanna 19:41-42.

Konsili'nde (680-681) alınan karar ile kilise kredosuna da eklenir. Ayrıca özellikle Hades'e iniş ikonografisinin etkilediği Sinalı Anastasios'un *Hodegos* adlı 7. yüzyılda yazılmış Ortodoks el kitabı gibi kaynakların olduğu da bilinir.[833] Anastasis sahnesi 6. yüzyıl sonlarına doğru Hıristiyan ikonografisinde görülmeye başlanır ve sonrasında değişiklikler olsa da 7. yüzyılda genel kabul edilen görünümünü alır. İkonaklazm tartışmasından sonra söz konusu sahnenin yaygınlaştığı tespit edilmiştir.[834] Dolayısıyla Yeni Ahit'te doğrudan yer verilmemiş olsa da İsa'nın Hades'e inişinin Hıristiyanlıkta önemli bir yere sahip olduğu anlaşılır. Konu incelenirken kanonik ve apokrif metinlerin yanında erken dönem Hıristiyan yazarların verdiği bilgiler dikkate alınmıştır. Konunun kanonik metinlerde yer almayıp Hıristiyan inancında yer edinmesi sebebiyle bunun ikonografide yansıması da görülmektedir.

İsa'nın Hades'e inişini anlatan ikonografi sahneleri, ikonografilerin üzerinde yazıldığı gibi Anastasis olarak adlandırılmaktadır.[835] Antik Yunanca bir kelime olan Anastasis (ἀνάστασις) ayağa kalkma, yükselme, dirilme anlamlarına gelmekle birlikte gramer olarak etken çatıda (act.) diriltmek (ayağa kaldırmak, yükseltmek) anlamındaki *anistēmi* (ἀνίστημι) fiilinin orta çatıda (med.) dirilmek (ἀνίσταμαι, anistamai) anlamını da kapsayan bir isimdir. Bu haliyle Anastasis hem İsa'nın ölümden dirilmesi hem de kendisinden önce ölmüş olanları diriltmek anlamına gelmektedir.[836] Bu hadisedeki ana konunun İsa'nın dirilmesi olup olmadığı ise tartışmalıdır. Bir görüşe göre Anastasis sahnesi İsa'nın dirilişini anlatmaktadır. Zira İsa'nın diriliş sahneleri olan boş mezarın önünde tütsü yakan kadınlar ve yere düşen askerlerin arasından İsa'nın mezardan çıkışı ile birlikte Anastasis sahnesi de bu sahneler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Anastasis'in de bu gruba dahil edildiği düşünülür.[837] Ancak diğer bir görüş ise İsa'nın Adem ve diğer insanları kurtarmak için ölüler diyarına inmesi, anlatının verdiği mesajın İsa'nın dirilişinden ziyade diğerlerini diriltmek olduğu yönündedir.[838] Anastasis ifadesinin dışında Hades'e iniş için aşağı iniş anlamına gelen *katabasis* (κατάβασις), bu olayı takiben çıkış ve göğe çıkış için ise yukarı çıkış anlamına gelen *anabasis* (ἀνάβασις) sözcükleri kullanılmaktadır.[839] Ancak ikonografide sahnenin kendini tanımlaması anastasis

---

[833] Kartsonis, *Anastasis the Making of an Image*, 40-41.
[834] Anita Strezova, *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries* (ANU Press, 2014), 136; Kartsonis, *Anastasis the Making of an Image*, 30.
[835] Latincede ise bu olay *descendit ad inferna* olarak bilinmektedir.
[836] ἀνίστημι kelimesi için bkz. "ἀνίστημι", https://logeion.uchicago.edu/ἀνίστημι (erişim 07 Aralık 2024); Kartsonis, *Anastasis the Making of an Image*, 4.
[837] Andreas Andreopoulos, *Gazing on God: Trinity, Church, and Salvation in Orthodox Thought and Iconography* (United Kingdom: James Clarke & Co Ltd, 2013).
[838] Kartsonis, *Anastasis the Making of an Image*, 4-5.
[839] "κατάβασις", https://logeion.uchicago.edu/κατάβασις (erişim 7 Aralık 2024); "ἀνάβασις", https://logeion.uchicago.edu/ἀνάβασις (erişim 7 Aralık 2024).

şeklinde olduğundan, sahne üzerinde yazan bu isimle tanımlanmaktadır (resim 14). Hikayedeki ve ikonografideki ögelerden anlaşılan, İsa'nın dirilişi ön plana çıkmasından ziyade insanlığın başlangıcı sayılan Adem ile Havva ve diğerlerinin kurtarılmasıdır.[840] Dolayısıyla hikayenin insanlığın ölümden sonra yeniden dirilişine ve kurtuluşuna işaret ettiği anlaşılmıştır.[841] Böylece Anastasis olayının asıl vurgusu, İsa'nın dünyaya gelişinden önce hayatını kaybetmiş ölüler diyarındaki vaftizsiz olan Adem ile Havva ve sonrasındaki iyi insanların, Şeytan'ın ve/veya Hades'in tutsağından kurtarılmasıdır.[842]

Hades'e iniş anlatımına dair izler Yeni Ahit'te birden fazla yerde geçtiği düşünülmektedir. Bu anlatımlardan ilki Pavlus'un mektuplarında görülmektedir. Efeslilere mektubunda Pavlus şu ifadeleri kullanır:

> διὸ λέγει, Ἀναβὰς εἰς ὕψος ἠχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν, ἔδωκεν δόματα τοῖς ἀνθρώποις. τὸ δὲ ἀνέβη τί ἐστιν εἰ μὴ ὅτι καὶ **κατέβη εἰς τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς;**[843]
>
> İşte (Kutsal Yazı) derki: yükseğe çıktığında tutsaklara liderlik etti ve insanlara armağanlar verdi. Bu 'yükseldi', **yeryüzünün daha aşağı [kısmına] inmiş** olmasından başka nedir? [844]

Buradaki tutsaklar ifadesiyle, yer altında tutsak olan ölü ruhları kastedildiği anlaşılmaktadır. Bunun yanında bir görüşe göre İsa'nın yeryüzünden daha aşağı inmesi, cennetten bu dünyaya inişine diğer bir ifadeyle enkarne oluşuna işaret etmektedir. Ancak mevcut inançlar göz önünde bulundurulduğunda yer altının Hades'e işaret ettiği ağırlık kazanmaktadır.[845] Bu perspektiften bakıldığında Pavlus, açıkça belirtmese de İsa'nın Hades'e inişine dikkat çekmiştir. Pavlus, mektubunda Eski Ahit'te geçen söze atıf yaparak bunu İsa'nın ölüler diyarına indiğine ve ölülerin ruhlarını kurtardığına işaret olarak kullandığı görülmektedir.[846] Zira buradaki "yeryüzünün daha aşağısına indi" (κατέβη εἰς τὰ κατώτερα τῆς γῆς) ifadesindeki *gē* (γῆ), toprak veya yeryüzü anlamına gelmekte ve bunun aşağısı ismen belirtilmese de ölüler diyarını kastettiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Pavlus'un bu sözlerinin İsa'nın ölüler diyarına inişine bir atıf olduğu görüşü makul görünür.[847] Matta ve Luka İncillerinde de Hades'e inmekten bahsedilir:

---

[840] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 99.
[841] Kartsonis, *Anastasis the Making of an Image*, 5.
[842] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 99.
[843] Πρὸς Ἐφεσίους 4:8-9; Psalmi 68:18.
[844] Efesliler 4:8-9; Mezmurlar 68:18.
[845] MacCulloch, *The Harrowing of Hell: A Comperative Study of an Early Christian Doctrine*, 46-47.
[846] Mezmurlar 68:18.
[847] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 100.

καὶ σύ, Καφαρναούμ, μὴ ἕως οὐρανοῦ ὑψωθήσῃ; ἕως **ᾅδου καταβήσῃ**[848]

Ya sen, ey Kefarnahum (Kapharnaoum), göğe mi çıkarılacaksın? Hayır **Hades'e indirileceksin**.[849]

Dolayısıyla Hades'in yerin aşağısında olduğuna inanıldığından Pavlus'un mektubunda ölüler diyarına iniş hadisesine atıf yaptığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Matta İncili'nin bir başka yerinde yine bu hadiseye atıf yaptığı düşünülür. İncil'de 27:45-54'de geçen anlatılar, Hades'e iniş anında ve sonrasında yaşananlarla ilgili olduğu şeklinde yorumlanmıştır.[850] Özellikle de 27:51-53'teki ifadelerde ölüler diyarına inişin tasviri yapıldığı öne sürülür.[851] İlgili kısım şöyledir:

O anda tapınaktaki perde yukarıdan aşağıya yırtılarak ikiye bölündü. Yer sarsıldı, kayalar yarıldı. Mezarlar açıldı, ölmüş olan birçok kutsal kişinin cesetleri dirildi. Bunlar mezarlarından çıkıp İsa'nın dirilişinden sonra kutsal kente girdiler ve birçok kimseye göründüler.[852]

Nikodemus İncili'nde görüleceği üzere İsa'nın ölümü sırasında yaşadığı olaylar ve dirildiği süreç içerisinde, ölüler diyarından iyi olan ölüleri kurtarır. Sadece Matta'da yer verilen mezarların açılıp cesetlerin dirilmesi İsa'nın ölüler diyarına inişi ile bağlantılı görülür. Bundan başka Elçilerin İşleri 2:24-27'nin de İsa'nın Hades'e gidişi ile ilgili bilgi verdiğine inanılır. Hades'in nerede ve ne olduğuna veya İsa'nın oraya neden gittiğine dair bilgi verilmese de İsa'nın öldükten sonra ölü kalamayacağı, dirildiği ve Hades'te bulunduğu yazmaktadır. Dolayısıyla buradaki sözlerin de ölüler diyarına inişine işaret ettiği düşünülür.[853] 1. Petrus mektubunda ise detaylı bir şekilde anlatılmasa da İsa'nın, ölüler diyarındaki ruhlara gittiği kısa bir ifade ile şöyle belirtilmiştir:

θανατωθεὶς μὲν σαρκί, ζῳοποιηθεὶς δὲ πνεύματι· ἐν ᾧ καὶ τοῖς **ἐν φυλακῇ** πνεύμασιν πορευθεὶς ἐκήρυξεν [854]

---

[848] Κατὰ Μαθθαῖον 11:23; Κατὰ Λουκᾶν 10:15.
[849] Matta 11:23; Luka 10:15.
[850] Strezova, Hesychasm and Art, s. 132.
[851] Şenel, Zeliha, "Bizans Sanatı'nda Anastasis Sahnesinin Teolojik Temelleri", Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi, Yıl/ 8, Sayı/ 101, Şubat 2020, s. 296-311, s. 306.
[852] Matta 27:51-53.
[853] "Tanrı ise, ölüm acılarına son vererek O'nu diriltti. Çünkü O'nun ölüme tutsak kalması olanaksızdı. O'nunla ilgili olarak Davut şöyle der: 'Rab'bi her zaman önümde gördüm, Sağımda durduğu için sarsılmam. Bu nedenle yüreğim mutlu, dilim sevinçlidir. Dahası, bedenim de umut içinde yaşayacak. Çünkü sen canımı Hades'e (ᾅδην) terk etmeyeceksin, Kutsalının çürümesine izin vermeyeceksin." Elçilerin İşleri 2:24-27; Preston McDaniel Hill - Catherine Ella Laufer, "Jesus' Descent into Hell", ed. Brendan N. Wolfe, *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (Erişim 12 Ekim 2024).
[854] Πέτρου α′ 3:18-19.

> Bedence öldürüldü ama ruhça diriltildi; bu şekilde (ruhça) gidip **zindanda** olan ruhlara da duyurdu.[855]

Ölüler diyarı için zindan veya hapishane (φυλακή) anlamındaki kelime kullanılmış, [856] devamında bu ruhların, Nuh zamanında ölenler olduğu belirtilmiştir. Burada İsa'nın ruhsal olarak dirilmesi zindan diğer bir ifadeyle Hades'teki ruhlara gitmesi ve onlara da vaaz vermesinden Hades'e gitmesine bir işarettir. Sonraki dönemde Celsus ve Origen'in ifadelerinden de bu sözün Hades'e işaret ettiği anlaşılmaktadır.[857] Bunun yanında Vahiy kitabında da benzer bir anlatım mevcuttur; ancak burada farklı olarak ölüler diyarının anahtarlarından bahsedilmektedir ve anlatım şöyledir:

> ὁ ζῶν, καὶ ἐγενόμην νεκρὸς καὶ ἰδοὺ ζῶν εἰμι εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων καὶ ἔχω **τὰς κλεῖς** τοῦ θανάτου καὶ **τοῦ ᾅδου**.[858]
>
> Yaşayandım ve ölmüştüm ama işte sonsuzluklar boyunca diriyim. Ölümün ve **Hades'in anahtarları** bendedir.[859]

Bu ifadeyle İsa'nın dirildikten sonra sonuz yaşamına vurgu yapıldığı gibi anahtarların kendisinde olduğu da yine onun sözleri olarak verilir. İsa ölmüş ve Hades'e gitmiştir; ancak anahtarların sahibi olarak gider. Dolayısıyla anahtarlar üzerindeki güç tanrıya aittir ve bu durum İsa'nın ölüm ve Hades üzerindeki hakimiyetini ifade etmektedir.[860] Hades'in anahtarlarının İsa'da bulunması sadece Vahiy kitabında geçmektedir.

Kutsal Kitap'ta açıkça anlatılmayan İsa'nın Hades'e iniş hikayesiyle ilgili detaylı bilgi apokrif metinlerden edinilmektedir. Apokrif yazılardan havari Bartalmay'a atfedilen metinler ve Nikodemus İncili, İsa'nın ölüler diyarına gidişini konu edinmiştir. Konunun işlenişi açısından aralarında farklılıklar bulunmakla birlikte Nikodemus incili daha detaylı ve bütünsel bilgi vermektedir.

---

[855] 1 Petrus 3:18-19.
[856] "φυλακή", https://logeion.uchicago.edu/φυλακή (erişim 28 Kasım 2024).
[857] "Bir zamanlar, Nuh'un günlerinde gemi inşa edilirken, Tanrı'nın sabırla beklemesine karşın bu ruhlar söz dinlememişlerdi. O gemide birkaç kişi, yani sekiz kişi suyla kurtuldu." 1 Petrus 3:20. Devamında ise suyla kurtulanlar vaftizle kurtulanlara benzetilmiştir. Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.43; MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 105.
[858] Ἀποκάλυψις Ἰωάννου 1:18.
[859] Vahiy 1:18.
[860] MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 49.

Bartalmay'a atfedilen metinlerden *Bartholomew'in Soruları*'nın yazılma tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte 2.-6. yüzyıllar arasında yazıldığı tahmin edilmektedir.[861] Başka bir görüşe göre beş farklı revizyonu bulunan bu metnin en eskisinin 3. yüzyılda yazıldığı genel kabul görmektedir.[862] Metne göre İsa çarmıha gerildiğinde Bartalmay oradadır. Akşamüzeri İsa'nın çarmıhtan kaybolduğunu ve bir süre sonra tekrar çarmıhta olduğunu görür. Dirilişinden sonra İsa ile karşılaşan Bartalmay, çarmıhtayken nereye gittiğini sorduğunda İsa'dan, Ademi ve Hades'te bulunan diğer peygamberleri yukarı çıkarmak için Hades'e indiği, ardından tekrar çarmıha geldiği cevabını alır.[863] Ancak İsa'nın henüz çarmıhtayken Hades'e gidişinin nasıl gerçekleştiği sorusu akla gelmektedir.

Bartalmay'a atfedilen bir diğer metin Kıpti *Havari Bartholomew'un İsa Mesih'in Diriliş Kitabı*'dır.[864] Bu eserin farklı iki versiyonu bulunur ve 5.-7. yüzyıllardan öncesine gitmeyen geç bir metin olduğu tahmin edilir.[865] Metinde, olay İsa mezardayken gerçekleşir. İsa'nın ölüler diyarının kapılarını kırdığı ve orayı tahrip ettiği anlatılır. Yine Adem ile doğru olan ruhların kurtarıldığı, kötülerin orada kaldığı ve Şeytanların bağlandığı anlatılır.[866]

İsa'nın Hades'e inişi ile ilgili bilgi, ayrıntılı ve bütüncül bir anlatımla daha önce de belirtildiği üzere Nikodemus İncili'nde yer almaktadır. Genel olarak İncil'de yalnızca İsa'nın hayatının son dönemini konu alınarak yargılanması, ölümü ve dirilişi işlenmiştir. İncilin yazılış tarihi ile ilgili bir kesinlik bulunmamaktadır. Tarihlendirmede en erken 2. yüzyıl, en geç 7. yüzyılın başları arasında tartışmalar bulunmaktadır.[867] Bir görüşe göre ise 2 yüzyıl kadar dolaşımda olan geleneksel anlatıma dayanarak 4. yüzyılda oluşturulduğu yönündedir.[868] Genel kabul de 4.-5. yüzyılda yazıldığı yönündedir.[869] Bu incilin günümüze ulaşan iki farklı baskısı bulunmaktadır. Bu baskıların birinde (Pilatus'un işleri A) İsa'nın ölüler diyarına inişinden bahsedilmemekle birlikte diğerinde (Pilatus'un işleri B) ayrıntılı olarak ölüler diyarına iniş

[861] James Keith Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 2005), 652.
[862] Felix Scheidweiler - Wilhelm Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, trans. R. McL. Wilson (Louisville: Westminster John Knox Press, 1991), 539-540.
[863] "The Questions of Bartholomew" 9, 20 (Elliott, *The Apocryphal New Testament,* 656, 657); Hill - Laufer, "Jesus' Descent into Hell".
[864] "Book of the Resurrection of Jesus Christ by Bartholomew the Apostle", Elliott, *The Apocryphal New Testament,* 668-672.
[865] "The Gospel of Bartholomew", Scheidweiler - Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 537, 553-554; Elliott, *The Apocryphal New Testament,* 669-672.
[866] Elliott, *The Apocryphal New Testament,* 669-672.
[867] Ehrman - Pleše, *The Other Gospels*, 231-232; Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 101 (dn).
[868] Zbigniew S. Izydorczyk, *The Medieval "Gospel of Nicodemus"* (Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997), 3.
[869] Ehrman - Pleše, *The Other Gospels*, 231-232; Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 101 (dn).

konusu ele alınmıştır.[870] Nikodemus adıyla bilinen bu metin Pilatus'un İşleri ve İsa'nın Hades'e İnişi olmak üzere iki kısım olarak da sunulur.[871] Hades'e iniş metninin de 5. veya 6. yüzyılda yazıya geçirilmiş olduğu düşünülmektedir. Anastasis öyküsünün yer aldığı versiyonda İsa'nın yargılanması, çarmıha gerilmesi, dirilişi ve Hades'e inişi konuları ele alınmıştır.[872] Bu anlatım daha sonraki ikonografi de dahil ölüler diyarına iniş konularının temelini oluşturur.[873] Nikodemus incilindeki Hades'e iniş hikayesinin anlatımı aynı zamanda akılda oluşan sorulara da bir cevap niteliği taşımaktadır. Zira İsa'nın ölümü ve dirilişinde arasındaki zamanda ne yaptığı, İsa'dan önce ölenler kurtuluşa kavuşabilecek miydi gibi sorularına ve 1. Petrus'ta geçen "*hapisteki ruhlara bildiri sundu*" ifadesine de bir açıklama olmuştur. Ayrıca İncil, tanrı oğlunun neden insan olduğu gibi teolojik öğretinin yanında Yahudi peygamberler, Şeytan, kişileştirilmiş Hades gibi şahısların da onun ilahi karakterini yüceltmelerini de göstermektedir. Bu açıklayıcı anlatım günümüze ulaşan Hades'e iniş hikayelerinin en eskisi olarak bilinmektedir.[874]

Nikodemus incilindeki Hades'e iniş anlatımına göre İsa, kaya mezara konulduktan sonra Hades'e iner. Anlatıda Şeytan ve ölüler diyarını temsil eden kişileşmiş Hades arasında bir diyalog geçer. İsa'nın, öldürüldüğünde bu diyara yani Hades'e diğer insanların arasına geleceği konuşulur. Şeytan, İsa'nın insan olduğunu vurgulayarak Yahudileri kışkırttığını, böylece Yahudiler tarafından öldürüldüğüne dikkat çeker. Bu sebeple öldürülen İsa Hades'e geldiğinde Şeytan, dikkatli ve hızlı hareket ederek onu yakalayabileceklerini söyler. Ancak sonrasında onun, Lazarus'ta olduğu gibi ölüleri dirilterek Hades'ten kurtardığını, sadece sözleriyle dahi önemli olaylar gerçekleştirdiğini ve güçlü biri olduğunu hatırlarlar. Hades, İsa'nın gücünden korkar ve o geldiğinde buradaki ölüleri de kaybedeceğini anlar. Bu sebeple İsa'yı ölüler diyarına almak istemez. Gelmemesi için Hades'in kapılarını kapatır, demir parmaklıklar ve sürgülerle kilitler. İsa insan görünümünde geldiğinde ise önce kapıların açılması için seslenir; ancak kapılar açılmayınca parçalayarak içeri girer. Işıktan yoksun tamamen karanlık olan Hades onun gelmesiyle ışıkla dolar. Hades'te bağlı olan ölülerin bağları çözülür. İsa Adem'i, Yahudi peygamberleri, azizleri, ataları, şehitleri yanına alarak onları Hades'ten yukarı çıkarır. Şeytanı ise bağlayarak Hades'e teslim eder.[875]

---

[870] Ayrıntılı bilgi ve her iki metin için bkz. Ehrman - Pleše, *The Other Gospels*, 231-266; Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 101 (dn).
[871] "The Gospel of Nicodemus: Acts of Pilate and Christ's Descent into Hell", Scheidweiler - Schneemelcher, *New Testament Apocrypha*, 501-536.
[872] Ayrıntılı bilgi ve her iki metin için bkz. Ehrman - Pleše, *The Other Gospels*, 231-266.
[873] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 101.
[874] Ehrman - Pleše, *The Other Gospels*, 254-255.
[875] Nikodemus 20:1-24:2.

Hades ile neyin kastedildiğine bakıldığında ise Yeni Ahit'te ve apokrif metinlerde ölüler diyarının adı Hades olarak geçmektedir. Ayrıca bu hadisenin anlatımında kişileştirilmiş bir Hades karakteri de görülür. Antik Yunancada *hadēs* (ᾅδης) kelimesinin, görmek anlamında gelen "ἰδεῖν" (idein) sözcüğünden türediği ve "a" (ἀ-) olumsuzluk eki alarak görünmeyen veya gizli anlamlarına geldiği kabul edilir. Böylelikle Hades, görülmeyen yeraltı dünyasını ve gizli, bilinmez olan ölüler diyarını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak bu anlamıyla sadece ölüler diyarının değil, aynı zamanda madenleri vs kapsayan tüm yer altının adıdır.[876] Antik Yunan dünyasında ölüler aleminin adının Hades olmasının yanında bu ölüler aleminden ve yer altı dünyasından sorumlu tanrının adı da Hadēs'tir (Ἅιδης).[877] Tanrı Hades'in yeraltı dünyasından sorumlu olması sebebiyle burasının aynı zamanda tanrının evi ya da yaşadığı yer olduğuna da inanılır.[878] Dolayısıyla hades ifadesiyle hem yeraltı dünyası hem de kişileştirilmiş bir karakter kastedilmektedir. Nikodemus İncili'ndeki anlatımda kişileşmiş Hades karakteri dikkat çekmektedir. Şeytan'la konuşarak ortak iş birliği yapan Hades, İsa ile mücadelede ölüler diyarının kapılarını kapatmak gibi aktif rol de oynar. Böylece Hades, ölüler diyarının kişileştirilmiş hali, kralı veya yöneticisi gibi gösterilir. Hades'in, bir yer ve aynı zamanda bir ölüler diyarının egemeni olması tipik bir Yunan anlayışıdır. Dolayısıyla İncil'de anlatılan ölüler alemi ve kişileşmiş Hades'in, Yunan'daki konumunun ve tanrı Hades'in yerini aldığı söylenebilir. Ancak Hıristiyan teolojisinde böyle bir tanrıya yer olmadığından Şeytan'dan ayrı ve tanrı olarak bahsedilmeyen bir varlık olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Şeytan'ın bağlanarak ona teslim edilmesiyle ondan üstün olduğu ve hatta ölüler diyarındaki üstün konuma sahip olduğu da görülür. Sonraki dönemlerde ise yeraltı dünyasını Hades yerine Şeytan'ın yönettiğine inanıldığı düşünülür.[879] Origen ise Hades yerine kişileştirilmiş bu şahıs için Ölüm ifadesini tercih eder. Kişileştirilmiş Hades, ikonografide de görülmektedir. Daphni Manastırındaki Anastasis sahnesinde bir Yunan tanrısı biçiminde yer alır.[880] Veljusa'daki

[876] Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, 48; The Liddell, Scott - Jones Ancient Greek Lexicon (LSJ), https://lsj.gr/wiki/Ἅίδης (erişim 20 Ekim 2024).

[877] Kişileştirilmiş ve yer altı dünyasını tanımlayan Hadēs ismi, çalışmanın içerisinde "Hades" olarak kullanılmıştır. Montanari, *The Brill Dictionary of Ancient Greek,* 48; LSJ, https://lsj.gr/wiki/Ἅίδης, (erişim 20 Ekim 2024); Hades ve Hades kültü ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Berna Şirvan, *Hellen Mitolojisinde Hades Kültü* (Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014).

[878] Aristophanes, *Kurbağalar*, 435-440; Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, 129.

[879] D. Zissis Ainalis, "From Hades to Hell, Christian Visions of the Underworld (2nd– 5th Centuries CE)", *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*, ed. Gunnel Ekroth - Ingela Nilsson (Leiden: BRILL, 2018), 2/274.

[880] Kartsonis, *Anastasis the Making of an Image*, 13, 332.

