

ANA TANRIÇA'NIN İZİNDE

Anadolu Kybele Kültü



LYNN E. ROLLER

Çeviren: Betül Avunç

homer*kitabevi*

ANA TANRIÇA'NIN İZİNDE

Anadolu Kybele Kùltü

ISBN 975-8293-53-2

Ana Tanrıça'nın İzinde
Anadolu Kybele Kültü
Lynn E. Roller

Özgün Adı
In Search of God The Mother
The Cult of Anatolian Cybele
© University of California Press, 1999

Çeviren
Betül Avunç

Ofset Hazırlık
Homer Kitabevi

Tasarım
Sinan Turan

Baskı ve Cilt
Barış Matbaa

1. Basım 2004

© Homer Kitabevi

Tüm metnin yayım hakkı saklıdır.
Tanıtım için yapılacak kısa alıntılar dışında yazarın ve yayımcının
yazılı izni olmaksızın hiçbir yolla çoğaltulamaz.

Yeni Çarşı Caddesi, No: 28/A, 34433, Galatasaray, İstanbul - Turkey
Tel: 0212 249 59 02 - 292 42 79
Faks: 0212 251 39 62
e-mail: homer@homerbooks.com

LYNN E. ROLLER

ANA TANRIÇA'NIN İZİNDE

Anadolu Kybele Kültü

Mayıs 2008

Çeviren: Betül Avunç



homerkitabevi

Prof. Dr. Lynn E. Roller, California Üniversitesi'nde öğretim üyesidir. Noverbal Graffiti, Dipinti and Stamps adlı eseri Gordion Özel Çalışmaları serisinin birinci kitabı olarak yayımlanmıştır.

Betül Avunç, İstanbul Üniversitesi Klasik Arkeoloji Bölümü'nde Lisans, İTÜ Güzel Sanatlar Bölümü'nde Yüksek Lisans yapmıştır. Yayımlanmış telif eserleri ve çevirileri vardır.

Sarah Fredrica ve Charles Raymond'a

İçindekiler

<i>Resimlerin Listesi</i>	9
<i>Önsöz</i>	13
<i>Kısaltmalar</i>	17
<i>Sunuş</i>	21
1. Phrygialı Ana Tanrıça Hakkındaki Bir Araştırmaya Giriş	28
1. BÖLÜM: ANADOLU'DA ANA TANRIÇA	46
2. Prehistorik Bulgular	46
3. Tunç ve Erken Demir Çağları	59
4. Phrygia'daki Ana Tanrıça Kültü	79
2. BÖLÜM: YUNANİSTAN'DA ANA TANRIÇA	127
5. Erken Kült	127
6. Klasik Dönem	149
7. Hellenistik Dönem	187
3. BÖLÜM: KÜLTÜTEN SÖYLENCEYE	231
8. Cybele ile Attis Söylencesi	231

4. BÖLÜM: ROMALI MAGNA MATER	254
9. Magna Mater'in Roma'ya Gelişi	254
10. Cumhuriyet ve Erken İmparatorluk	275
11. Roma Tanrıçası Küçük Asya'da	313
<i>Sonsöz</i>	329
<i>Dipnotlar</i>	331
<i>Bibliyografya</i>	399
<i>Dizin</i>	419

Resimlerin Listesi

HARİTALAR

1. Anadolu'daki arkeolojik buluntu alanları
2. Akdeniz bölgesindeki arkeolojik buluntu alanları

RESİMLER

1. Oturan kadın heykelciği, Çatalhöyük
2. Oturan kadın heykelciği, Hacılar
3. Kubaba kabartması, Kargamış
4. Kubaba kabartması, Kargamış
5. Urartu kült kabartması, Yeşilalıç
6. Kült nişi, Yeşilalıç
7. Phrygia'nın Ana Tanrıçasının kabartması, Gordion
8. Phrygia'nın Ana Tanrıçasının kabartması, Ankara/Bahçelievler
9. Phrygia'nın Ana Tanrıçasının kabartması, Ankara/Edik
10. Phrygia'nın Ana Tanrıçasının kabartması, Boğazköy
11. Phrygia'nın Ana Tanrıçasının başı, Salmanköy
12. Phrygia'nın Ana Tanrıçasının kabartması, Gordion
13. Minyatür kabartma, Gordion
14. Hizmetkar kabartması, Gordion
15. İdol, Gordion
16. Phryg sunağı, Dömbek
17. Phryg kır tapınağı, uzaktan görünüşü, Kalehisar

18. Phryg sunağı, Kalehisar
19. Aslankaya, genel görünüm
20. Aslankaya, niş içindeki kabartma
21. Aslankaya, yan taraftaki kabartma
22. Büyük Kapıkaya
23. Kumca Boğaz Kapıkaya
24. Midas Anıtı, Midas Kenti
25. Bitmemiş Anıt, Midas Kenti
26. Hyakinthos Anıtı, Midas Kenti
27. Arezastis Anıtı
28. Maltaş Anıtı, ana kabartma
29. Maltaş Anıtı, kabartmanın arkasındaki kuyu
30. Bahşeyiş Anıtı, ana kabartma
31. Bahşeyiş Anıtı, kabartmanın arkasındaki kuyu
32. İdöllü merdiven sunak, Midas Kenti
33. Kûlt kabartması ve kuyu, Fındık
34. Aslantaş, mezarın üstündeki aslan kabartması
35. Fildişi tanrıça heykelciği, Bayandır
36. Fildişi rahip heykelciği, Bayandır
37. Meter naiskosu, Miletos
38. Tapınak modeli, Sardes
39. Meter naiskosu, Kyme
40. Meter naiskosu, Atina Agorası

41. Meter naiskosu, Atina Agorası
42. Meter ve iki yardımcısı, Pire
43. Kırmızı figürlü Attika krateri, A yüzü
44. Kırmızı figürlü Attika krateri, B yüzü
45. Tapımcıları tanrıça heykeliyle gösteren kabartma, Thasos
46. Kuretalı ve Nymphalı kabartma, Pire
47. Meter naiskosu, Pire
48. Agdistis ile Attis kabartması, Pire
49. Meter heykelciği, Gordion
50. Meter bir aslanın sırtında, Gordion
51. Tahtta oturan Meter, Gordion
52. Artemis ve Meter kabartması, Sardes
53. Meter yaşlı ve genç tanrıyla, Ephesos
54. Meter tapımcılarla, Kyzikos
55. Mermer Meter heykeli, Pergamon
56. Terrakotta Meter heykelciği, Pergamon
57. Mermer Attis heykeli, Pergamon
58. Tunç kalıp, A yüzü, çıkış yeri bilinmiyor
59. Tunç kalıp, B yüzü, çıkış yeri bilinmiyor
60. Meter ve Attis kabartması, çıkış yeri bilinmiyor
61. Adak kabartması, Lebadeia
62. Palatinus tepesinin batı yakası planı, Roma
63. Magna Mater tapınağının restore edilmiş hali, Roma

64. Magna Mater başı, Palatinus, Roma
65. Attis heykelciği, Palatinus, Roma
66. Terrakotta penis başı, Palatinus, Roma
67. Terrakotta kozalak, Palatinus, Roma
68. Magna Mater betimli denarius, Cumhuriyet dönemi
69. Magna Mater betimli denarius, Cumhuriyet dönemi
70. Gallus heykeli, Roma
71. Aslanların çektiği arabada Magna Mater, tunç heykel grubu
72. Magna Mater'in Augustus çağı tapınağını gösteren kabartma,
Ara Pietatis
73. Magna Mater'in Augustus çağı tapınağının alınlığındaki
kabartma, Ara Pietatis
74. Claudia Quinta kabartması, Roma
75. Mermer Magna Mater heykeli, Palatinus, Roma
76. Meter kabartması, Kyzikos
77. Zeus ve Meter Tapınağı, Aizanoi
78. Meter'in yeraltı tapınağı, Zeus ve Meter tapınağı, Aizanoi

Önsöz

İlk alan çalışması sezonumu 1979 yazında, Pennsylvania Üniversitesi'nin Müzesi'nin sponsorluk yaptığı Gordion Projesi'nde çalışarak geçirdim. Doktoram biteli iki yıl olmuştu, ilk düzenli akademik görevime Davis'deki California Üniversitesi'nde henüz başlamıştım ve yeni araştırma ufukları arıyordum. Tez danışmanım, Pennsylvania Üniversitesi'nden Profesör Keith De Vries'dan aldığım Gordion Projesi'ne katılma çağrısı, o zamanlar bana çok çekici bir fırsat gibi göründü ve profesyonel yaşamımı belirleyen bir yola soktu beni. Türkiye'ye varışımдан sadece beş gün sonra Gordion ekibinin diğer üyeleriyle birlikte Midas Kenti'ne yaptığım bir alan gezisi, hâlâ belleğimde yaşar. Kıvrılarak giden bozuk bir yolun dönemecinde, birdenbire karşımızda duran Midas Anıtı'nı gördük. Etkileyici biçimiyle eteklerindeki köyün üzerinde kule gibi yükseliyor ve parlak sabah güneşiyle ışıldıyordu. "Bir gün geri dönmeli ve bunu daha iyi incelemeliyim," diye düşündüğümü hatırlıyorum.

Phrygia'nın dağlık bölgelerindeki kaya anıtlarının üzerimde bıraktığı etkiyi (pek çok gezgin gibi) hiç unutmadım ve bunların insanda uyandırdığı o güçlü huşu duygusunu bu kitapta aktarmaya çalıştım. Eski Akdeniz halkının bu çarpıcı doğal manzara içinde, özellikle de yaşadıkları dağlarda özel bir dinsel yaşantı türü keşfetmesine şaşmadığım gibi, bu yaşantıyla bağdaştırdıkları tek tanrısallık varlık olan Phrygialı Ana'nın, taraftarları üzerinde derin ve kalıcı bir etki yapmış olması da şaşırtıcı değil.

Daha çok Cybele olarak tanınan Phrygialı Ana Tanrıça'yı antik yazında ve modern bilimsel yapıtlarda daha kapsamlı biçimde okumaya başladığımda bile bu olumlu izlenimim değişmedi. Özellikle modern çalışmalarda, insanın bu tanrıçayla ilgili olarak edindiği ilk izlenim neredeyse hep olumsuzdur. Bu durum, Vergilius, Martialis, Iuvenalis ve özellikle 63. şiirindeki ustaca çizilmiş yıkıcı Cybele Ana portresiyle, bilim adamı olsun olmasın, bu konuyla ilgilenen hemen herkes üzerinde tartışılmaz bir etki yapmış olan Catullus gibi önemli Latin yazarları tarafından yaratılan olumsuz, çoğunlukla uğursuz tanrıça portresinden kaynaklanır büyük ölçüde. 1. Bölümde, Phrygialı Ana'nın olumsuz tablosunun 19. ve 20. yüzyıllarda neden o kadar güçlü bir yankı yaptığını, Yunan ve Latin kaynaklarının pek çoğunda rastlanan o rahatsız edici Ana Tanrıça imajının neden baki kaldığını gös-

termek amaçlanmaktadır. Anayurdunda o kadar güçlü bir etkisi olan, hatta Phrygia dışındaki farklı çevrelerde kabul gören bir tanrıçanın bu imajla bağdaşmayan durumunu, gördüğüm pek çok modern bilimsel çalışmadan daha kapsamlı bir biçimde ele almak gerekiyordu.

Beni bu konuda çalışmaya iten bir başka nokta, Phrygialı Ana'nın temelde bir ana tanrıça olarak tanımlanmasıdır. Bu proje üzerinde çalıştığım yıllar, tanrıçalara, özellikle ana tanrıçalara karşı, toplumda geniş ölçüde kadın hareketiyle teşvik edilen bir ilgi artışının yaşandığı döneme rastladı. Cybele de Antik Çağ toplumu üzerindeki tartışılmaz etkisiyle, kuşkusuz güçlü bir tanrıça, bir ana tanrıçaydı. Buna karşın Phrygialı Ana Tanrıça'nın, din bilincinde kadın ögesinin belirlenmesindeki rolü büyük ölçüde ihmal edilmişti ve antik dünyadaki ana tanrıçalar üzerine yazılmış ne kadar eser varsa, çoğu tatmin edici olmayan, ana tanrıça tanımını belli bir zaman ve mekan temeline dayandırma çabalarımın pek az destek veren çalışmalarıdır.

Bu kitap için araştırma yapmaya 1986 yazında, Türkiye'deki kapsamlı bir araştırma gezisi sırasında başladım. Bunun ardından sonbaharda Roma'daki Amerikan Akademisi'ndeki ücretli izin dönemi geldi. 1990'da yazmaya başladım. 1998'de kitabı bitirdiğimde, bu konuya yönelmemi sağlayan itici güç, yani Phrygia'ya, oranın zengin sanat, kültür ve dinsel geleneklerine duyduğum hayranlık ve eski Akdeniz halkını bir ana tanrıçaya tapmaya yönelten nedeni inceleme arzusu hâlâ canlıydı. Bu kitap bunun ürünüdür.

Bu kadar uzun bir sürede oluşan ve çok geniş bir bölgeyi kapsayan bu çalışma birçok kişi ve kuruluşun katkılarından yararlandı. Onlara minnettarlığımı ifade etmekten mutluluk duyuyorum. Bazı kişilere şahsen teşekkür etmek için çok geç olsa da, Anadolu araştırmaları öncülerinin, özellikle William Ramsay, Gustav ve Alfred Körte, Emilie Haspels ve Rodney Young'ın katkılarına minnettar olduğumu belirtmek isterim. Bu kişilerin hepsinin Anadolu'nun antik kültürlerinin icraatlarının unutulmaktan kurtulmasında önemli payları vardır. Kendi çalışmam birçok kaynaktan büyük çapta finansal destek görmüştür. Kurumum, Davis'deki California Üniversitesi, büyük bir cömertlik göstererek bir Fakülte İlerleme Ödülü, 1990'da Davies Humanities Institute'daki lojmanda bir dönem konaklama, ayrıca yıllık fakülte araştırma bursları verdi. 1992'de American Council of Learned Societies'den gelen bir destek bursu sayesinde Türkiye'ye bir araştırma gezisi yapıldı, bu gezi Phrygia'nın dağlık bölgelerini dolaşarak, Türkiye'nin bu projeye ilgili arkeolojik anıtlarının çoğunu ziyaret etme-

mi sağladı. 1992-93'de National Endowment for the Humanities'den gelen bir burs, akademik görevler açısından beni rahatlatı ve yazım işinin büyük bölümünü tamamlamama olanak verdi. O yılın bir bölümünü Kuzey Carolina'daki National Humanities Center'in bir üyesi olarak geçirdim. Bu kuruluş, harika bir destek personeli ve insanı gayretlendiren bir bilim adamı grubunun dostluğunu sağladı bana. Eleanor Winsor Leach'e, Richard Seaford'a, Michael Maas'a ve merkezin direktörü W. Robert Connor'a özel teşekkürlerimi sunmak isterim. Hepsi çalışmamla ilgilendi ve içindeki fikirlerin birçoğunu tartıştı. 1993'ün ilkbaharında Oxford, Wolfson College'da konuk araştırmacıydım. Samimi bir ortam ve Ashmolean Kütüphanesi'nin mükemmel araştırma olanaklarını değerlendirme fırsatı buldum. John Boardman'a, John Lloyd'a, Donna Kurtz'a ve oradaki yaşantımı kolaylaştıran herkese özel olarak teşekkür ediyorum. Brian Rose, Troia'daki Tunç Çağı sonrası kazılarında gelen bilgileri cömertçe paylaştı, Mary Jane Rein, Sardes tapınak modeli konusunda çok değerli malzeme sağladı, Naomi Hamilton, Çatalhöyük heykelticikleri için çok gerekli yardımlar yaptı. Phrygialı Ana Tanrıça'ya karşı merakımı körükleyen Machteld Mellink, Michael Jameson ve Oscar Muscarella da özel teşekkürü hak ediyorlar. Erich S. Gruen, Richard Seaford ve Thomas H. Carpenter yazının taslaklarını okuyarak, yararlı yorumlar yaptılar. Yazının bazı bölümlerinin düzeltilmesine yardımcı olan Charlayne Allan, Susan Burdett, Crawford H. Greenewalt, Jr., Eugene Lane, Stephen Miller'a ve University of California Press'in adını bilmediğim düzeltmenlerine de teşekkür etmek isterim. Davis'deki feminist çalışma grubumun üyeleri Alison Berry, Cynthia Brantley, Carole Joffe, Suad Joseph, Anna Kuhn, Kari Lokke, Francesca Miller ve Stephanie Shields'ın zihinsel ve ruhsal desteğine minnettarım. Öğrenci asistanlarım Katherine Dhuey, Julie Hines ve Heather-Lark Curtin, yazının hazırlanmasının son aşamalarında çok değerli yardımlarda bulundular. Çok özel teşekkürlerim de, 1992'de Türkiye'ye yaptığım araştırma gezisinde bana eşlik eden, bu yapıttaki fotoğrafların çoğunu çeken ve projenin her aşamasında bana destek ve cesaret veren kocam John Wagoner'a.

Fotoğrafların birçoğu müze ve kazı koleksiyonlarının cömert yardımlarıyla sağlanmıştır. Ankara Anadolu Uygarlıkları Müzesi'ne, British Museum'a, Antalya Arkeoloji Müzesi'ne, İstanbul Alman Arkeoloji Enstitüsü'ne, Sardes Arkeoloji Araştırmaları'na, İstanbul Arkeoloji Müzesi'ne, Ferrara Arkeoloji Müzesi'ne, Malibu J. Paul Getty Müze-

si'ne, American School of Classical Studies, Agora Kazıları'na, Berlin'deki Devlet Müzesi'ne, Atina'daki Yunan Milli Arkeoloji Müzesi'ne, Gordion Kazı Projesi'ne, Kopenhag'daki Milli Müze'ye, New York Metropolitan Museum'a, Venedik Arkeoloji Müzesi'ne, Roma'daki Soprintendenza Archeologica'ya, Roma Alman Arkeoloji Enstitüsü'ne, Roma'daki Amerikan Akademisi'ne, Roma Capitoline Müzesi'ne ve Paris Louvre Müzesi'ne teşekkür etmek isterim.

Son olarak iki özel gönül borcumu ifade etmek isterim. Birincisi Türk meslektaşlarıma: Gordion'daki çalışmamıza yardımcı olan Türk Arkeoloji Dairesi'nin temsilcilerine ve Phrygialı Ana Tanrıça'yla ilgili bir araştırma için gerekli olan bilgileri koruyan birçok yerel Türk arkeoloji müzesine. Gordion Projesi'nin üyelerine her türlü izni sağlayan ve dünyanın en değerli Phryg sanat ve el işleri koleksiyonunu bir araya toplamış olan Ankara Anadolu Uygarlıkları Müzesi'ne, müze müdürü İlhan Temizsoy ve personeline özel olarak teşekkür ederim. İkinci gönül borcum ise, sürekli destekleri için Gordion Projesi'ne: Gordion Projesi'nin yöneticisi G. Kenneth Sams'a, Gordion alan yöneticisi Mary Voigt'e, Gordion kayıtlarını tutan Ellen Kohler'a, Gordion Mobilya Projesi yöneticisi Elizabeth Simpson'a, yapıtım ve Phrygia tarihi ve kültürüyle ilgili genel merakım konusunda beni yüreklendiren pek çok proje personeline teşekkür etmek isterim. Yukarıdakilerin hepsi bu yapıtın başarısına büyük katkılarda bulunmuşlardır, ama kusurlar her zaman bana aittir.

Bu kitap ikiz kızım ve oğluma adanmıştır. 1995 yazındaki doğumları kitabın üretimini yavaşlattı, ama bir ana tanrıçayı anlamama çok büyük katkısı oldu.

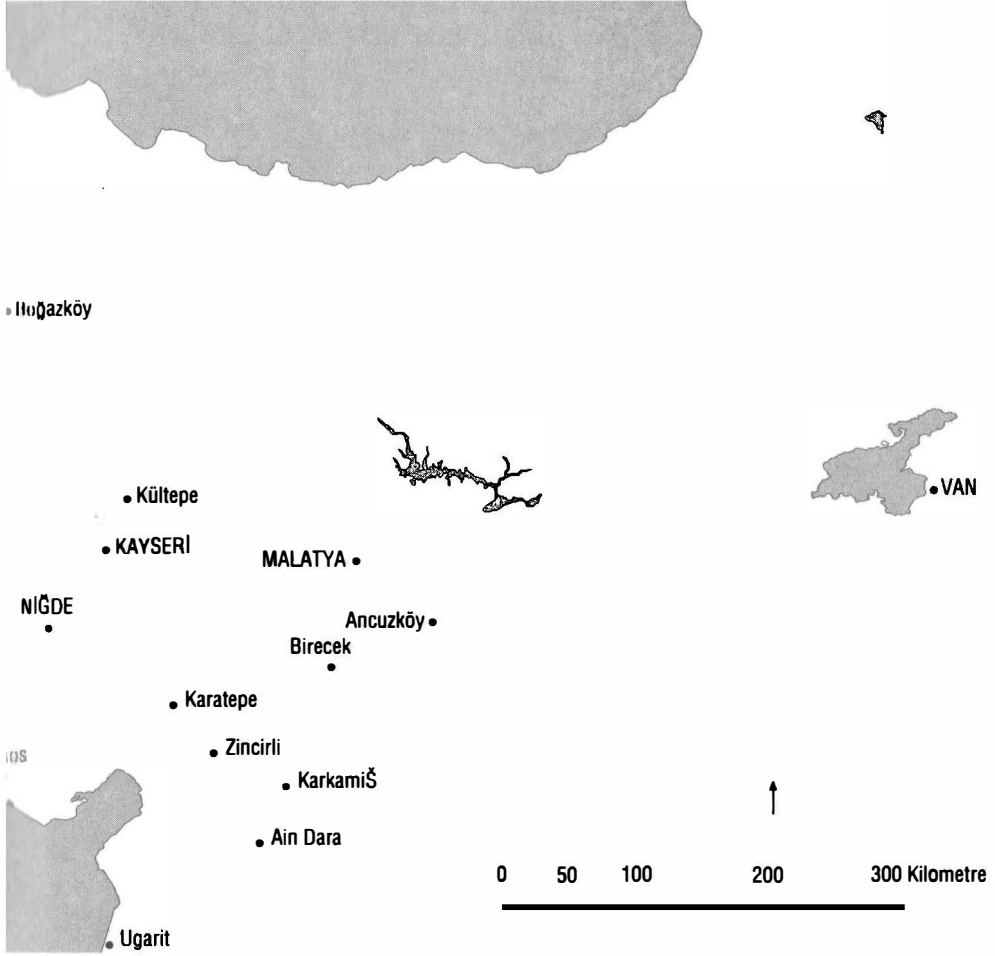
Antik isimleri modern İngilizce harflerle yazma konusunda uyumsuzluktan kaçınmak olanaksız görünüyor. Phryg dilindeki sözcükleri yazarken, Claude Brixhe ve Michel Lejeune'ün *Corpus des inscriptions paléophrygiennes* (Brixhe and Lejeune, 1984) adlı yapıtta saptadıkları prensipleri izledim. Yunanca ve Latince sözcükleri yazarken özgün dile mümkün olduğunca sadık kalmaya çalıştım, Yunan dünyasını ele alırken tanrıçaya Kybele, Roma dünyasını ele alırken Cybele dedim. Aynı şekilde, Ana Tanrıça'nın hadım rahipleri Yunan kültürüne alındığında Gallos, Roma kültüründe Gallus olarak geçti. Tarih kayıtlarında İsa'dan önceki tarihler için M.Ö., İsa'dan sonraki tarihler için de M.S. kullanıldı. Bütün Yunanca ve Latince metinlerin İngilizce çevirileri bana aittir.

Kısaltmalar

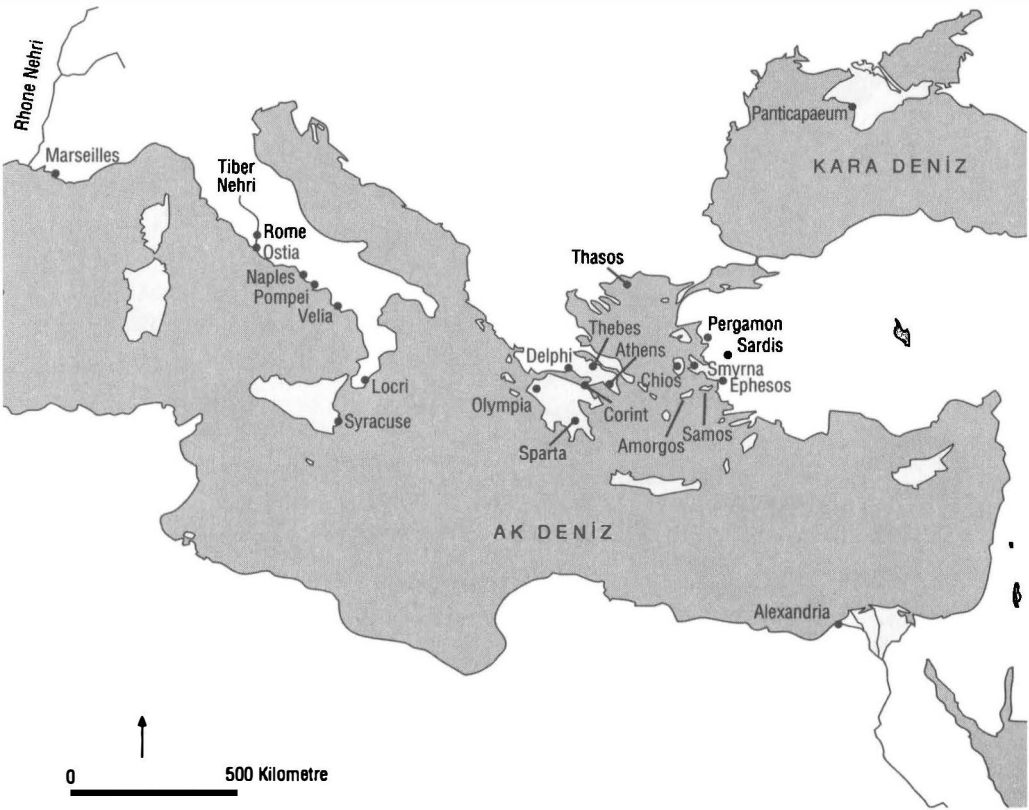
Kitapta adı verilmeyen antik yazarlar ve yapıtlarla ilgili kısaltmalar için bk. Lidell and Scott, *A Greek-English Lexicon* ve *Oxford Latin Dictionary*.

ABV	J. D. Beazley, <i>Attic Black-Figure Vase-Painters</i> (Oxford, 1956)
ARV ²	J. D. Beazley, <i>Attic Red-Figure Vase-Painters</i> , 2d ed. (Oxford, 1963)
CARC	Cybele, <i>Attis and Related Cults: Essays in Memory of M. J. Vernaseren</i> , edited by Eugene Lane (Leiden, 1996)
Carchemish I-III	D. G. Hogarth, C. L. Wooley, T. E. Lawrence, and R. D. Barnett, <i>Carchemish: Report on the Excavations at Djerabis on Behalf of the British Museum</i> , vols. 1-3 (Oxford, 1914-52)
CCCA	M. J. Vernaseren, <i>Corpus Cultae Cybelae Attidisque</i> , 7 vols. (Leiden, 1977-89)
CIG	<i>Corpus Inscriptionum Graecarum</i>
CIL	<i>Corpus Inscriptionum Latinarum</i>
De los	<i>Exploration archéologique de Délos</i> , 25 vols. (Paris, 1909-61)
De los XXIII	A. Laumonier, <i>Les figurines terre-cuites. De los, XXIII</i> (Paris, 1956)
Et. mag.	<i>Etymologicum magnum</i>
FGrHist	F. Jacoby, <i>Fragmente der griechischen Historiker</i> (1926-58)
IG	<i>Inscriptiones Graecae</i>
IGRRP	R. Cagnat, <i>Inscriptiones Graecae ad Res Romanas Pertinentes</i> , vol. 4, ed. G. Lafaye (Paris, 1927)
MAMA	<i>Monumenta Asiae Minoris Antiquae</i>
OGIS	W Dittenberger, <i>Orientis Graeci Inscriptiones Selectae I-III</i> (Leipzig, 1903-5, reprinted Hildesheim, 1960)
Olynthus IV	D. M. Robinson, <i>Terracotta Figurines: Excavations at Olynthus IV</i> (Baltimore, 1931)
Olynthus XIV	D. M. Robinson, <i>Terracotta Figurines from 1934 and 1938: Excavations at Olynthus XIV</i> (Baltimore, 1952)
RE	A. Pauly et al., <i>Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft</i> (1893-)
SEG	<i>Supplementum Epigraphicum Graecum</i>
SIG ³	W Dittenberger, <i>Syllöse Inscriptionum Graecarum</i> , 3d ed. (Leipzig, 1915-240)





Harita 1. Anadolu'da Phrygia'nın Ana Tanrıçası ile ilgili önemli arkeolojik yerler (günümüz kentleri büyük harflerle, antik yerleşmeler k  k harfle yazılmıştır).