Virgin Eleusa Kilisesi'ndeki (Holy Mother of God Eleusa) gibi az sayıda kilisede ise hem Hades hem de Şeytan'a aynı ikonografide yer verilmiştir (resim 15).[881]

Yeni Ahit anlatımlarında görüldüğü üzere Hıristiyanlıkta Hades, ölülerin gittiği ve tutsak edildiği, yer altında konumlanan, İsa gittiğinde ışığıyla aydınlattığı tamamen karanlık bir alemdir.[882] Bu alem hakkında çok daha eski inançlardan antik Yunan'a kadar benzer bir Hades inanışı olduğu bilinmektedir.[883] Antik Yunan'da da Hades'in (ᾅδης), ölülerin gittiği, yer altında konumlanan, karanlık bir diyar olduğuna inanılır.[884] Benzer durum Yahudilikte inanılan ölüler alemi için de geçerlidir. Eski Ahit'te ölüler diyarı Şeol olarak isimlendirilmekle birlikte Septuagint çevirilerinde Hades sözcüğü kullanılmıştır.[885] Yunan inancındaki gibi Yahudilikte de ölüler diyarı, tutsakların yani ölü ruhların zincire vurulduğu ve acı çektikleri yeraltında ve zifiri karanlık bir yerdir.[886] Mezmurlar'ın 9. yüzyıl ve sonrasına ait resimli nüshalarında cehennemi sembolize eden Hades figürleri görülmektedir.[887] Şeol'de, Yunan'ın Hades anlayışındaki gibi, ruhlar toprak altında varlıklarını devam ettirseler de bir şey yapmaya muktedir değillerdir.[888] Bu durum Nikodemus İncili'nin anlatısında da yer almaktadır. Zira burada ruhlar özellikle peygamberler, İsa'nın gelişi konusunda Hades'i ve Şeytan'ı uyarmakta; fakat ellerinden bir şey gelmemektedir.[889]

Yunan anlatılarında Hades'in, ölümden sonra insanların gittikleri yer olmasının yanında tam bir cezalandırma yeri değildir. Ancak Hades'in en derininde Tartaros (Τάρταρος) olarak adlandırılan ve insanların azap gördüğü, cehenneme karşılık kullanılabilecek bir yer olduğuna antik Yunan anlayışında inanılmaktadır.[890] Yeni Ahit'te sadece 2. Petrus mektubunda Tartaros'tan (ταρταρόω, Tartaros'a atmak fiili ile) bahsedildiği görülür, düşmüş meleklerin

[881] Zeliha Şenel, *Makedonya'da Komnenos Dönemi Resim Sanatı: Kurbinovo Aziz Georgios Kilisesi* (Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 292.
[882] Matta 11:23; Luka 10:15; Efesliler 4:8-9; 1 Petrus, 3:18-19; Nikodemus 18:1 vd.
[883] Bkz. 1. Bölüm.
[884] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.1.2; Simon Hornblower vd. (ed.), *The Oxford classical dictionary* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 640.
[885] Örneğin. "**ᾅδης** καὶ ἀπώλεια οὐκ ἐμπίμπλανται ὡσαύτως" (**Şeol** ve helak diyarı, insana doymaz). Proverbia 27:20 (Süleyman'ın Meselleri 27:20).
[886] Mezmurlar 107:10-16. Yahudilikte ölüler alemi ve ahiret inancı konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı* (İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003).
[887] Bkz. İlkgül Kaya Zenbilci, "Bizans Sanatı'nda Alegorik Bir Figür: Hades", *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (29 Ocak 2021), 149-181.
[888] Taşpınar, *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı*, 59, 100, 263.
[889] Nikodemus 21:2.
[890] Hesiodos, "Theogonia", 717-815.

atıldığı yer olarak gösterilir.[891] Hıristiyan kanonik metinlerinde ölüler diyarı için kullanılan hades, bu metinlerdeki bazı sözlerde cezalandırılan yer[892] olarak kullanılmasının yanında ölülerin gittikleri yer olarak gösterilmiştir.[893] Bunun dışında gerçek anlamda cehennem ifadesine karşılık gelebilecek, ölümden sonra kişilerin azap görecekleri yer olarak bu metinlerde *gehenna* (geenna, γέεννα) sözcüğü de kullanılmıştır.[894] Daha sonraki dönemlerde İsa'dan önce ölen peygamberlerin cezalandırmanın da olabileceği böyle bir yerde olamayacağı düşüncesi nedeniyle 1274'te toplanan II. Lyon konsilinde araf ile ilgili ilk karar alınır. Cennet ile cehennem arasında araf kabul edilmiştir.[895] Burası arındığı bir yerdir ve araf şeklinde tanımlanabilir. Buranın yeraltında, cehennemin sınırında veya cehennemin bir bölümü olduğu söylenebilir.[896]

İsa'nın Anastasis öyküsünde ölüler diyarı ile ilgili dikkat çeken bir diğer husus Hades'in kapılarıdır. Bu kapılar kilitlidir ve İsa açılması için kırar. Hades'in kapılarından hem Yeni Ahit'te hem de apokrif metinlerde bahsedilmektedir.[897] Antik Mısır ve Babil mitolojilerinde ölüler aleminin yüksek duvarlar veya kilitli kapılarla ve bekçilerle korunduğuna inanılırdı.[898] Yunan mitolojisinde de benzer bir durum söz konusudur. Hades'in güçlü kapılarının olmasının yanı sıra kapısında üç veya elli başlı ya da üç gövdeli Kerberos adlı köpek, bekçi olarak bekler.[899] Yahudilikte Eski Ahit'in Yeşaya kitabında Şeol'ün kapılarının tunç ve sürgülerinin demir olduğu anlatılır.[900] Hıristiyanlıkta bu ifadelerin aynı şekilde alındığı görülür.[901] Hıristiyanlıkta Nikodemus İncili'ne göre de Hades'in demir sürgülü kapıları bulunur, özellikle İsa geleceği zaman Hades bu kapıları kilitler ve açılmaması için güçlendirir.[902] Bununla birlikte İncil'e göre İsa kapıların açılmasını buyurur; ancak Hades

---

[891] " Çünkü eğer Tanrı, günah işleyen melekleri bağışlamadıysa, fakat onları karanlık zincirlerle Tartaros'a atarak (ταρταρώσας) yargı için beklemeleri üzere teslim ettiyse, (…)". Πέτρου β′ 2:4 (2. Petrus 2:4). Yunan anlatısında Zeus da Titanları Tartaros'a hapseder. Hesiodos, "Theogonia", 717-815.

[892] Luka 16:23.

[893] Elçilerin İşleri 2:27, Vahiy, 20:13-14.

[894] Κατὰ Μαθθαῖον 5:22, 29-30.

[895] John Casey, *After Lives: A Guide To Heaven, Hell and Purgatory* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 226.

[896] Mürüvet Harman, "Avrupa Resim Sanatında İsa'nın 'Ölüleri Kurtarması' İle İlgili Resimler", *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 22 (2019), 83.

[897] Örneğin, κἀγὼ δέ σοι λέγω ὅτι σὺ εἶ Πέτρος, καὶ ἐπὶ ταύτῃ τῇ πέτρᾳ οἰκοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν καὶ **πύλαι ᾅδου** οὐ κατισχύσουσιν αὐτῆς. (Ben de şunu söyleyeyim, sen Petrus'sun ve ben kilisemi bu kayanın üzerine kuracağım ve **Hades'in kapıları** ona karşı direnemeyecek). Κατὰ Μαθθαῖον 16:18 (Matta 16:18); Nikodemus 21:1-3; Barthalomeus 1:10-20.

[898] Fatma Yaşar, *Kapadokya Bölgesi Bizans Kiliselerinde Anastasis Sahneleri* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 30.

[899] Apollodoros, *Bibliotheka*, 2.5.12; Hesiodos, "Theogonia", 310-315; Euripides, *Herakles*, çev. Ari Çokana (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021).

[900] Yeşaya 45:2.

[901] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 112-113.

[902] Nikodemus 21:1.

kapıları açmayınca kapıları parçalayarak Hades'e girer.[903] Bu olayın antik dönemlerde işlen bir motif olduğu görülmektedir. Babil mitolojisinde ölüler aleminin kapısına gelen İştar, kapıların açılmasını aksi halde sürgüleriyle birlikte kapıları kırmakla ve ölüleri diriltmekle tehdit eder.[904] Benzer anlatım Yeşaya kitabında da geçer, kapıların kırılmasından ve parçalanmasından söz edilir.[905] Yunan mitolojisinde ise Hades'e giden tanrı ve kahramanlar arasında bulunan Orpheus ve Dionysos Hades'in kapısından geçer fakat bu kapıları kırma hadisesi işlenmemiştir. Orpheus, Kerberos'un beklediği kapılardan üzüntüsü sebebiyle gösterilen merhametle ve çaldığı müziğin de etkisiyle rahatlıkla geçebilmiştir.[906] Dionysos'un anlatısında ise Semele'yi almak için Hades'e gidişinde kapılarla ilgili veya nasıl içeri girdiği konusunda bilgi verilmediği görülür.[907] Aristophanes'in *Kurbağalar* eserindeki anlatımında da kapı motifi bulunur; ancak Dionysos Hades'in kapısında, bekçiye seslenerek kapının açılmasını sağlar ve herhangi bir kırma olayı gerçekleşmez.[908] Anlaşılan o ki Hıristiyanlıktaki Hades'in kapılarının açılması için önce seslenme ve kırma olayı, pagan inançlarla benzerlik göstermektedir.[909] Fakat Dionysos ve Orpheus'un Hades'e giriş şekli ile İsa'nınkinde farklılık olduğu görülür.

İsa'nın kapıları kırma hadisesi Hades'e yani yeraltı dünyasına da üstünlüğünün bir göstergesi olduğu söylenebilir, zira ölüleri buradan çıkarması da buna bir işarettir. Bu hadisenin ikonografiye yansımasında da İsa'nın muzaffer duruşu işlenir. İkonografideki konumlandırmada genelde İsa, sahnenin ortasında yer alır (resim 14). İsa'nın ayaklarının altında kırılan kapılar (resim 16) ve o kapıların altında (ardında) duran Şeytan ve/veya Hades gösterilir (resim 17-18).[910] Bazı örneklerde Şeytan ve kişileştirilmiş Hades birlikte yer alır (resim 15).[911] Galip olanın yenilenin üzerine basması birçok kültürde galibiyeti göstermektedir.[912] Dolayısıyla İsa'nın özelde Hades'e genelde ise Yunan paganizmine üstünlüğünün gösterildiği söylenebilir.

---

[903] İncil'in antik Yunanca versiyonunda kapılar İsa tarafından parçalanarak açılırken Latince versiyonunda onun emriyle açılır. Ayrıca Vahiy 1:18'de İsa Hades'in anahtarlarına sahiptir, dolayısıyla sonrasında kırılmasını gerektirecek imada da bulunulmamıştır (Vahiy 9:1; 20:1). MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 49, 160.
[904] Ephraim A. Speiser, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton: Princeton University Press, 2016), 107.
[905] Yeşaya 45:2.
[906] Virgil, *Georgics*, 4.460 vd.
[907] Pausanias, *Description of Greece*, 2.31.1 ve 2.37.5; Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.5.3.
[908] Aristophanes, *Kurbağalar*, 460-465.
[909] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 112-113.
[910] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 113-114.
[911] Yaşar, *Kapadokya Bölgesi Bizans Kiliselerinde Anastasis Sahneleri*, 34.
[912] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 113.

Ölüler diyarının özelliklerinin dışında oraya iniş (katabasis) ve çıkış (anabasis) hadisesi de çok eski tarihlere uzanmakla birlikte Yunan anlatılarından Homer'e kadar geri gitmektedir. Bu motif, Hıristiyan yazarların da ilgisini çekmiştir. Hades'in hem bir yeri tanımlaması hem de tanrılaştırılmış Hades şeklindeki pagan anlayışının İsa'nın hikayesinde de görülmesi, Hıristiyanlarca bir dönüştürme arzusu şeklinde yorumlanmıştır.[913] Dolayısıyla Hades konusunda olduğu gibi hikayedeki motiflerin Yahudiliğin yanı sıra pagan unsularının da gerekli görüldüğü takdirde kullanıldığına bir işaret olarak kabul edilebilir. Anastasis anlatımında İsa'nın, Şeytan'a ve ölüme karşı zaferi bir üstünlük göstergesi olarak yorumlanmaktadır. Ancak dünyadaki kötülüğün devam etmesi sebebiyle bunun Şeytan'a değil ölüme karşı bir zafer olduğu ve dirilişi vurguladığı söylenebilir.[914] Bunun yanında kişileştirilmiş Hades unsurunun yer alması paganizme karşı bir üstünlük sağladığı şeklinde yorumlanabilir. Zira İsa'nın Yunan inancında tanrı olan kişileştirilmiş Hades'e karşı zaferi, Hıristiyanlığın paganizme üstünlüğü anlamına geldiği söylenebilir. Bu mesajın iknografide de verildiği görülür. Daphni manastırında yer alan ikonografide anastasis sahnesinde İsa'nın ayakları altında yatan karakterin, Yunan tanrılarının genel görünümünde yapılmış olmasından dolayı hades olduğu söylenebilir (resim 18). Ayrıca Şeytan gibi zayıf bir karakterdense bir tanrı olan Hades'e üstünlük kurması İsa'nın hem tanrılığına hem de gücüne bir vurgu anlamına gelir. Dionysos veya Orpheus'un anlatılarında ise kapının kırılması veya zor kullanarak tanrı Hades'e rağmen ölülerin çıkarılması ya da Hades'e karşı bir zafer kazanılması şeklinde bir anlatım diline rastlanmamıştır. Bu durum Hades'e veya ölüler alemine bir üstünlük kurma mücadelesinin olmadığına, fakat İsa'nın böyle bir eylemi gerçekleştirerek ölüler aleminin de hakimi olduğuna işaret ettiği öne sürülebilir.

Hades'e iniş hususunda kanonik metinlerde açıkça bahsedilmemesine rağmen erken dönem Hıristiyan yazarların 2. yüzyıl itibariyle bu konuyu ele aldıkları görülmektedir. Hıristiyanlar, İsa'nın ölüler diyarına inişinden söz etse de Yunan paganizmindeki benzer anlatılarla karşılaştırma yapmamış ve bu konuda sessizliğini korumuştur. Konuya eleştirel yaklaşan ve mukayese eden kişi ise Celsus olmuştur. Origen de onun bu eleştirilerine sessiz kalmayarak karşılık vermiştir. Yunan mitolojisinde bilindiği üzere Hades'e inen başka

[913] Gunnel Ekroth - Ingela Nilsson, "Round Trip to Hades: An Introductory Tour", *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium* (Roundtrip to Hades: Visits to the Underworld in the Eastern Mediterranean Tradition (Conference), Leiden: Brill, 2018), 2/1-2.

[914] Zeliha Şenel, "Bizans Sanatı'nda Anastasis Sahnesinin Teolojik Temelleri", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/101 (Şubat 2020), 296-311.

kahramanlar ve tanrılar/tanrıçalar da bulunmaktadır, fakat çalışmanın sınırlılıkları açısından sadece Dionysos ve Orpheus üzerinden değerlendirme yapmak amaçlanmıştır.

Hadese inişten en erken bahseden kişi Antakyalı Ignatius (MS y. 50-98/117) olmuştur. Ignatius, Magnesialılara yazdığı mektubunda İsa'nın ölüler diyarına inişini açıklayıcı bir şekilde anlatmamış, sadece konuya dair göndermede bulunmakla yetinmiş ve Eski Ahit peygamberlerinin bekledikleri kişi olan İsa'nın onları ölümden dirilttiğini, diğer bir ifadeyle ölüler diyarından kurtardığına işaret etmiştir.[915] Paganları eleştiren ve Hıristiyanlığın gerçek din olduğunu göstermeye çalışan Justin, bu hususta aynı tutumunu sergilemez. Anastasis ile ilgili ifadesinde Yeremya kitabından "*Rab tanrı mezarlarda yatan ölü İsrail halkını hatırladı; ve onlara kendi kurtuluşunu duyurmak için indi*" şeklindeki alıntıyla Eski Ahit'e gönderme yaparak konuya değindiği görülür.[916] Bu pasuğu Irenaeus'un da birkaç kez alıntıladığı görülür.[917] Ancak belirtildiği gibi bu pasaj Eski Ahit'te bulunmamaktadır. Pasuğun, silindiği iddia edilmekle birlikte bir apokrif metinden alıntı yapmış olabileceği de ihtimal dahilindedir.[918] Dionysos ve Orpheus ile ilgili karşılaştırmalar yapan Clement, bu konuda Yunan anlatılarıyla mukayeseden uzak durmasının yanında *Strōmata* kitabında kurtarılan ölüler arasına iyi olan eski paganları da dahil etmesi dikkat çekicidir. Böylece kurtuluşa erişenlerin kapsamını genişletmiştir.[919] Bu konuda muhtemelen kendisinin eski bir pagan olması etkili olmuştur. Clement, *Protreptikos* esrinde ise Dionysos'un Hades'e gittiğini anlatır. Ancak Dionysos'un Hades'e inişinde, annesini kurtarmak gibi bir amacından bahsetmez, bunun yerine fallus ile kutlanan Dionysos şenliklerinin kaynaklandığı hikaye olarak anlattığı görülür.[920] Dolayısıyla Dionysos'un hadese iniş mitosundan haberdar olduğu, fakat İsa'nın benzer hikayesinde herhangi bir karşılaştırmaya bilinçli olarak gitmediği anlaşılmaktadır. Gregory Taumaturgus'un (y. 213-270/275) yaklaşımında karşılaştırma olmasa da kişileştirilmiş Hades vurgusu dikkat çeker. Ona göre vaftiz olmayanları kurtarmak için ölüler diyarına inen İsa, kilidi kırar ve Hades'i ayaklarının altında çiğner. Böylece Hades'i mağlup ederek ona karşı zafer

[915] "Ruh olan peygamberlerin kendilerinin Öğretmenleri olarak bekledikleri O'ndan ayrı nasıl yaşayabiliriz? Ve bu nedenle haklı olarak bekledikleri O, gelip onları ölümden diriltti" Ignatius of Antioch, *Epistle to the Magnesians*, trans. Alexander Roberts - James Donaldson, 9. https://www.newadvent.org/fathers/0105.htm (erişim 21 Ocak 2024); MacCulloch, *The Harrowing of Hell,* 83.
[916] Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*/Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 72.
[917] Irenaeus, *Adversus Haereses*, trans. Alexander Roberts - William Rambaut, 3.20.4; 4.22.1; 4.33.1; 4.33.12; 5.31.1, https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm (erişim 24 Ocak 2024).
[918] MacCulloch, *The Harrowing of Hell: A Comperative Study of an Early Christian Doctrine*, 84-85.
[919] Clement of Alexandria. *Stromata*. trans. William Wilson, 6.6, https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm (erişim 21 Şubat 2025); MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, s. 97.
[920] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.

kazanır.[921] Bu açıklamada Hades'in paganizmi temsil ettiği düşünüldüğünde verilen mesaj ve anlatım önem kazanır. Bu kişilerin dışında Marcion, Suriyeli Teolog Ephraim, İskenderiyeli Kyrillos, gibi Hıristiyanlar da İsa'nın ölüler diyarına indiğinden bahsetmişlerdir.[922] Ancak bu yazarlar da Orpheus veya Dionysos'un Hades'e inişi hususuna değinmez ve dolayısıyla bir karşılaştırmada bulunmadıkları görülür. Bu konudaki karşılaştırmayı gündeme getiren kişi ise pagan Celsus olmuştur.

İsa'nın ölüler diyarına inişini eleştiren Celsus, bunun Yunan anlatılarının bir benzeri olduğunu savunur. Celsus'a göre Hades'e iniş ve çıkış Yunan anlatılarındaki kahramanlık hikayelerine benzemektedir. Orpheus ve beraberinde andığı kahramanlardan Protesilaus, Herakles ve Theseus'un Hades'e iniş hikayelerini masalsı bulur. Zira gerçekte bu şahıslar bir süre insanlardan uzaklaşarak ortalardan kaybolur, sonra tekrar insanların yanına gelir ve Hades'e indiklerini iddia eder. Dolayısıyla İsa'nın hikayesini de bunlarınkinin bir taklidi olarak görür.[923] Aynı zamanda bu anlatılar, inanan insanları kandırmak için uydurulmuş yalanlardır.[924] Celsus bu düşüncesiyle Yunan mitoslarındaki bu şahısların Hades'e iniş anlatılarına da eleştiride bulunur ve inanmadığı görülür. Zira ona göre bu hikayeler masalsıdır ve gerçeklikten uzaktır. Celsus, İsa'nın Hades'e iniş hikayesini de aynı kategoride değerlendirir. Bu iddiasında dikkat çeken bir diğer husus ise İsa'nın Hades'e iniş hikayesini, ölüm anlatısında olduğu gibi, Hades'e inen Yunan tanrılarıyla değil Orpheus ve diğer kahramanlarla karşılaştırmasıdır. Dolayısıyla Celsus Dionysos'un Hades'e inişini anmaz, onun yerine ölümlü Orpheus'un Eurydike'yi aramak için ölüler diyarına inişi ve dönüşünden söz eder. Celsus'un bu tutumu muhtemelen İsa'yı bir tanrı olarak görmediği ve hatta buradaki gibi bazı hadiselerde Yunan tanrılarıyla dahi kıyaslamadığı gibi Hades'e inişini de masalsı kahraman hikayelerine benzer şekilde uydurma olarak görmesinden kaynaklanmıştır. Anlaşılan o ki Celsus'a göre, Yunan anlatılarını göz önünde bulundurduğunda bir pagan için o dönem zaten bilinmekte olan birçok Hades'e iniş öyküsü sebebiyle İsa'nın hikayesi eşsiz ve özel bir hadise değil, bir taklit olduğu yönündedir.

---

[921] Gregory Thaumaturgus, *On All the Saints*, trans. Samuel David. F. Salmond https://www.newadvent.org/fathers/0610.htm (erişim 24 Ekim 2024.), MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 108.

[922] Bu yazarların Anastasis'i ele almaları konusunda detaylı bilgi için bkz. MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 86-130.

[923] "Celsus'un Yahudi'si Hades'e inen ve oradan geri döndükleri iddia edilen adamlar hakkındaki kahramanlık hikayeleri fantastik hikayelerdir ve kahramanların bir süreliğine ortadan kaybolup gizlice tüm insanların gözünden uzaklaştıklarını ve bundan sonra Hades'ten dönmüş gibi göründüklerini düşünür (çünkü onun Odrys bölgesindeki Orpheus, Tesalya'daki Protesilaos, Tainaron'daki Herakles ve Theseus hakkındaki görüşü böyle görünüyor)." Origen, "Κατὰ Κέλσου*";Contra Celsum*, 2.56.

[924] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.55; Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 237.

Celsus'un, İsa'nın hikayesini Yunan karamanlarınkinin bir taklidi ve masalsı bir anlatım olduğu görüşüne Origen karşı çıkar ve İsa'nın Hades'e inişi, Yunan kahramanlarının anlatılarından ciddi bir farklılığa sahiptir. Orpheus ve diğerleri istedikleri zaman halktan uzaklaşıp sonra tekrar ortaya çıkabilirlerdi. Böylece gerçek bir ölüm olmadığından bir süre insanlardan uzaklaşıp geri geldiklerinde Hades'e gittiklerini söylemeleri muhtemeldir. Ancak İsa, Yahudi halkının gözü önünde çarmıha gerilerek öldürülür. Dolayısıyla bu durum Yunan anlatılarındaki kişiler gibi efsanevi olmaktan ziyade herkesin şahitliğinde gerçekleşen yaşanmış bir hadisedir. Bu sebeple Origen'e göre Orpheus ve diğerlerinden farklı olarak herkesin gözü önünde gerçekleşen İsa'nın ölümü şüpheye yer bırakmamaktadır. İsa'nın bu şekildeki ölümü, Hades'e inişinin gerçekliğe Yunan karakterlerinin hikayelerinden daha yakındır. Böylece Hades'ten dönüşü de bir hokkabazlık olarak görülemez. Dolayısıyla İsa'nın gerçek hikayesi, masalsı kahramanlık hikayeleriyle kıyaslanamaz. Yunan karakterlerin mitosları hakkında ise Celsus'la aynı fikirde olduğu söylenebilir.[925] Yunan anlatılarında kahramanların, Hades'e genel olarak ölerek gitmedikleri görülür. Mitosa göre Orpheus, Eurydike'yi kurtarmak için ölüm yoluyla değil, tanrının izniyle Hades'e gitmiştir.[926] Origen'in düşüncesine göre de Orpheus ve diğerlerinin hikayesine bakıldığında İsa'nınki gibi herkesin şahit olduğu bir ölüm hadisesinden bahsedilmez. Dolayısıyla bu durum Origen'in savunmasını kuvvetlendirir.

Celsus'un Hades'e iniş doktrinini iyi bildiği anlaşılmaktadır, çünkü 1. Petrus kitabında bahsi geçen İsa'nın ölüler diyarındaki ruhlara vaaz vermesine kadar bilmektedir. Bu durumu yeryüzündekileri ikna edemeyip yeraltındakileri yani ölüleri ikna etmek için Hades'e indiğini düşünerek alay eder. Origen ise, bu alaylı ifadeye karşılık İsa'nın dünya hayatındaki takipçileri konusundaki başarısına dikkat çeker. Origen zaten yeryüzünde çok sayıda insanı ikna etmesinin sonucunda takipçilerinin çoğalmasından dolayı öldürüldüğünü savunur. Ayrıca İsa'nın, bedenen yer yüzünde yaptığı gibi ruhen de kendisinden önce yaşamış olan ölüler diyarındakilere vaaz vermesi olağandır. Sonucunda ise kendisinin uygun gördüklerini veya istekli olanları kendisine döndürdüğünü iddia eder.[927]

Origen, İsa'nın Hades'e inişi konusunu Eski Ahit'ten gösterdiği referanslarla destekler ve böylece onun Yahudiliğe de gönderme yaptığı söylenebilir.[928] Ayrıca 1. Samuel kitabında

---

[925] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 2.55-56.
[926] Bkz. 2. Bölüm, "Orpheus'un Hayatı ve Mısır Yolculuğu".
[927] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 2.43; MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 105.
[928] "Sen yükseğe çıktın, tutsakları peşine taktın, İnsanlardan, başkaldıranlardan bile armağanlar aldın, Oraya yerleşmek için, ya Rab" Mezmurlar 68:18; "Onları fidyeyle kurtaracağım Ölüler diyarının elinden, Ölümden fidyeyle kurtaracağım. Felaketin nerede, ey ölüm? Yıkıcılığın nerede, ey ölüler diyarı? Hiç pişmanlık duymayacağım" Hoşea 13:14.

anlatılan Endor cadısının Samuel'in ruhunu çağırdığı olayda Eski Ahit peygamberlerinin Hades'te bulunmalarının imkansız olduğunu düşünenlere, İsa'nın büyüklüğünü göstermek için referans verir ve bu peygamberlerin İsa'nın Hades'e inişinden önce orada Mesih'in onları kurtarması için beklediklerinin altını çizer. Böylece İsa'nın Hades'e inişini, Eski Ahit'teki sözlerle desteklemesiyle İsa'nın Yahudilere karşı üstünlüğünü göstermiş olur.[929] Origen, kurtuluşa erişenlerin arasına peygamberlerin yanında İsrail halkını da katmıştır. Ayrıca *Contra Celsum* eseri paganlara cevap olarak yazılmasından kaynaklı olsa gerek daha geniş bir kurtuluş amaçladığı düşünülür. Zira tanrının adaleti ve ilahi doğasından dolayı Tufan'da yok edilenlerin umudundan bahseder.[930] Kurtuluşa erişenlerin kapsamını geniş tutması Clement'in görüşü ile benzerlik göstermektedir.

Bu açıklamalarından başka Origen, İsa'nın Hades'e gidiş amacını ve kişileştirilmiş ölüler diyarını da konu edinir. İsa, Hades'e oradaki Ölüm ve Şeytan'a köle olarak değil, onlarla mücadele eden bir tanrı olarak iner ve sonunda Ölüm'e galip gelir. İsa dünya hayatını yaşayarak kendi isteğiyle ölümlü olur ve öldürülür. Böylece Ölüm'ün evi Hades'e girip orada tutulanları serbest bırakabilir. Ölüm'ü yener ve Hades'i yıkar. Origen'in ifadelerinde dikkat çeken bir husus da ölüler diyarının kişileştirilmesi için seçtiği sözcüktür. Ölüler diyarı için Hades ifadesini kullanır, fakat Hades'in kişileştirilmiş halini "Ölüm" (θάνατος) olarak isimlendirir.[931] Bu tutumunun arkasında İsa'nın hikayesini Celsus'un pagan mitoslarının bir taklidi olarak görmesinden kaynaklı Yunan inancından farklılaşmaya çalışması yatabilir. Zira Yunan mitolojisinde kişileştirilmiş Hades, yeraltı dünyasının tanrısıdır. Böylece Origen'in seçtiği isimlendirme ile Yunan paganizminden uzaklaşmaya çalıştığı söylenebilir.