Harita 2. Akdeniz bölgesinde Phrygia'nın Ana Tanrıçası ile ilgili önemli arkeolojik yerler.

Sunuş

Dea magna, dea Cybebe, dea domina Dindymi
Procul a mea tuus sit furor omnis, era, domo:
alios age incitatos, alios age rabitos.

Büyük tanrıça, tanrıça Cybele, Dindymus'un sahibesi tanrıça,
evimden uzak olsun senin çılgınlıkların:

haydi, git başkalarını hiddete sal, başkalarını çıldırt, haydi.*

(Catullus 63.91-93)

Romalı şair Catullus, Ana Tanrıça Cybele'ye bu sözlerle yakardı ve gelecek kuşaklar için tanrıçanın yaygın imajını etkileyecek çarpıcı bir portre yarattı. O büyük tanrıçaydı, erkeklerin kendisine mutlak boyun eğmek zorunda olduğu kraliçe, hükmettiklerini yok edebilen ve etmiş olan kinci bir kadın. Antik Yunanistan ve Roma'daki Büyük Ana'nın, güç ve vahşet yansıtan başka portreleri de vardır. "O, zillerin çin çin ötmesinden, davulların gümbürdemesinden, flütlerin kükremesinden, kurtlarla parlak gözlü aslanların yaygarasından hoşlanır," diye yazmış M.Ö. 16. yüzyılın anonim yazarı "Tanrıların Anası'na Övgü"de. Besleyip büyüten, avıtan, şefkatli bir ana tanrıça kavramı, eski Akdeniz toplumunun Ana Tanrıçası'na uzak görünüyor.

Cybele (Yunanca Kybele), Büyük Ana ya da sadece Ana olarak bilinen tanrıça, eski Akdeniz dünyasının dinsel yaşamındaki en ilginç kişiliklerden biridir. İnsanların bu tanrıçaya bağlılığını gösteren bulgular, bir ana tanrıçaya tapınıldığını açıkça belirten malzemenin üretildiği en erken çağ olan M.Ö. 1. bin yılın erken döneminden, M.S. 5. yüzyılda paganizmin Roma İmparatorluğu'ndaki son günlerine dek uzanmaktadır. Ana Tanrıça'ya en canlı haliyle antik Yunanistan ve Roma'ya ait şiirlerde, övgülerde ve dinsel anıtlarda rastlarız, ama onun asıl yurdu Anadolu (bugünkü Türkiye) idi. En karakteristik ve en kalıcı özellikleri Orta Anadolu'daki Phrygia'da biçimlenmişti. Tanrıçanın tapımı buradan geniş bir alana yayılmış, muazzam bir taraftar kitlesi edinmiş, Avrupa, Batı Asya ve Kuzey Afrika'daki Akdeniz kültür havzasının tüm coğrafyasını kaplamıştır. Kültürünün uzun ömrü ve Ana'ya yapılan tam anlamıyla binlerce sunu, ona derin bir saygı duyulduğunu açıkça göstermektedir.

* Catullus, Bütün Şiirleri, çev: Çiğdem Dürüşken-Erdal Alova, YKY, 1997. ç.11.

Ana Tanrıça'nın eski Akdeniz toplumundaki kimliği ve özyapısı bu kitabın başlıca temasıdır. Bu konular, başlıca arkeolojik, yazınsal ve epigrafik belgelerin Büyük Ana Cybele için kronolojik olarak gözden geçirilmesi yoluyla araştırılır. Araştırma, aynı zamanda bazı anahtar söylencelerin, dinsel törenlerin ve Cybele'yle bağdaştırılan ikinci derecedeki karakterlerin analizini içermekte, övgü ve şükrandan katıksız nefrete dek, Antik Çağ'da insanların ona gösterdikleri farklı tepkiler incelenmektedir. Göreceğimiz gibi, eski Akdeniz dünyasının Büyük Ana tanrıçasına ilişkin bir inceleme, tanrıçanın kendisi kadar, ona tapınmış olan insanlar hakkında da çok şey anlatır.

Sırada öncelikle Cybele'nin kimliğine ve onun bir ana tanrıça olduğunu nereden bildiğimize dair kısa bir açıklama var. Tanrıçanın adı ilk olarak M.Ö. 7. yüzyıla ait Phryg yazıtlarında karşımıza çıkar. Orada kendisine Phryg dilinde Matar, yani "Ana" diye seslenilmiştir. Bu sözcük genellikle tek başına görülmekle birlikte, Phryg dilinde "dağın" anlamına gelen bir niteleme sıfatının, kubileya'nın da bulunduğu iki örnek vardır.¹ Bu nedenle tanrıçaya seslenen en eski yazılı metinlerde o yalnızca "Ana" ya da "Dağın Anası" idi. M.S. 2. yüzyıla ait Yunanca yazılmış Phryg yazıtlarında ona Μήτηρ Θεά (*Meter Thea*), Ana Tanrıça diye seslenilir.² Yunanistan'da Μήτηρ (*Meter*), Ana idi, ama daha üstün bir kimlik kazanarak, Μήτηρ Θεών, Tanrıların Ana'sı olmuş, bu kimlikle Yunan panteonunda sarsılmaz bir yer edinmişti. Roma dünyasında ise Magna Mater, yani Büyük Ana idi ve ona sık sık Mater Deum Magna Idaea, Tanrıların İdalı Büyük Anası olarak sesleniliyordu. Bu unvan ona hem Roma panteonunda, hem de Roma'nın İda Dağı'ndan gelen Troialı Aeneas tarafından kurulduğunu anlatan efsane geleneğinde önemli bir yer verdi.

Bu kült unvanlarına ek olarak, Ana Tanrıça Yunanistan ve Roma'da çoğunlukla Phryg dilindeki sıfatı kubileya'dan türetilen adla, Kybele ya da Cybele olarak anılırdı.³ Yunanca ve Latince metinlerde Kybele ya da Cybele bir sıfat değil, özel addır. Tanrıçanın özel adı olarak yazında, özellikle şiirde yaygın biçimde benimsendi, ama övgü ya da adak yazıtı türündeki dinsel metinlerde asla kullanılmadı. Tapımı çerçevesinde, o her zaman yalnızca "Ana" idi. Çeşitli dillerde en eski ve en yaygın kullanılan adı "Ana" olduğu için, bu çalışmada ona düzenli olarak Ana Tanrıça denmiştir.

Ana tanrıça kavramı, hem antik hem modern, pek çok duygusal çağrışım barındıran bir kavramdır. Özellikle Cybele Ana hem popüler hem bilimsel yazında çok büyük ilgi çekmiş, birtakım sentetik incele-

melere konu olmuştur.⁴ Bu eski çalışmalar genellikle Phrygialı Ana Tanrıça'nın özyapısı ve Cybele'nin Asya'daki geçmişi hakkında, tanrıçanın ilkel saydıkları kökenlerinin düşünmeden kabulünden, onun sözde Doğulu barbar kişiliğinin vahşiliğine dek sıralanan haksız önyargılarla donatılmıştır. Bu nedenle bu çalışma, konuyla ilgili eski yayınların gözden geçirilmesiyle ve anaerkillikle, sınıf çatışmasıyla, Oryantizmle ilgili olanlar dahil, Ana Tanrıça hakkında bundan önceki pek çok tartışmayı renklendirmiş olan teorik sorunlara ilişkin bir analizle başlamaktadır.

Bu araştırmanın ana hedefi, Ana Tanrıça tapımının gelişimini, tanrıçanın etkisinin en güçlü olduğu alanda, eski Akdeniz dünyasında izlemektir. Tanrıçaya doğrudan doğruya "Ana" diye ilk seslenenler Phrygialılar olduğundan, Phrygialı Ana'yı tanımlamak önemli bir görevdir. Orta Anadolu'da ve daha başka yerlerde Phrygia tanrıçasının öncüllerini araştırmakla işe başlayacağım. Bu da, Anadolu'da Phrygialıların öncüllerini gözden geçirmeyi gerektiriyor. Anadolu'nun Neolitik çağından, özellikle Çatalhöyük yerleşmesinden gelen malzeme, Anadolu'nun Ana Tanrıçası'nın varlığının M.Ö. 6000'e dayandığını gösteren kanıtlar olarak ilan edilmiştir, dolayısıyla bu iddianın doğruluğunun kanıtlanıp kanıtlanamayacağını araştırmak önemlidir. Anadolu'nun Phrygialılardan önceki Tunç ve Demir Çağı kültürlerinin - Hititler, Geç Hititler ve Urartular- katkılarını, bunların dinsel uygulama ve imgelerinin Phrygialılar üzerinde nasıl bir etki yaptığını görmek açısından dikkate almak da yararlı olacak.

Ana Tanrıça'yı araştırırken, Phrygia içindeki bulgular kuşkusuz çalışmamızın merkezinde olacaktır. Phrygialı Ana kimdi? Nasıl betimleniyordu? Etkinlik alanları nelerdi? Bu soruları yanıtlamak için kişi öncelikle arkeolojik malzemeye, kült anıtlarına, adak sunularına ve Ana Tanrıça'nın Phrygia'daki kutsal alanlarına yönelmelidir, çünkü Phryg dili konusundaki sınırlı bilgimiz, Phrygialıların Ana Tanrıçaları hakkında ne düşündüğünü öğrenmemizi ciddi bir şekilde engellemektedir. Buna karşın, arkeolojik belgeler gayet aydınlatıcıdır. Ana'ya adanmış Phryg anıtlarını analiz ederek, Phrygia halkının sembelleri ve dinsel törenleri hakkında epeyce bilgi sağlamak, Phrygialıları tanrıçaya iten nedenlere ve halkın baş tanrıçalarına yaklaşım tarzına dair önemli bilgiler elde etmek mümkündür.

Ana Tanrıça, Phrygia'dan Yunanistan'a geçtiği için, bir sonraki noktada Yunan Meter'ini incelemeye yöneleceğim. Yunan dünyasında Ana Tanrıça'yla ilgili veriler çok geniş bir alana yayıldığından, bu bö-

lüm Meter kültünün Arkaik, Klasik ve Hellenistik dönemlerde kronolojik düzende sunulduğu üç kısma ayrılır. Ana Tanrıça'nın Phrygia'dan Yunanistan'a geçişi, M.Ö. 7. yüzyılın geç dönemi ile 6. yüzyılda, belli ki sessiz sedasız gerçekleşmiş. Yunan tanrıçası Meter Yunan dinsel yaşamının bir parçası olarak kabul edilmiş, tanrısal esinlenme ve bireysel tapımla ilgili güçlü bir varlık haline gelivermiş. Yunan yazınında sık sık anılması ve ona sunulmuş yüzlerce adak, onun Yunan dinsel yaşamındaki varlığını kanıtlamaktadır. Ancak, Yunan dinsel betimleri ve din geleneği üzerindeki etkisi açık olduğu halde, kamu yaşamındaki rolü biraz belirsizdir. Meter'in çekiciliği, kişileri esrik bir dinsel ifade biçimine sevk etme gücünde yatıyordu ve bireysel temelliydi. Bu nedenle tapımı çoğunlukla aile ve kent kültleri ile Yunan halkının Hellen birliğini vurgulayan resmi Yunan dininin toplumu bağlayıcı güçlerinin dışına yöneldi. Bu durum tanrıçayı birçok Yunanlı'nın gözünde kuşkulu duruma getirdi ve Meter'in Phryg kökenlerinin, onu Yunanlıların doğudaki düşmanları olan Perslerin bir simgesi haline getirdiği 5. ve 4. yüzyıllarda, bu eğilim iyice açığa çıktı. Ne var ki, Hellenistik dönemle birlikte bağımsız kent devletinin çöküşü Yunan dininin kent kültürlerini zayıflatı ve böylece Meter kültürünün belirleyici özelliği olan bireysel ifade biçimi, hem kara Yunanistan'da hem de Batı Anadolu'daki Yunan kentlerinde önem kazandı.

Ana Tanrıça'nın en canlı portresini Roma'dan sağlarız. Yunanistan'daki durumun aksine, Romalılar M.Ö. 3. yüzyıl sonlarında Magna Mater'i resmen istediler ve onu Roma devletinin bir tanrıçası olmak üzere Roma'ya getirdiler. Tanrıça Hellenleşmiş bir tarzda olmakla birlikte, Anadolu'dan doğruca Roma'ya nakledildi ve Palatinus'ta, Roma Cumhuriyeti'nin seçkin kültürleri arasındaki şeref yerine yerleştirildi. Tanrıça'nın Roma'ya varışındaki koşullara özel bir dikkat gösterecek, sonra da onun Roma'nın toplumsal ve dinsel yaşamındaki yerine ilişkin geniş bir özet sunacağım. Magna Mater, Scipio'lardan Augustus'a kadar birçok ünlü politik şahsiyetin desteğini almış olup, onun kült figürleri geç Cumhuriyet ve erken İmparatorluk döneminin hemen hemen belli başlı her yazarının yapıtında göze çarpar. Ancak, Ana Tanrıça aynı zamanda Roma panteonunun kaygı verici bir sakiniydi. Devletin kurtarıcısı olarak övülmüş, ancak büyük ölçüde hizmetindeki hadım rahiplere duyulan yaygın nefret nedeniyle, biraz uzak tutulmuştu. Roma'nın Magna Mater'e davranışındaki ikiye bölünmüşlük, özellikle antikçağın sonlarında, Ana Tanrıça'nın önemli bir rol oynadığı pagan ve Hristiyan çatışmasında dile getirilir hale

geldi. Ancak bu o kadar dallı budaklı bir konudur ki, burada ele almamaya ve Roma dünyasındaki Ana Tanrıça koğusundaki incelememi Roma İmparatorluğu'nun ilk iki yüzyılı sırasında tanrıçayı anayurdı Anadolu'da gözden geçirmekle bitirmeye karar verdim.⁵

Ana Tanrıça kültürünün özel ilgi toplayan bir başka yönü, doğumunu ve genç çoban Attis'le aşk macerasını anlatan söylencelerdir. Bu macera Attis'in hadım oluşu ve ölümüyle sonuçlandığı için, Cybele ile Attis masalı Ana Tanrıça'nın en iyi bilinen yönlerinden biri ve en fazla ilgi toplamış olanıdır. Geleneksel bir Phrygia öyküsü olduğu sık iddia edilmişse de, belli ki bu öykü tanrı Attis'in varlığını açıklamak amacıyla Hellenistik dönemde yaratılmış ve tanrıçanın tapımının garip özelliklerinden bazılarının, özellikle ayınlerdeki hadım etme uygulamasının gerekçesi olarak pek çok Yunan ve Latin yazar tarafından yinelenmiştir. Söylencenin özünde Phrygia'ya özgü bazı öğeler bulunmakla birlikte, öykünün bildiğimiz hali daha çok Yunan ve Roma toplumunun ürünüdür. Bu nedenle onu 2. ve 3. ana bölümler arasında, sırasıyla Yunanistan ve Roma ile ilgili olarak irdeleyeceğim.