Apolojistlerin tutumlarına bakıldığında kimi konulardaki bilgisizliğinin veya ilgisizliğinin yanı sıra İsa'nın öldürülmesinde olduğu gibi Hades'e iniş konusu da Hıristiyanların metinlerinde dikkat çekici bir şekilde Yunan anlatılarıyla karşılaştırmada yer almamaktadır. Ancak Orpheus'un şiddetli ölümü ve Eurydike'yi çıkartmak için Hades'e inişi, bilinmemesi mümkün olmayacak kadar ünlü anlatılardır. Bununla birlikte Celsus'un İsa'yı

---

[929] 1. Samuel 28:3-25; Origen, *Selections From the Commentaries and Homilies of Origen*, trans. Richard B. Tollinton (Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929), 217-218; MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 103; Endor Cadısı'nın hikayesi ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Elmas Efe, "Ataerki, Kurumsal Din ve Öteki İnançlar: Endor Cadısı ve Jezebel'e Dair Dini Hikayelerin Çözümlenmesi", *BELGÜ* Özel Sayı (2013), 172-187.

[930] Origen, *de Principiis*, trans. Frederick Crombie, 2.5.3, https://www.newadvent.org/fathers/0412.htm (erişim 27 Şubat 2025) MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 107.

[931] Bu duruma İsa'nın Hades'te kişileştirilmiş ölüme karşı zafer kazandığını anlatan şu ifade bu duruma örnek gösterilebilir: Κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς νῖκος, (ölüm zaferle yutuldu (yok edildi)), Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 6.36.

Orpheus ile karşılaştırılabilir gördüğünden ve olayların benzerliğinden kaynaklı Hıristiyanların rahatsız olmaları sebebiyle bu konuyu ele almadıkları düşünülür.[932] Dionysos'un Hades'e inişi de Clement tarafından bilinmesine rağmen İsa'nın, bu hikayesi konu edildiğinde ismi dahi geçmemiştir. Dolayısıyla Hıristiyanlar, İsa'nın Hades'e inişini Orpheus ve Dionysos ile karşılaştırmadan kaçınmış olmalıdır. Zira diriliş gibi hususlarda da benzer tutumu sergilemiştir. Celsus Orpheus'la karşılaştırsa da Hıristiyanlar Orpheus'u, peygamberler ve İsa ile aynı seviyeye koymaktan uzak durur. Anlaşıldığına göre Orpheus ile ilgili bazı hikayeler Celsus'un karşılaştırmasından rahatsız olan veya İsa'ya denk görmeyen apolojistler tarafından sansüre uğramıştır. Zira Orphik katabasis geleneği imparatorluk çağında canlılığını devam ettiriyor olmasına karşın dikkat çekici bir şekilde Hıristiyanların atıfta bulunmaması, Hıristiyan literatürü üzerine doğrudan etki etmemesinden kaynaklandığı düşünülür.[933] Celsus'un tutumu ise oldukça açıktır, İsa'yı Yunan tanrılarıyla dahi değil, ölümlü veya yarı ölümlü olan Orpheus ve kahramanlarla karşılaştırmıştır. Bu tutumunun, İsa'yı tanrı olarak görmemesinden kaynaklandığı söylenebilir. Apolojistlerin Dionysos'un ve/veya Orpheus'un Hades'e iniş hikayelerini bilmelerine rağmen sessizliği, hikayedeki olayın benzerliği ve kişileştirilmiş Hades konusundaki ifadeleri, Yunan geleneğinin Celsus'u haklı çıkarır nitelikte benzer veya taklit bir anlatım olduğu ve sansürlendiği düşüncesini kuvvetlendirmektedir.

Kanonik ve apokrif metinlerin yanında antik yazarların da ifadelerinden anlaşıldığına göre İsa'nın Hades'e iniş amacı temelde kendisinden önce ölmüş olan vaftizsiz insanları diğer bir ifadeyle asli günahtan arınmamış olanları kurtarmaktır. Bu kurtuluşa erişenlerin kapsamı asli günaha ilk bulaşan Adem ve Havva'dan başlayarak Eski Ahit peygamberleri, Yahudi halkı ve son olarak doğru olan paganlara kadar genişletilmiştir. Orpheus ve Dionysos ile ilgili anlatılara bakıldığında ise bireysel bir kurtarıştan söz edilmektedir. Orpheus'un anlatısında Eurydike'yi yeryüzüne getirmek yani hayata döndürmek için gitmiştir. Ancak eşini kurtarma konusunda Orpheus, İsa kadar başarılı olamamıştır.[934] Yaşamla olduğu gibi ölüm ve Hades'le de ilişkili olan Dionysos ise Semele, Ariadne ve bir şairi kurtarmak için ölüler diyarına iner. Semele ve Ariadne'yi kurtarır ve ölümsüzler arasına katar. Dionysos'un hikayesinde İsa'nınki ile ortak nokta kurtardıkları insanları ölümsüzlüğe ve göğe çıkarmalarıdır. Zira Hesiod ikisinin de ölümsüz olduğunu yazar.[935] Dionysos şair Aiskhylos'u ise Hades'ten yeryüzüne

[932] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 247-248.
[933] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 247-248.
[934] Apollodoros, *Bibliotheka*, 1.3.2.
[935] Hesiod, *Theogony*, 946-949.

çıkarmıştır.[936] Dionysos'un ve diğerlerinin yeryüzüne çıkartma anlatıları, Matta İncili'ndeki Hades'e inişe işaret ettiği düşünülen mezarlardan ölülerin çıktığını anlatan sözleri akla getirmektedir.[937] Ancak İsa'nınkinin aksine Dionysos'un hikayesinde de bireysel bir kurtarış olduğu görülür. Özellikle Semele'nin kurtarılışı tam bir geleneksel Yunan anlatısı görülmesine rağmen[938] yine de o ölümsüzlüğe ulaşmıştır. Ayrıca İsa'nın hikayesi Orphizm ile karşılaştırıldığında, Homerci Yunan anlayışından farklı olarak Orphizm'de sadece tanrılar değil insanların da ölümden sonra ölümsüzlüğe ulaşabilmesi ve kurtuluşa erişebilmesi Hıristiyanlıkta da görülmektedir.[939] Orphizm'de de kurtuluşa erişenler için asıl yaşamın ölümden sonra başladığına inanılır. Aynı zamanda Orpheus'un hikayesindeki gibi yeraltına iniş ve çıkış arınmayı sembolize eder, zira Titanlar mitosunda anlatıldığı gibi insanlar günahla dünyaya gelir.[940] İsa da kendisinden önce vaftiz olmadan ölenler için Hades'e inerek oradakileri asli günahtan arındırmıştır. İsa'nın Hades'teki bu zaferi, ölümden sonraki dirilişi ve insanlara kurtuluş vaadini gösterir. Dolayısıyla Anastasis hadisesi ölümden sonraki sonsuz yaşamın bir sembolü olarak yorumlanır.[941] Bu noktada Orphizm ile benzer anlayışa sahip olduğu görülür.

Hades'e iniş hadisesi daha önce incelendiği gibi natürist yaklaşımla yapılan açıklamada, Dionysos ve onun gibi bitki tanrılarının Hades'e iniş çıkışı, mevsimsel değişimde bitki örtüsündeki yok oluş ve yeniden doğuş döngüsünün dini perspektiften alegorik bir anlatımıdır.[942] Dolayısıyla İsa'nın Hades'e iniş çıkışı bitki tanrısınınkine benzer bir hikaye olarak görülebilir. Bir diğer perspektiften bakıldığında yeraltı ve ölüler dünyası ile iletişimin ruhsal açıdan anlamı, ölümden sonraki hayata ve kurtuluşa işaret etmektedir. Bu durum vaftiz olmayanların kurtuluşu açısından asli günahı, dünya hayatındaki günahları ve ardından kurtuluş inancını da beraberinde getirir. Dolayısıyla İsa'nın hikayesinde olduğu gibi kurtuluşun gerçekleşeceğine dair anlatılar ortaya çıkar.

Nitekim İsa'nın Hades'e iniş hikayesinin, en geç Pavlus'un mektuplarının yazıldığı dönemden itibaren bilindiği görülmektedir. İsa'nın hikayesine daha yüzeysel bakıldığında Celsus'un yorumunda olduğu gibi Yunan kahramanlarının masalsı hikayelerinden biri olarak

---

[936] Aristophanes, *Kurbağalar*, 1471 vd.
[937] Matta 27:52-53.
[938] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 250.
[939] Orphizm'deki ruh anlayışı için bkz. 2. Bölüm "Ruhun Ölümsüzlüğü".
[940] Platon, *Kratylos*, 400c. Murphy, "Orphism and the New Testament", 39-40.
[941] Akyürek, *Bizans'ta Sanat ve Ritüel*, 112-114.
[942] Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 250; MacCulloch, *The Harrowing of Hell*, 4. Lerna gölün etrafında beklenen Dionysos'un Hades'ten çıkışı baharın geldiğine işaret etmekteydi. Frazer, *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*, 1/317.

görülebilir. Özellikle Şeytan'ın haricinde kişileştirilmiş Hades'e anlatıda yer verilmesi etkileşimin dikkat çeken bir örneğini gösterir niteliktedir. Daha derin anlamına bakıldığında ise Orphizm ve Dionysos hikayesi ile farklılıklar barındırsa da ortak anlam taşıdığı söylenebilir. Böylece bu hikaye ölüm sonrası ahiret inancı hususunda Yahudilik ile benzerlikler taşımakla birlikte hikayedeki öğeler ve yine ölüm sonrası ruhsal kurtuluş ve sonsuz yaşam bağlamında Dionysos ve Orphizm özelinde Yunan paganizminden izler taşımaktadır.

3.3.4. Dirilişi ve Göğe Yükselişi

İsa'nın diriliş süreci her ne kadar tartışmalı olsa da haçta ölümünün ardından Hades'e inişi ile başladığı kabul edilebilir. Hades'e inişi ayrı bir başlık altında değerlendirildiğinden burada İsa'nın dirilerek yeryüzünde insanlara görülmesi ve göğe yükselişi incelenecektir. İsa'nın dirilişi ve göğe yükselişi Pavlus'un mektuplarında ve İncillerin dördünde de bulunmaktadır. Apokrif metinlerde ise ağırlıklı olarak Yakup ve Nikodemus İncillerinde yer alır. İznik ve İstanbul konsillerinde de İsa'nın dirilişi ve göğe yükselişi kredoda da yer alır. Böylece Hıristiyan teolojisinde ve kurtuluş öğretisi olan soteriolojisinde İsa'nın çarmıhta ölümü, dirilişi ve göğe yükselişi merkezi bir yer tutmaktadır. İkonalarda da diriliş ve göğe yükseliş temalarına yer verilmiştir. Ancak Hıristiyanlığın erken dönemlerinden itibaren bu hususta tartışmalar ve görüş ayrılıkları olmuş ve bazı gruplar İsa'nın çarmıha gerilmesini ve dirilmesine karşı çıkmışlardır. Örneğin bunlardan biri olan Doketikler kendi aralarında farklı görüşleri benimseseler de İsa'nın çarmıha gerilmesini ve dirilmesini kabul etmezler. Zira İsa tanrısal bir varlıktır ve bu dünyadaki varlığı sadece insan gibi görünmesinden yani bir illüzyondan ibarettir. Doketik kristolojide İsa'nın öldürülmesi konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte nihayetinde İsa çarmıha gerilmediği gibi öldürülememiştir. Bu sebeple doketik kristolojide diriliş inancı da reddedilir.[943] Çalışmanın amacı dışında olacağından buradaki bu kısa örnek dışında ayrışan gruplar ve görüşleri ele alınmayacaktır. Ana akım Hıristiyan teolojisinin görüşü olan İsa'nın çarmıhtan sonra dirilişi ve göğe yükselişi kanonik metinlerde yer aldığından bunlar üzerinden incelenecektir. Konu ele alınırken öncelikle olayın gerçekleşmesindeki ana noktalar kanonik metinler üzerinden verilecek, ardından erken dönemde konuyu inceleyen Hıristiyanlar üzerinden kronolojik sırayla modern çalışmalar da dahil edilerek incelenecektir.

[943] Doketiklerin çarmıhla ilgili görüşleri için bkz. Gündüz, "Doketik Kristoloji ve Kur'an".

İsa'nın dirilişi ve göğe yükselişinin kanonik metinlerde nasıl yer aldığına bakıldığında olayın gerçekleşmesinde ve dirildiğini gören kişilerde farklılıklar olduğu görülür. Bunun yanında göğe yükselişi ise benzer bir anlatıma sahiptir. MS 54 yılında yazıldığı düşünülen en erken metin olan Pavlus'un mektubunda anlatıldığına göre İsa ölümünün üçüncü gününde dirilmiştir.[944] Dirildiğinde göründüğü kişiler Yeni Ahit metinlerinden farklılık göstermekle birlikte Pavlus'un mektubunda bu kişilerin kimler olduğu liste olarak verilir. Buna göre İsa Kefas'a, aynı anda beş yüz kişiye, Yakup'a, bütün havarilerine ve son olarak da Pavlus'a görünmüştür.[945] İncillerde bahsedilmeyip burada Pavlus'un kendi ismini de zikretmesi, onun havarilik otoritesini güçlendirme niyetinde olduğu şeklinde yorumlanır.[946] İlk yazıldığı kabul edilen Markos'ta Şabat günü geçtikten sonra Mecdelli Meryem, İsa'nın annesi Meryem ve Salome mezara giderler. Mezarda genç bir adam oturur ve İsa'nın dirildiğini haber verir. Hikayenin ilerleyen kısmında dirilen İsa'yı ilk olarak Mecdelli Meryem'in gördüğü, sonrasında iki öğrencisine değişik biçimde göründüğü ve onu tanımadıkları anlatılır. Daha sonra onun İsa olduğunu anlayan öğrenciler diğerlerine haber verdiklerinde inanmazlar ve sonra İsa Onbirlere görünür.[947] Matta İncili'nde mezara Mecdelli Meryem ve annesi Meryem gider ve İsa ilk olarak dönüş yolunda bu iki kadına, daha sonra da on birlere görünür; ancak bazıları kuşku duyar.[948] Luka'da anlatılanlara göre iki Meryem dışında başka kadınlar da mezara gider ancak mezarı boş bulurlar. İsa, ilk olarak Emmanus köyüne giden iki öğrencisine görünür fakat onlar İsa'yı tanımazlar. Dahası bu iki öğrenci, kadınların gördüğü olan biteni, tanıyamadıkları İsa'ya anlatırlar ve ancak akşam sofrada onu tanıyabilirler. Sonrasında İsa Onbirlere ve onlarla birlikte olanlara görünür, şüphe duyanlara el ve ayaklarındaki çivi izlerini gösterir, bir hayalette et ve kemiğin bulunamayacağını söyler ve onlarla birlikte yemek yer.[949] Elçilerin İşleri'nde İsa'nın dirildikten sonra kırk gün taraftarlarıyla birlikte olduğu anlatılır.[950] Yuhanna incilinde ise Mezara ilk olarak Mecdelli Meryem sonrasında Petrus ve adı belirtilmeyen bir havari gider. Diğerleri ayrıldıktan sonra mezarda Meryem kalır ve bu sırada İsa'yı ilk gören kişi de o olur. Meryem ilk gördüğünde onun kim olduğunu tanımaz ve bir bahçıvan sanır. İsa ona ismiyle hitap ettikten sonra Meryem tanır. İsa'ya dokunmak ister ancak İsa bana dokunma diyerek onu

[944] Yeni Ahit ve Apokrif metinlerde diriliş anlatısının incelmesi için bkz. Mahmut Aydın, "İsa-Mesih'in Ölümden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi? İsa'nın Dirilişi ve Taraftarlarına Görülmesiyle İlgili Rivayetlerin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 89-118.
[945] 1. Korintliler 15:4-9.
[946] Robert W. Funk, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus* (New York: Harper SanFrancisco, 1998), 454.
[947] Markos 16:1-18.
[948] Matta 28:1 vd.
[949] Luka 24:1-49.
[950] Elçilerin İşleri 1:4-5.

durdurur ve henüz Baba'nın yanına çıkmadığını belirtir. Daha sonra İsa bir araya toplanmış olan havarilere görünür. Ellerindeki ve çarmıhta delinen yan tarafındaki izlerini göstererek kendisi olduğunu ispatlar. Thomas bu havarilerin arasında bulunmadığından anlatılanlara inanmaz, İsa'yı ve yaralarını bizzat görüp ona dokunduktan sonra inanmıştır. Daha sonra Yuhanna İncili'nin 21. bölümünde ise İsa göl kenarındaki yedi kişilik havari grubuna görünür; ancak İsa'yı tanımazlar. Aralarından Petrus, bu kişinin İsa olduğunu söyledikten sonra tanırlar.[951]

İsa'nın dirilişini Yuhanna ve Luka İncilleri üzerinden değerlendiren ve *Bakkhalar* eseri ile karşılaştıran MacDonald, Luka incilinde bedenen yani et ve kemik olarak dirilişinin vurgulanmasının yanında İsa'nın öğrencilerini kendisine dokunmaya da davet etmiştir. Buna karşılık Yuhanna incilinde farklı bir görünümde dirildiğini belirtir. Ona göre Yuhanna İncili'nin başında Logos bedenlenerek ete kemiğe bürünmüştür; ancak ölümünden sonra ise yeryüzündeki görevini tamamlamıştır ve bedensiz olarak göğe yükseleceğinden, farklı bir biçimde dirilir. Henüz göğe yükselmediği için de Meryem'in kendisine dokunmasına izin vermemesini de buna bir işaret olarak görür. Bu durumu *Bakkhalar*'daki Dionysos'un hikayesiyle benzer görerek onun da bedenlendiğini ve Pentheus'u (ve annesinin intikamını almak için teyzelerini) cezalandırdıktan sonra hikayenin sonunda bu kılığını terk ettiğini savunur. Dolayısıyla her iki durumu da benzer görerek amaçlarını gerçekleştirdikten sonra bedenlenmenin sonlandığını iddia eder.[952] Yuhanna İncili'ne bakıldığında diğer İncillerden farklı olarak dokunmayı engellemesi dikkat çekicidir. Ancak yirminci pasajının ilerleyen kısmında İsa, Thomas'ı kendisine dokunması için teşvik eder. *Bakkhalar* eseri ile karşılaştırılınca ise hikayenin başında Dionysos'un bedenlendiği belirtilmiş olmakla birlikte hikayenin sonunda farklı bir görünüme geçtiği "*insan kılığında değil artık, tanrı görkemiyle bize görünüyor*"[953] gibi bir ifadeyle Dionysos'un görünümünün hikayenin sonunda da değiştiği iddia edilmektedir. Bu noktada Yuhanna İncili'ndeki durum İsa'nın tanrısal görünümüne işaret ettiği şeklindeki MacDonald'ın iki metin arasındaki benzerlik kurmasını haklı gösterir niteliktedir. Ancak *Bakkhalar*'daki bu ifade kesinlik taşımaz. Zira *Bakkhalar* eserinin sonlarında eksik parçalar bulunur ki 1329-1330 olarak numaralandırılan dizeler arasındaki bu kısımda onlardan biridir. Bu kısımda Dionysos'un tanrısal statüsü ile ilgili bir konuşma olduğu tahmin edilerek bu şekilde bir tamamlama getirilmiştir.[954] Dolayısıyla Yuhanna İncili ile

[951] Yuhanna 20:1-21:14.
[952] MacDonald, *The Dionysian Gospel*, 106.
[953] Euripides, *Ba*kkhalar, 1329-1330.
[954] Dilmen, *Bakkhalar*, (s.) 86; Seaford, *Bakkhalar*, 252.

Bakkhalar arasındaki bu hususun benzerlik taşıdığı tahmin edilse de kesin bir yorum yapılması zordur.

Kanonik metinlerdeki bu anlatımlarda dikkat çeken bazı hususlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki Pavlus'un, görgü tanığı olarak herhangi bir kadının adını anmamasıdır. Burada Pavlus'un ataerkil toplum anlayışından kaynaklı bir tutum sergilediği şeklinde değerlendirilmektedir. Ayrıca ilk görgü tanığı olmak aynı zamanda liderlik anlamına da gelebilmektedir. Bu sebeple Pavlus'un, ilk görgü tanığını kadın olarak göstermemesi bilinçli bir tercihin sonucu olduğu tahmin edilmektedir.[955] Bu yaklaşımdan hareketle Pavlus'un kadınları görgü tanıdığı olarak anmamasının nedeni, kadınların önemli bir konuma yerleştirilmesini istememesi ve bu konuda kadınları geri planda tutmak isteği olarak yorumlanabilir. Buradaki metinler göz önünde bulundurulduğunda İsa'yı ilk gören Markos ve Yuhanna'da Mecdelli Meryem, Matta'da ise Mecdelli Meryem'le birlikte Yakup'un annesi Meryem, Luka'ya göre ismi verilmeyen İsa'nın iki öğrencisidir. Pavlus ise ilk görgü tanığını Kefas yani Petrus olarak gösterir ve diğer metinlerin hemfikir olduğu Mecdelli Meryem'den Pavlus söz etmez. Bir diğer husus İsa'nın dirildikten sonra aynı anda beş yüz kişiye görünmesidir. Belirtilen bu sayının fazla olması abartılı ve anormal bulunmuştur.[956] Ayrıca bu bilginin başka bir metinle desteklenmemesi, dirilişinden sonra İsa'yı gören kişilerin farklı gösterilmesi ve birbirini destekler nitelikte olmaması, bu anlatının efsanevi olduğu yönünde yorumlanmasına da neden olmuştur.[957]

İsa'nın ve Dionysos'un öykülerinde dirilişlerine, ölüm anlatılarından daha az yer ayrıldığı tespit edilmesinin yanında her ikisinin dirilişinin de ek bir anlatım olarak sunulduğu düşünülür. Zira İncillerde diriliş anlatımına çile haftası ve çarmıh hadisesinden daha az yer verilmiştir. Benzer şekilde Dionysos'un dirilişine de ölümünden daha az atıf bulunulur. Ancak ikisinin temsil ettiği durumun farklı anlam taşıdığı düşünülür. İsa'nın dirilişi Hıristiyanlıkta onun ebedi varlığına ve tanrılığına bir işaret olarak kabul edilir. Dionysos'unkinin ise Yunan anlayışında tanrı olarak tapılması için dirilmiş olmasını gerekli kılar. Aksi halde anlatılarda ölümlü bir kahraman olarak anılabilir fakat insan olmaktan çıkamaz; zira tanrıların sahip olduğu

[955] Robert Walter Funk, *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1996), 267.
[956] Funk, *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*, 453-454
[957] Mahmut Aydın, "İsa-Mesih'in Ölümden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi?", 104.

ölümsüzlük özelliği taşımaz. Dolayısıyla Dionysos özellikle Olymposlu bir tanrı olarak kabul edildiğinden diriliş anlatımına güçlü bir ihtiyaç duyulmadığı düşünülmüş olmalıdır. [958]

Dirilişinin ardından Elçilerin İşleri kitabına göre kırk gün takipçileri ile birlikte olan İsa, sonrasında göğe yükselir. İsa'nın göğe yükselmesine Matta İncili yer vermez. Yeni Ahit'te Markos, Luka ve Elçilerin işlerinde ise oldukça kısaca bir şekilde anlatılır. Bunlardan başka Petrus'un birinci mektubunda da İsa'nın göğe çıkışının aynı şekilde bahsi geçer. Bu kısa anlatımlara göre İsa öğrencileri ile birlikteyken göğe yükselir ve tanrının sağına oturur.[959] Elçilerin İşlerinde ise diğerlerinden farklı olarak bir bulutun İsa'yı alıp götürdüğü ve göğe yükseltildiği anlatılır.[960] Yuhanna İncili'nde göğe çıkışı anlatılmamakla birlikte İsa, dirildiğinde Baba'nın yanına çıkacağı ve sağ tarafına oturacağını söyler.[961] Bunun dışında Efeslilere mektupta açıkça belirtilmese de Hades'e inişinden sonraki aşamada yine çok kısa bir şekilde göğe çıktığı belirtilmektedir.[962] İznik konsilinde alınan kararda da aynı şekilde İsa'nın üçüncü gün dirildiği ve sonra göğe yükseldiği kabul edilmiştir.[963] Bu karara I. İstanbul Konsilinde (381) ise Baba'nın sağ tarafında oturduğu ifadesi eklenmiştir.[964]

İkonografide İsa'nın dirilişi ve göğe yükselişi İncil anlatımlarından birkaç sahne ile gösterilir. Anastasis olarak adlandırılan Hades'e iniş sahnesinin ikonografilerde diriliş sahneleri arasında yer verildiği ve dirilişin Hades'e inişle de başlatıldığı daha önceki başlıkta belirtilmişti. Bunun dışında kadınların mezarın başında bulunduğu sahne, Yuhanna İncili'nde geçen Bana Dokunma sahnesi ile Mecdelli Meryem'in İsa'ya dokunmak istediği ve İsa'nın göğe yükselişinin anlatıldığı sahneler de İsa'nın hayatının bu aşamasının görsel öyküsünü sunmaktadır. 692 yılında Trullo Konsili'nin İsa'nın ikonografisinin kuzu değil insan şeklinde yapılması 82. maddesinde karara bağlanarak, bu sayede İsa'nın çarmıha gerilmesi ve kurtarıcı

---

[958] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 333.

[959] "Rab İsa, onlarla konuştuktan sonra göğe yükseldi ve tanrının sağına oturdu" Markos 16:19; "Onları kentin dışına Bethania'nın yakınlarına kadar götürdü, Ellerini kaldırarak onları kutsadı. Onları kutsarken onlardan ayrıldı ve göğe yükseltildi" Luka 24:50-51; "Göğe çıkmış olan Mesih, tanrının sağındadır" 1. Petrus 3.22.

[960] "İsa bunları söyledikten sonra, onların gözleri önünde yukarı alındı. Bir bulut O'nu alıp gözlerinin önünden uzaklaştırdı. İsa giderken onlar gözlerini göğe dikmiş bakıyorlardı. Tam o sırada, beyaz giysiler içinde iki adam yanlarında belirdi. 'Ey Celileliler, neden göğe bakıp duruyorsunuz?' diye sordular. 'Aranızdan göğe yükseltilen İsa, göğe çıktığını nasıl gördüyseniz, aynı şekilde geri gelecektir'" Elçilerin İşleri 1:9-11.

[961] "'İsa, 'Bana dokunma!' dedi. 'Çünkü daha Baba'nın yanına çıkmadım. Kardeşlerime git ve onlara söyle, benim Babam'ın ve sizin Babanız'ın, benim tanrımın ve sizin tanrınızın yanına çıkıyorum.'" Yuhanna 20:17.

[962] "İşte (Kutsal Yazı) derki: yükseğe çıktığında tutsaklara liderlik etti ve insanlara armağanlar verdi. Bu 'yükseldi', yeryüzünün daha aşağı [kısmına] inmiş olmasından başka nedir? İnen de O'dur, her şeyi doldurmak üzere bütün göklerin çok üstüne çıkan da O'dur." Efesliler 4:8-10.

[963] "Üçüncü gün dirilen ve göklere yükselen" (ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς). *Creed of Niceae (325)*, https://earlychurchtexts.com/public/creed_of_nicaea_325.htm (erişim 31 Ocak 2021).

[964] "Baba'nın sağ tarafında oturur" (καθεζόμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ Πατρὸς). *Creed of Constantinapole I (381),* https://earlychurchtexts.com/main/constantinople/creed_of_constantinople.shtml (erişim 31 Ocak 2021)

ölümü ile dünyaya getirdiği kurtuluşun da hatırlanacağı belirtilir.[965] Böylece bu ikonalarından şefaat umulmasına olanak sağlandığı da düşünülmüştür.[966]

Diriliş ve göğe yükseliş hadisesinin Yahudilikteki durumuna bakıldığında iki hadise dikkat çekmektedir. Bunlardan biri diriliş konusunda Eski Ahit'te bahsi geçen Yunus peygamberin yaşadığı hadisedir. Bu hikayede Yunus peygamber onu yutan balığın karnında üç gün üç gece kalır ve sonrasında diri bir şekilde balığın karnından çıkar.[967] Matta ve Luka İncillerinde İsa hayattayken ölüp üç gün sonra dirileceğini haber verirken yaşayacağı hadiseyi Yunus peygamberinkine benzetir. Matta İncili'nde Yunus'un balığın karnında kalması gibi İsa'nın da yerin altında üç gün üç gece kalacağı yazar.[968] Luka İncili'nde de Eski Ahit'e benzer bir gönderme yapılmıştır. Ayrıca bu atıflarda İsa'nın daha üstün olduğunun altı çizilir.[969] Böylece iki hikaye arasında Yunus peygamberin denize atılsa da öldürülmemesi gibi büyük farklılıklar bulunmasının yanında Yunus'un üç gün balığın karnında bekleyip sonra sağ bir şekilde çıkması, İsa da çarmıha hadisesinden üç gün sonra ölümden dirildiği ve bu dirilişin Eski Ahit'teki benzerliğine dikkat çekilir.[970] Dolayısıyla benzer bir hadisenin daha önce Yahudi inancında bilindiğine işaret edilir. Bu noktada Hıristiyanlığın erken dönemlerinde kullanılan balık sembolünün de buradan geldiğine ve üçüncü yüzyıla ait mezar taşlarında balık işaretinin bulunmasının da yine Yunus peygamber ile bağlantılı olabileceğine dair bir görüş bulunmaktadır.[971] Buna karşın kullanılan balık sembolünün pagan geometrisinden geldiği de öne sürülür. Birbirinin merkezine kadar iç içe geçmiş iki dairenin birleşme alanının balık sembolünü oluşturduğu ve buna da *vesica piscis* ismi verildiği iddia edilir (resim 19). Sayısal hesaplamalara dayanan bu hususun Pythagoras ile bağlantılı olduğu öne sürülür.[972]

---

[965] Council in Trullo, 82. https://www.newadvent.org/fathers/3814.htm (erişim 18 Kasım 2024).
[966] Şenel, *Makedonya'da Komnenos Dönemi Resim Sanatı*, 213.
[967] Yunus 1:15,17; 2:10.
[968] "Yunus, nasıl üç gün üç gece o koca balığın karnında kaldıysa, İnsanoğlu da üç gün üç gece yerin bağrında kalacaktır" Matta 12:40; 16:10.
[969] "Çevredeki kalabalık büyürken İsa konuşmaya başladı. 'Şimdiki kuşak kötü bir kuşaktır' dedi. 'Doğaüstü bir belirti istiyor, ama ona Yunus'un belirtisinden başka bir belirti gösterilmeyecek. Yunus nasıl Ninova halkına bir belirti olduysa, İnsanoğlu da bu kuşak için öyle olacaktır. Güney Kraliçesi, yargı günü bu kuşağın adamlarıyla birlikte kalkıp onları yargılayacak. Çünkü kraliçe, Süleyman'ın bilgece sözlerini dinlemek için dünyanın ta öbür ucundan gelmişti. Bakın, Süleyman'dan daha üstün olan buradadır. Ninova halkı, yargı günü bu kuşakla birlikte kalkıp bu kuşağı yargılayacak. Çünkü Ninovalılar, Yunus'un çağrısı üzerine tövbe ettiler. Bakın, Yunus'tan daha üstün olan buradadır.'" Luka 11:29-32.
[970] Şenel, *Makedonya'da Komnenos Dönemi Resim Sanatı*, 214.
[971] Şenel, *Makedonya'da Komnenos Dönemi Resim Sanatı*, 215.
[972] Ayrıca İsa'nın balıkla ilgili mucizelerinin de yine bu noktaya dayandığı düşünülür. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. David R. Fideler, *Jesus Christ, Sun of God: Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism* (Wheaton, Ill: Theosophical Publ. House, 1993).

Yahudilikte bir diğer dikkat çeken hadise ise İsa'nın göğe yükselme meselesine karşılık İlyas ve Enok'un öyküleridir. 2. Krallar kitabında geçen hadisede İlyas ve Elişa peygamberler birlikteyken İlyas peygamberin göğe yükselişi şu şekilde ifade edilmiştir: "*Onlar yürüyüp konuşurlarken, ansızın ateşten bir atlı araba göründü, onları birbirinden ayırdı. İlyas kasırgayla göğe yükseltildi*".[973] Anlaşılan o ki Kutsal Kitap'ta göğe yükseliş hadisesi ilk kez İsa'nın öyküsünde gerçekleşen bir olay değil, bilakis Yahudilerin yabancı olmadığı bir temadır.[974] Böylece İsa'nın hem dirilişi hem de göğe yükselişi farklı hikayeler üzerinden olsa da Eski Ahit'te bir benzeri bulunan ve Yahudilerin de bildiği motifler olduğu söylenebilir. Bununla birlikte hikayelerindeki farklılıklar da bulunmaktadır. Örneğin İlyas öldürülmeyip yaşarken bedenen yükseltilir. Kanonik metinlerde anlatılan Enok'un (Hanok) öyküsünde ise Yaratılış kitabında "*tanrı yolunda yürüdü, sonra ortadan kayboldu; çünkü tanrı onu yanına almıştı*" şeklinde anlatılır.[975] açıkça bir göğe yükselişten bahsedilmese de ortadan kaybolma teması işlenmiştir. Yeni Ahit'te ise Enok'un ölmeden, tanrının onu göğe aldığından ve kimsenin onu bulamadığından bahsedilir.[976] Ayrıca apokrif kabul edilen Enok'un kitabında anlatıldığına göre Enok göğe yükselirken bir dönüşüm gerçekleşir ve bir meleğe dönüşür.[977] Bu anlatıda da görüldüğü üzere İsa'nın yükselişinde detay verilmemiş olsa da yine ölüm gerçekleşmeden bir göğe yükselme hadisesi anlatılmaktadır. Ancak yine de Yahudiler açısından bakıldığında bu göğe yükselme temasına yabancı olmadıkları anlaşılmaktadır. Bu anlatımların dışında Musa'nın, tanrının huzuruna Sina Dağı'na çıkışının göğe yükselme motifi olarak değerlendirilmesi ise tartışmalıdır. Anlatıma göre Musa dağa inmiş olan bulutun içinden dağa çıkmıştır.[978] Ancak Musa'nın bu çıkışı kırk gün gibi kısa bir süre ile sınırlıdır ve geçicidir. İsa'nın yükselişi ise bedenlenmiş olan Logos'un geri dönüşüdür.[979] Musa ise yükselişin ardından tekrar insanlar arasına döner, yaşamına devam eder ve ölür. Dolayısıyla burada ölüm ve dirilişten ve daha da önemlisi İsa'nınki gibi tam bir göğe yükselişten söz edilememektedir.

İsa'nın dirilme ve göğe yükselme öyküsüne Mithraizm açısından bakıldığında, güneş ve ay ile bağlantılı tanrılar üzerinden bir yorumlama yapıldığı görülmektedir. Buna göre İsa

---

[973] 2. Krallar 2:11
[974] Susan K. Hedahl, *Proclamation and Celebration: Preaching on Christmas, Easter, and Other Festivals* (Minneapolis: Fortress Press, 2012), 86.
[975] Yaratılış 5:24.
[976] " İman sayesinde Hanok ölümü tatmamak üzere yukarı alındı. Kimse onu bulamadı, çünkü tanrı onu yukarı almıştı. Yukarı alınmadan önce tanrıyı hoşnut eden biri olduğuna tanıklık edildi." İbranilere 11:5.
[977] Ayrıntılı anlatım için bkz. *The Book of Enoch,* trans. (From the Editor's Ethiopic Text) Robert Henry Charles (Oxford: Clarendon Press. 1912)
[978] "Musa bulutun içinden dağa çıktı." Çıkış 24:18.
[979] Şebnem Ersin, *Antik Yunan, Roma ve Erken Bizans Dönemleri Sanatlarında Göğe Yükselişin İkonografisi* (İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 39, 263-264.

ölüp dirilmesiyle Dionysos veya Osiris gibi ay ile sembolize edilen ve bitkilerle ilişkili tanrıların özelliklerini taşımaktadır. Böylece ölüm ve diriliş, bitkinin mevsimsel döngüsünü sembolize ettiği gibi bu durum ayın doğuşu ve batışını da göstermektedir. İsa'nın göğe yükselmesiyle ise güneşi sembolize eden Mithra'nın özelliğini taşıdığı öne sürülür. Dolayısıyla İsa hem ay hem de güneşi sembolize eden tanrıların özelliklerini kendisinde birleştirdiği çıkarımı yapılır. İki tarafın özelliğini kendi bünyesinde taşımasıyla İsa'da düalist bir sembolizmin görülmesinin, onun tarihsel bir kişilik olmasından kaynaklandığı tahmin edilir.[980] Ancak mitoslar bu kadar keskin bir ayrıma sahip değildir. Zira Dionysos, natürist yaklaşımla bakıldığında bir ay tanrısı özelliklerini taşıdığı görülse de göğe yükselmesi ve hatta Semele ve Ariadne'yi de yükseltmesi yaklaşık Hesiod döneminden itibaren bilinmektedir. Dolayısıyla bu yorumlamadan yola çıkılarak Dionysos ay tanrısı özelliğini taşımasının yanında güneş tanrısına ait belirgin bir özelliği taşıdığı da söylenebilir. Bu durum ise İsa ve Dionysos öykülerinin birbirine daha çok yaklaştığı anlamına gelebilir. Ayrıca Orphizm'in kullandığı Titanlar mitosundaki ölüm teması ve ruhun ölümsüzlüğü gibi inançlara sahip olması, Semele ve Ariadne gibi ölümlülerin de ölümsüzlüğe ulaşması göz önünde bulundurulduğunda Dionysos'un göğe yükselme özelliğini taşımasında Orphizm'in etkisinin olduğu söylenebilir.

Ölen dirilen Osiris ya da Attis gibi bitki tanrılarından yanında Yunan mitolojisinde Dionysos bu kategoride yer aldığı daha önce belirtilmişti. Her ne kadar Kore ve bitki tanrısı olan Demeter'in de yeraltı ile bağlantısı olsa da burada Kore'nin ölümü değil bir kaçırılması söz konusuydu. Bununla birlikte Yunan anlayışına aykırı olarak Titanlar mitosunda ise Dionysos'un öldürülmesi ve ardından dirilmesi, natürist anlam taşıması bakımından da dikkat çekicidir. İsa'nın dirilişi natürist yaklaşımla ölen dirilen bitki tanrıları yönünden değerlendirildiğinde, mevsimsel döngüde bitkilerin yaşamına paralel şekilde dirilmek üzere ölen tanrı motifi özelliği taşıdığı öne sürülebilir. Tarım toplumu için sembolik bir anlam taşıyan bu yaklaşımla asmanın baharda tekrar canlanması, Dionysos'un dirilişi ile açıklanmaktaydı.[981] Dolayısıyla İsa'nın kendisini gerçek asma şeklindeki tanıtması hatırlanacak olursa onun çileli ölümü ve ardından dirilişine natürist açıdan yaklaşıldığında Dionysos gibi bir bitki tanrısının hikayesine sahip olduğu ve bu yönüyle tarım toplumuna da hitap ettiği söylenebilir. Bu durum İsa özelinde Hıristiyanlığın kabulü ve yayılmasına da fayda sağlayabileceği şeklinde yorumlanabilir.

[980] Mithraizm ile karşılaştırma konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. Uzunel, *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında*.
[981] Bkz. 1. bölüm.

Dionysos'un ölümden sonra dirilme ve göğe yükselme öyküsünün yanında Yunan mitolojisinde dirilen ve/veya göğe yükselen başka şahsiyetler de bulunmaktadır ki bunları Justin Martyr apolojisinde gündeme getirmiştir. Dionysos ve İsa'nın diriliş ve göğe yükselişine dair Hıristiyan apolojistler tarafından yapılan karşılaştırma 2. yüzyıla kadar geri gitmektedir. Justin'in, bu konuyu en erken ele alan apolojist olduğu söylenebilir. Diriliş ve göğe yükseliş anlatıları Justin'in, Şeytan'ın taklidi olarak yorumladığı konulardan bir diğeridir.

Justin, *I. Apologia* eserinde bu konuda İsa'nın öyküsüne benzer anlatıya sahip pagan kahramanlar, Tanrılar ve imparatordan söz etmektedir. Diriliş ve göğe yükseliş motifinin, pagan anlatılarındaki isimlerini saydığı Zeus'un oğullarının hikayelerinde de bulunduğuna şu şekilde dikkat çekmiştir:

> İsa Mesih'in çarmıha gerildiğini, öldüğünü, dirildiğini ve göğe yükseltildiğini ileri sürdüğümüzde, sizin Zeus'un oğulları olarak adlandırdıklarınızdan farklı bir şey öne sürmüyoruz. Saygın yazarlarınızın Zeus'a kaç oğul atfettiğini biliyorsunuz: her şeyin yorumlayıcısı ve öğreticisi Hermes; büyük bir hekim olmasına rağmen bir yıldırımla çarpılıp göğe yükselen Asklepios; parçalandıktan sonra (göğe yükselen) Dionysos; zorluklarından kaçmak için kendini ateşe atan Herakles; Leda'nın oğulları ve Dioskourlar;[982] Danae'nin oğlu Perseus ve ölümlülerden doğmasına rağmen Pegasus adlı atla göğe yükselen Bellerophontes. Ariadne ve onun gibi yıldızlar arasında olduğu ilan edilenler hakkında ne söylemeliyim? Peki ya aranızda ölen, tanrılaştırmaya layık gördüğünüz ve cenaze ateşinde yanan Caesar'ın cennete yükseldiğini gördüğüne yemin eden birini ortaya çıkaranlar?[983]

Bu sözleriyle Justin, Yunan mitoslarındaki ölen ve/veya göğe yükselen Zeus'un oğullarının kimler olduğunu ve hangi mitosları kastettiğini belirtmiştir. İsimleri bu şekilde sıralamasına bakılırsa benzer motifin Yunan anlatısındaki çokluğuna dikkat çekmek istemiş olmalıdır. Burada saydığı karakterlerden Bellerophontes, göğe çıkmaya teşebbüs etse de başaramamıştır.[984] Ancak yine de Justin burada onun da ismini sıralamıştır. Justin'in burada hata yaptığı veya yolculuğun sonucunu önemsiz gördüğü düşünülür.[985] Bellerophontes'i örnek göstermesindeki başka sebep olarak ise Musa'nın, gelecek olanın bir tay/sıpa üzerine bineceği

---

[982] Dioskourlar veya Dioskouroi (Διόσκουροι), Kastor ve Polluks isimli ikiz kardeşleri tanımlayan isimdir.
[983] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 21; *The First Apology*, 21.
[984] Bellerophontes, Pegasus ile tanrıların arasına, Zeus'un evine gitmek ister. Ancak Zeus buna engel olur ve atı Pegasus'tan düşmesine sebep sağlar. Pindar, *Bütün Zafer Şarkıları*. çev. Erman Gören, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015); Q. Horatius Flaccus (Horace), *Odes*, trans. John Conington. 4.11, https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0025%3Abook%3D4%3Apoem%3D11 (erişim 10 Ocak 2025).
[985] Ersin, *Antik Yunan, Roma ve Erken Bizans Dönemleri Sanatlarında Göğe Yükselişin İkonografisi*, 246.

kehanetinin şeytani taklitle gerçekleşmiş olduğunu belirtir.[986] Tanrılaştırılan imparator Julius Caesar'ın da ismine bu grupta yer vermesi dikkat çeker. Caesar'ın göğe yükselmesi dinsel olmaktan ziyade daha çok politik bir amaç taşıdığı ileri sürülür. Zira imparator öldükten sonra yönetim, geride kalan ardılına yani oğluna geçmektedir. MÖ 42 yılında ölen imparator Caesar'ın göğe yükselmesi ve tanrılaştırılmasıyla yeryüzündeki ardılı Augustus imparatorluğun başına geçer ve böylece babasının tanrılaştırılmasıyla yeryüzünde tanrı oğlu (divi filius) statüsünü kazanır.[987] Burada Caesar'ın tanrılaştıktan sonra artık yeryüzünde yetkisini devrettiği anlaşılmaktadır. Ancak aynı durumun İsa için geçerli olmadığı söylenebilir. Zira Matta İncili'nde hem yeryüzünde hem de gökte bütün yetkinin ona ait olduğu yazmaktadır.[988] Her ne kadar havarilerini yeryüzünde görevlendirmiş olsa da otoritesini tamamen devretmediği görülür.[989]

Bundan başka iki yerde daha dirilip göğe yükselen tanrılardan bahsetmektedir. Aynı eserinin 54. kısmında Dionysos ile İsa'yı karşılaştırmaya devam eder. Bu çalışmanın önceki başlıklarında başka hususlarda incelenen Justin'in Dionysos hakkındaki ifadelerinin buradaki karşılaştırmasında ise Dionysos'un dirilişi ve göğe yükselişi konusunda şunları söylemiştir:

> Şeytanlar, bu peygamberlik sözlerini duyduklarında, Dionysos'un Zeus'un oğlu olduğunu söylediler (…) ve parçalanmasının ardından göğe yükseltildiğini öğrettiler.[990]

Justin'in bir diğer esri olan *Dialogos pros Tryphōna*'nın 69. bölümünde ise ilgili konudaki karşılaştırmasını şöyle ifade eder:

> Zeus'un oğlu Dionysos'un Semele ile ilişkisinden doğduğunu ve asmanın kaşifi olduğunu ve anlattıklarına göre, parçalanıp öldükten sonra tekrar dirildi ve göğe yükseldi; ve onun gizemlerine şarap kattıklarında, Yakup tarafından bildirilen ve Musa tarafından kaydedilen kehaneti (Şeytan'ın) taklit ettiğini anlamıyor muyum?[991]

---

[986] "Musa'nın kehanetinde, gelecek olanın tanrının oğlu olup olmadığı ve tay üzerindeyken yeryüzünde kalıp kalmayacağı ya da göğe yükselip yükselmeyeceği açıkça belirtilmediği ve tay isminin bir eşeğin tayını ya da bir atın tayını ifade edebileceği için, önceden haber verilenin, gelişinin işareti olarak bir eşek tayını mı yoksa bir atın tayını mı getireceğini ya da yukarıda söylediğimiz gibi tanrının oğlu mu yoksa bir insanın oğlu mu olduğunu belirtmedikleri için, insandan doğmuş bir adam olan Bellerophon'un kendisi atı Pegasus ile göğe yükseldiğini söylediler." Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 54; *The First Apology,* 54.
[987] Fossum, "Son of God", 6/133; Ersin, *Antik Yunan, Roma ve Erken Bizans Dönemleri Sanatlarında Göğe Yükselişin İkonografisi*, 245.
[988] "İsa yanlarına gelip kendilerine şunları söyledi: 'Gökte ve yeryüzünde bütün yetki bana verildi'" Matta 28:18.
[989] Ersin, *Antik Yunan, Roma ve Erken Bizans Dönemleri Sanatlarında Göğe Yükselişin İkonografisi*, 245.
[990] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 54.
[991] Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon/*Διάλογος πρὸς Τρύφωνα, 69.

İsa'nın Dionysos ile benzer anlatıya sahip olduğunu gösteren Justin, bu iki kısımda Asklepios ve Herakles'i de dirilip göğe yükselenler arasında tekrar anar. Asklepios'un şifacı ve ölüleri dirilten özelliğini, Herakles'in ise gücünü, onların doğum, öldükten sonra dirilme ve göğe yükselme ortak motiflerinden farklı yönlerini göstermektedir. Ancak yaygın anlatıya göre Asklepios, baş tanrı Zeus'un değil, Zeus'un Titan Leto'dan olan oğlu Tanrı Apollon'un çocuğudur. Apollon'un bir ölümlü ile birleşmesinden Asklepios doğmuştur. Ayrıca Asklepios ölüleri dirilttiği için onu Zeus öldürür ve Apollon'un isteği üzerine diriltir ve göğe yükseltir.[992] Buna karşılık Dionysos ise ona düşmanlık besleyenler tarafından öldürülür. Herakles ise Zeus ile Alkmene isimli bir ölümlüden dünyaya gelir, kendisine verilen on iki görevi tamamlamasının neticesinde tanrıların arasına katılmaya hak kazanabilmesi onunla ilgili en yaygın bilinen öyküdür.[993] Asklepios ve Herakles göğe yükseltilse de on iki Olymposlu arasında sayılmamaktadır. Ancak Dionysos on iki Olymposludan biridir. Dolayısıyla Asklepios ve Herakles'in, Dionysos ve İsa ile arasındaki dikkat çekilen benzerlikten daha farklı özellikler taşıdığı söylenebilir.

Justin, Dionysos'un ise diğerlerinden ayrılan özelliği olarak şarap ve asma ile ilişkisi hususunda İsa ile ortak nokta taşıdığını belirtir. Buradaki Justin'in ifadelerine bir bütün olarak bakıldığında Dionysos'un baş tanrı Zeus'un ölümlüden oğlu olması, asma ve şarap ile ilişkisi, parçalanarak yani acı içinde öldürülmesi ve bunların yanında diriltilmesi ile göğe yükseltilmesini sırayla sayarak İsa'nın öyküsü ile benzer çizgide başlayan, ilerleyen ve sonuçlanan bir hikayeden bahsetmektedir. Daha önce belirtildiği üzere iki öykü arasındaki tek fark ise İsa'nın ölümünün çarmıha gerilerek gerçekleşmesidir. Justin bu kadar benzerliği ise sadece Şeytan'ın bir taklidi şeklinde açıklamaktadır. Bu açıklamayla Justin'in anlatısında ölüm şekli dışında Dionysos'u İsa'dan ayıran hiçbir farkın olmadığını gösterdiği iddia edilir.[994]

Bu incelemede Dionysos'u önceleyerek özelde dirilişi ve göğe yükselişi, genelde İsa'nın öyküsündeki diğer ortak özellikleri göz önünde bulundurulduğunda Justin'in İsa ile pagan karakterleri arasında açık bir benzerlik taşıdığını iddia eder. Bu iddiasını "*sizin Zeus'un oğlu olarak adlandırdıklarınızdan farklı bir şey öne sürmüyoruz*" sözleriyle vurgular. Böylece İsa'nın niteliklerinin Yunan kültürüyle de çelişmediğine dikkat çektiği düşünülür. Bu mukayese günümüzde ilginç görünse de o dönemki apolojistlerin, pagan anlatıları ile karşılaştırma

[992] Diodorus, *Library of History*, 4.71.3; Hyginus, *Astronomica*, trans. Mary Grant, 2.14, https://topostext.org/work/207 (erişim 16 Ocak 2025).
[993] Diodorus, *Library of History*, 4.9.1.
[994] Macchioro, "Orphism and Paulinism", 343.

yaptıkları ve onların hikayelerini eleştirerek kendilerininkinin bir masal olmadığını göstermeye çalıştıkları öne sürülür. Tertullian da Justin'e benzer bir tutum sergiler.[995] İsa'nın hikayesini, Mars'ın oğlu ve Roma'nın kurucusu olan Romulus'un göğe yükselişi ile karşılaştırır.[996]

Justin'in, pagan anlatılarla benzerlikleri vurgulamasından başka Hıristiyanların öldürülmeleri konusuyla ilgili söyledikleri ise dikkat çekicidir. Belirttiğine göre Hıristiyanlar Yunanların anlattıklarına benzer şeyler anlatmalarına rağmen İsa'nın adından dolayı onlardan nefret edilmekte ve öldürülmektelerdir.[997] İsa ile benzer hikayelere sahip olduğunu iddia ettiği tanrıları, kahramanları ve dahası göğe çıkmayı başaramamış Bellerophontes de dahil pagan isimleri sıralaması, ardından aynı hikayelere sahip olmalarına rağmen Hıristiyanların öldürülmelerine itiraz etmesi göz önünde bulundurulduğunda İsa'nın dirilme ve göğe yükselme motifi özelinde diğer temalarla da Yunan mitoslarına benzetilen bir hikayesinin yazıldığını akla getirmektedir. Böylece paganlar tarafından tepki gören Hıristiyanlığın, aslında onlarınkinden farklı olmadığına dikkat çekerek saldırıları hafifletmeye yönelik bir tutum sergilediği de düşünülebilir. Ancak bu temalarda benzerlikler olsa da Justin'in anlatımından yola çıkılarak İsa'nın farkının, gerçek ve diğerlerinden üstün olması şeklinde anlaşılmaktadır.[998] Zira ona göre paganların benzer anlatılara sahip olmasını, şeytani bir taklitten öteye gitmediğini iddia eder. Benzer şekilde Tertullian da gerçek olanın İsa'nın yükselişi olduğunu belirtir.[999]

Macchioro'ya göre ise Şeytan'ın işi olarak değerlendirmelerinin sebebi benzerliği oldukça eşsiz bulmalarından dolayıdır.[1000] Bununla birlikte Justin'in benzerliklere bu şekilde dikkat çekmesinde paganların İsa'yı kabul etmesinin daha kolay olmasından kaynaklanacağı da öne sürülebilir. Ayrıca Justin, İsa'nın en nihayetinde bu isimlerden daha üstün olduğuna dikkat çekerek benzer özellikte ancak daha üstün bir Tanrı'ya inanılmasına insanları yönlendirme amacı taşıyor olmalıdır. Nitekim ister Hıristiyanları korumak amacıyla olsun isterse gerçekten benzerlik taşımasından dolayı olsun Justin'in ifadelerinden anlaşılan o ki

[995] Thomas B. Falls, *Saint Justin Martyr: The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, the Monarchy or the Rule of God* (Washington: The Catholic University of America Press, 1948), 56.
[996] Tertullian, "Apology / Apologeticus", 21.
[997] "Yunanlıların söylediklerine benzer şeyler söylesek de, yalnızca Mesih'in ismi yüzünden nefret ediliyoruz ve hiçbir yanlış yapmasak bile, günahkarlar olarak öldürülüyoruz" Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 24.
[998] Justin Martyr, *The First Apology*, 22.
[999] Tertullian, "Apology/Apologeticus", 21.
[1000] Macchioro, "Orphism and Paulinism", 342.

özelde Dionysos olmak üzere pagan şahsiyetler İsa ile oldukça benzer motifler taşıyan bir öyküye sahiplerdir.

Dionysos'un öldürüldüğü Titanlar mitosuna *Protreptikos* eserinde yer veren Clement'in ise bazı noktaları atladığı, bazılarını ise daha detaylı anlattığı görülür. Clement Dionysos'un Zeus'un oğlu olduğundan, Titanlar tarafından parçalandıktan sonra yenildiğinden bahsetmediği gibi öldürüldükten sonra dirildiğini de anlatmamıştır. Hikayeyi Dionysos'un Parnassos dağına gömülmesiyle bitirir.[1001] Ancak burada Clement'in Dionysos'un dirilişini bilmesine rağmen kasten atladığı düşünülür. Zira mitosu anlatırken Athena'nın Dionysos'un kalbini alıp kaçtığına da yer verir.[1002] Dionysos Athena'nın aldığı bu kalpten dirildiği için Jauregui, Clement'in Dionysos'un dirilişini bildiğini fakat bu kısmını bilinçli bir şekilde atladığını iddia eder. Kalbin korunması, onun hayata dönmesinin de başlangıcı anlamına gelmektedir.[1003] Clement'in diğer sansürlediği konular da göz önünde bulundurularak Dionysos'un hikayesinde dirilişi sansürlemesi, İsa'nın dirilişi arasında benzerlik görmesi sebebiyle böyle bir tutum sergilediği söylenebilir. Diğer konuları ele alırken belirtildiği gibi Arnobius'un, Clement'in eserini kaynak olarak kullandığı düşünülmekteydi. Bu sebeple Clement ile benzer bir tutum sergiler ve Dionysos'un dirilişine o da yer vermez.[1004] Dolayısıyla Clement'in bu konuyu görmezden gelişi sebebiyle İsa ile bu konuda herhangi bir karşılaştırmaya da girmemiştir.