Bu yüzden bu kitabın başlıca bölümlerinde Ana Tanrıça'yla ilgili kanıtlar kronolojik bir çerçeve içinde sunuluyor. Bu yaklaşım üç yünden, Phryg, Yunan ve Roma çizgisi üzerinden bakarak, Ana Tanrıça tapımının Anadolu'dan Yunanistan'a, Yunanistan'dan Roma'ya yayılırken gösterdiği değişikliklerin çoğunu belirler. Bu çizgiler izlenirken, kitap boyunca dinsel uygulamalarla ilgili başlıca kanıtlar önemle vurgulanmıştır. Bunlar tapınaklar, kutsal yerler, tanrıçanın betimleri, ona yapılan sunular ve ona yönelik simgelerden oluşan fiziksel kanıtlar ile, kült kuralları ve adak yazıtlarından oluşan yazılı kanıtlardır. Kutsal metni ya da dogması olmayan çoktanrılı karmaşık bir dünyada, insanların dinsel uygulamaları nasıl yaptığını gösteren bulgular, belli bir tanrının ya da kültür kendi taraftarlarına ne ifade ettiğini saptamanın genellikle en etkili yoludur. Yazınsal metinlerin tanıklığı kuşkusuz değerlidir ve büyük ilgi toplamaktadır. Ana Tanrıça, Pindaros ve Euripides'den, Catullus ve Vergilius'a kadar çok sayıda antik yazarın yapıtında boy gösterdiği için, kimse bunları göz ardı etmek istemez elbette. Ancak yazınsal metinler halkın bir tanrı hakkında ne düşündüğünü gösteren kült uygulamaları kadar örnek nitelikte değildir, çünkü genellikle Yunanistan ve Roma'nın seçkin aydınlarının bakış açılarını yansıtır. Cybele Ana ve genç sevgilisi Attis'le ilgili söylence çemberindeki öykülerin anlatımları yeniden incelenirken, bu önemli noktayı göz önüne almak gerekir. Bu anlatılardan kült

tapımına değil, yalnızca yazınsal değerlendirmelere, Phrygialılara değil, yalnızca Yunanlılara ve Romalılara ait fikirler elde ederiz. Böylesine sınırlı bir perspektif, Ana Tanrıça taraftarlarından pek çoğunun düşünce ve deneyimlerine ulaşmada yanıltıcı bir rehber olabilir.

Bu yapının bir başka hedefi de “ana tanrıça” kavramının anlamını sorgulamaktır. Antik Akdeniz toplumunun Ana Tanrıça'sına yakından bakınca, bir ana tanrıçanın ne olduğu ya da ne olması gerektiği konusundaki çağdaş varsayımların çoğunu kuşku altında bırakan birçok çelişki ortaya çıkıyor. Tanrıçaya hep “Ana” diye seslenilmiştir, ama yanında bir çocukla görüldüğü enderdir. O, kadının pek az hakka sahip olduğu, kamuda pek varlık gösteremediği toplumlardaki güçlü dişi tanrısal varlıktı. Özgün bir Doğulu tanrıça olarak Batı Akdeniz’de, İmparatorluk Roma’sında büyük otoritesinin ve saygınlığının tadını çıkardı. Yunan ve Roma toplumunun aydın sınıfı tarafından sık sık hor görülmesine karşın, hükmedenler ve sıradan insanlar arasında muazzam bir taraftar kitlesi topladı. Tanrıça genellikle güç ve bereket simgesi sayılmasına karşın, en yakın ilişkide olduğu tanrı, kendi kendini hadım eden genç tanrı Attis idi. Kuşkusuz, Ana Tanrıça’nın sadece ölümlü bir ananın tanrısal düzeydeki kopyası olduğunu var sayamayız. Bu çalışma insanları bir ana tanrıçaya yönelten nedenleri ve insanların günümüzdeki analık imajından çok uzak görünen bir tanrıçadan ne kazanmayı umduklarını analiz etmeye giriştiği için, çelişkilerin incelenmesi okuru insan psikolojisinin kaygan yokuşuna sürükler.

Son olarak, bu tanrıça hakkındaki can alıcı bir soruya değinmek istiyorum: Nasıl bir anaydı? Bu konu ilerleyen bölümlerde iyice incelenmiş ise de, soru yanlış anlamalara açık olduğundan, burada bazı ön saptamalar yapmak uygun düşer. Yukarıda belirtildiği gibi, bu Ana üreten ve besleyen geleneksel dişi rolüne uymaz. Çocuk doğumuyla, tarım ya da hayvan bereketine ait simgelerle ender olarak bağdaştırılmıştır. Phryg yazıt ve anıtlarında Ana Tanrıça’nın en çok öne çıkan yönü, onun dağlar, boşluklar ve yabanıl alanlarla olan bağlantısıdır. Anadolu’nun dağlık manzarasının ürktütücü karakteri ve doğal ortamın verdiği kutsallık duygusu, kuşkusuz onun tanrısallığını belirlenmesindeki kilit öğelerdi. Kendisine Ana konumunu kazandıran en önemli öğenin, özel analık işlevinden çok, doğal çevreye hükmeden gücünün olduğu bir tanrıça görür gibiyiz. Bu güç, Phrygia devletine ve Phryg halkına koruma sağlayarak, tanrıçayı devletin anası yapmıştı.

Tanrıçanın Phrygia tasvirlerinden alınmış olan Yunanistan'daki görsel imgesi, açıkça görüleceği gibi analığa özgü niteliklerden yoksundur, ama Yunan metinleri onun Ana kimliğine ilişkin Yunan kavramı hakkında daha kapsamlı bir tanım sağlamaktadır. Tanrıçanın Yunanistan'daki varlığına dair en eski kanıtlardan biri olan M.Ö. 6. yüzyıl tarihli 14. Homerik Övgü, tanrıçaya bütün tanrıların ve insanların anası olarak seslenmekte olup, "Tanrıların Anası" unvanı, Yunan yazınsal metinlerinde ve kült adak yazıtlarında onun başlıca unvanı haline gelmişti. Yunan geleneği, Titanların asıl anası olan Ge, yani Toprak figürü ile, kendisi de bir Titan olan ve altı büyük Olympos tanrısını doğuran tanrıça Rhea'yı da anımsatıyor. Ge ile Rhea birer *kourotrophos*, yani çocukları besleyip büyüten olmaları nedeniyle aynı zamanda insanlığın da Ana'sı diye nitelendirilmiş olabilirler.⁶ Ge ve Rhea, Anadolu'nun Kybele Anası ile kaynaştırılırken, bütün bu öğeler Yunan Meteri'nin kişiliğinin bir parçası haline geldi.

Roma'daki modelde, tanrıça yine Tanrıların Büyük Anası, Mater Magna Deum idi. Hem Phryg, hem Yunan ana tanrıçalarının kişiliklerini paylaşıyordu. Hatta Phrygia'daki konumuna benzer bir şekilde, Roma devletinin koruyucusu rolünü de üstlendi. Vergilius'un *Aeneis* destanında, tanrıça kahraman Aeneas'ın koruyucusudur ve Aeneas'a göre o, *alma mater*'dir, her şeyi besleyen anadır aynı zamanda, Aeneas'ın temelini atacağı Roma devletinin görkeminin bir simgesi haline gelmiştir.⁷ Roma İmparatorluğu'nun sonuna doğru, bütün bu öğeler mevcuttu. Tanrıçaya hem Ana ve her şeyin koruyucusu,⁸ hem Toprak Ana⁹ diye sesleniliyordu. O, Tanrıların Anası, Devletin Anası ve Yaşamın Anası olmuştu.

1. Phrygialı Ana Tanrıça Hakkındaki Bir Araştırmaya Giriş

Ana Tanrıça Cybele kültünü anlama girişimleri yeni değildir. Bu kadar uzun ömürlü olan, geniş bir alana yayılan, her şeyi kucaklayan karakterde bir tanrısal varlığın şimdiye kadar büyük ilgi çekmiş olması doğal. Bununla birlikte, seyrek olarak açıkça söylenmesine karşın, bu tanrıça ve kültü hakkındaki önceki bilimsel tartışmaların pek çoğunu biçimlendiren modern kültürel değerler, antik malzemenin yorumlanmasını epeyce etkilemiştir. Antik Akdeniz çevresiyle ilgili her tartışma örneği bir ölçüye kadar böyledir, ama Anadolu'nun Ana Tanrıçası örneğinde özellikle dile getirilmiş gibi gözükmektedir. Kudretli Ana'nın Euripides, Catullus ve Vergilius tarafından yaratılan, genellikle cinsel organları alınmış erkeklerin eşlik ettiği canlı portresi, tanrıçanın itici denilen doğasına duyulan dehşetten, onun atadan kaldığı varsayılan ününün sorgulanmadan kabulüne varan tepkiler uyardırmıştır. Üstelik, günümüzdeki ana tanrıça kavramları, antik Akdeniz dünyasındaki Ana Tanrıça portresini alabildiğine etkilemiştir, çünkü bu tür kavramlar çoğunlukla Yahudi-Hristiyan kültürünün kocasına boyun eğen, çocuklarına sıkı sıkıya bağlı olan, besleyip büyüten sevecen ana imgesi üzerine inşa edilmiştir. Bu nedenle, Ana Tanrıça'ya ilişkin incelemelerin birçoğu onun ne olduğunu tanımlayan antik kanıtlardan çok, bir ana tanrıçanın nasıl olması gerektiğine ilişkin günümüz görüşlerine dayanır.

Böyle önyargılı tutumlar özellikle iki alanda görülür. Birincisi cinsiyet, özellikle tanrıçanın kültünün değerlendirilmesi konusuna onun dışı cinsiyetinin etkisidir. İkincisi ırk bilinci olarak tanımlanabilir - yani tanrıçanın kültünün Asya kökenleri ve kendisinin Doğulu geçmişi ile kültünün Yunanistan ve Roma'daki konumu arasında sezilen gerginlik. Bu, aynı zamanda toplumsal sınıf sorunları üzerinde etkisi olan bir noktadır. Cinsiyet ve ırk konularına yönelik modern kültürel yaklaşımlar çoğu kez bilimsel yazın içine o kadar derin bir şekilde yerleştirilirler ki, eski tanrıçaya ait asıl kanıtları değerlendirmeye çabalarına sekte vurur ve onu antik Akdeniz toplumunun belirlenmiş bağlamı içine oturturlar. Bu nedenle, bu konuya ilişkin önceki yaklaşımları gözden geçirmek ve onları bilgilendirmiş olan temel varsayımları irdelemek yararlı -işin doğrusu, zorunlu- görünüyordur.

Tanrıçanın kültü hakkındaki incelemelerin onun dışı cinsiyetinden ve ana tanrıça kimliğinden nasıl etkilenmiş olduğu konusunu gözden geçirmekle işe başlıyorum. Bu durum, özellikle Anadolu'nun Ana Tanrıça kültürünü, bilinç tarihiyle ilişkili olan soruları tartışmakta kullanmaya yönelik modern denemelerde açıkça görülür. Bu denemelere çoğunlukla iki önerme hakimdir: Birincisi, bir ana tanrıçanın insanlığın tanrı kavramının en eski göstergelerinden biri olması, ikincisi ise ana tanrıça inancının insanın toplumsal gelişimindeki olgunlaşma evresinin ayrılmaz bir parçası olmasıdır. Bu önermelerin tartışılması yoluyla oluşturulan düşünceler, sonraları özel olarak Anadolu'nun Ana Tanrıçası üzerinde odaklanan tartışmalarda tekrar yanılacaktır.