İsa'nın tanrılığını eleştiren ve Dionysos ile diğer pagan Tanrılarıyla karşılaştıran Celsus'un eleştirisinde kullandığı argümanlardan biri de diriliş ve göğe yükseliş motifidir. Celsus eleştirisinde, Hıristiyanların diriliş inancını İsa'nın tanrısallığını gösteren bir işaret olarak kabul ettiği düşünülür.[1005] Zira Yunan anlayışında olduğu gibi tanrısallık veya tanrılaştırılanlar için ölümden sonra varoluş gibi bazı belirtilere ihtiyaç duyulmaktadır ki diriliş ve göğe yükseliş de bunlardan biridir. Celsus temelde İsa'nın tanrılığını sorgularken onun eşsizliğini ön olana çıkaran öykülerinden diriliş ve göğe yükseliş temasını hem Eski Ahit anlatıları hem de Yunan mitosları üzerinden eleştirmektedir.

[1001] Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.15.
[1002] "Athena, Dionysos'un kalbini alıp kaçarak (…)" (Ἀθηνᾶ μὲν οὖν τὴν καρδίαν τοῦ Διονύσου ὑφελομένη…). Clement, *The Exhortation to the Greeks,* 2.15.
[1003] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 249.
[1004] Arnobius, "Κατὰ Κέλσου*"*, 5.19.
[1005] Harry Y. Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43", *Vigiliae Christianae* 33/1 (1979), 17.

Celsus ve Origen'in Yunan mitosları ile karşılaştırmasını incelemeye geçmeden önce Yahudilik üzerinden yaptığı tartışmaya bakılması yerinde olacaktır. Yahudi anlatılarını da bildiği görülen Celsus'un, eleştirisi Eski Ahit peygamberleri üzerinden olmuştur. Celsus, Daniel ve Yunus peygamber ile İsa'nın hikayesini karşılaştırarak onların öykülerini İsa'ya karşı daha kabul edilebilir olduğunu şu şekilde savunur:

> Bir yandan yaşamı en açık sunulan diğer yandan ölümü en acınası olan birini tanrı ilan ediyorsunuz. Sizin için kabağın yanındaki Yunus, vahşi hayvanların arasından çıkan Daniel veya bunlardan bile daha olağanüstü olanlardan ne kadar daha uygundu?[1006]

Celsus'un, bu sözleriyle Eski Ahit'te geçen Yunus peygamberin kıssasına atıf yaparak Tanrı'nın ona verdiği görevden kaçtıktan sonra yanında ani bir şekilde büyüyen bir günlük bitkinin kurumasıyla Yunus peygamberin sıcaklayarak ölmek istemesini örnek gösterdiği anlaşılır.[1007] Daniel peygamberin ise aslanların olduğu çukura atıldığı kıssaya atıfta bulunarak orada ölümden kurtuluşuna işaret ettiği görülmektedir.[1008] Celsus bu öyküleri Hıristiyanlara hatırlatarak İsa'dan daha tercih edilebilir olduklarına işaret etmektedir.

Origen'in cevabının ise İsa'nın üstünlüğünü gösterir nitelikte olduğu anlaşılır. Yunus'un tek bir şehre tövbe için vaaz vermesine karşılık İsa'nın tüm dünyaya hitap ettiğini ve bu sebeple de Yunus'un İsa'nın önüne geçemeyeceğine dikkat çeker. Ayrıca Celsus'un kullandığı Yunus'un mucizevi bitki kıssasına (kabağın yanında(ki), ἐπὶ τῇ κολοκύντῃ) karşılık Origen ise balığın karnındaki (büyük balığın karnında(ki), ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους) kıssası üzerinden cevap verir. Bu tutumu Celsus'un balığın karındaki kıssayı kastettiğini düşünerek olabileceği gibi, bitki mucizesindense İsa için balığın karnındaki mucizeyi daha karşılaştırılabilir görmesinden de kaynaklanabilmektedir. Ayrıca Matta İncili'nde de yine

---

[1006] Origen, "Κατὰ Κέλσου", 7.53.

[1007] "Tanrı Yunus'un üzerine gölge salacak, sıkıntısını giderecek bir kabak bitkisi sağladı. Yunus buna çok sevindi. Ama ertesi gün şafak sökerken, tanrının sağladığı bir bitki kurdu keneotunu kemirip kuruttu." Yunus 4:6-7. Κολοκύνθη kelimesi kabak anlamına gelmekle birlikte, bazı Türkçe çevirilerde ketenotu olarak da çevrilmiştir (örn. https://incil.info/kitap/jon/4, erişim 30 Ocak 2025); "κολοκύνθη", https://logeion.uchicago.edu/κολοκύνθη (erişim 30 Ocak 2025)

[1008] "Bunun üzerine kral Daniel'i getirip aslan çukuruna atmalarını buyurdu. Daniel'e de, 'Kendisine sürekli kulluk ettiğin tanrın seni kurtarsın!' dedi. Bir taş getirip çukurun ağzına koydular. Daniel'le ilgili hiçbir şey değiştirilmesin diye kral hem kendi mühür yüzüğüyle, hem soyluların mühür yüzükleriyle taşı mühürledi. Sonra sarayına döndü; geceyi yemek yemeden, eğlenmeden geçirdi; uykusu kaçtı. Şafak sökerken kalkıp acele aslan çukuruna gitti. Çukura yaklaşınca üzgün bir sesle, 'Ey yaşayan tanrının kulu Daniel, kendisine sürekli kulluk ettiğin tanrın seni aslanlardan kurtarabildi mi?' diye haykırdı. Daniel, 'Ey kral, sen çok yaşa!' diye yanıtladı, 'tanrım meleğini gönderip aslanların ağzını kapadı. Beni incitmediler. Çünkü tanrının önünde suçsuz bulundum. Sana karşı da, ey kral, hiçbir yanlışlık yapmadım.' Kral buna çok sevindi, Daniel'i çukurdan çıkarmalarını buyurdu. Daniel çukurdan çıkarıldı. Bedeninde hiçbir yara izi bulunmadı. Çünkü tanrısına güvenmişti." Daniel 6:16-23.

balığın karnındaki Yunus kıssası ile İsa'nınkinin karşılaştırılması da bu cevabında etkili olabilir.[1009] Bu mucizevi olaya Origen'in savunmasında ise Yunus'un, Tanrı'nın ondan istediği vaazı vermeyi reddettiği için balık tarafından yutulduğunu; ancak İsa'nın Tanrı'nın talimatını yerine getirdikten sonra insanlığın kurtuluşu için öldürüldüğüne dikkat çeker. Böylece İsa'yı yine Yunus'tan üstün bir konumda gösterir. Daniel'in aslanlardan kurtulmasına karşılık ise İsa'nın yılanlardan ve her türlü karşıt gücün üstesinden geldiğini öne sürer.[1010] Böylece Origen'in, İsa'nın yerine tercih edilebilecek öne sürülen isimlerin, mucizevi olaylarını ölmekten kurtulduklarını kabul etmekle birlikte bu peygamberlerin İsa'ya göre daha aşağı durumda olduklarını Yunus'un Tanrı'nın emrine itaatsizlikle, Daniel'in ise bireysel bir mucize göstermesiyle açıklar. Bunların karşısında İsa'nın Tanrı'nın iradesine itaat ederek insanlık için öldüğünü ve bireysel değil evrensel kurtuluş sağlayan bir eylem gerçekleştirdiği iddiasıyla İsa'nın Yahudi peygamberlere karşı üstünlüğünü ortaya koyacak bir savunma yaptığı öne sürülebilir.

Celsus, Yunan anlatılarıyla karşılaştırmasında ise diriliş ve göğe yükseliş kapsamında ölümsüzlüğe ulaşmış halk nezdinde tanrısal onura layık görülmüş olanların bir listesini verir. Bu listede Dionysos'un yanında Dioskourlar, Herakles ve Asklepios da yer alır.[1011] Euhemerist anlayışla değerlendirme yapan Celsus, dirilerek göğe yükselme konusunda Dionysos ve diğerlerinin İsa ile karşılaştırmasını ise Origen'in aktarımıyla şu şekilde yapar:

> "Celsus, bizim aleyhimize olan yazısında Dioskourlar, Herakles, Asklepios ve Dionysos'tan bahseder; Yunanlılar tarafından insandan tanrı olduklarına inanılmış olan bu kişilere, bizim onlara tanrı olarak inanmadığımızı söyler, çünkü her ne kadar insanlar için çok sayıda soylu eylemler göstermiş olsalar da onlar ilk başta insandı. Ama öldürülen İsa'nın kendi takipçileri tarafından görüldüğünü söylüyoruz" ve sanki "Gerçekten görüldü, ama sadece bir gölgeydi!" demişiz gibi bize karşı ek bir suçlama getiriyor.[1012]

Bu liste Justin'in listesinin daha daraltılmış hali gibi görünmektedir. Listedeki isimlerin benzerliği Celsus'un, Justin'i okuduğuna dair işaretlerden biri olarak kabul edilir.[1013] Ancak bir başka görüşe göre Celsus ve Justin'in listelerindeki sıralama farklılıklarının bulunması sebebiyle ve sadece listedeki isimlerin uyuşmasından yola çıkılarak bu yorumun

[1009] Matta 12:40; 16:10.
[1010] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 7.57.
[1011] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 3.22.
[1012] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 3.22.
[1013] Carl Andresen'in savunduğu bu görüşü aktaran, Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43", 17 (14 dn).

yapılması doğru bulunmaz. Ayrıca Justin'in euhemerist anlayışı savunmayan bir apolojist olmasına karşılık, Celsus'un tam tersi bir yaklaşım sergilediği öne sürülür.[1014] Bunların yanında Celsus'un listesinde, Justin'nin kullandığı şüpheye yer bırakacak isimler de anılmamıştır. Bu listede küçük değişiklikler olsa da euhemerist bağlamda sıklıkla rastlanan genel isimlerin olduğu öne sürülür.[1015]

Celsus'un, diriliş ve göğe yükseliş konusunda İsa'yı Dionysos ile mukayese ederken daha önce incelenen şiddetle ölen tanrı temasında ise Orpheus'la karşılaştırması dikkat çeker. Bu durum, tanrısal özelliklerde Dionysos'u insani özelliklerde ise Orpheus'u tercih ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Ayrıca burada bahsettiği Herakles ve Asklepios ise ilahi ve insani olan arasında ara figürler olarak değerlendirilir.[1016] Celsus, Yunan anlatılarında tanrılaştırılan bu insanların isimlerini anmasının ardından bir sonraki adımda aynı euhemerist yaklaşıma İsa'yı da dahil eder. Ona göre Dionysos ve diğerlerinin tanrılaştırılma sebebi insanlar için asil eylemler gerçekleştirmeleridir. Daha önce de belirtildiği üzere İsa'nın dünya hayatında böyle eylemlerde bulunmadığını düşünür. Dolayısıyla ona göre İsa'nın tanrılaştırılması için böyle bir sebep bulunmaz. Ancak Hıristiyanlar yine de onun dirildiğine ve tanrı olduğuna inanırlar.

Celsus, İsa'nın dirilişine dair inancı ölümlü bir bedenden doğan, bu sebeple de ölmeye mahkum bir insanın tanrılaştırılma hadisesi olarak görmektedir. Eleştirisi ise Hıristiyanların bunu kabul etmelerine rağmen Yunan şahsiyetlerini tanrı olarak görmemelerinedir. İsa ölümlü bir bedenden doğduğundan ve doğası gereği bozulacağından ölüme tabidir. Dolayısıyla Celsus İsa'nın ölümünü ve gömülmesini kabul etmektedir; ancak İsa'nın dirilişiyle tanrılaştırılmasını uydurma olarak görür.[1017] Hıristiyanların, İsa'nın ölümlü bedeninden ayrıldıktan sonra tanrı olduğuna dair inancını eleştirir; zira ona göre bedensiz bir ruh ya da gölge (yani gerçek olmayan bir suret) halindeki İsa, tanrı olarak kabul ediliyorsa, benzer biçimde Dionysos ve diğer figürlerin de tanrı olarak kabul edilmesi gerekir.[1018] Bunun yanı sıra Zeus'un Girit'teki mezarına atıfta bulunarak Hıristiyanların, Zeus'a tapan Giritlilerle bu sebeple alay ettiklerini, fakat kaya mezara konulduktan sonra buradan çıkıp yeniden dirildiğine inandıkları birine, yani İsa'ya, tapmakla benzer bir davranışı sergilediklerini belirterek onları çelişkiyle suçlar.[1019] Benzer şekilde Yunan'da Dionysos'un da Delphoi'da bir mezarının bulunduğuna ve

[1014] Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43", 17 (dn).
[1015] Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43", 17 (dn).
[1016] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 333 (dn).
[1017] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 3.43.
[1018] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"*, 3.22.
[1019] Origen, "Κατὰ Κέλσου*",* 3.43; Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43", 22.

Dionysos'un dirildiğine inanılmaktadır.[1020] Ancak bu Yunan şahsiyetlerini tanrı olarak kabul etmeyen ve alay eden Hıristiyanlar, İsa'nın konulduğu kaya mezardan dirildiğine inanarak bunu tanrı olmaya dair bir işaret olarak görürler. Celsus'un buradaki amacının Girit geleneğini haklı çıkarmaktan ziyade Hıristiyanların tutarsız inançlarını göstermeye yönelik olduğu ileri sürülür.[1021]

Eleştirisinde bir diğer değindiği nokta İsa'nın dirilişinin görgü tanıklarıdır. İsa yalnızca seçilmiş bir gruba diğer bir ifadeyle sadece kendi taraftarlarına görünür.[1022] Celsus eleştirisinin başka bir yerinde ise İsa'nın dirilişini gören kişinin çılgın bir kadın olduğunu söyler.[1023] Böylelikle İsa'nın, kendi taraftarları haricinde başka insanlara görünmemesine işaret ederek onun dirilişinin gerçekliğini sorguladığı anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun ifadeleri bu görgü tanıklarının söyledikleri Hıristiyan topluluğu için anlam ifade ederken, dışarıdan birini ikna edebilir olmadığını da gösterir niteliktedir.

Celsus'un Yunan anlatılarıyla karşılaştırdığı bu argümanları ile asıl dikkat çekmek istediği husus Hıristiyanların, Yunan kutsal şahsiyetleri ve İsa'ya karşı sergiledikleri farklı tutumlarıdır. Ona göre Hıristiyanlar, Yunan kahramanlarının ve Tanrılarının öldükten sonra dirilerek göğe yükseldiklerini ve sadece insan olarak görüp tanrılık statüsünde kabul etmemelerine rağmen benzer hikayeye sahip İsa'nınkine inanırlar. Dolayısıyla hem dirilişin görgü tanıklarının sadece İsa'nın kendi takipçisi olması hem de dirilip göğe yükselme konusunda aynı özellikleri taşıyan ve aynı anlatılara sahip kutsallaştırılmış Yunan şahsiyetlerini tanımayarak İsa'yı tanrılaştırmaları sebebiyle Celsus'un, aslında Hıristiyanların kendi içinde mantıksal bir çelişkide bulunduklarını göstermeye çalıştığı düşünülür.[1024] Celsus için Hıristiyanların İsa'sının dünya hayatı ve dirildikten sonra göğe yükselerek tanrılaştırılması, Yunan anlatılarındaki Dionysos ve diğerleri ile benzerdir. Dolayısıyla Hıristiyan euhemerizmini savunduğu ve İsa'yı tanrılaştırılmış ölümlü modeline göre yorumladığı düşünülür.[1025] Zira İsa'nın doğum, ölüm ve gömülmesinin ardından dirilişi ve göğe yükselmesiyle Hıristiyanlarca tanrılaştırıldığını savunur. Dahası İsa'yı asil eylemlerde

[1020] Plutarch, "Isis and Osiris", 35.
[1021] Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43", 22.
[1022] Origen, "Κατὰ Κέλσου", 3.22; Friesen, *Reading Dionysus*, 288.
[1023] "Öldüğünde yeniden dirildi ve cezasının izlerini ve ellerinin nasıl çivilerle delindiğini gösterdi: Bunu kim gördü? Söylediğiniz gibi çılgın/çıldırmış bir kadın (γυνὴ πάροιστρος)" Origen, "Κατὰ Κέλσου", 2.55.
[1024] Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43", 17.
[1025] Gamble, "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43", 17 (dn).

bulunmamasıyla da Dionysos ve diğerlerinden daha aşağı görmekle birlikte bu dirilip göğe yükselme temasını bir taklit olarak gördüğü anlaşılır.[1026]

Celsus'un Hıristiyanları tutarsızlıkla suçlamasına karşılık Origen de Celsus'u aynı şekilde suçlar. Zira Celsus euhemerist anlayışı savunduğundan, onun Yunan tanrılarına inanmadığını ve o dönem büyük bir günah olarak kabul edilen ateist olduğunu, fakat bunu ustaca gizlediğini belirtir. Origen, Celsus'un zaten onları tanrı olarak görmediği gibi Origen kendilerinin de tanrı kabul etmediğini belirtir ve ardından İsa'nın ise tanrı olduğunun altını çizer.[1027] Celsus'un ve bir Hıristiyan olarak Justin'in İsa ve Dionysos'un dirilip göğe yükselme öykülerindeki benzerlikleri ön plana çıkarmasının aksine Origen öykülerdeki farklılıklar üzerinde durur. Origen'in cevabında Celsus'un benzerliklerini öne sürerek belirttiği isimleri, İsa ile karşılaştırırken insanlığa sağladıkları faydaları ahlaki açından değerlendirir ve öykülerindeki benzerlikler açısından mukayese eder.

Origen savunmasını yaparken Celsus'un öne sürdüğü isimlerin insanlık için yaptıkları asil eylemlerini, konunun odağını değiştirerek onların ahlaki sorunlarına gündeme getirerek cevap verir. Dionysos ve diğerlerinin ahlaki kusurlarının yaygın olarak bilindiğini ileri sürer. Ayrıca sadece kendilerinin bu tutumları değil takipçilerine de ahlaki bir fayda sağlamadıklarını ileri sürer.[1028] Dionysos'un ise bir deli/çılgın olduğunu (ὁ μαινόλας Διόνυσος) ve kadın giysileri giydiğini belirtir. Dolayısıyla onun saygıya layık olmadığını ve tanrı olarak nasıl tapıldığını sorgular.[1029] Ancak bunların karşısında yer alan İsa'nın ise ahlaki yönden bir kusuru olmadığını, yargılanırken dahi ona karşı tuzak kuranlar ahlaki açıdan öne sürebilecekleri bir suçlamada bulunulamadıklarını ileri sürer.[1030] Dolayısıyla Origen, bu belirtilen Yunan şahsiyetlerin ahlaki açıdan İsa ile karşılaştırılamayacağını ve insanlara da bu şekliyle örnek olamayacaklarını iddia etmesiyle birlikte onların tanrı ve kahraman olarak kabul edilemeyeceğini savunur.[1031] Böylece İsa'nın bu konudaki üstünlüğünü ve tapılmaya değer bir tanrı olduğunu savunduğu söylenebilir.

Celsus'un karşılaştırdığı isimlerin öyküleri açısından değerlendiren Origen, ikiz kardeşler olan Dioskourların öyküsünü eleştirir. Dioskourların ölümleri ile ilgili farklı anlatıları olmakla birlikte Origen, Zeus'un onlara tanrılar ve ölümlüler arasında değişen günlerde

[1026] Origen, "Κατὰ Κέλσου", 3.43.
[1027] Origen, "Κατὰ Κέλσου"; *Contra Celsum*, 3.22.
[1028] Origen, "Κατὰ Κέλσου"; *Contra Celsum*; 3.22-23; 3.42.
[1029] "Delirmiş, ve kadın giysilerine bürünmüş Dionysos'un ne gibi bir saygısı vardır ki ona tanrı olarak tapılsın?" Origen, "Κατὰ Κέλσου", 3.23.
[1030] Origen, "Κατὰ Κέλσου"; *Contra Celsum*, 3.23; Friesen, *Reading Dionysus*, 167-168.
[1031] Origen, "Κατὰ Κέλσου"; *Contra Celsum*, 3.22.

ölümsüzlük verdiği anlatıyı kabul etmiş olmalıdır.[1032] Dolayısıyla bu anlatının İsa'nın bir kez dirilerek göğe yükselme öyküsü ile benzerlik taşımadığını belirtir.[1033] Asklepios'un hikayesini değerlendirirken onun şimşekle öldürülmesiyle İsa'nın komplo kurularak öldürülmesini karşılaştırır ve anlatılar arasında benzerlik bulunmadığını öne çıkarır.[1034] Zira bu iki öyküde Asklepios baş Tanrı Zeus tarafından öldürülürken İsa, ona düşmanlık besleyen insanlar tarafından öldürülür. Herakles'in ise alevler içerisine atlayarak öldüğü veya alevler içerisindeyken bir bulutun onu göğe çıkardığı anlatılır.[1035] Bunların yanında Origen'in Dionysos'un öyküsündeki diriliş ve göğe yükseliş temalarının büyük bir benzerlik taşımadığına dair bir görüş bildirmediği görülür.

Origen savunmasında Dionysos'un dirilişi ve göğe yükselişi ile ilgili iki yerde (*CC* 3.43 ve 4.17) konuyu ele alır ve ikisi de Titanlar mitosu üzerinden tartışılmıştır. Origen aynı eserdeki 3.43'te, Titanlar tarafından parçalanan, göksel tahttan yani Zeus'un tahtından indirilen Dionysos'un saygıya layık olup olmadığı hususunda eleştirir. Daha önemlisi Dionysos'un dirilişini ve varlığının gerçekliğini sorgular. Buna karşılık İsa'nın ise kendi takipçileri tarafından da olsa görüldüğünü ve bu sebeple diriliş hadisesinin gerçek olduğunu savunur. Bunun yanında Celsus'un İsa'nın dirilişinin bir gölge olarak tanımlamasına ve dolayısıyla uydurma görmesine karşı çıkar; zira ona göre bu bilgi İncillerde yer almaz. Ayrıca bu konuda Celsus'u Yunan şahsiyetlerinin tanrılığını kabul etmesine karşılık İsa'nın görgü tanıkları olmasına rağmen kabul etmemesini de eleştirir.[1036] Zira Origen bu cevabında görgü tanıklarının yanı sıra İncillerde yer alan onların sevinçleri ve eylemlerini de bu dirilişe kanıt olarak göstermektedir.

Bir diğer yerde (*CC* 4.17) ise Origen, Platon'un değişmezlik doktrini temelinde İsa'yı eleştiren Celsus'a karşı cevabında bu konuyu ele almıştır. Celsus'un İsa'nın tanrılığını sorgularken kullandığı argümanlardan biri olan Platon'un değişmezlik düşüncesi temelinde yaptığı eleştiri, İsa'nın ölümü temasında daha önce incelenmişti.[1037] Bu eleştiriye verdiği cevapta Origen, Dionysos'un ölümünü ve dirilerek yeniden göğe yükselmesini hatırlatmakla İsa'nın tanrılığını Dionysos'unki ile karşılaştırmaktaydı.[1038] Burada Origen İsa'nın tanrılığını

[1032] Apollodoros, *Bibliotheka*, 3.11.2; Origen, *Contra Celsum*, 3.22.
[1033] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 3.22.
[1034] Origen, "Κατὰ Κέλσου*"; Contra Celsum*, 3.23.
[1035] Apollodoros, *Bibliotheka*, 2.6.7.
[1036] Bu başlıkta dirilişin bedensel veya ruhen olduğuna dair tartışmalara yer verilmemiştir. Zira burada Dionysos ile karşılaştırma yapıldığından ve Dionysos'un dirilişine dair bu şekilde bir mukayeseye rastlanmamıştır.
[1037] 3. Bölüm "İsa'nın Öldürülmesi" başlığı.
[1038] Friesen, *Reading Dionysus*, 168.

savunmaya çalışırken anlatının nihai aşaması olan dirilerek göğe yükselmesi konusunda ise şöyle söylemektedir:

> Dionysos'un Titanlar tarafından kandırıldığı, Zeus'un tahtından indirildiği, onlar tarafından parçalara ayrıldığı ve daha sonra tekrar bir araya getirilerek *sanki yeniden hayata döndüğü ve göğe yükseldiği* (οἱονεὶ ἀναβιώσκοντος καὶ ἀναβαίνοντος εἰς οὐρανόν) hikayesinden çok daha fazla saygıya değer görünmeyecek mi?[1039]

Origen bu ifadesiyle Celsus'un eleştiri kriterini daha önceki ölüm temasında olduğu gibi Dionysos'un da geçemediğini belirtmesinin yanında Dionysos ve İsa'nın öykülerinin benzerliğini kabul ederek buradaki temalara ki özellikle öldürüldüğü, dirildiği ve göğe yükseldiklerine değindiği söylenebilir. Bunu yaparken her ne kadar anlatılar benzese de Dionysos'un dirilişini kabul etmediği görülmektedir.[1040] Dionysos'un dirilişi ve göğe yükselişi için "sanki, -mış gibi" (οἱονεὶ) kelimesini kullanarak buna inanmadığının da altını çizmektedir. Bunun için gösterdiği dayanak ise bu Dionysos ve benzer anlatıya sahip diğerlerinin ahlaki açıdan tapılmaya layık olmadıkları ve/veya gerçekten var olmadıklarına dair iddiasıdır.

İsa'nın göğe yükselişi ile ilgili Boulanger, erken dönem Hıristiyanlıktaki bu tartışmaları değerlendirirken öne sürdüğü iddiada Justin, Hıristiyan anlatısını yani İsa'nın göğe yükselişini Orphik Dionysos mitine yansıtmıştır. Diğer bir ifadeyle ona göre Dionysos'un göğe yükselme öyküsü bulunmamasına rağmen, Hıristiyanlıktaki anlatı yansıtıldığından tersine bir etki olmuştur. Bunu Justin'in bilinçsizce yaptığını iddia eder. Zira Boulanger'e göre Orphik anlatılarda Dionysos'un göğe yükselme teması bulunmamaktadır.[1041] Jauregui ise bu iddiayı değerlendirirken Origen'in eleştirilerini de dikkate alır ve eleştiri yaptığı iki pasajın bağlamını tamamen farklı görür, bu sebeple de Dionysos'un yükseliş anlatısını Justin'den almadığını savunur. Boulanger'i haksız gördüğü bir diğer nokta ise Orphik fragmanlar arasında yer alan *Rapsodiler*'de Titanların öldürmesinden sonra Semele aracılığıyla tekrar hayata dönen Dionysos'un Olympos'taki ikametine atıfta bulunulduğunu savunur. Bir başka fragmanda ise Dionysos'un Semele'den kozmosa yükseldiği belirtilir. Bununla birlikte Jauregui bu yükselişin İsa'nınki ile aynı olduğunun söylenemeyeceğini de belirtir.[1042] Bunların dışında Dionysos'un göğe yükseldiği en erken Hesiod'da da yer aldığı bilinmektedir.

[1039] Origen, "Κατὰ Κέλσου", 4.17; Friesen, *Reading Dionysus*, 168.
[1040] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 248-249.
[1041] (aktaran) Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 165-166.
[1042] Jáuregui, *Orphism and Christianity in Late Antiquity*, 166.

Nitekim Celsus'un da belirttiği gibi İsa'nın dirilişinin görgü tanıkları Hıristiyanlardır. Başta belirtildiği gibi İncillerde görgü tanıklarının kimler olduğu hususunda ise tutarsızlıklar bulunduğu görülür. Bunun dışında Yunan şahsiyetlerinin öykülerinde farklılıklar olsa da hem Justin'in hem de Celsus'un belirttiği üzere diriliş ve göğe yükseliş anlatısı ile tanrılaştırma (apotheosis) Yunan mitoslarında zaten bilinmektedir. Dolayısıyla bu öykülerin benzerliği dikkat çekerek dile getirilmiş olmalıdır. Ayrıca Origen, kutsallaştırılmış Yunan şahsiyetleri ile örtüşmeyen noktaları belirtmesine rağmen Dionysos'un öyküsünü bu açıdan eleştirmemiştir. Dahası bu yönden eleştirmemesinin yanında gerçekliğini sorgulamıştır ki bu da benzerliğine dair bir işaret kabul edilebilir. Dolayısıyla buradaki tartışmalardan yola çıkılarak Celsus'un öne sürdüğü gibi İsa'nın euhemerist anlayışa uygun olarak tanrılaştırılmış olduğu söylenebilir.

İsa ve Dionysos'un göğe yükselme öykülerinin yanında anneleri olan Meryem ve Semele'nin de göğe yükseldikleri kabul edilir. Meryem'in ölüp ölmediği ve göğe yükseltilmesi tartışmalı konular arasında yer almaktadır.[1043] Ayrıca İsa'dan sonraki dönemde de Meryem'in hayatı ile ilgili de hem kanonik metinlerde hem de erken dönem Hıristiyan yazarlarda bilgi verilmediği görülür.[1044] Bununla birlikte Meryem'in öldüğüne dair görüşlerde ise mezarının Kudüs ya da Efes'te olduğuna dair de tartışmalar bulunmaktadır ve kesinlik kazanmamıştır.[1045]

Bu tartışmalarla birlikte Meryem'in göğe yükselmesi konusunda sessizlik kalınmıştır. Bu konuda en erken bilgi ise 4. yüzyıl itibariyle edinilebilmektedir.[1046] 350 yıllarında Salamisli Epiphanius, *Panarion* eserinde konuyla ilgili bilgi verir ve İlyas'ın göğe alınışına benzeterek Meryem'in de ölmeden göğe alındığından söz eder.[1047] 7. yüzyılda Şamlı Yuhanna ise Meryem'in havarilerin huzurunda öldüğünü; ancak daha sonra mezarı açıldığında mezarında bulunmadığını belirterek bedeninin göğe alındığını söyler.[1048] Göğe yükselme hikayesi bir anlatı olarak 6. yüzyılda Tourslu Gregory'nin *In Gloria Martyrum* eserinde yer almıştır.[1049] Göğe yükselmesinin Katoliklerce dogma haline gelmesi ise 1950 yılında gerçekleşmiştir. Papa 12. Pius tarafından alınan karara göre Meryem öldükten sonra bedeni ve ruhuyla birlikte göğe

[1043] Günay Tümer, *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021), 79.
[1044] Ali İhsan Yitik, *Hz. Meryem ve Efes Dinler Tarihi Yazıları* (İzmir: Tibyan Yayınları, 2001), 39.
[1045] Maksude Kurt, *Tanrıça Kültü ve Hırisityanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri* (Rize: Rize Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 94-95.
[1046] Stephen J. Shoemaker, *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption* (Oxford: Oxford University Press, 2002), 3.
[1047] Epiphanius of Salamis, *The Panarion,* 79.5.1.3.
[1048] Philip Jenkins, *The Many Faces of Christ: The Thousand-Year Story of the Survival and İnfluence of the Lost Gospels* (New York: Basic Books, 2015), 114.
[1049] Toruslu Gregory'nin bu anlatısı için bkz. Şule Gedikli, "Bakire Meryem'in Ölümü ve Göğe Yükselmesi", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (30 Ekim 2018), 1455-1474.

yükselmiştir.[1050] Bu kararın alınmasından dört yıl sonra Katolik kilisesi tarafından Cennetin (Göğün) Kraliçesi (Lat. Regina Caeli, İng. Queen of Heaven) ilan edilmiştir.[1051] Bu karar, Meryem'in theotokos olması, (ebedi) bakireliği ve lekesiz gebeliğinden sonra onunla ilgili son dogma olmuştur.

Meryem'le ilgili Hıristiyan inancının tanrıça kültüyle ilişkili olduğu düşünülmekle birlikte göğe yükselme temasının da yine Yunan paganizminde bulunduğu görülmektedir.[1052] Bu noktada İsa ile karşılaştırılan isimlerin arasından Dionysos'un annesi Semele de ölümünün ardından göğe yükselir. Semele'nin göğe yükseliş anlatısı genel olarak Dionysos'un Hades'e inerek annesini gökyüzüne çıkarması şeklindedir.[1053] Bu noktada Tourslu Gregory'nin anlatısında da Meryem'in ölümünden üç gün sonra göğe yükseldiği yazmaktadır. Bu haliyle her ikisinin de ölümünden bir süre sonra yükseldiği söylenebilir.[1054] Semele mitosunun bir başka versiyonuna göre Semele'ye Zeus'un yıldırımının çarpması sonucu ölür ölmez ortadan kaybolmuş ve göğe yükselmiştir.[1055] Bu anlatımlardan yola çıkılarak bedenen bir yükseliş olduğu söylenebilir. Bu noktada Meryem'in de bir tanrı annesi olduğu ve bedenen yükseldiğine ilk anlatılarda yer verildiği görülür. Bunun yanında Dionysos'un hikayesinde annesi Semele'yi göğe yükselmesinin yanında eşi Ariadne de aynı şekilde ölümsüz olur. Justin Martyr'de yaptığı eleştirisinde göğe yükselenleri sayarken "*Ariadne ve onun gibi yıldızlar arasında olduğu ilan edilenler hakkında ne söylemeliyim?*" şeklindeki sözleriyle Ariadne'nin yükselişinin bilindiğini eleştirisinde göstermiştir.[1056] Ancak Justin'in bu isimleri ve Ariadne'yi anmasına rağmen yaklaşık Hesiod'dan itibaren bilinen Semele'den bahsetmemesi ise dikkat çekicidir.

Semele ve Ariadne'yle ilgili göğe yükseliş anlatıları bulunsa da bu kişilerin tanrıça olarak kabul edilmediği bilinir. Benzer şekilde Meryem'e atfedilen özelliklerle birlikte göğe yükseltildiği ve dolayısıyla ölümsüz olduğu kabul edilse de Hıristiyanlıkta tanrıçalığa bu kadar yaklaşmış olmasına rağmen Meryem'in bir tanrıça olarak kabul edilmediği görülür. Meryem'in bu şekilde yüceltilmesi ise Reformasyon döneminden sonra muhtemelen kollektif bilinçaltında

---

[1050] *Munificentissimus Deus*. Apostolic Constitutions of Pope Pius XII, 1 Kasım 1950. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html (erişim 29 Ocak 2025).

[1051] *Ad Caeli Reginam*. Encyclical of Pope Pius XII. 11 Ekim 1954. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html (erişim 29 Ocak 2025).

[1052] Meryem'in tanrıça kültü ile ilişkisi için bkz. Kurt, *Tanrıça Kültü ve Hırisityanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri.*

[1053] Bkz. 1. Bölüm.

[1054] Gedikli, "Bakire Meryem'in Ölümü ve Göğe Yükselmesi", 1461.

[1055] Ayrıca Yunan anlatılarında yıldırım ile ölenlerin kutsanması gibi bir inanç da bulunur, bkz. Rohde, *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*, 495 vd.

[1056] Justin Martyr, "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν", 21.

bulunan kadın ilkesinin tanrılaştırılma talebi sonucunda üç özdeş erkeksi figürün (Baba, Oğul ve Kutsal Ruh), bir kadın figürü ile birlikte yer almış olabileceği şeklinde yorumlanmıştır.[1057]

Nitekim İsa'nın, natürist açıdan bakıldığında Dionysos gibi çileli bir şekilde ölen ve dirilen bir bitki tanrısı özelliği gösterdiği söylenebilir. Euhemerist anlayış açısından özellikle diriliş ve göğe yükseliş hususunda hem tanrı oğulları hem de anneleri kutsallaştırılmış insanlar olarak kabul edilebilir. Bunun dışında Orphik Dionysos'ta olduğu gibi aynı zamanda bir gizem tanrısı özeliği de taşımakta ve insanların kurtuluşuna öncülük ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Meryem ve Semele'ye dair öyküde görüleceği üzere her iki şahsiyetin annesi de ölümsüzlüğe kendileri aracılığıyla sahip olmuştur. Ayrıntılarda her inanç kendi içinde farklılığa sahip olsa da anlatım motiflerinde benzerlik taşıdığı söylenebilir.

[1057] Walter Gardini, "The Feminine Aspect of God in Christianity", *Women in The World's Religions, Past and Present*, ed. Ursala King (New York: Paragon House, 1987), 63.

SONUÇ

Bu tez çalışması, Antik Yunan tanrısı Dionysos'a dair mitolojik anlatılar ile erken dönem Hıristiyanlıkta İsa'ya atfedilen anlatılar arasında tematik, sembolik ve teolojik düzeydeki benzerlikleri kapsamlı bir biçimde incelemiştir. Araştırma süresince birincil kaynaklara öncelik verilmiş, metinler antik Yunanca asıllarıyla incelenmiş; dönemin düşünce yapısı, dini sembollerle kurulan anlam ilişkileri bağlamında değerlendirilmiştir. Bu yönüyle tez, yalnızca tematik karşılaştırmalar yapmakla kalmamış aynı zamanda anlatıların içerdiği sembol ve imgelerin anlam dünyasında nasıl yeniden inşa edildiğini de sorgulamıştır.

Dionysos kültünün hem Orphik gelenek içerisindeki yeri hem de Euripides'in *Bakkhalar* tragedyasındaki temsili, Hıristiyan metinlerdeki İsa'nın yaşam öyküsüyle karşılaştırıldığında yapısal düzeyde dikkat çekici benzerlikler barındırmaktadır. Bu benzerlikler yalnızca anlatı içeriklerinde değil, aynı zamanda sembollerin inanç topluluklarının kimlik oluşturma süreçlerinde nasıl kullanıldığı açısından da önem arz etmektedir.

Dionysos'un mitosları, antik dünyada farklı dönemlerde ve farklı topluluklarda çeşitlenerek yeniden anlatılmış ve her versiyon, ait olduğu kültürel bağlama göre farklı anlam katmanları kazanmıştır. Bu mitoslar özellikle euhemerist ve natürist yaklaşımlar çerçevesinde, hem antik yazarlar hem de modern araştırmacılar tarafından yorumlanmıştır. Dionysos'un ölüm ve diriliş anlatılarının, doğa döngüsüyle ilişkili sembollerle bütünleşmesi, onun bir bitki tanrısı olarak, özellikle de "asma" ile özdeşleştirilmesine yönelik yorumları desteklemiştir.

Aynı zamanda Dionysos'un ölümü ve yeniden doğuşunun, yalnızca doğadaki döngüyü değil, inananlar için ritüel düzeyde ruhsal bir dönüşüm anlamına geldiği, özellikle Orphik gelenek içerisinde belirginleşmiştir. Bu yönüyle Dionysos, yalnızca doğa tanrısı değil; aynı zamanda insanın kaderi, ölümü ve ruhsal kurtuluşu üzerine mesajlar taşıyan çok katmanlı bir figür haline gelmiştir.

Araştırmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri de Dionysos'un Orphik gelenek içerisindeki merkezi konumu ile ilgilidir. Orphizm, bireysel ruhun ölümsüzlüğüne, günahlardan arınmasına ve tanrısal birliğe ulaşmaya dayalı mistik bir sistem olarak tanımlanabilir. Bu gelenekte Dionysos, hem acı çeken hem de arındırıcı güce sahip bir tanrı olarak ön plana çıkmaktadır. Dionysos'un parçalanması, Titanlar tarafından öldürülmesi ve ardından yeniden

doğması, insan ruhunun da benzer bir parçalanma ve yeniden oluş sürecinden geçebileceği fikrini beslemiştir.

Benzer şekilde, Hıristiyan teolojisinde İsa'nın çarmıha gerilmesi, ardından dirilişi ve göğe yükselmesi, sadece bir fiziksel olaylar dizisi değil; aynı zamanda evrensel kurtuluşun temelini oluşturan ilahi bir müdahale olarak yorumlanmıştır. Her iki anlatıda da tanrının acı çekmesi, parçalanması ya da öldürülmesi, inananlar için bir arınma ve kurtuluş yolu olarak sembolleştirilmiştir. Bu durum, Orphizm'deki ruhani yapının erken Hıristiyan düşüncesiyle belirli yönlerden örtüştüğünü ve iki gelenek arasında dolaylı da olsa düşünsel bir temas alanı oluştuğunu göstermektedir.

İsa ve Dionysos karşılaştırması bağlamında, erken dönem pagan ve Hıristiyan yazarların görüşleri, bu çalışmanın merkezinde yer alan önemli katmanlardan birini oluşturmuştur. Özellikle Celsus ve Origen arasında gerçekleşen polemikler, Dionysos'un İsa ile kıyaslandığı en detaylı tartışmalara sahne olmuştur. Tanrının öldürülmesi gibi bazı konularda Dionysos'un *Bakkhalar*'da ve Orphik gelenekte anlatılan iki farklı mitosu taraflarca kendi argümanlarını haklı çıkarmak için kullanıldığı tespit edilmiştir. Celsus, *Contra Celsum*'daki alıntılardan bilinebilen *Alethes Logos* adlı eserinde Hıristiyanlık öğretilerine yönelttiği eleştirilerde, kimi zaman Orpheus ile karşılaştırarak İsa'yı yalnızca bir şair ya da halk figürü düzeyine indirgememiş; aynı zamanda Yunan mitoslarının bir taklidi olarak sunmuştur. Bu bağlamda, İsa'nın anlatısının hem Dionysos hem de Orpheus gibi figürlerle karşılaştırılması dikkat çekicidir. Celsus, *Bakkhalar* tragedyasında Dionysos'un ölmeyişini vurgulayarak İsa'nın çarmıha gerilişini değersizleştirmeye çalışmış, böylece onun gerçekten tanrı olmadığını öne sürmüştür. Özellikle bazı yerlerde İsa'yı mitolojik tanrılarla değil, Orpheus gibi ölümlü bir şairle kıyaslamayı tercih etmesi, onu bilinçli bir şekilde daha "beşeri" bir figüre indirgediğini ve bu yolla Hıristiyanlık inancını küçümsemeye çalıştığını göstermektedir.

Celsus'un bu tutumuna karşılık olarak Origen, *Contra Celsum* adlı eserinde oldukça sistematik bir savunma geliştirmiştir. Origen'in argümanları yalnızca teolojik temellere değil, aynı zamanda dönemin pagan düşüncesiyle aynı zeminde tartışabilen bir akıl yürütmeye dayanmaktadır. Dionysos'un Orphik gelenekte Titanlar tarafından öldürülmesine ilişkin anlatıya başvuran Origen, bu mit ile İsa'nın ölümü arasında bir benzerlik olduğunu kabul etmekle birlikte, Hıristiyanlığın bu anlatıya yüklediği anlamın daha yüksek ve kurtarıcı olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, Origen'in karşılaştırmayı tamamen reddetmek yerine, benzerlikleri dönüştürerek Hıristiyanlığın üstünlüğünü temellendirmeye çalıştığını

göstermektedir. Böylece Origen, mitolojik paralellikleri bastırmak yerine, onları Hıristiyan teolojisi içerisinde yeniden yorumlama stratejisiyle ele almış, bunu yaparken mantıksal düzlemde ve gerektiğinde alegorik yorumlamayla gerçekleştirmiştir.

Diğer taraftan, Justin Martyr, Origen'e kıyasla daha yüzeysel ve doğrudan benzerlik odaklıdır. Justin, İsa ve Dionysos arasındaki ortak temaları sıralarken, özellikle tanrının oğlu olarak doğum, şarapla kurulan ilişki, ölüm, diriliş ve göğe yükseliş gibi temalara dikkat çekmiş; bu benzerlikleri Hıristiyanlığın gerçekliğine karşı şeytani bir taklit mekanizmasının devreye sokulmasıyla açıklamıştır. Justin'e göre Şeytan, İsa'nın gelişini önceden bildiği için, pagan tanrıların anlatılarına benzer olayları önceden sahnelemiş, böylece insanları yanıltmıştır. Bu argüman, teolojik düzlemde bir savunma olarak anlam taşısa da, felsefi derinlik ve mitolojik çözümleme açısından zayıf bir çerçevede kalmaktadır. Justin'in bu tavrı, aslında Hıristiyanlık içinde yeni gelişmekte olan dogmatik yapıların, benzerlerinin bulunduğunu kabul ettiği dış tehdide karşı geliştirdiği basitleştirici ve savunmacı bir refleks olarak yorumlanabilir.

Clement'in yaklaşımı ise daha seçici ve dengeleyici bir tutum izlemektedir. Dionysos ile ilgili Orphik gelenekteki mitoslara odaklanmış; Dionysos'un tanrısal doğasıyla değil, onun çevresindeki ritüeller ve sembollerle ilgilenmiştir. Bu noktada dikkat çeken husus, Clement'in metinlerinde bazı benzerliklerin kasıtlı biçimde sansürlenmesi ya da geçiştirilmesi eğilimidir. Özellikle doğum ve diriliş anlatılarında belirgin olan benzerliklere doğrudan yer vermemesi, onun Hıristiyanlıkla Yunan mitolojisi arasında kurulabilecek yakınlıkları minimize etme çabasını göstermektedir. Ancak buna rağmen, Clement'in Orphik gelenekten haberdar olduğu ve Dionysos'un anlatılarıyla belli düzeyde bir bilgi ilişkisi kurduğu açıktır.

Bu yazarlar üzerinden yapılan karşılaştırmalar, erken dönem Hıristiyanlığın pagan mitoslar karşısında farklı savunma stratejileri geliştirdiğini göstermektedir. Kimileri benzerliklere dikkat çekerek Şeytani taklit olarak açıklayıp Hıristiyanlığın geçekliğini savunurken, kimileri bu benzerlikleri yeniden anlamlandırarak Hıristiyan inancının üstünlüğünü temellendirmiş, bazıları ise benzerliklere doğrudan değinmemeyi tercih etmiştir. Bu çeşitlilik, Hıristiyanlık içindeki düşünsel çoğulluğu ve teolojik yaklaşımlar arasındaki farkları gözler önüne sermektedir.

Asma ve şarap, hem Dionysos hem de İsa anlatılarında merkezi birer sembol olarak yer almaktadır. Dionysos'un antik Yunan dünyasında asma ile özdeşleştirilmesi ve kanının şarapla temsil edilmesi, onun doğa döngüsünü, bereketi ve hayat-ölüm ilişkisini simgeleyen bir

figür olarak algılanmasını sağlamıştır. Hıristiyanlıkta ise İsa, Son Akşam Yemeği'nde şarabı "Bu benim kanımdır" diyerek sunmuş ve bu sembolizm daha sonra evharistiya ayini gibi temel ritüellerde merkezi bir yer edinmiştir. Bu durum, her iki gelenekte de şarabın tanrısal bir kimliğe işaret eden anlamlar taşıdığını göstermektedir.

Ancak bu sembollerin işlevi ve anlamı farklı inanç sistemleri içinde farklı biçimlerde yorumlanmıştır. Dionysos'un şarapla kurduğu ilişki; doğayla, bereketle, coşku ve taşkınlıkla ilgiliyken; İsa'nın şarapla ilişkilendirilmesi, kefaret, ruhsal arınma ve ilahi sevgiyle bağlantılıdır. Bu nedenle benzer sembollerin kullanımı, iki figürün anlam dünyalarında farklı işlevlere hizmet etmektedir. Bu yönüyle sembollerin yalnızca biçimsel değil, içeriksel olarak da yeniden anlamlandırıldığı görülmektedir.

Özellikle Yuhanna İncili'nde İsa'nın kendisini "gerçek asma" olarak tanımlaması, yalnızca alegorik bir anlatım değil; aynı zamanda, asma sembolüyle özdeşleşmiş olan Dionysos'a karşı bir teolojik üstünlük söylemi olarak değerlendirilebilir. Bu ifade, Hıristiyanlığın pagan sembolleri yeniden tanımlama ve dönüştürme stratejisinin bir örneğidir. Ayrıca şarap mucizesi bu durumu destekler niteliktedir. Böylece Dionysos'un mitolojik gücüyle özdeşleşmiş sembollerin Hıristiyan inancı içinde "gerçek" anlamına kavuşturulduğu görülmektedir. Bu noktada İsa, yalnızca yeni bir Dionysos değil, "gerçek" Dionysos olarak konumlandırılmış; Dionysos'un mitolojik gücüne karşı teolojik bir üstünlük iddiası ortaya konmuştur. Dolayısıyla bu semboller üzerinden bir "karşı-anlatı" inşa edilmiştir. Yuhanna İncili özelinde daha bariz görülen yargılama sürecinin, *Bakkhalar* eseri ile benzer bir sürece ve anlatıma sahip olması da yine "karşı anlatı" inşasının bir başka örneğidir. Dolayısıyla ağırlıklı olarak Yuhanna İncili'nde görülen Dionysos'un sembolik bir etkisin bulunduğu sonucuna varılabilir.

İsa ve Dionysos anlatılarındaki temel ortak temalardan biri, tanrısal bir varlığın insan bedenine bürünmesi ve doğum motifidir. Her iki figür de bir ölümlü anneden dünyaya gelmekle birlikte baba figürleri ise bir tanrıdır. Bu durum, hem Hıristiyan hem de Yunan mitolojik düşüncesinde tanrının insanlıkla temas kurma biçimini yansıtan güçlü bir sembol olarak değerlendirilebilir. Ancak doğum anlatıları arasındaki benzerlikler kadar, belirgin teolojik ve sembolik farklar da göze çarpmaktadır.

Dionysos'un doğum mitoslarında, tanrısal baba figürü olan Zeus'un hamilelik sürecine fiziksel olarak katıldığı görülmektedir. Bu durum, klasik mitolojide tanrı-insan ilişkilerinin

çoğu zaman antropomorfik ve doğrudan bir cinsellik üzerinden kurulduğunu göstermektedir. İsa'nın doğumu ise Hıristiyanlık inancında fiziksel bir birliktelik olmaksızın, kutsal ruh aracılığıyla gerçekleşmiş ve bu durum Meryem'in bakireliği vurgusuyla ifade edilmiştir. Bu farklılık, iki gelenekte tanrısallığın doğasına ilişkin anlayış farklarını da ortaya koymaktadır.

Her iki doğum anlatısı, yalnızca biyolojik bir olay olmaktan öteye geçerek, tanrının insan suretine bürünerek dünyaya inişini ve insanlıkla bağ kurma sürecini simgeler. Dionysos'un ikinci kez Zeus'un baldırından doğması, onun tanrısal kimliğini daha da pekiştirirken; İsa'nın doğumu ise bakire anneden gerçekleşmesiyle mucizevi bir başlangıç olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle doğum anlatıları, her iki figürün de tanrısal özle dünyaya gelişi fikrini taşımakla birlikte, bu olayların işleniş biçimleri ve anlamlandırılışları birbirinden oldukça farklıdır. Farklar, Hıristiyanlığın yalnızca sembolleri değil, aynı zamanda anlatı biçimlerini de yeni bir teolojik yapı içerisinde dönüştürdüğünü göstermektedir.

İsa ve Dionysos anlatılarında öne çıkan temel ortak temalardan biri de tanrısal varlığın ölümü, ardından dirilmesi ve göğe yükselmesidir. Bu temalar, yalnızca teolojik sistemlerin merkezinde yer almakla kalmamış, aynı zamanda kurtuluş düşüncesinin sembolik yapı taşları haline gelmiştir. Dionysos mitoslarında parçalanma, öldürülme ve yeniden doğuş gibi unsurlar özellikle Orphik gelenekte önemli bir yer tutmaktadır. Titanlar tarafından parçalanarak öldürülen çocuk Dionysos'un anlatısı, insanın içindeki tanrısal özün mitolojik bir temsili olarak yorumlanmış; bireysel arınma ve ruhun nihai kurtuluşu ile ilişkilendirilmiştir. Benzer şekilde, Hıristiyan anlatılarında İsa'nın çarmıha gerilişi, yalnızca fiziksel bir infaz değil; aynı zamanda tüm insanlık için bir kefaret anlamı taşımaktadır. İsa'nın üçüncü gün dirilmesi ve ardından göğe yükselmesi, bireysel kurtuluşun ötesine geçerek evrensel düzeyde bir teolojik mesaj içermektedir. Diriliş anlatısı, Orphik mitoslarda yer alan "ölümden sonra tanrısal yeniden doğuş" fikriyle anlam düzeyinde benzerlik taşımaktadır. Ancak Hıristiyanlık bu sembolleri daha farklı bir anlam dünyasında yeniden inşa etmiş ve İsa'nın ölümünü, Tanrı'nın sevgisinin en somut göstergesi olarak yorumlamıştır.

İsa'nın ölüler diyarına inişi, İncil metinlerinde açık biçimde yer almasa da apokrif yazılarda özellikle Petrus ve Yakup İncil'inde yer bulmuştur. Bu anlatıya göre İsa, ölümünün ardından yeraltı dünyasına inmiş ve orada bekleyen ruhları kurtarmıştır. Bu tema, Dionysos'un annesi Semele'yi Hades'ten kurtarması veya Orpheus'un Eurydike için yeraltına inişi ile benzerlik göstermektedir. Bu benzerlikleri fark eden Celsus, İsa'nın anlatısını Yunan kahramanlık mitlerine benzetmiş ve Hıristiyanlığın özgünlüğünü sorgulamıştır. Öte yandan,

Hıristiyan yazarlar bu benzerlikleri reddetmek yerine, kimi zaman bu anlatıların birer habercilik niteliği taşıdığı ya da gerçek anlatının habercileri oldukları yönünde açıklamalar getirmiştir.

Dionysos'un Olympos'a yükselmesi onun tanrılar arasındaki yerini almasını simgelerken, İsa'nın göğe yükselişi, onun Tanrı'nın Oğlu olduğu inancını doğrulayan bir ilahi onay olarak sunulmuştur. Bu bağlamda her iki figürün de dünyevi yaşamdan ilahi düzene geçişleri, tanrısal kimliklerinin pekiştirilmesinde sembolik bir işlev üstlenmiştir. Ayrıca Dionysos'un annesi Semele'nin göğe alınışı ile Meryem'in göğe yükselişi arasında da dikkat çeken bir benzerlik bulunmaktadır. Bu anlatılar, yalnızca kişisel figürler üzerinden değil, aynı zamanda "kutsal annelik" fikri üzerinden de iki geleneğin sembolik yapıları arasında paralellik kurmaktadır.