İnsanoğlunun ilk tanrısının Toprak Ana olduğu tezi M.Ö. 8. yüzyılda (eğer daha önce değilse) Yunanlı ozan Hesiodos'a dek uzanmakla birlikte, ana tanrıça tapımı ile insan toplumunun gelişimindeki ilkel evre arasındaki yakın ilişkinin ilk özlü ifadesini, ilk olarak 1861'de yayımlanan etkili yapıtı *Das Mutterrecht*'de Johann Jakob Bachofen'a borçluyuz gibi görünüyor. Bachofen, Toprak Ana inancını sık sık insan bilincinin düşük bir düzeyiyle özdeşleştirir: “düşük düzey, daha çok ilkel bir bütün düşüncesi, toprak tapımının denetim altına alınmamış doğallığı... toprak ananın kendiliğinden yabani gelişimi.”¹ Bachofen sonra da “maddenin üretme gücünün onların şahsında bir ad ve özel bir biçim yüklendiği bütün büyük doğa tanrıcaları, analığın iki düzeyini birleştirirler, basit, tamamen doğal evre ile gelişmiş, evlilikle düzenlenmiş evre.”² Bachofen doğal varsaydığı bu gelişmeyi, insanın toplumsal örgütlenmesinin, denetim altına alınmamış cinsel ilişkiler olarak tanımlanan metreslikten anaerkilliğe, yani yasal evlilikle düzenlenmiş kadın egemenliğine doğru benzer bir gelişim geçirdiği düşüncesini desteklemekte kullandı. Bachofen'a göre, ana tanrıça tapımı insan toplumunun anaerkillik safhasının varlığının kanıtıydı. Ana tanrıça inancının ötesindeki gelişmenin “daha yüksek bir kültüre tırmanış” olduğunu savunan Bachofen, bu basit, daha çok ilkel olduğu varsayılan ana tanrıça tapımı evresinin yerine, olayların doğal akışı içinde, erkek tanrısal varlık inancının geçtiğini öne sürer: “[İnsanoğlu] toprağa tapmaktan kurtulur ve gözlerini evrenin daha yüksek menzillerine diker. Galip gelen babalık göksel ışığa katılırken, çocuk doğuran analık ise her şeyi doğuran toprağa bağlı kalır; ... analık hakkının savunulması, yeryüzünde barınan ana tanrıçanın birinci vazifesidir.”³ Bachofen bu paragrafta yapıtının tezini açıkça belir-

tiyor -şöyle ki, yeryüzünde barınan, yani toprağa bağlı olan ana tanrıçalar tapımından, gökte barınan, yani göksel olan gök tanrıları tapımına giden o ilerleyiş yalnızca kaçınılmaz ve doğal değil, aynı zamanda insan bilincinin yükselişinin bir parçasıdır. Bachofen'a göre, analık tüm yeryüzü yaşamına ait iken, babalık bilinci yalnız erkekle (*onun ifadesi*) sınırlandırılmıştır; böylece ana tanrıçanın yerine baba tanrının geçmesi iyi bir şey olarak görülmüştür, çünkü bu durum insanoğlunu hayvansal yaşamdan daha yüksek bir düzeye koymaktadır. Bachofen bu noktada da dinsel uygulamaları insan topluluğunun gelişimine paralel olarak gözden geçirmiştir. Ona göre, o gelişimin bir kanıtıdır bu. Tıpkı ana tanrıçanın yerini alan baba tanrı gibi, babaerkilliğin, yani erkek egemenliğinin anaerkillikten üstün bir sistem olarak geliştiği sonucuna varmıştır.

Yirminci yüzyılın sonunda Bachofen'ın çalışmasını naif ve kayırmacı diye bir kenara atmak kolaydır, ama bu, onun çalışmasının daha sonra Anadolu Ana Tanrıça'ya yapılan yaklaşımlar üzerindeki büyük etkisini göz ardı etmek olur. Kendi kuşağının eğitimli erkeklerinin çoğu gibi Bachofen da geniş çapta Klasik Yunan ve Latin edebiyatı okumuş, tezini destekleyen malzemenin çoğunu Akdeniz'in antikçağ edebiyatından elde etmişti.⁴ Onun ana tanrıça ve anaerkillik kavramına ilişkin başlıca kanıtı, doğrudan doğruya Anadolu'nun yerli halklarından biriyle ilişkilidir -yani, Yunanlı tarihçi Herodotos'un Lykialılarla ilgili bir açıklaması. Bachofen aşağıdaki pasajı alıntulamış:

[Lykialıların] gelenekleri bazı yönlerden Giritlilerinkileri, bazı yönlerden Kariyalılarinkileri andırır, ama geleneklerinden biri var ki, hiçbir insan soyununkine benzemez. Bunlar babalarının değil, annelerinin adını alırlar. Eğer bir Lykialıya kim olduğu sorulursa, kendi adıyla annesinin adını, sonra da anneannesinin, büyük anneannesinin vs. adlarını söyler. Ve, eğer bir kadın yurttaş bir köleyle ilişkiye girse, doğan çocuklar meşru sayılır, ama özgür bir erkek yurttaş, hatta en yüksek derecede olanı bile, yabancı bir kadın ya da bir metresle ilişkiye girse, doğan çocukların hiçbir yurttaşlık hakkı olmaz.

Herodotos (1.173)

Bachofen bunu, antik dünyanın tümünün (sadece Lykialıların değil) anaerkil bir toplum olduğu yolundaki tezi için bir başlangıç noktası olarak kullandı.⁵

Bachofen'ın bu pasaj hakkındaki yorumu birçok nedenlerle sık sık ve haklı olarak eleştirilmiştir. Bunların başlıcası, Herodotos'un tanım-

ladığının anaerkil değil, anasoylu, yani soyun ana sülalesi yoluyla belirlendiği bir toplum olduğudur.⁶ Bu iki terim, *anaerkillik* ve *anasoyluluk*, asla aynı şey değildir, çünkü anasoylu bir aile sisteminin varlığı, otomatikman böyle bir toplumda gücün kadınların elinde olduğunu göstermez. Ayrıca, yapılması gereken önemli bir eleştiri daha vardır-söyle ki, bu pasaj Anadolu'daki anasoyluluğa ilişkin en zayıf hipotezi bile destekleyemez, çünkü Lykia toplumu aslında anasoylu değildi. Bu durum, Lykialıların kendilerini baba soyundan adlarla tanıttıklarını ve bu nedenle soyun olasılıkla baba yanından belirlendiğini gösteren Lykia mezar yazıtları hakkındaki bir incelemeden saptanabilir.⁷

Bununla birlikte, Bachofen'in Anadolu ve anaerkillik arasında kurduğu özel bağlantı, önemli ölçüde tutunduğunu kanıtlamıştır. Bachofen'in fikirleri, 19. yüzyıl sonunda yaşayan kaşif ve arkeolog William Ramsay tarafından kabul edilmişti. Ramsay'in Anadolu'daki araştırmaları, Eski Yunan ve Roma konusunda çalışan araştırmacıların dikkatini Anadolu'nun Yunan öncesindeki tarihine ve anıtlarına, özellikle de Phrygia'ya çekmeye yardımcı olmuştur. Ramsay, tanrıçanın adını Ana, ya da kendisinin okuduğu şekliyle "Mater Kubile" olarak kaydeden bir Phryg yazıtını yayımlamak yoluyla, Phrygia'nın baş tanrısının gerçekten de bir ana tanrıça olduğunu net bir biçimde gözler önüne seren ilk gezgin ve araştırmacıydı.⁸ Ramsay'in yazdıkları, Bachofen'in insanın toplumsal gelişiminin metreslikten anaerkilliğe, sonra da ataerkilliğe uzandığı şeklindeki temel tezinden önemli ölçüde etkilendiğini göstermektedir: "Anadolunun eski toplumsal sisteminin gerçek evliliği tanımadığını ve soyun yalnızca anne yoluyla belirlendiğini göstereceğim."⁹ Daha sonraki bir çalışmasında, Ramsay, eski Anadolu halkını "toplumsal sistemi evliliğe dayalı olmayan bir halk, ailenin reisinin anne olduğu ve akrabalığın yalnızca anne yoluyla hesaba katıldığı anaerkil bir sistem" in ürünü olarak tanımlamıştır.¹⁰

Ramsay Bachofen'ı kaynak göstermese de, anaerkillikle anasoyluluğu (soyun anne yoluyla belirlenmesi) karıştırmasından, eski sistemin soyun anne yoluyla belirlenmesi olduğunu bildirmesinden ve Bachofen'in metreslik denilen toplumsal evreye ilişkin varsayımına benzeyen, eski Anadolu'da "gerçek" evliliğin bulunmadığı şeklindeki inancından da açıkça anlaşıldığı gibi, Ramsay'in temel düşünceleri İsviçreli bilimcininkilerle çok yakın bir paralelliktedir. Anadolu'nun dinsel geleneğinde Ana Tanrıça'nın öne çıkması, Ramsay'e göre de Ana-

dolu'nun Phryg öncesi sakinleri arasında var olduğu sanılan bu anaerkillik toplum sisteminin en açık kanıtıdır. Böyle bir toplum sistemi onları "insan yaşamında dışı ögenin yüceltilmesi" olan bir dine yatkın hale getirdi. Bu da sonradan "girişken ve aktif değil, kabullenici ve pasif,"¹¹ bir başka deyişle, dışı kalıba oturmuş ulusal bir karakter oluşturdu. Phrygialılar'dan önceki bu halk, "daha yüksek bir sınıf" -yani aileye ve toplum sistemine babanın üstünlüğünü getiren, erkek, savaşçı Phrygialılar- tarafından yenildi.¹² Böylece eski toplum sisteminin yerine soyun baba yoluyla belirlendiği "daha yüksek bir toplum modeli" geçti.¹³ Göçle gelen Phrygialılar Anadolu'da Ana Tanrıça tapımını korumuşsalar da, bu olaylar dizisinin Ramsay tarafından bir ilerleme olarak görüldüğü kuşkusuz.¹⁴

Anaerkillik, Anadolu ve Ana Tanrıça tapımı arasında bulunduğu varsayılan bu ilişki, sonraları tanrıça hakkındaki araştırmalarda hızla gelenekselleşen bir bilgi oldu. Grant Showerman 1901 tarihli çalışmasında bunu yinelemiş,¹⁵ Henri Graillot da özellikle vurgulamıştır. Graillot'nun ilk olarak 1912'de yayınlanan kitabı *Le culte de Cybèle, mère des dieux*, Roma'daki Ana Tanrıça konusunda en sık alıntı yapılan çalışmalardan biridir hâlâ. Graillot, "tanrısallığın dışı yönünün üstünlüğü"nün, eski halkların anaerkilliğinin bir kalıntısı olduğunu açıkça dile getirmiştir. Bunun kanıtı olarak da, yine Herodotos'tan aynı pasajı (1.173) alıntılıyarak, Lykia'da anaerkillik olduğunu yinelemiştir.¹⁶ Belçikalı bilim adamı Franz Cumont, ilk olarak 1906'da yayınlanmakla birlikte sık sık yeniden basılan etkili bir denemesinde, Bachofen'in Anadolu'da bir ana tanrıçanın öne çıkışının oradaki eski anaerkillik evrenin göstergesi olduğu şeklindeki temel tezini sorgusuz sualsiz kabul ederek, bunu doğrudan Romalı Cybele konusundaki analizine uyguladı.¹⁷ Anadolu dini hakkında 1971'de yayınlanan daha yeni bir incelemede, Roberto Gusmani de anaerkillik ve ana tanrıça kavramlarının özellikle Anadolu dinine yönelik olduğunu eleştirisiz bir biçimde kabullendi.¹⁸

Ramsay'in izindeki bu çalışmaların çoğunda, kanıtlayıcı hiçbir belge ortaya konmaksızın, Anadolu'da anaerkilliğin varlığı açık seçik bir olgu gibi ifade edilmiştir. Ancak bu ifadeler daha dikkatli okundığında, anaerkilliğin Anadolu'da Ana Tanrıça tapımıyla bağdaştırılmasının dolaylı bir sava dayandığı görülür. Yöneltilen soru şuydu: Anadolu'da neden bir ana tanrıçaya tapıyorlardı? Verilen yanıt: Kuşkusuz, anaerkillik, yani, kadınların erkeklerden daha güçlü olduğu bir toplum olduklarından. Peki, Anadolu toplumunun anaerkillik olduğunu

olduğunu nereden biliyoruz? Kuşkusuz, bir ana tanrıçaya tapmalarından. Ayrıca, hem ana tanrıça, hem de anaerkil toplum insanlığın gelişim sürecinin erken evreleri olarak görüldüklerinden, bu çalışmaların hepsinde Anadolu halklarının her nedense daha “ilkel” oldukları, çünkü ana tanrıça evresini geçecek kadar gelişmedikleri şeklindeki varsayım her zaman ima edilmiştir.

Sonuçta bu sav, prehistorik toplumda başlıca görevi insanın üretkenliğini denetlemek ve geliştirmek olan bir ana tanrıçanın bulunduğu varsayımına dayanmaktadır. Hem popüler, hem bilimsel yazında yaygın olarak yinelenmiş olan bu düşünce, yıllardır varlığını sürdürmektedir. Örneğin, 1948’de yazan Robert Graves, Hristiyanlığın “bir zamanlar Batı’da en üst konumda olan Ana-tanrıçanın taraftarları ile iktidarı ele geçiren Baba-tanrınıninkiler arasındaki eski bir dava”¹⁹ olduğunu ileri sürerek, Hristiyanlık öncesine ait bir “Ak Tanrıça”ya dönüşü savunmuştur. Daha yakınlarda ise feminist spiritüalizmin savunucuları Ana Tanrıça’yı idealleştirilmiş bir tür feminist lider, kadının erkeğe egemen olduğu prehistorik bir dönemin temsilcisi olarak görmeye kadar vardırırmışlardır işi.²⁰ Ne tuhaftır ki, bu yaklaşım, Bachofen’in da yaptığı gibi, bir ana tanrıçanın saygınlığını azaltmaktan çok yükseltmeye çalışırken, tarihsel bir gerçek olarak yine anerkillik kavramına bel bağlamakta olduğundan, Bachofen’in çalışmasına yöneltlen aynı eleştirilere açıktır.

Tarih öncesinin anaerkilliğine ve en eski çağlara ait bir ana tanrıçaya böyle ısrarla inanılmasını teşvik etmiş olan bir olgu da, çıplak kadınları betimleyen çok sayıda heykelciğin varlığıdır. Birçok Paleolitik ve Neolitik yerleşmeye ait arkeolojik buluntuların önde gelen parçalarından olan bu heykelciklerin ana tanrıça figürleri olarak yorumlanması alışkanlık haline gelmiş ve insanın dinsel etkinliğinin en eski devresinin kanıtı olarak ortaya sürülmüşlerdir. Bunlar dışının cinsellik ve doğurganlık simgelerini tek figürde birleştiren hamile kadın betimlemeleri olarak yaygın şekilde kabul görmüştür.²¹ Özellikle de sık sık yinelenen ve her yer yerde hazır ve nazır olan iki varsayım vardır ki, bunların incelenmesi gerekmektedir. Birincisi, bu tür prehistorik heykelciklerin dinsel etkinliklere ilişkin kanıt sağladıkları, ikincisi de, bunların bir ana tanrıça kültüne özgü ürünler olduklarıdır. Farklı coğrafi bölgelerden ve farklı zaman aralıklarından gelen heykelcikler bu yönde yorumlanmış, çıkarılan sonuçlar sonra yalnızca Akdeniz’e ait Neolitik heykelciklerle ve bu bölgedeki Ana Tanrıça kültürünün tarih öncesine ilgilili incelemelerde kullanılmıştır.