Bu araştırma, hem teolojik hem de kültürel düzlemde Dionysos ve İsa anlatıları arasında dikkat çekici paralellikler bulunduğunu ortaya koymakla kalmamış, aynı zamanda bu figürlerin temsil ettiği sembollerin tarihsel süreçte nasıl yeniden anlamlandırıldığını ve farklı inanç sistemleri içinde nasıl işlev kazandığını da göstermiştir. Dionysos'un mitolojik yapısı, Hıristiyanlıkla benzerlik arz eden birçok anlatı öğesi barındırmaktadır. Ancak bu benzerlikler tek yönlü bir etkilenmeyi değil, antik dünyadaki çok katmanlı kültürel etkileşim ortamını göstermektedir. Dionysos'a ait bazı anlatıların, İsa'nın yaşam öyküsündeki belirli temalarla örtüştüğü görülse de bu durum İsa anlatısının yalnızca Dionysos'tan türetildiği anlamına gelmemektedir. Aksine, bu benzerlikler geniş bir sembolik evrenin farklı inançlar içinde yeniden yorumlandığını ortaya koymaktadır. Asma, şarap, tanrının insan suretine bürünmesi, doğum, ölüm, diriliş, yeraltı dünyasına iniş ve göğe yükseliş gibi temaların hem Dionysos hem de İsa anlatılarında yer alması, bu benzerliğin yalnızca dışsal değil, sembolik derinlik taşıyan bir yapı olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda Dionysos kültü, İsa'nın anlatısal yapısının şekillenmesinde dikkat çekici izler bırakmış bir figür olarak değerlendirilebilir.

Çalışmanın ortaya koyduğu bulgulardan biri de erken dönem Hıristiyanlığın yalnızca teolojik değil, aynı zamanda anlatısal yönden ve semboller aracılığıyla kimlik inşa eden bir anlatı gücü olduğudur. Dionysos'a ait unsurların Hıristiyanlıkta yeni anlamlarla yeniden kullanılması, özellikle gentile halklara hitap etme stratejisinin bir parçası olarak yorumlanabilir. Pavlus'un "herkesle her şey oldum" ifadesiyle somutlaşan bu yaklaşım, Hıristiyanlığın farklı inanç ve kültürlerden gelen unsurları alıp dönüştürerek geniş kitlelere ulaşma amacını açıkça göstermektedir. Bu bağlamda, özellikle Yuhanna İncili'nde geçen "gerçek asma" söylemi,

yalnızca sembolik bir anlatım değil; aynı zamanda pagan kültlerin sembollerine karşı doğrudan bir cevap ve üstünlük iddiasıdır.

Çalışmanın temel sınırlılığı, yalnızca Dionysos figürüyle ve belirli anlatı temaları çerçevesinde sınırlı kalmasıdır. Ancak bu sınırlılık, derinlikli analizlere imkan tanımış ve daha detaylı bir karşılaştırma yapılmasına olanak sağlamıştır. Bu çalışmadan hareketle gelecekte yapılabilecek araştırmalar şu şekilde önerilebilir: Yahudilikte Dionysos algısı üzerine özel bir araştırma yapılabilir. Özellikle İkinci Tapınak Dönemi'ne ait kültürel etkileşimler, Dionysos'un Yahudi toplulukları arasında nasıl bilindiği ve nasıl algılandığı sorularını aydınlatabilir. Tanrı Asklepios ile İsa arasındaki şifa temelli benzerlikler üzerine sistematik bir çalışma yapılabilir. Mucizevi iyileştirme anlatıları üzerinden yürütülecek bu tür karşılaştırmalar, sadece Dionysos değil, diğer tanrılarla olan anlatısal etkileşimleri de açığa çıkarabilir. Hıristiyanlıktaki bazı dogmatik kavramların (örneğin ruh-beden düalizmi, arınma, günah) Orphik ve Eleusis gelenekleriyle ilişkisi incelenebilir. Böylece Hıristiyan inanç sisteminin sembolik evreni daha katmanlı biçimde analiz edilebilir. İslami kaynaklardaki İsa anlatılarının, yunan paganizmi de dahil edilerek karşılaştırmalı biçimde ele alınması faydalı olabilir. Kur'an'da ve klasik tefsirlerde yer alan İsa anlatıları, Hıristiyan ve pagan geleneklerle biçimsel ya da teolojik düzeyde benzerlik ve farklılıklarıyla birlikte incelendiğinde, dinler tarihi literatürüne katkı sunabilecek önemli karşılaştırmalar yapılabilir.

Sonuç olarak, Dionysos figürü üzerinden yürütülen bu çalışma, antik mitolojinin ve erken Hıristiyan literatürünün yalnızca içerik düzeyinde değil, aynı zamanda teolojik, filolojik, sembolik ve anlatı yapıları açısından nasıl etkileşim halinde olabileceğini göstermektedir. Dionysos özelinde pagan kültlerle Hıristiyanlık arasında görülen bu örtüşmeler, karşıtlıklar ve dönüşümler, inançların kimlikleşme sürecinde sembollerin ve anlatıların ne kadar güçlü araçlar olabileceğini de ortaya koymaktadır. Bu bakış açısıyla, hem Dionysos hem de İsa figürü üzerinden yürütülen bu tür araştırmalar, yalnızca geçmişi anlamakla kalmaz; günümüz dini anlatılarının kökenlerine ve evrensel sembollerin dolaşımına dair yeni bir düşünsel zemin de sunar.

KAYNAKÇA

Ad Caeli Reginam. Encyclical of Pope Pius XII. 11 Ekim 1954. The Holy See. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html. Erişim 29 Ocak 2025.

Ahmet Arslan. *İlkçağ Felsefe Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Ainalis, D. Zissis. "From Hades to Hell, Christian Visions of the Underworld (2nd– 5th Centuries CE)". *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium*. Ed. Gunnel Ekroth - Ingela Nilsson. 2/273-286. Leiden: BRILL, 2018.

Akyürek, Engin. *Bizans'ta Sanat ve Ritüel: Kariye Güney Şapelinin İkonografisi ve İşlevi*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1996.

Albasan, Işık. "Yunan Mitolojisine Psikanalitik Bir Yaklaşım". *Homeros* 2/3 (30 Temmuz 2019), 95-102.

Alıcı, Mustafa. "Din Antropolojisinin Kurucularından James George Frazer (1854-1941)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Aralık 2010), 3-31.

Andreopoulos, Andreas. *Gazing on God: Trinity, Church, and Salvation in Orthodox Thought and Iconography*. United Kingdom: James Clarke & Co Ltd, 2013.

Apollodorus. *Bibliotheka: Yunan Mitolojisi*. Çev. Nur Nirven. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.

Apollodorus. *The Library/Βιβλιοθήκη* (Yun.). Ed. James George Frazer. Perseus Digital Library. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0021%3atext%3dLibrary. Erişim 20 Şubat 2025.

Aristophanes. *Kurbağalar*. Çev. Nevzat Hatko. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı. 1946.

Aristotle. *The Works of Aristotle*. C. 12, *Selected Fragments*. Trans. Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1952.

Arnobius. *Against the Heaten*. Trans. Hamilton Bryce - Hugh Campbell. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0631.htm. Erişim 21 Şubat 2025.

Arsal, Serap Yüzgüller. "A Scene from Asia Minor: The Trial by Water". *Synergies Turquie n°*. 2 -2009, 51-57.

Astour, Michael C. "Greek Names in the Semitic World and Semitic Names in the Greek World". *Journal of Near Eastern Studies* 23/3 (1964), 20.

Attridge, Harold W. "The Gospel of John: Genre Matters?". *The Gospel of John as Genre Mosaic*. Ed. Kasper. B. Larsen. 3/27-45. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Aydın, Mahmut. "Birbirine Tezat İki Farklı İsa Portresi: Paskalya Öncesi İsa versus Paskalya Sonrası İsa". *Milel ve Nihal* 4/1 (Ocak 2007), 143-156.

Aydın, Mahmut. "İsa-Mesih'in Ölümden Dirilmesi Hakikat mi Mitoloji mi? İsa'nın Dirilişi ve Taraftarlarına Görülmesiyle İlgili Rivayetlerin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007), 89-118.

Aydın, Mahmut. "İsa'ya Ne Oldu? İsa'nın Tutuklanması, Yargılanması ve Çarmıha Gerilmesiyle İlgili İncil Rivayetlerinin Tarihsel Açıdan Değerlendirilmesi". *Milel ve Nihal* 1/2 (2004), 41-93.

Barnabas İncili. Çev. Mehmet Yıldız. İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1988.

Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Ed. Frederick W. Danker - William Arndt. Chicago: University of Chicago Press, 3rd ed., 2001.

Bernabé, Alberto - Marcel, Detienne. "Orpheus". *Encyclopedia of Religion*. Ed. Lindsay Jones. 10/6891-6897. New York: Thomson Gale, 2005.

Bernal, Martin. *Kara Atena: Eski Yunan Uydurmacası Nasıl İmal Edildi 1785-1985*. Çev. Özcan Buze. İstanbul: Kaynak Yayınları, 1998.

Bilby, G. Mark. "The First Dionysian Gospel: İmmitational and Redactional Layers in Luke and John". *Classical Greek Models of the Gospels and Acts Studies in Mimesis Criticism*. Ed. M. G. Bilby vd. Claremont: Claremont Press, 2018.

Borg, Marcus J. - Wright, Nicholas T. *The Meaning of Jesus: Two Visions*. New York: HarperOne, 1999.

Brown, Raymond. *The Gospel According to John (I-XII): Introduction, Translation and Notes*. New York: Doubleday, 1966.

Bultmann, Rudolf. *The Gospel of John: A Commentary*. Trans. G. R. Beasley-Murray vd. Philadelphia: The Westminster Press, 1971.

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*. Trans. Kendrick Grobel. New York: Scribner, 1951.

Burkert, Walter. *Greek Religion*. Trans. John Raffan. Cambridge MA: Harvard University, 1985.

Burkert, Walter. *İlkçağ Gizem Tapıları*. Çev. Bahadır Sina Şener. Ankara: İmge Kitabevi, 1999.

Campbell, Joseph. *İlkel Mitoloji: Tanrının Maskeleri*. Çev. Kudret Emiroğlu. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Carotta, Francesco – Eickenberg, Arne. "Orpheos Bakkikos – The Missing Cross". *Isidorianum* 35 (2009). 179-218.

Casey, John. *After Lives: A Guide To Heaven, Hell and Purgatory*. Oxford: Oxford University Press, 2009.

Charlesworth, James H. "Eski Ahit'in Apokrif Kitapları". Çev. Muhammet Tarakçı. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2003), 385-411.

Childs, Brevard S. *Isaiah*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.

Cicero. *Tanrıların Doğası/De Natura Deorum*. Çev. Çiğdem Menzilcioğlu, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2012.

Cicero. *Yasalar Üzerine*. Çev. C. Cengiz Çevik. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.

Cilacı, Osman. "Barnaba İncili". *TDV İslam Ansiklopedisi*. https://islamansiklopedisi.org.tr/barnaba-incili. Erişim 24 Nisan 2025.

Clement of Alexandria. *Clemens Alexandrinus [Protrepticus und Paedagogus]*. Cilt 1. Ed. Otto Stählin. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905.

Clement of Alexandria. *Stromata*. Trans. William Wilson. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0210.htm. Erişim 21 Şubat 2025.

Clement of Alexandria. *The Exhortation to the Greeks/Προτρεπτικὸς πρὸς Ἕλληνας - the Rich Man's Salvatıon and the Fragment of an Address Entitled to the Newly Baptized*. (with Eng.) Trans. George William Butterworth. Cambridge MA: Harvard University Press, 1960.

Clement of Alexandria. *The Paedagogus (The Instructor).* Trans. William Wilson. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0209.htm. Erişim 21 Şubat 2025.

Coloe, Mary. "Was There Another Vine? Questions on John 15:1a". *Australian Ejournal of Theology* 4 (Şubat 2005), 1-14.

Cordero, Oscar Paton. "The Role of Gypsum in Orphism (OF 308)". *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments.* Ed. Miguel Herrero de Jáuregui. Berlin: De Gruyter, 2011.

Cornellius Tacitus. *The History*. ed. Alfred J.Church – William J. Brodribb. Perseus Digital Library. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0080%3Abook%3D5%3Achapter%3D5. Erişim 10 Nisan 2023.

Cornford, Francis Macdonald. *Dinden Felsefeye: Batı Nazariyatının Kökenleri Üzerine*. çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021.

Corrente, Paola. "The Gods who Die and Come Back to Life: the Orphic Dionysus and his Parallels in the Near-East (OF 59 I-III and 327 II)". *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*. Ed. Miguel Herrero De Jáuregui. Berlin: De Gruyter, 2011.

Coşkuner, Buket. *11. Yüzyılda Kapadokya Bölgesindeki İsa'nın Doğumu ve İsa'nın Çarmıha Gerilmesi Sahneleri*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Council in Trullo. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/3814.htm. Erişim 18 Kasım 2024.

Culpepper, R. Alan. *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design*. Philadelphia: Fortress Press, 1983.

Çınar, Aynur. "Pythagorasçı Felsefede Tekliğin İlkesi Olarak Külli Ruh: Monad". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (15 Aralık 2021), 695-711.

Çiftçi, Halit Ahmet. *Bir Hıristiyan Apolojist Olarak Aziz Justin Martyr*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Delphi Archaeological Museum. https://delphi.culture.gr. Erişim 20 Mart 2025.

Demirci, Kürşat. *Dinler Tarihinin Meseleleri*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.

Diodorus Siculus. *Library of History (Βιβλιοθήκη Ἱστορική)*. c. I (Books I-II.34). (with Eng.) Trans. Charles Henry Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

Diodorus Siculus. *Library of History (Βιβλιοθήκη Ἱστορική)*. c. II (Books II.35-IV.58). (with Eng.) Trans. Charles Henry Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Diodorus Siculus. *Library of History (Βιβλιοθήκη Ἱστορική)*. c. III (Books IV.59-VIII). (with Eng.) Trans. Charles Henry Oldfather. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967.

Dodd, Charles H. *Interpretation of the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1953.

Dostı, Şeyda. *Dionysos Kültüne İlişkin Inonia Bölgesi Terrakotta Figürinleri ve Masklar,* Ankara: Ankara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2024.

Dürüşken, Çiğdem. *Antikçağ'da Yaşamın ve Ölümün Bilinmezine Yolculuk: Roma'nın Gizem Dinleri*. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2000.

Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi: İznik'ten II.Vatikan'a*. Çev. Mehmet Aydın. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1990.

Efe, Elmas. "Ataerki, Kurumsal Din ve Öteki İnançlar: Endor Cadısı ve Jezebel'e Dair Dini Hikayelerin Çözümlenmesi". *BELGÜ.* Özel Sayı (2013), 172-187.

Ehrman, Bart D. - Pleše, Zlatko. *The Other Gospels: Accounts of Jesus from Outside the New Testament*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2014.

Ehrman, Bart D. *Lost Scriptures: Books that did not Make it into the New Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2005.

Ehrman, Bart D. *The New Testament a Historical Introduction to the Early Christian Writings*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

Ekroth, Gunnel - Nilsson, Ingela. "Round Trip to Hades: An Introductory Tour". *Round Trip to Hades in the Eastern Mediterranean Tradition: Visits to the Underworld from Antiquity to Byzantium.* Leiden: Brill, 2018.

Eliade, Mircea. *Dinler Tarihine Giriş*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Gotama Budha'dan Hıristiyanlığın Doğuşuna*. Çev. Ali Berktay. C. 2. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2003.

Eliade, Mircea. *Dinsel İnançlar ve Düşünceler Tarihi: Taş Devrinden Eleusis Mysteria'larına*. Çev. Ali Berktay. C. 1. Kabalcı Yayınevi, 2003.

Ellicott, Charles John. *Ellicott's Bible Commentary In One Volume*. Michigan: Zondervan Publishing House, 1976.

Elliott, James Keith. *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 2005.

Epiphanius of Salamis. *The Panarion of Epiphanius of Salamis (II-III)*. Trans. Frank Williams. New York: E. J. Brill, 1987.

Epiphanius. "Panarion". *Panarion und Ancoratus, Greek Critical Edition*. ed. Karl Holl. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1915.

Ἐπιφάνιος. *Πανάριον.* http://khazarzar.skeptik.net/books/panariog.htm. Erişim 13 Şubat 2025.

Erbaş, Ali. *Hıristiyan Ayinleri (Sakramentler)*. İstanbul: Nun Yayıncılık, 1978.

Erhat, Azra. *Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1978.

Ersin, Şebnem. *Antik Yunan, Roma ve Erken Bizans Dönemleri Sanatlarında Göğe Yükselişin İkonografisi.* İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.

Erten, Emre. *Küçük Asya'nın Güneyindeki Helios Kültleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2007.

Euripides, *Selected Fragmentary Plays. 1: Telephus, Cretans, Stheneboea, Bellerophon, Cresphontes, Erectheus, Phaethon, Wise Melanippe, Captive Melanippe.* Trans. ve ed. Christopher Collard. Warminster: Aris & Phillips, 1995.

Euripides. *Alkestis.* Çev. Ahmet Hamdi Tanpınar. Ankara: Maarif Vekaleti, 1943.

Euripides. *Bacchae*. Trans. Richard Seaford. England: Aris & Philips Ltd., 1996.

Euripides. *Bacchae/Βάκχαι* (Yun.). Ed. Gilbert Murray. Perseus Digital Library. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0091. Erişim 20 Şubat 2025.

Euripides. *Bakkhalar*. Çev. Güngör Dilmen. İstanbul: Mitos Boyut Tiyatro Yayınları, 2001.

Euripides. *Euripidean Fragments.* Trans. ve ed. Richard Johnson Walker. London: Burns, 1920.

Euripides. *Herakles*. Çev. Ari Çokona. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021.

Eusebius, *Eusebius: The Ecclesiastical History*. (with Eng.) Trans. Kirsopp Lake. London: William Heinemann Ltd., 1926.

Eusebius. *Preparation for the Gospel*. Trans. Edward Hicks Gifford. Oxford: Oxford University Press, 1903.

Fideler, David R. *Jesus Christ, Sun of God: Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism*. Wheaton, III: Theosophical Publ. House, 1. ed., 1993.

Fossum, Jarl. "Son of God". *The Anchor Bible Dictionary*. Ed. David Noel Freedman. 6/128-137. New York: Doubleday, 1992.

Frazer, James George. *Adonis, Attis, Osiris: Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz. C. 1. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2018.

Frazer, James George. *Adonis, Attis, Osiris: Doğu Dinleri Tarihi Araştırmaları*. Çev. İsmail Hakkı Yılmaz. C. 2. İstanbul: Pinhan yayıncılık, 2018.

Frazer, James George. *Altın Dal: Dinin ve Folklorun Kökenleri*. Çev. Mehmet H. Doğan. C. 1. İstanbul: Payel Yayınları, 2004.

Freeman, Charles. *Mısır, Yunan ve Roma: Antik Akdeniz Uygarlıkları*. Çev. Suat Kemal Angı. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Friesen, Courtney Jade. P. "Dionysus as Jesus: The Incongruity of a Love Feast in Achilles Tatius's Leucippe and Clitophon 2.2". *Harvard Theological Review* 107/2 (Nisan 2014), 222-240.

Friesen, Jade Courtney. *Reading Dionysus: Euripides' "Bacchae" Among Jews and Christians in the Greco-Roman World*. Minnesota: University of Minnesota, 2013.

Ful, Şengül Dilek. *Yazıtlar Işığında Mysia Bölgesi Kültleri.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2008.

Funk, Robert Walter. *Honest to Jesus: Jesus for a New Millennium*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1st ed., 1996.

Funk, Robert Walter. *The Acts of Jesus: The Search for the Authentic Deeds of Jesus*. New York: Harper SanFrancisco, 1. ed., 1998.

Gallagher, Eugene V. *Divine Man or Magician? Celsus and Origen on Jesus*. Chico, CA: Scholars Press, 1982.

Gambero, Luigi. *Mary and The Fathers of Church: The Belessed Virgin Mary in Patristic Thought*. Trans. Thomas Buffer. San Francisco: Ignatus Press, 1999.

Gamble, Harry Y. "Euhemerism and Christology in Origen: Contra Celsum III 22-43". *Vigiliae Christianae* 33/1 (1979), 12-29.

Gardini, Walter. "The Feminine Aspect of God in Christianity". *Women in The World's Religions, Past and Present*. Ed. Ursala King. New York: Paragon House, 1987.

Gaster, Theodor H. *Thespis: Eski Yakındoğu'da Ritüel, Mit ve Drama*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Gedikli, Şule. "Bakire Meryem'in Ölümü ve Göğe Yükselmesi". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (30 Ekim 2018), 1455-1474.

Gildersleeve, Basil L. *The Apologies of Justin Martyr: To which is Appended the Epistle to Diognetus.* New York: Harper & Brothers, 1877.

Graves, Robert. *Yunan Mitleri*. Çev. Uğur Akpur. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.

Gregory Thaumaturgus. *On All the Saints*. trans. Samuel David. F. Salmond. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0610.htm. Erişim 24 Ekim 2024.

Grimal, Pierre. *Mitoloji Sözlüğü: Yunan ve Roma*. Çev. Sevgi Tamgüç. Sosyal Yayınlar, 1997.

Guthrie, William Keith Chambers. *Orpheus and Greek Religion a Study of the Orphic Movement*. Princeton: Princeton University Press, 1952.

Gündüz, Şinasi. "Doketik Kristoloji ve Kur'an". *İslam Tetkikleri Dergisi* 12/1 (30 Mart 2022), 441-471.

Gündüz, Şinasi. "Gnostik Mitolojide Düşüş Motifi ve Demiurg Düşüncesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/9 (1997), 121-166.

Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Gündüz, Şinasi. *Güç, İktidar ve Kutsal: Tanrı-Kral'dan Tanrı-İnsan'a*. İstanbul: Hikav Yayınları, 2020.

Gündüz, Şinasi. *Pavlus: Hıristiyanlığın Mimarı.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Harman, Mürüvet. "Avrupa Resim Sanatında İsa'nın 'Ölüleri Kurtarması' İle İlgili Resimler". *Yedi: Sanat, Tasarım ve Bilim Dergisi* 22 (2019), 81-89.

Harrison, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1908.

Hedahl, Susan K. *Proclamation and Celebration: Preaching on Christmas, Easter, and Other Festivals.* Minneapolis: Fortress Press, 2012.

Heinrichs, Albert. "Dionysos Dismembered and Restored to Life: The Earliest Evidence (OF 59 I–II)". *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments*. Ed. Miguel Herrero De Jáuregui. Berlin: De Gruyter, 2011.

Hengel, Martin. *Crucifixion in the Ancient World and the Folly of the Message of the Cross*. Philadelphia: Fortress Press, 1977.

Henrichs, Albert. "Greek Maenadism from Olympias to Messalina". *Harvard Studies in Classical Philology* 82 (1978), 121-160.

Henry Wansbrough. "St. Matthew". *A New Catholic Commentary on Holy Scripture*. Ed. Charles Reginald, Daniel D. Fuller. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1975.

Herodotos. *Histories*. Perseus Digital Library. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0125. Erişim 22 Şubat 2025.

Herodotos. *Tarih*. Çev. Müntekim Ökmen. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

Hesiod, *Works and Days/Ἔργα καὶ Ἡμέραι* (Yun.), 614, http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0131. Erişim 20 Şubat 2025.

Hesiod. *Theogony/Θεογονία* (Yun.). Perseus Digital Library. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0129. Erişim 20 Şubat 2025.

Hesiodos. "İşler ve Günler", *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. Çev. ve ed. Sebahattin Eyüboğlu - Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.

Hesiodos. "Theogonia". *Hesiodos Eseri ve Kaynakları*. Çev. ve ed. Sebahattin Eyüboğlu - Azra Erhat. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1977.

Hill, Preston McDaniel - Laufer, Catherine Ella. "Jesus' Descent into Hell". Ed. Brendan N. Wolfe. *St Andrews Encyclopaedia of Theology*. https://www.saet.ac.uk/Christianity/JesusDescentintoHell. Erişim 12 Ekim 2024.

Himerius. *Man and the Word: The Orations of Himerius*. Trans. Robert J. Penella. Berkeley: University of California Press, 2007.

Homer. *Iliad/Ἰλιάς* (Yun.). Perseus Digital Library. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0133. Erişim 20 Şubat 2025.

Homer. *Odyssey/Ὀδύσσεια* (Yun.). Perseus Digital Library. http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.01.0135. Erişim 20 Şubat 2025.

Homeros. *Homeros İlahileri (Homerik Hymnos'lar)*. Çev. Ayşen Eti Sina. İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2008.

Homeros. *İlyada*. Çev. Azra. Erhat - A. Kadir, İstanbul: Can Yayınları, 2008.

Hooke, Samuel Henry. *Ortadoğu Mitolojisi: Mezopotamya Mısır Filistin Hitit Musevi Hıristiyan Mitosları*. Çev. Alaeddin Şenel. Ankara: İmge Kitabevi, 1995.

Hornblower, Simon vd. (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, Fourth edition., 2012.

Hortatory Address to the Greeks. Trans. Marcus Dods. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0129.htm. Erişim 21 Şubat 2025.

Hyginus. *Astronomica*. Trans. Mary Grant. https://topostext.org/work/207. Erişim 16 Ocak 2025.

Ignatius of Antioch. *The Epistle to the Magnesians.* Trans. Alexander Roberts - James Donaldson. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0105.htm. Erişim 21 Ocak 2024.

Irenaeus, *Adversus Haereses*. Trans. Alexander Roberts - William Rambaut. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0103.htm. Erişim 24 Ocak 2024.

Iwersen, Julia. "Virgin Goddess". *The Encyclopedia of Religions* (Second Edition). XIV/9601-9606. New York: Macmillan, 2005.

Izydorczyk, Zbigniew S. *The Medieval "Gospel of Nicodemus"*. Arizona: Medieval & Renaissance Texts & Studies, 1997.

Jáuregui, Miguel Herrero De. "Orphic God(s): Theogonies and Hymns as Vehicles of Monotheism". *Monotheism Between Pagans and Christians in Late Antiquity*. Ed. Stephen Mitchell - Philippe Van Nuffelen. Leuven: Peeters Publishers, 2010.

Jáuregui, Miguel Herrero De. *Orphism and Christianity in Late Antiquity*. Berlin: De Gruyter, 2010.

Jenkins, Philip. *The Many Faces of Christ: The Thousand-Year Story of the Survival and İnfluence of the Lost Gospels*. New York: Basic Books, 2015.

John, Burnet. "The Socratic Doctrine of the Soul". *Second Annual Philosophical Lecture*. London: British Academy, 1916.

Josephus Flavius. *Josephus: The Jewish War*, (with Eng.) Trans. James Thackeray. Cambridge MA: Harvard University Press, 1926.

Julius Firmicus Maternus, *On Error of Pagan Religions*. Trans. Clarence A. Forbes. New York: Newman Press, 1970.

Julius Hyginus. "Fabulae". trans. R. Scott Smith - Stephen Trzaskokma, *Apollodorus' Library and Hyginus' Fabulae: Two Handbooks of Greek Mythology*. Indianapolis: Hackett Pub, 2007).

Justin Martyr. "First Apology/Ἀπολογία πρώτη ὑπὲρ Χριστιανῶν". *The Apologies of Justin Martyr: To Which is Appended the Epistle to Diognetus*. Int. and notes Basil L. Gildersleeve. New York: Harper & Brothers, 1877.

Justin Martyr. *Saint Justin Martyr: The First Apology, The Second Apology, Dialogue with Trypho, Exhortation to the Greeks, Discourse to the Greeks, the Monarchy or the Rule of God.* Trans. Thomas B. Falls. Washington: The Catholic University of America Press, 1948.

Justin Martyr. *The First Apology*. Trans. Marcus Dods - George Reith. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0126.htm. Erişim 20 Şubat 2025.

Justin Matyr. *Dialogue avec Tryphon/*Διάλογος πρὸς Τρύφωνα (Yun.). Ed. Georges Archambault. Paris: A. Picard, Libraire-Éditeur, 1909.