Aslında Akdeniz'in prehistorik buluntu yerlerinden gelen heykelcik grupları ana tanrıça kültüne ilişkin hipoteze pek az destek sağlar. Bu heykelciklerin bereket idolleri olması gerektiği varsayımı, büyük ölçüde bunların hamile kadınları betimledikleri varsayımına dayanmaktadır. Bu yanlıştır, çünkü heykelcikler gencinden yaşlısına, incesinden tombuluna, çok çeşitli kadın tiplerini betimlemektedirler.²² Tarih öncesine ait kadın heykelcik gruplarının tamamı, toplumun her kesiminde bulunabilecek türdeki farklı kadın tiplerinden oluşan bir bütünü temsil ederler. Kadın heykelciklerine hep dinsel nesne gözüyle bakılmamalıdır; bunların görünüşlerindeki ve bulundukları çevre koşullarındaki büyük farklılıklar hepsi dinsel olmayan bir sürü farklı işlevleri olduğunu gösterir.²³

Doğu Akdeniz'deki Neolitik buluntu yerlerinden gelen heykelcikleri özellikle ana tanrıça yorumuyla ilgili olarak incelemiş olan çalışmalar, heykelciklerde biçim ve kullanım açısından önemli bölgesel farklılıklar bulunduğunu ortaya çıkarmışlardır.²⁴ İnsan biçimli Neolitik heykelciklerden çoğunun kadınları betimlediği, dikkat çekici bir azınlığın da açık biçimde erkekleri canlandırdığı iddialarına karşın, diğer pek çok heykelcikte hiçbir cinsiyet belirtisi yoktur. Kadınları betimledikleri açıkça görülen heykelciklerin çoğunda cinsiyet, dişi cinsiyet organlarının vurgulanması yoluyla değil, yaşlıca kadınlarda genellikle normal olarak gelişen şişmanlığın işaretleri olan geniş kalçabel ölçüsüyle, yani kocaman karın ve kalçaların betimlenmesi yoluyla, normal biçimde belirtilmiştir. Ayrıca, bu nesnelerin çevresel koşulları bunların tanrısal bir kişilikle özdeşleştirilmelerini nadiren desteklemektedir, çünkü bunların çoğu ev çökeltilerinde, çöplüklerde ya da mezarlarda bulunmuşlardır. Hizmetkar heykelleri (Mısır'da), eğitim aracı, oyuncak ya da uzaktan yapılan büyülerde kullanılan nesneler oldukları yolundaki yorumlar çok daha akla yakın görünmektedir. Çocuklu kadınları canlandıran heykelciklerin otomatikman bir ana tanrıçayı temsil ettiklerini de varsayamayız; bunlar yalnızca bireylerin daha çok çocuğa sahip olma konusundaki dileklerini ifade ediyor olabilirler.

Günümüzde bereketi temsil eden bir tanrıçanın evrensel olduğunu varsayan düşüncelerin antik Akdeniz dünyasının büyük bir kısmı için geçerli olamayacağı da vurgulanmaya değer. Örneğin, Mısır'da toprak, tüm canlıların anası olmak şöyle dursun, genellikle erkek olarak kişileştirilmişti.²⁵ Yunanistan ve Girit'te, tanrıça Meter'in (Ana'nın) insanların çoğalmasıyla pek fazla ilgisi yoktu, Yunan panteonunda

Olymposlu tanrılar çemberinin dışında kalan kaygı verici bir konuktu. Bir ana tanrıçanın tarihsel dönemlerde Yunan dinsel yaşamında marjinal kalmış olduğu gerçeği, tanrıçanın kültünün prehistorik dönemlerde var olup olmadığını kuşkululu kılıyor. Üstelik, neden bir bereket tanrıçasının özellikle Neolitik toplumlara vergi olması gerektiği vurgulanır, o da belli değil. Anne ve bebek ölümlerindeki yüksek oranlar göz önüne alındığında, o zamanlar insan hayatı daha riskli olduğu için kadının doğurganlığına daha çok önem verilmiş oluncayağı şeklinde dolaylı bir varsayım mevcut gibi görünüyor bu noktada. Ancak, bu Neolitik çağa özgü bir durum değil; doğum sırasındaki ölümlerin ve bebek ölümlerinin oranlarındaki yükseklik, insan ırkında bu yüzyıla dek pekala süregelmiştir. Bu tür koşullar Neolitik toplumlarda din bilincinin şekillenmesine yardım etmiş olabilir de, bizlerin bir ana tanrıçanın varlığını kabullenmemizi sağlamak açısından kendi başlarına yeterli olamazlar.

Antik Anadolu'da ise tablo hayli farklıdır, çünkü orada ana tanrıça olarak kabul edilen bir tanrıçanın varlığını gösteren kanıtlar tarihsel çağlardan itibaren gerçekten mevcuttur ve bu tanrıçanın pekala tarih öncesinde de bir öncülü bulunmuş olabilir. Böyle bir öncüle ilişkin olarak 2. Bölümde irdelenecek olan kanıtlar dışı doğurganlık idolleri hakkındaki kuşkululu genellemelere dayanmamakta, daha çok dinsel tören bağlamındaki özel nesnelerle ilişki kurmaktadır. Bununla birlikte, böyle bir kült, dinsel yaşamın kaçınılmaz bir ögesi olmayıp, daha çok belli bölgelere yerleşmişti ve özdeşliği saptanabilen toplumsal şartlara bağlıydı. Gerçekten de Anadolu'daki malzemenin kendine has niteliği, evrensel bir ana tanrıça olduğu düşüncesine karşı çıkmaktadır.

Ne var ki, bu düşünce kolay kolay silinmiyor. Bir ana tanrıçanın insanoğlunun eski din anlayışının kaçınılmaz bir parçası olduğu yolundaki ortak kanı, Anadolu'nun Ana Tanrıçası ile ilgili olan hemen hemen her çalışmayı şekillendirmiş, Paleolitik ve Neolitik heykelcikler de daima irdelenenin önemli bir bölümünü oluşturmuştur. Bu düşünce E. O. James'in²⁶ çalışmasının temel tezini şekillendirdiği gibi, Marija Gimbutas'ın²⁷ çalışmasının da önemli bir temasıdır. Yazarların her ikisi de bu Neolitik bereket tanrıçasının Greko-Romen Cybele'nin doğrudan doğruya atası olduğunu bildirirler. Tanrıça Cybele ile Attis hakkındaki en son kapsamlı çalışmada²⁸ ise, Maarten Vermaseren Anadolu'lu tanrıçanın kültünü irdelemeye, onu, eski kafalı bir biçimde, şu tahmini ilkel kavramın içine yerleştirerek başlar: "Antik-

çağ boyunca toprak bir tanrıça sayıldı ve ona bu sıfatla tapıldı.” Sonra da şöyle diyor: “Paleolitik çağa kadar inince, Akdeniz çevresindeki ülkelerde evrensel olarak Kudretli Ana diye tapılan bir tanrıçayla karşılaşırız.”²⁹

Anaerkilliğin ve evrensel ana tanrıça tapımının tarihsel gerçekliği-ne duyulan inanca ek olarak, İsviçreli psikolog Carl Jung ve öğrencisi Erich Neumann çok farklı çizgide bir başka yaklaşımda bulunmuşlardır. Jung, anaerkilliğin ve ana tanrıça tapımının bireysel insan bilincinin bir ilkörneğini oluşturduğunu ileri sürmüş ve buna “Anne kompleksi” demiştir.³⁰ Anadolu’nun Ana Tanrıçası, homoseksüelliğin, zinanın ve oğulların iktidarsızlığının simgesel nedeni olarak, bu ilkörneğin olumsuz yönlerine yoğun biçimde katkıda bulunmuştur: “Anne kompleksinin oğul üzerindeki etkileri Cybele ve Attis modelinin ideolojisinde görülebilir: Kendi kendini hadım etme, çılgınlık ve erken ölüm.”³¹ Neumann, *The Great Mother*³² adlı çalışmasında Anne ilkörneği kavramını daha da geliştirdi. Hem iyi hem kötü olmak üzere, kadın etkinliklerine ve davranışlarına ilişkin çeşitli ilkörnekte tanımları yaptı ve bunları ilkel Büyük Ana Tanrıça’nın farklı yönlerine bağladı. Anaerkillik kavramı Neumann’a göre kesinlikle gerçektir, ama tarihsel değil, modern çağ insanının ruh derinliklerinde hâlâ yaşayan psikolojik bir gerçek. Neumann çalışmasında bu savı geliştirirken, ağırlıklı olarak Anadolu’nun Ana Tanrıçası ile ilgili malzemeye, özellikle de insanı kendine esir eden ananın ve “yabanıl içgüdüler”in yönlendiği bir toplumun simgesi olarak gördüğü dinsel hadım etme törenlerine (Romalı Cybele kültürünün önemli bir ögesi) Jung’dan bile daha fazla bel bağlamaktadır.³³

İnsanlığın tarih öncesini inceleme yöntemi olarak insan bilincine ilişkin bu tür bir psikolojik sondajın Akdeniz dünyasındaki Ana Tanrıça’yı anlamamıza fazla bir katkısı yoktur. Bu sondaj, erken dinsel betimlerin anlamını kavramamız konusunda da anlamlı bir şey sunmadığı gibi, bu sözümona tanrısal yaptırımları daha çok toplumsal olarak yapılandırılmış davranış biçimlerinin nedenini açıklamakta kullanılır. Neumann’ın savları, Taşıyıcı Olarak Kadın ya da İlkel Doğa Olarak Kadın çerçevesindeki belirsiz genellemelere güvendikleri, bunların ne anlama geldiklerini ya da bu ilkörnekte kimin algılarının, kadınınkilerin mi, erkeğinkilerin mi, yoksa her ikisinininkilerin mi yattığını açıklamadıkları için özellikle zayıftır. Hem Jung hem de Neumann, aynı zamanda durdurulmuş bir gelişme kavramına -yani, ilkel denilen halklara ait dinsel betimlerin insanın gelişiminin toy bir

evresini temsil ettiğine, uygarlaşmış toplumların ise o evrenin dışında olgunlaştığına ve böylece Büyük Tanrıça'yı geçerli bir dinsel simge olarak kabul etmediğine- bel bağlamaktadır.

Ana tanrıçalarla ilkel insan arasındaki bağlantı, galiba ana tanrıçanın kökenini avcı-toplayıcı toplum yapısına bağlama çabalarının ardında yatmaktadır.³⁴ Akdeniz araştırmalarında bu bakış açısının başlıca savunucularından biri Walter Burkert olmuştur. Onun hipotezi ana tanrıçanın kökenini, avcının ailesini, özellikle karısı ile annesini besleme gereksinimⁱⁿ ve avcının anneyi gözünde büyük bir tanrıça gibi canlandırmasına bağlar. Böylece Burkert avcının avının ölümünde tanrıçanın eşinin, "tanrıçanın sevdiği, hadım ettiği ve öldürdüğü"³⁵ Attis babanın ölümünü görür. Bu nedenle dinsel hadım etme işlemi ana tanrıça kültüne eleştiri niteliğinde, Taş Devrinin bir kalıntısı olarak görülmüştür.³⁶ Ancak, Burkert'in savı birtakım itirazlarla karşılaşmaya yatkındır. Başkasının eline bakan bir eşle annenin geçimini sağlayan asıl kişi olarak çizdiği Paleolitik avcı erkek portresi, modern Batı'nın orta sınıf değerlerinin tarih öncesine yansımasıdır. Avcı-toplayıcı toplumlar hakkındaki karşılaştırmalı araştırmalar, bu tür toplumlarda yiyecek sağlayan kişilerin sadece, hatta çoğunlukla erkekler olmasının mümkün olmadığını, bu yüzden böyle bir modelin yanlış olduğunu göstermektedir.³⁷ Bu nedenle Burkert'in modeli kültürel açıdan yapılandırılmış bir davranış biçimini -Burkert bu tür davranışın kaçınılmazlığını Jung'un insan kişiliğinin ilkörneksel ilkel ruhuna değil, insanlık gerçeğinin ilkel geçmişine yerleştirmekten de-ussallaştırmak için geçmişi kullanmanın bir başka örneği haline gelmektedir. Üstelik, Burkert'in ana tanrıça tapımındaki hadım etme geleneğinin Taş Devrinin bir kalıntısı olduğu şeklindeki varsayımı oldukça kuşkuludur; geleneğin Akdeniz dünyasındaki kanıtlarının çoğu Roma'daki Magna Mater kültüyle bağlantılıdır ve bunun Ana Tanrıça kültürünün anayurdu Anadolu'da sivrilen bir öge olduğu şeklindeki görüşü destekleyen pek az belge vardır.³⁸

Ana tanrıça kültürünü insanın psikolojik ve toplumsal gelişiminin ilk basamaklarına yerleştirme konusundaki bu çabaların bir başka ortak özelliği vardır ki, o da bir ana tanrıçaya duyulan inancın o zamanlar evrensel olduğu iddiasıdır. Bachofen kadının din meselelerindeki başlangıçtaki üstünlüğünün evrensel bir olgu olduğunu şiddetle savunmuş,³⁹ başka bilimciler de Avrupa, Yakın Doğu, Hindistan ve Kuzey Amerika çıkışlı malzemeyi kanıt göstermişlerdir.⁴⁰ Jung kendisini, Ana ilkörneği imgesinin, değişmeyen, sonsuz bir varlık olduğunu

kanıtlamaya çalışmış, Neumann da ilkel Büyük Ana ilkörneğinin zaman ve mekan içinde var olan somut bir imgeye ait olmadığını, ama tüm insanlığın efsanelerinde ve sanatsal yaratılarında simgelenmiş olduğunu açıkça bildirmiştir.⁴¹ Burkert ise kendisine ait dinsel öldürme töreni tezini tüm insanlığın toplumsal gelişimini açıklamakta kullanır: "İnsan şunu kabul etmelidir ki, çok eskiden ne idiye hâlâ odur."⁴² Vermaseren ana tanrıça tapımının evrensel olduğu iddiasındadır: "İnsanoğlu yaşadıkça, [o] var olmuştur...Tanrıça insanlığın ayrılmaz bir parçasıdır, sonsuza dek."⁴³ Ancak, belli ki bu bilimcilerin çoğu temel model olarak antik Akdeniz toplumunun Ana Tanrıçasını, Yunanlı ve Romalı Cybele'yi kullanıyorlardı. Onlar kültürel açıdan özel tek bir ana tanrıça örneği aldılar ve fark gözetmeksizin bunu insanlık durumuna mal ettiler.

Bu nedenle, Ana Tanrıça'nın dışı cinsiyetinin bilimsel yaklaşımları etkilemiş olduğunu ve onun kültürünü birkaç belli yöntemle inceleme yoluna gidildiğini görebiliyoruz. Ana tanrıça inancının anaerkil topluma özgü bir nitelik olduğu varsayımı, antik Anadolu'nun anaerkil olduğu iddiasını doğurdu. Ana tanrıça inancının en eski insan topluluklarının tümüne özgü bir nitelik olduğu varsayımı, ana tanrıçaya evrensel olarak tapınılan bir çağ mitosunu yarattı. Bu da, tanrıçanın kültürünün kökenlerini belirlemeye yönelik çarpık girişimler yoluyla, tarihsel açıdan doğrulanan Anadolu Ana Tanrıça'nın değerlendirilmesini etkilemiştir. Bir de, pek cazip olmayan imalı bir varsayım vardır. Anadolu Cybele kültürünü irdelemek için Bachofen'ın ve Jung okulunun teorilerini kullanan (çoğunlukla da öyle yaptıklarının farkında olmayan) bilimciler, bir ana tanrıçanın varlığının ilkel sosyal yapıya has bir özellik olduğu şeklinde bir anlam çıkarmaya yöneldiler. Gerçekten hem Ramsay, hem Burkert bunu oldukça açık bir biçimde belirtmişlerdir. Dolayısıyla, bu tanrıçaya tapanlar da pek çok bilimcinin gözünde sosyal açıdan az gelişmiş bir topluluk sayıldı. Böyle bir akıl yürütmenin sonucunda, Anadolu'nun yerli halklarının henüz Klasik Yunan ve Roma gibi toplumların geride bıraktıkları ilkel bir düzeyde olduğu varsayımı doğdu.

Bir ana tanrıçaya tapan insanların alt düzeyde oldukları yolundaki bu kesin yargı, cinsiyete dayalı tartışmalardan etnikliğe dayalı olanlara, özellikle de tanrıçanın Doğulu kökenleriyle ilgili tartışmalara aktarıldı. Cinsiyet konusunda olduğu gibi, ana tanrıça kültürünün Doğulu karakterine ilişkin tartışmalar da çoğunlukla Doğulu kültürünün yapısı hakkındaki birtakım önyargılı görüşlerle şekillendirilmiş, bu görüş-

ler tanrıçanın kült törenleri ve kült uygulamalarının günümüzdeki görüntüsünü epeyce değiştirmiştir. Bu durum, özellikle kültün Anadolu'dan Yunanistan'a ve Roma'ya aktarılmasına ve iki bölge arasında sezilen gerginliklere odaklanan tartışmalarda geçerli olmuştur.

Farklı kültürel etkilere ilişkin bir analizi etkileyen kritik bir durum da, bu kült hem doğu hem batı Akdeniz bölgelerinde uygulanmış olduğundan, hakkında çok değişken bilgilere sahip olmamızdır. Anadolu'da Ana Tanrıça kültünün Demir Çağı'na (M.Ö. yaklaşık 800) kadar Phrygia'da adamakıllı yerleşmiş durumda olduğu ve Phrygia'ya özgü biçimiyle Anadolu'nun batı kıyısına yayıldığı neredeyse kesindir. Phrygialı Ana Tanrıça burada Yunanlılarca benimsenmiş, Yunanlılar onu yavaş yavaş kendi tanrıcalarıyla, özellikle Rhea ve Demeter'le kaynaştırmışlardı. Ancak bu süreç yalnızca arkeolojik kayıtlar yoluyla izlenebilir. Anadolu'nun Demir Çağı'ndan neredeyse hiç yazılı belge kalmamıştır, bölük pörçük durumdaki Yunan yazılı kaynaklarından ise Yunanlıların Ana Tanrıça kültünü neden almak istemiş olabileceklerine dair pek az açıklama sağlanabilmektedir. Büyük Ana kültü M.Ö. 204'de, bir dizi özel politik ve kültürel koşul altında doğrudan Anadolu'dan Roma'ya nakledildi. Yukarıda sözü edilen durumun tersine, bu koşullar yazınsal kaynaklarımızda zengin bir biçimde anlatılmıştır.

Bu noktadan itibaren tanrıçaya nasıl ve kimler tarafından tapınıldığına, ona niye tapınıldığına ve tanrıçanın dinsel törenlerinin tam olarak neleri gerektirdiğine dair çok daha kapsamlı kayıtlar vardır. Roma çağından kalan zengin belgelerin aksine, kültün erken dönemi ve doğulu yönü hakkındaki bilgi eksikliği, konu üzerine yazan birçok bilim adamı için huzursuzluk kaynağı olmuştur. Bunların çoğu bu sorunu, kült Roma'da uygulandığından dolayı kültün her yönünü, özellikle de cazip olmayan yönlerini ancak Doğulu bir kökene bağlayarak çözmüştür. Kendini Magna Mater'e adayanlar neden zilleri çınlatıp davulları gümleterek patırtılı müzik eşliğinde tören alayları düzenliyorlardı? Neden dinsel coşkuya tutulanların çılgınlıklarıyla bölünen çalınca ayınler yapıyorlardı? Ve, en şaşırtıcısı, tanrıçanın rahipleri neden kendilerini hadım ediyorlardı? Çünkü Phrygia'da böyle yapıyordu! Bu iddiaları destekleyecek Phrygia kaynaklı hemen hiçbir belge olmaması gerçeği bile bu mantık silsilesinin yaygın kabul görmesini engellememiştir.

Bu bilimsel *boşluk korkusu* ilk ortaya çıkışından itibaren gizli bir politik gündem başlattı. Bunun en belirgin örneği, yine Bachofen'dir.

Bachofen'a göre Romalılar kültü eski, Doğulu köklerinden alıp daha uygar olan Batı'ya götürerek daha yüksek bir düzeye ulaştırmışlardır:

Tarih, daha saf, daha temiz bir yapıya sahip Batı'ya yüksek ilkenin kalıcı zaferini geliştirme görevini teslim etti, böylece insanlık Doğuluların büyüyle bağlandığı en alt düzeyden, toprağa tapımın zincirlerinden kurtulduama sıkıntılı dönemlerde bilici Roma'nın yalnızca Asya'dan gelebilecek olan anayı gereksindiğini bildirdi. [Burada, Sibylla bilicisinin emriyle kültün M.Ö. 204'de Roma'ya gelişinden söz ediliyor.] Eski ve yeni dünyalar arasında bağlantı kurmaya yazgılı bu kent, imparatorluk ideasının desteği olmadan, Asyalı yapıya bağlı özdeksel analık kavramlarını asla yenemezdi.⁴⁴

Kültün hoşla gitmeyen her yönünün Doğulu kökenlerine yüklenebileceği kavramı Cumont'un analizinde özel bir yola saptı. Ona göre kültün aşırılıkları kısmen ilkel Anadolu'nun dinsel geleneklerinden kaynaklanmış, bunlar Hristiyanlık ve Müslümanlıkta da varlığını sürdürmüştür.⁴⁵ Bu tür ilkel gelenekler kutsal çam ağacına tapınılması nı, tanrıçanın Toprak'la özdeşleştirilmesini ve doğrudan anaerkil düzenden kaynaklanan bir uygulama olarak da, tanrıçanın güçsüz koca Attis'le eşleştirilmesini kapsamaktaydı. Kültün özellikle vahşi olan yönleri ise Phrygia'nın zorlu doğasına atfedilebilirdi. Orta Anadolu'nun sert ikliminin zorlayıcı şartları Phrygialıları bitkilerle ilgili bir tanrıya tapmaya yatkınlıştırmıştı. Üstelik, orada yaşayan insanların vahşi karakteri dinselikte aşırıya varan bir gelenek doğurmuştu: "Şiddetli coşku hali Phrygia'da her zaman görülen bir hastalık idi."⁴⁶ Pek çok bilimci gibi, Cumont da özellikle dinsel hadım etme töresine takılmış ve tanrıçanın peşinden gidenleri bir sürü "hadım edilmiş Doğulu" durumuna sokmuştur.

Böyle yapmakla, Doğulu imgesini, hem ırkı hem de kadınsı olduğu varsayılan nitelikleri nedeniyle, bayağı ve kadınsı olarak ebedileştirmiştir. Ana Tanrıça kültüne "ayırıcı özellikleri taşkınlık, esrime ve cinsel sapkınlık olan bir kült" diyerek, Graillot da kültün tatsız yönlerini vurgulamıştır. Graillot bunu Anadolu karakterinin özelliği olarak görmüştür. Yunanistan'daki Ana Tanrıça kültü için kanıtları gözden geçirirken, Graillot Yunan kentlerinin bu aşırı davranışları kabul etmediklerini ve kendi fikrine göre, onların "Hellen ruhuna itici gelen" bu gibi uygulamalarla asla kendilerini alçaltmayacaklarını vurgulamıştır.⁴⁷

Bugün böyle ifadeler utandırıcı görünüyor ve bilimin tarihsel çerçevesi içinde değerlendirilerek (hem Cumont'un denemesinin hem Graillot'nun kitabının bu yüzyılın ilk otuz yılında yazılmış olduğu unutulmadan), Oryantalizmin bir formu olarak, 19. ve 20. yüzyıllarda Yakın Doğu hakkındaki Avrupa yazılı eserlerini büyük ölçüde karakterize etmiş olan batı Asya kültürü ve tarihinin öneminin istikrarlı bir şekilde azalışı şeklinde yorumlanıyor.⁴⁸ Bu tür düşünceleri ilk benimseyenler Cumont ile Graillot değildi, ama onların anaerkillik ve Ana Tanrıça kültüründeki cinsel sapkınlık varsayımına odaklanmaları, Anadolulu Ana'nın Doğulu taraftarlarının zayıf iradeli ve ahlaksız olduğunu ima ederek, bu kalıplaşmış yargıları pekiştirdi.

Bu utandırıcı ifadelerin hafifletici sebebi, Cumont ile Graillot'nun kuşağına ait bilimsel çalışmaların, bu insanların Anadolu hakkında sınırlı bilgiye sahip olmak gibi bir dezavantajları bulunmasıydı. Onların zamanında, Ana Tanrıça'nın Phrygia'daki kültürü hakkında kanıt sağlayan ve şimdi ortaya çıkarılmış olan anıt ve yazıtların ancak birkaç tanesi kazılmıştı, dolayısıyla Anadolu'daki dinsel uygulamalar hakkındaki bilgi eksikliklerini anlayabiliriz. Daha geniş bir belge grubuyla çalışmak, Ana Tanrıça kültürünün bu bilimciler tarafından Phrygia'ya atfedilen yönlerinden pek azının gerçekten orada saptandığı gösterilebilir. Orta Anadolu'nun iklimi Birleşik Devletler ve Kanada'nın pek çok bölgesinden daha sert olmadığı gibi, Yunanistan ve Roma'ya özgü Ana Tanrıça kültürünün en karakteristik özelliklerinden bazıları için de -örneğin tanrı Attis tapımı ve kutsal çam ağacı simgeciliği- Phrygia'da herhangi bir kanıt da yoktur. Buna karşın, Ana Tanrıça'yı konu alan yakın tarihli çalışmalarda, özellikle Roma'daki Magna Mater kültürüyle ilgili olanlarda, Cumont'dan alıntı yapılmaya ve aynı Oryantalist klişeler izlenmeye devam edilir.⁴⁹

Tanrı Attis'in kimliği ve özyapısı konusundaki bazı çalışmalar bu ırkçı tavırları aşırı uçlara taşımıştır, çünkü tahminimce Ana Tanrıça'nın rahiplerinin hadım olması -bunun da Attis'e öykünmek için yapıldığı söylenmiştir- korkutucu bir kişilik imgesi uyandırır. Bu korkutucu nitelik, Yunanlıların Attis kültürünü bilmeleri gerekse de, güya daha aydın fikirli olmaları nedeniyle kültür reddetükleri varsayımına dayanılarak, Eski Yunan ve Roma konulu araştırmalardan çıkarılmıştır. Bu durum, özellikle eski Yunan dini uzmanlarının, Roma dininin tam tersine, yüksek bir ahlak zeminini benimsemelerine olanak vermiştir. "Yunanlıların Attis kültürünün doğaya aykırı durumunu reddetmiş oldukları duygusuyla kendimizi avutabiliriz," diye yazmıştır Otto

Kern 1935'de. Bu tavrı, 1990 yılında Hollandalı bilim adamı H.S. Versnel tarafından yinelenmiştir: "Büyük Tanrıça'ya eşlik eden erkekten, onun iğrenç söylencesiyle dinsel töresinden uzak durulduğu bellidir."⁵⁰ Hakikaten, dinsel hadım etme töresiyle doruğa çıkan aşırı şiddetin Anadolu'daki Ana Tanrıça kültüne damgasını vuran bir özellik olduğu varsayımı neredeyse herkesçe bilinen bir gerçek haline gelmiş, bu durum bilimsel eserlerde ender olarak sorgulanmıştır. Üstelik bu varsayım öyle bir noktaya çekilmiştir ki, Meter ya da Attis'in adı anılmamış bile olsa, dolaylı olarak hadım etmeyle ilgili her şey Attis tapımının kanıtı olarak kabul edilmiştir.⁵¹

Roma dini uzmanlarının Cybele ve Attis konusundaki incelemeleri de aynı önyargılı görüşle çerçevelenmiştir. Magna Mater'in vahşi ayin törelerini Romalıların Doğu'dan, ne aldıklarını bilmeden topluca getirdiklerini hâlâ okuyoruz.⁵² Birkaç imparator da dahil olmak üzere, pek çok Romalının kültün neleri gerektirdiğini kesin olarak bilmekle kalmayıp, kültü tamamen desteklediği Roma'ya ait tarihsel ve yazınsal kaynaklarda çok sayıda belgeyle kanıtlanan bir gerçek olmasına karşın, durum böyledir. Aynı şekilde, kültün Roma geleneğinde saptanan itici öğelerinin Phrygia kaynaklı olması gerektiği, çünkü hiçbir Romalı'nın bu tür şeyler yapmayacağı varsayımı da yaygın biçimde tekrarlanmıştır.