Justin Matyr. *Dialogue with Trypho*. Trans. Marcus Dods - George Reith. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0128.htm. Erişim 24 Ocak 2024.

Kartsonis, Anna D. *Anastasis the Making of an Image*. New Jersey: Princeton University Press, 1986.

Kaya Zenbilci, İlkgül. "Bizans Sanatı'nda Alegorik Bir Figür: Hades". *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (29 Ocak 2021), 149-181.

Kazancı, Tülay. "Lekesiz Gebelik: Meryem'in Saflığının Teolojik ve Sanatsal Betimi". *Sanat Tarihi Yıllığı* 22 (Aralık 2013), 101-122.

Kerényi, Carl. *Dionysos: Yok Edilemez Yaşamın Arketip İmgesi*. Çev. Bahar Çetiner. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2013.

Kirkpatrick, Arthur Frank. *The Book of Psalms: With Introduction and Notes.* Cambridge: Cambridge University Press, 1901.

Konuk, Tuba. *Antik Yunan ve Roma'da Din, Mitos ve Çocuk Görünümlü Tanrılar*. Ankara: Gazi Üniversitesi, 2008.

Kott, Jan. *The Eating of the Gods: An Interpretation of Greek Tragedy*. New York: Random House, 1973.

Kömürcüoğlu, Şeyma. *İlkçağ Yunan Felsefesinde Tanrıya Benzeme Düşüncesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.

Kramer, Samuel Noah. *Sümerlerin Kurnaz Tanrısı Enki*. Çev. Hamide Koyukan. Istanbul: Kabalcı Yayınevi, 2000.

Kurt, Maksude. *Tanrıça Kültü ve Hırisityanlık'taki Meryem Figürüne Etkileri*. Rize: Rize Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Laato, Antti. "Celsus, Toledot Yeshu and Early Traces of Apology for Virginal Birth of Jesus". *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 27 (01 Ocak 1970), 61-80.

Lattey, Cuthbert. "The Term 'Almah' in is. 7:14". *The Chatholic Biblical Quarterly* 9/1 (1947).

Logeion. "Çevrimiçin Antik Yunanca ve Latince Sözlük". https://logeion.uchicago.edu. Erişim tarihleri farklılık göstermektedir.

Lucius Apuleius, *Altın Eşek (Asinus Aureus)*. Çev. Furkan Akderin. İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.

Macchioro, Vittorio. "Orphism and Paulinism". *The Journal of Religion* 8/3 (1928), 337-370.

Macchioro, Vittorio. *From Orpheus to Paul a History of Orphism*. London: Constable & Company Limited, 1930.

Macchioro, Vittorio. *Orfismo e Paolinismo*. Foggia: Bastogi, 1982.

MacCulloch, John Amott. *The Harrowing of Hell: A Comperative Study of an Early Christian Doctrine.* New York: AMS Press, 1983.

MacDonald, Dennis R. *The Dionysian Gospel: The Fourth Gospel and Euripides*. Minneapolis: Fortress Press, 2017.

Mansel, Arif Müfid. *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

McGowan, Andrew Brian. *Ascetic Eucharists: Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*. Oxford: Oxford University Press, Incorporated, 1999.

Melena, Jose L. *The Pylos Tablets*. Vitoria-Gasteiz: Universidad del País Vasco, 2021.

Mendoza, Julia. "Ζεὺς μοῦνος: Philosophical Monism and Mythological Monism (OF 12)". *Tracing Orpheus: Studies of Orphic Fragments.* Ed. Miguel Herrero De Jáuregui. 29-33. Berlin: De Gruyter, 2011.

Menken, Maarten J. J. "The Textual Form of the Quotation from Isaiah 7:14 in Matthew 1:23". *Novum Testamentum* 43/2 (2001), 157-169.

Montanari, Franco. *The Brill Dictionary of Ancient Greek*. Boston, MA: Brill, 2015.

Moore, Clifford Herschel. *The Religious Thought of the Greeks: From Homer to the Triumph of Christianity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1925.

Munificentissimus Deus. Apostolic Constitutions of Pope Pius XII, 1 Kasım 1950. The Holy See. https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html. Erişim 29 Ocak 2025.

Murphy, Richard T. "Orphism and the New Testament". *The Catholic Biblical Quarterly* 8/1 (1946), 36-51.

Nilsson, Martin Persson. *Greek Folk Religion*. Pensilvanya: University of Pennsylvania Press, 1998.

Nock, Arthur Darby. *Early Gentile Christianity and its Hellenistic Background*. New York: Harper & Row, Publishers, 1964.

Nonnus, *Dionysiaca*, (with Eng.) Trans. William. H. D. Rouse. vol. 1. Cambridge: Harvard University Press, 1940.

Origen. "Κατὰ Κέλσου*". Origenes Werke*. Ed. Paul Koetschau. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1899.

Origen. *Contra Celsum*. Trans. Henry Chatwick. Chambridge: Chambridge University Press, 1980.

Origen. *De Principiis*. Trans. Frederick Crombie. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0412.htm. Erişim 27 Şubat 2025.

Origen. *Selections From the Commentaries and Homilies of Origen*. Trans. Richard B. Tollinton. Londra: Society for Promoting Christian Knowledge, 1929, 217-218.

Orphic Chritichal Testimony. Ed. ve trans. Otto Kern. https://www.hellenicgods.org/the-orphic-fragments-of-otto-kern. Erişim 26 Ocak 2025.

Orphic Fragments. (with Eng.) Ed. Otto Kern. https://www.hellenicgods.org/the-orphic-fragments-of-otto-kern. Erişim 26 Ocak 2025.

Otto Kern, "Orpheus", https://www.hellenicgods.org/orpheus. Erişim 26 Ocak 2025.

Otto, Walter F. *Dionysus Myth and Cult*. Trans. Robert B. Palmer. London: Indiana University Press, 1965.

Ovid. *Ovid's Fasti*. (with Eng.) trans. James George Frazer. London: William Heinemann Ltd., 1931.

Ovidius. *Dönüşümler*. Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu. İstanbul: Panel Yayınevi, 1994.

Öyken, Ekin. *Roma'da Bacchus Bayramı ve Esrime*. İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2009.

Öztürk, Bülent. *Principatus Dönemi Küçükasyası'nda Dionysos Kültü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Parsenios, George L. “The Silent Spaces Between Narrative and Drama Mimesis and Diegesis in the Fourth Gospel”. *The Gospel of John as Genre Mosaic*. Ed. Kasper B. Larsen. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015.

Patacı, Bilal. *Yuhanna İncili’nde Sembolizm ve Kristoloji: İsa Tasvirinin Bağlamı ve İnşası.* İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.

Paul L. Maier. “The Fate of Pontius Pilate”. Hermes 99 (1971), 362-371.

Paul, Shalom M. “Virgin, Virginity”. *Encyclopedia Judaica*. 20/539-541. Macmillan Reference USA, 2006.

Paulus Orosius. *Orosius: Seven Books of History Against the Pagans*. Trans. Andrew T. Fear. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

Pausanias. *Description of Greece/ Ἑλλάδος Περιήγησις. 2: Books III – V*. (with Eng.) Trans. W. H. Samuel Jones – H. Alfred Ormerod. Cambridge: Harvard University Press, 2006.

Perseus Digital Library. Morphological Analysis Tool. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/morph. Erişim tarihleri farklılık göstermektedir..

Philo of Alexandria. *The Embassy to Gaius*. (with Eng.) Trans. Francis H. Colson. Cambridge: Harvard University Press, 1958.

Pindar. *Bütün Zafer Şarkıları*. Çev. Erman Gören. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

Pişkin, Cennet. *Antik Çağ’da Karia Bölgesi’nde Dionysos Kültü ve Şarap Üretimi*. İzmir: Ege Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.

Platon. *Devlet.* Çev. İsmail Hakkı Erdem. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2010.

Platon. *Kratylos*, Çev. Suad Y. Baydur. Ankara: Maarif Vekaleti, 1944.

Platon. *Symposion (Şölen)*. Çev. Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2000.

Platon. *Yasalar / Nomoi*. Çev. Candan Şentuna. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

Pliny The Elder. *The Natural History of Pliny*. Trans. Philemon Holland. London: H. G. Bohn, 1855.

Plutarch. “Consolation to His Wife/Παραμυθητικός Πρὸς Τὴν Γυναῖκα”. (with Eng.) Trans. Phillip Howard De Lacy - Benedict Einarson. *Moralia*. c. 7. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1968.

Plutarch. “Isis and Osiris/Περὶ Ἰσίδος καὶ Ὀσίριδος”. (with Eng.) Trans. Frank Cole Rabbit. *Moralia*. Cambridge: Harvard University Press, 1999.

Plutarch. “The Eating of Flesh 1/Περί Σαρκοφαγίας Λόγος α′”. (with Eng.) Trans. Harold Cherniss - William Helmbold. *Moralia*. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

Plutarkh. *İsis ve Osiris*. Trans. Muammer Tuncer. İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları, 2006.

Plutarkhos. *Hayatlar XXI: Lysandros-Sulla*. Çev. Nilüfer Bayar - Ayşe Önsay. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1945.

Proclus. *Proclus Hymns: Essays, Trans., Commentary*. Trans. Robert Maarten van den Berg. Leiden: K. Brill, 2001.

Quintus Horatius Flaccus (Horace). *Odes.* Trans. John Conington. Perseus Digital Library. https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.02.0025%3Abook%3D4%3Apoem%3D11. Erişim 10 Ocak 2025.

René Kieffer. “60. John”. *The Oxford Bible Commentary*. Ed. John Barton, John Muddiman. 960-1000. Oxford: Oxford University Press, 2001.

Robert Parker. “Early Orphism”. *The Greek World*. Ed. Anton Powell. New York: Routhledge, 1995.

Rohde, Erwin. *Psykhe: Yunanlarda Ruhlar Kültü ve Ölümsüzlük İnancı*. Çev. Özgüç Orhan. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2020.

Roman Provincial Coinage Online (RPC), https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coin/356372. Erişim 10 Mart 2025.

Rops, Daniel. *Jesus in His Time*. Trans. Robert William Millar. London: Eyre & Spottiswoode, 1955.

Rous, Isabella Hasselin – Yalçin, Serdar. "The Roman City of Tarsus in Cilicia and its Terracotta Figurines". *Les Carnets de l'ACoSt*, no. 18 (2018). Online since 10 April 2018. Accessed 20 April 2019. URL: http://journals.openedition.org/acost/1258

Russell, Bertrand. *A History of Western Philosophy: And Its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1947.

Saldarini, Anthony. "Matthew". *Eerdmans Commentary on the Bible*. Ed. James D.G. Dunn - John Rogerson. Cambridge: Eerdmans Publishing, 2003.

Sarıkçıoğlu, Ekrem. *Diğer İnciller (Apokrif İnciller) (Yeni Bulunan Belgeler İlave Edilerek Güncellenmiş Metinler ve Tarihi Bilgiler)*. Fakülte Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2009.

Schäfer, Peter. *Jesus in the Talmud*. Princeton: Princeton university press, 2007.

Scheidweiler, Felix - Schneemelcher, Wilhelm. *New Testament Apocrypha*. Trans. R. McL. Wilson. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.

Schimmer, Annamarie. *Dinler Tarihine Giriş*. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 1999.

Schürer, Emil. *The History of the Jewish People in the Time of Jesus Christ*. New York: Charles Scribner's Sons, 1891.

Seaford, Richard. *Dionysos*. New York: Routhledge, 2006.

Septuaginta: With Apocrypha. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft. https://www.die-bibel.de/en/bible/LXX. Erişim 15 Mart 2025.

Shoemaker, Stephen J. *Ancient Traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

Sivrioğlu, Töre. *Dionysos Kültü: Kökenleri ve Anlamı Üzerine Bir İnceleme*. İzmir: Sakin Kitap, 2022.

Smith, Jonathan Z. "Dying and Rising Gods". *Encyclopedia of Religion*. C. 4. New York: Thomson Gale, 2005.

Smith, Morton. “On the Wine God in Palestine (Gen 18, John 2, and Achilles Tatius)”. *Studies in the Cult of Yahweh: Studies in Historical Method, Ancient Israel, Ancient Judaism*. Ed. Shaye J. D. Cohen. 1/227-237. New York: E. J. Brill, 1996.

Speiser, Ephraim A. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Princeton: Princeton University Press, 2016.

Stibbe, Mark W. G. *John as Storyteller: Narrative Criticism and the Fourth Gospel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

Strabo, *Geography of Strabo (X-XII)*. Trans. Harold N. F. Jones. vol. 5. Cambridge: Harward University Press, 1961.

Strezova, Anita. *Hesychasm and Art: The Appearance of New Iconographic Trends in Byzantine and Slavic Lands in the 14th and 15th Centuries*. ANU Press, 2014.

Şahin, Işık. “Antik Çağ’da Thrak Kadınlarında Dövme”. *Zaman Mekân Kadın.* Ed. Dilek Makdal Canko, vd. İzmir: Ege Üniversietsi Yayınları, 2021. 11-19.

Şenel, Zeliha. “Bizans Sanatı’nda Anastasis Sahnesinin Teolojik Temelleri*”. Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/101 (Şubat 2020), 296-311.

Şenel, Zeliha. *Makedonya’da Komnenos Dönemi Resim Sanatı: Kurbinovo Aziz Georgios Kilisesi*. Eskişehir: Eskişehir Anadolu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.

Şirvan, Berna. *Hellen Mitolojisinde Hades Kültü.* Manisa: Celal Bayar Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2014.

Tabor, James D. *The Jesus Dynasty: Stunning New Evidence About Hidden History of Jesus*. London: Harper Element, 2006.

Taşpınar, İsmail. *Duvarın Öteki Yüzü: Yahudi Kaynaklarına Göre Yahudilikte Ahiret İnancı.* İstanbul: Gelenek Yayıncılık, 2003.

Taşpınar, İsmail. *Rudolf Bultmann’ın Dinler Tarihi Araştırmalarına Katkısı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1977.

Tatianus. *Adress to the Greeks*. Trans. James Ernest Ryland. New Advent. https://www.newadvent.org/fathers/0202.htm Erişim 23 Şubat 2025.

Tekin, Oğuz. *Eski Yunan ve Roma Tarihine Giriş*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2008.

Tertullian. "Apology/Apologeticus". (with Eng.) Trans. Thomas R. Glover, *Tertullian, Apology, De Spectaculis; Minucius Felix, Octavius*. London: William Heinemann Ltd., 1931.

Tertullian. "De Spectaculis". (with Eng.) Trans. Thomas R. Glover. *Tertullian, Apology, De Spectaculis; Minucius Felix, Octavius.*1931: William Heinemann Ltd., 1931.

The Book of Enoch. Trans. (From the Editor's Ethiopic Text) Robert Henry Charles. Oxford: Clarendon Press. 1912.

The British Museum. https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1908-0110-1304. Erişim 10 Mart 2025.

The Creed of Constantinapole I. Early Church Texts. https://earlychurchtexts.com/main/constantinople/creed_of_constantinople.shtml. Erişim 31 Ocak 2021.

The Creed of Nicaea. Early Church Texts. https://earlychurchtexts.com/public/creed_of_nicaea_325.htm. Erişim 31 Ocak 2021.

The Gospel of Pseudo Matthew. https://www.theworkofgod.org/Aparitns/PevglJms.htm. Erişim 11 Mayıs 2024.

The Gospel of the Nativity of the Mary, https://www.theworkofgod.org/Aparitns/PevglJms.htm. Erişim 20 Mayıs 2024.

The Greek New Testament. Edited by Barbara Aland et al. 5th rev. ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2014. https://www.die-bibel.de/en/bible/UBS5. Erişim 20 Şubat 2025.

The Liddell, Scott – Jones. *Ancient Greek Lexicon (LSJ)*. https://lsj.gr/wiki/Main_Page. Erişim 20 Ekim 2024.

The Third and Fourth Books of Maccabees. Ed. ve trans. Moses Hadas. New York: Harper & Brothers, 1953.

Thomson, George. *Aiskhylos ve Atina: Dramanın Toplumsal Kökenleri Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Payel Yayınları, 1990.

Tiryaki, Gökhan. "İvriz Kabartması Işığında Anadolu'da Şarap-Tanrı Anlayışı ve Bu Anlayışın Gelişimi Üzerine". *Adalya* V (2002 2001), 59-71.

Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisi ve Göbekli Tepe: Disiplinlerarası Eleştirel bir Yaklaşım*. İstanbul: Milel Nihal Yayınları, 2020.

Turcan, Robert. *The Cults of the Roman Empire*. Oxford: Blackwell, Repr., 1997.

Tümer, Günay. *Hıristiyanlıkta ve İslam'da Hz. Meryem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2021.

Underwood, Paul Atkins. *The Kariye Djami*. Vol. 3. New York: Bollingen Foundation, 1966.

Uzunel, Ömer. *Mithra ve Mithraizm: Düalist Pagan Sembolizmi Işığında*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2023.

Vermaseren, Maarten Jozef, *Corpus Inscriptionum et Monumentorum Religionis Mithriacae*, Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1956.

Virgil. *Georgics*. Trans. Peter Fallon. Oxford: Oxford University Press, 2006.

Yamaç, İnanç. "The Dionysus Cult in Antioch". S*OMA 2011: Proceedings of 15th Symposium on Mediterranean Archaeology, Held at the University of Catania, 3rd-5th March 2011*. 2/677-683. Oxford: Archaeopress, 2015.

Yaşar, Fatma. *Kapadokya Bölgesi Bizans Kiliselerinde Anastasis Sahneleri*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Yazıcı, Gülseren Alkış - Üreten, Hüseyin. "Ephesos Kenti Tanrı(ça) ve Kültleri". *Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi* 7/1 (2020), 452-495.

Yıldırım, Nimet. *Fars Mitoloji Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2008.

Yılmaz, Sinan. *Paganizm'den Hıristiyanlığa Geçmiş Semboller (I. ve V. Yüzyıl)*. Ankara: İKSAD Yayınları, 2022.

Yitik, Ali İhsan. *Hz. Meryem ve Efes Dinler Tarihi Yazıları*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2001.

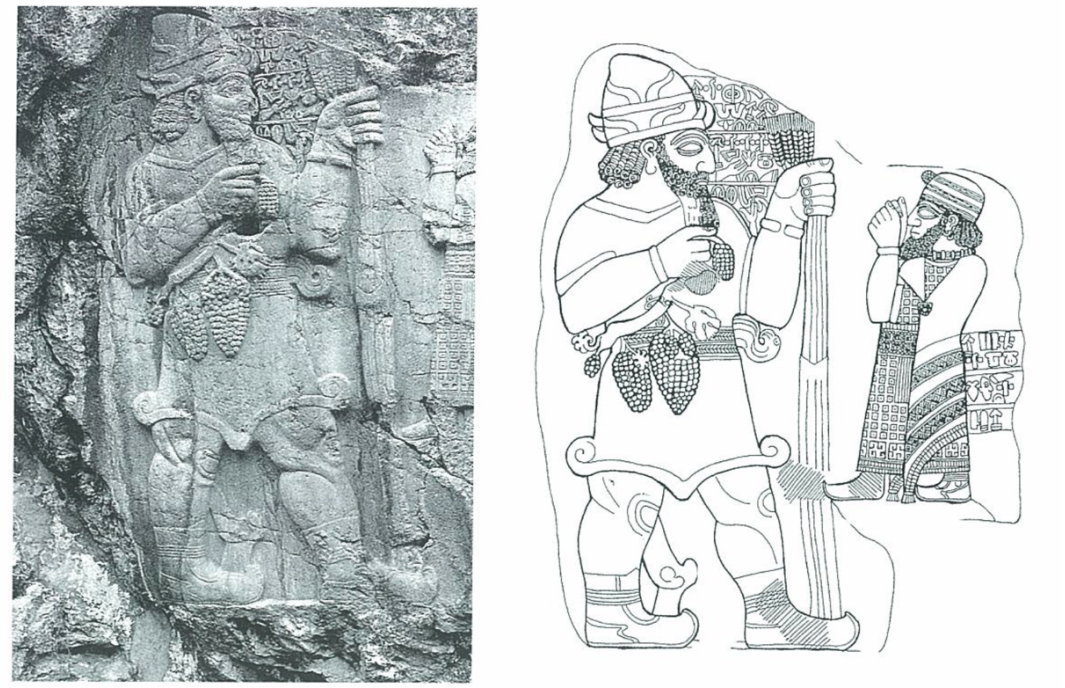
Yonarsoy, Y. Kenan. *Grek Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1991.

Zeichmann, Christopher B. "Jesus 'ben Pantera': An Epigraphic and Military-Historical Note". *Journal for the Study of the Historical Jesus* 18/2 (ts.), 141-155.

Zeller, Eduard. *Grek Felsefesi Tarihi*. Çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2001.

2 Maccabees. Trans. and ed. Daniel R. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 2008.

EKLER



Resim 1. İvriz Kaya Anıtı, MÖ 8.yy (Tiryaki, "İvriz Kabartması Işığında Anadolu'da Şarap-Tanrı Anlayışı ve Bu Anlayışın Gelişimi Üzerine", 68)



Resim 2. Tarsus'ta bulunan çocuk Dionysos figürinleri, Roma İmparatorluk Dönemi (I. H. Rous – S. Yalçin, "The Roman City of Tarsus in Cilicia and its Terracotta Figurines", 9-19)



Resim 3. Vespasian dönemine ait Fenike sikkesi, genç Dionysos büstü. (no: 1908,0110.1304, The British Museum. https://www.britishmuseum.org/collection/object/C_1908-0110-1304. Erişim 10 Mart 2025).



Resim 4. Kırmızı figürlü vazo, Hermes'in kucağın çocuk Dionysos, MÖ 470-450 (British Museum, https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1865-0103-52?selectedImageId=171066001. Erişim 20 Nisan 2025)



Resim 5. Elinde thyrsosu, asma yaprakları ve sarmaşıktan tacıyla Dionysos (soldaki), MÖ 490-480 (https://www.theoi.com/Gallery/K12.3.html. Erişim 20 Nisan 2015)



Resim 6. Ön yüzde Helios, Arka yüzde ise panter üzerine oturmuş, bir elinde kantharos diğerinde thyrsosu ile Dionysos. Termesos. (RPC. https://rpc.ashmus.ox.ac.uk/coin/356372. Erişim 10 Mart 2025)



Resim 7. Kolları dövme detaylı Maenad'ın Orpheus'u öldürmesi. (https://christed.faculty.arizona.edu/clas353/4-17.html. Erişim 10 Mart 2025).



Resim 8. Argonaut seferi mitinden bir sahne. Orpheus ve elinde lir çalan başka bir müzisyenle birlikte (sağdaki kabartma). (Delphi Archaeological Museum, https://delphi.culture.gr. Erişim 20 Mart 2025)



Resim 9. Meryem'in acı su/Masumiyet testi. Tokalı Kilisesi, Kapadokya, 10.yy (Serap Yüzgüller Arsal, "A Scene from Asia Minor: The Trial by Water", 56)



Resim 10. (Soldaki) güzel ve genç görünümlü Dionysos, MS 100/150 (https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010279168. Erişim 20 Nisan 2025).

Resim 11. (Sağdaki) Olgun görünümlü Dionysos, MS 40-60 (https://www.britishmuseum.org/collection/object/G_1878-1106-1. Erişim 20 Nisan 2025)



Resim 12. Tauroktoni sahnesi, boğanın kuyruğunun başağa dönüşme detayı. (CIMRM, Fig. 122).



Resim 13. Tauroktoni sahnesi, Boğanın boğazından bitki çıkması detayı (CIMRM, Fig. 593)



Resim 14. Anastasis sahnesi, Khora Manastırı Kilisesi (Kariye Cami), (Fotoğraf: Betül Eser Arşivi)



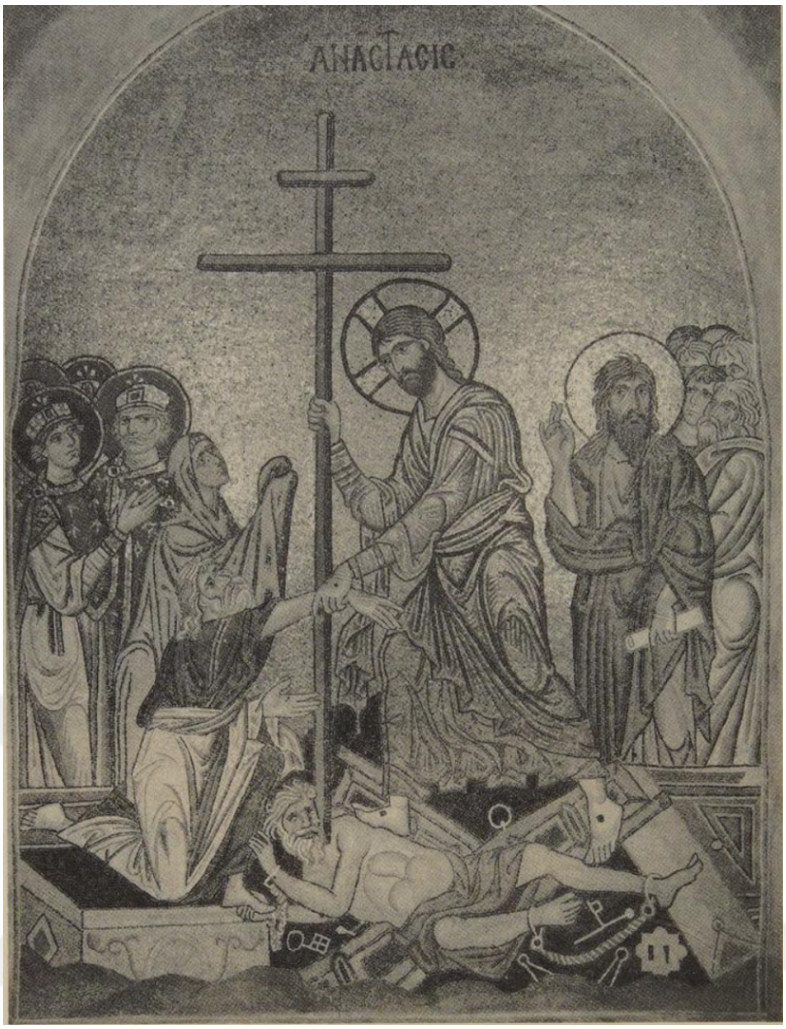
Resim 15. Zarzma İkona, Hades ve Şeytan detayı (Yaşar, Kapadokya Bölgesi Bizans Kiliselerinde Anastasis Sahnesi, 196)



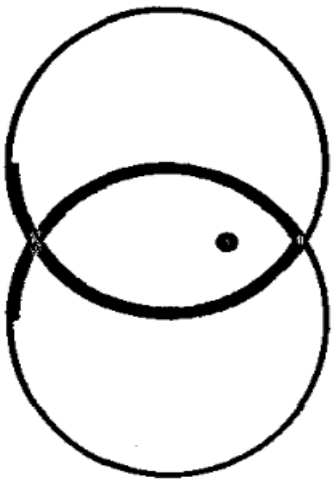
Resim 16. Boyona Kilisesi, Anastasis kapı detayı (Yaşar, Kapadokya Bölgesi Bizans Kiliselerinde Anastasis Sahnesi, 206)



Resim 17. Khora Manastırı Kilisesi (Kariye Cami), Anastasis Şeytan ve kapı detayı (Underwood, The Kariye Djami, 343)



Resim 18. Daphni Manastırı, Anastasis sahnesi ve Hades (Kartsonis, Anastasis the Making of an Image, 332).



Resim 19. Vesica Piscis, balık sembolünün ortaya çıkışı (David R. Fideler, Jesus Christ, Sun of God: Ancient Cosmology and Early Christian Symbolism)