Kuşkusuz bazı antik yazarların da aynı duyguları dile getirdiği gerçeğini hesaba katmalıyız. Örneğin, M.Ö. 1. yüzyılın sonlarında yazmış olan Halikarnassoslu Dionysios, Magna Mater kültünün Roma'ya özgü olumlu niteliklerini Phrygia'ya özgü olumsuz niteliklerden ayırma çabası konusunda oldukça açıksözlüdür ve aynı bakış açısı başka antik yazarların yapıtlarında da görülmektedir.⁵³ Birkaç istisna olmakla birlikte, Phrygialı Ana Tanrıça hakkında Halikarnassoslu Dionysios ve başka antik yazarlar tarafından dile getirilen aşağılayıcı fikirler sorgusuz sualsiz kabul edilmiştir. Bunun nedeni büyük ölçüde bu fikirlerin modern bilim adamlarının Doğu'ya karşı takındıkları aynı önyargılı tavrı güçlendirmesidir, oysa Magna Mater'in Roma edebiyatındaki, örneğin Vergilius'un *Aeneis*'indeki olumlu imajı özel açıklama gerektiren kuraldışı bir durum sayılmıştır. Yunanistan ve Roma'da bol bol rastlanan kadınlara yönelik şiddet, ırza geçme ve enstest söylenceleri Yunan ve Roma yaşantısının doğal bir parçası sayılırken, erkeklere yönelik şiddet içeren bir hadım etme söylencesine aşağılık Doğuluları simgeleyen dışarıdan gelme bir özellik diye mazeret bulunması, günümüzdeki eski Yunan ve Roma araştırmaları adına üzücü bir yorumdur.

Garth Thomas'ın bir denemesi, özellikle bu noktayı vurgular.⁵⁴ Kùltùn Roma'ya getirilmesindeki koşulları irdelerken, bunu çok arzu edilen, Scipio'lar ve Claudius'lar dahil, Roma cumhuriyetinin en önemli ailelerinden çoğunun desteklediği bir olay olarak tanımlayan antik kaynaklarla, kùltùn barbarlık ve cinsel sapkınlıklarla dolu sonraki tablosu arasındaki çelişki, Thomas'ın (birçokları gibi) kafasını karıştırmıştır: "Roma'nın din duygusuna tamamen yabancı, hatta itici gelen onca özellik içeren doğulu bir tanrıçanın kùltündeki bu özelliklerin nasıl Romalı aristokratlara zararsız görünecek kadar ört bas edilmiş olabileceğini bilmem gerekiyordu," der, sonra Scipio Nasica'nın rolünü irdelerek şöyle der: "Soylu bir Romalının kendini kùltùn Roma'ya ait olmayan yönüyle özdeşleştirmesi ya da böyle bir özdeşleşmenin o zamanki toplumda onaylanması, inanılır olmaktan uzaktır...Ama, tapımı gizem ve sefahat aleminden oluşan Doğulu bir bereket tanrıçası karakterindeki barbar tanrıçanın birdenbire uygar bir Roma tanrıçasına dönüşmesini...kùltünün ulusal ve koruyucu bir tanrıça kùltü haline gelmesini başka nasıl hayal edebiliriz?"⁵⁵

Bu, Doğu'nun kùltürel geleneklerine karşı beslenen önyargının günümüzdeki en açık ifadelerinden biridir. Belirsiz, doğruluğu saptanamamış klişelere (örneğin, "doğulu bereket tanrıçası") ve Doğu'ya ait bir kùltùn yoz, Romalıların tenezzül etmemesi gereken bir kùlt olduğu yolunda, kesinliği bilinmeyen, sorgulanmamış bir görüşe dayanmaktadır. Thomas'ın da bizzat kaydettiği gibi,⁵⁶ böyle bir durum, Doğu'nun günümüzdeki bu geri kalmış barbar imajını antik belgelerle bağdaştırma konusunda önemli zorluklar yaratır. Thomas'ın denemesinin 1984 gibi yakın bir tarihte ve sık sık alıntılanan *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* dizisi içinde yayınlanması, Doğu'ya yönelik önyargılı görüşlerin hâlâ bilimsel yazında etkin bir rol oynadığını göstermektedir.

Ana Tanrıça'nın doğulu kökenlerine bağlanmış olan ahlak bozukluğu varsayımının altında, tanrıçaya tapanların toplumsal koşulları hakkında günümüzün bilimsel irdelemelerinde yer alan birtakım yorumlar yatmaktadır. Akdeniz'in herhangi bir bölgesindeki Ana Tanrıça taraftarlarının kökenleri ve toplumsal sınıfları hakkında pek az şey bilinmekte ise de, bazı modern incelemelerde kùltùn kimlere hitap etmesi gerektiğine ilişkin dayanaksız görüşlerle bu boşluklar doldurulmuştur. Ana Tanrıça'nın Roma'daki popülerliğini açıklamak için, birçok bilimci tanrıçanın taraftarlarından çoğunun adamdan sayılmayan kişiler olduğuna hükmetmiştir. Cumont'a göre Ana Tanrı-

ça'nın Phrygia kültünü Roma'da esasen köleler, Roma yurttaşı olmayanlar, Asyalı tüccarlar ve Levantenler destekliyordu.⁵⁷ Rahip Battakes'in M.Ö. 108'de Roma'ya yaptığı ziyareti⁵⁸ irdelerken, Graillot üzerine basa basa ve olayı anlatan antik belgelerle açıkça çelişerek, Magna Mater'in rahibini izleyen kalabalığın kuşkusuz "Doğuluları, köleleri, yurttaşlık hakkı olmayanları, Levanten tüccarları ve Doğu kültlerinin cazibesine kapılan kadınları" içerdiğini, "yurttaşlar arasında da pleblerin baskın olduğu"nu söyler.⁵⁹ Bir başka deyişle, aristokrat erkekler dışında Roma'daki herkes oradaydı. Sonra da Graillot bu aristokratları "ana fanatizmi hastalığını"nı (Ana Tanrıça kültü fanatizmini) ya ilgisizlik ve isteksizlik, ya da suç ortaklığı nedeniyle önlemeyi beceremedikleri için suçlar.⁶⁰

Ana Tanrıça taraftarlarının toplumsal kökenleri sorunu diğer çalışmalarda da çoğunlukla aynı çizgide sürdürülmüştür. W. S. Ferguson, Meter kültünün Pire'deki örgütünü irdelerken, örgütte yer alan Atina yurttaşlarının Phryg kültünün "fazla itici" öğelerini ededikleri konusunda ayak diremek için epeyce uğraşmaktadır. Ferguson'a göre, Meter'e tapan Atina yurttaşları için ayrı bir örgüt vardı; bu da, yurttaş olmayan özgür kişilerle birlikte kulte katılmaktan doğabilecek "toplumsal düş kırıklığı"ndan sakınmak içindi.⁶¹ Cumhuriyet döneminin seçkin aristokrat ailelerinden çoğunun kulte girdiği kesin olarak bilinmesine karşın, Roma'daki Magna Mater kültünün nezh Romalılara uygun düşmeyen barbarca bir kült olduğunda ısrar etmesinin sonucunda Thomas'ın karşı karşıya kaldığı sorunları zaten kaydetmiştim. Bu örnekler, Ana Tanrıça kültüne bağlı olanların kimliği ve toplumsal kökeni irdelenirken, daha önce antik belgeleri elden geçirenlerin önyargılı varsayımlardan kuvvetle etkilendiğini, buradaki durumda da Ana Tanrıça kültünün saygın kişilere hitap etmeyeceğinin var sayıldığını akla getirmektedir. Antik, yani birinci derecedeki kaynaklarda görülen kült tablosuyla, kültün bunlardan yola çıkan ikinci derecedeki kaynaklardaki işleniş biçimi arasındaki uyumsuzluk, daha sonra bu konuyla ilgili olarak yapılacak her çalışmada dikkate alınmalıdır.

Geçmişte çoğu bilimsel eseri etkilemiş olan önyargılardan sakınmak için, özellikle birinci derecedeki kanıtların titizlikle analiz edilmesi gerekir. Bu tuzaklardan sakınmakta benden öncekilerden daha başarılı olup olmadığımı okur karar verecektir. Keşke Akdeniz'in antik çağından kalan birinci derecedeki yazınsal, epigrafik, arkeolojik kanıtları vurgulamak bu çalışmanın temel maddesini oluşturabilse, ama

önceki çıkarımlara dikkat çekmenin de önemli bir işlevi var. Antik belgelerdeki eksik parçalar ve tutarsızlıklar (ki bunlar pek çoktur) gösterilmeli, sonra bunlar yerlerine oturtulmalıdır. Belki o zaman kendi kültürümüzden kaynaklanan değerleri antik belgelerde ara-maktan kaçınabilir ve Ana Tanrıça'nın kendi adına konuşmasına izin verebiliriz.

1. ANADOLU'DA ANA TANRIÇA

2. Prehistorik Bulgular

Antik Akdeniz dünyasına ait bir ana tanrıçayla ilgili bir çalışmanın, tanrıçanın kökenleri sorununa yönelmesi gerekmektedir. Çeşitli yerel dillerde ona “Ana” diye seslenen yazınsal metinler ve yazıtlar bu tanrıçanın tarihsel dönemlerde var olduğunu açıkça göstermesine karşın, onun prehistorik dönemlerdeki varlığına ilişkin kanıtlar o kadar sağlam değildir. Kuşkusuz, antik Akdeniz halkları Ana Tanrıça'larının eskiliğinden büyük övünç duydular; örneğin Romalılar, Magna Mater ya da Cybele diye tanınan tanrıçanın kültürünü, kökleri silik geçmişe uzanan bir kült olarak kabul ettiler.¹ Bu halkların kendi dinsel gelenekleriyle ilgili inançlarının temelinin incelenmesi gerekmektedir. Tarih öncesinde bize net bir yanıt sağlayabilecek yazılı belgeler olmadığından, böyle bir tanrıçanın varlığı hakkında diğer malzeme gruplarından ne gibi kanıtlar sağlanabileceğini düşünmeliyiz. Bu nedenle bu bölümün iki türlü hedefi var: Bir ana tanrıça olarak tanınmış olan tanrıçanın (ya da tanrıçaların) varlığı konusunda Akdeniz'in tarih öncesinden gelen kanıtlar olup olmadığını, ve eğer varsa, bu tanrıçanın tarihsel dönemlerin tanıklık ettiği Ana Tanrıça Cybele'nin atası olup olmadığını saptamak.

Ne var ki, tarih öncesindeki din geleneğinde bir ana tanrıça kimliğinin saptanması zorlu bir iştir. 1. Bölümde de gördüğümüz gibi, Akdeniz'in tarih öncesinde birçok yerde bir ana tanrıça bulunmasının kaçınılmaz olduğu şeklinde aşırı iddialarda bulunulmuş ise de, bunlar genellikle asılsızdır. Bu durum, özellikle tarih öncesine ait her kadının figürünün gelişigüzel bir şekilde bir ana tanrıçayla eş tutulmasının sonucudur. Bununla birlikte, Phrygialı Ana Tanrıça kültürünü kuvvetle anımsatan malzemeyi verdikleri için hayli dikkat çekmiş olan iki Neolitik yerleşme yeri vardır Orta Anadolu'da: Çatalhöyük ve Hacılar. Her iki yerleşme yerinden gelen buluntular, topluluğun din bilincinde güçlü kadın şahsiyetlerin rol oynadığını düşündürüyor. Bu şahsiyetler, tarihin doğruladığı Phrygialı Ana Tanrıça'nın kine benzeyen simge sistemleriyle temsil edilmişler. Ayrıca bu yerleşme yerlerinin ikisi de tarihsel dönemlerde Phrygialı Ana Tanrıça'nın kült merkezlerini içeren bölgelerde kurulmuştur.

Bu iki yerleşme yerinin daha eski olanı (daha geç olanı kazılmış ise de), Konya'nın yaklaşık 40 km güneyinde kurulmuş olan ünlü Çatal-

höyük'tür.² Çatalhöyük, M.Ö. 6200 ile, bilinmeyen sebeplerle terk edildiği³ M.Ö. 5400 yılları arasında sürekli yerleşme görmüş büyük bir Neolitik höyüktür. En eski tabakalara ulaşamadığı için, yerleşmenin başlangıç tarihi bilinmemektedir.

Ayrıca höyüğün yalnızca küçük bir bölümü incelenmiş olup, yerleşme yerinin birçok yönleri henüz anlaşılamamıştır. Yerleşme yerinin biçiminin kazı raporlarında ve bunları izleyen çeşitli araştırmalarda geniş bir şekilde anlatılmış olması, burada sadece kısa bir özet yapmayı yeterli kılıyor. Yerleşme yerinin en alt tabakaları ortak duvarlı bitişik bir ev dizisinden oluşuyordu. Daha üstteki katlar ise tersine, genellikle avluların çevresine sıralanmış bir ya da birden çok odalı ayrı üniteler içermekteymiş gibi görünüyor. Bazı odaların, aralarında dar alanlar olan paralel duvarları var. Giriş kapıları bulunmuşsa da, bunlardan bazıları kullanılmaktan vazgeçilmiş ve üstlerine sıva çekilmiş. Örneklerin çoğunda eve damda bulunan bir açmadan merdivenle giriliyormuş ve yerleşme yerinin bölümleri arasındaki iletişim, düz olan bu damlardan, olasılıkla damdan dama geçilerek sağlanıyormuş. Toplumsal katmanlaşmayı mevki yoluyla belirtebilecek büyük ölçekli yapılara ya da özenle yapılmış evlere ilişkin bir kanıt yoktur. Bir tabakanın evleri, yangın ya da terk edilme sonucunda yıkıldığında, öncekinin üstüne doğrudan yeni bir ev yapılmış.⁴ Bu sistem en az yedi yüzyıl devam etmiş. Sonraki bin yıllık dönemde buluntu yerinin sınırlı yerleşim görmesi nedeniyle Neolitik tabakalara ait malzemenin çok iyi korunmuş olması, hakkında pek az bilğimiz olan Neolitik toplumun birçok özelliğini incelememizi sağlamıştır.

Bu özellikler arasında, topluluğun manevi ve sosyal yaşamını yansıtan simge sistemleri vardır. Yaşama mekanının kazılan on iki tabakasının hepsinde duvarları resimli özel odalar, duvarlar ve sekiler üzerinde sıva kabartmalar, bu odaların dinsel tören amacıyla kullanılmış olduğunu düşündüren birçok ilginç heykelcik de dahil olmak üzere bir sürü farklı nesnenin ortaya çıkarıldığı Çatalhöyük, bu açıdan ender bir yerdir. Bunların işlevleriyle ilgili yorumlar tamamen odaların dekorasyonuna ya da içerdikleri malzemeye dayanmaktadır, çünkü bu odalar yerleşme yerinde bulunan ve yaşama mekanı ya da depo olarak kullanılmış olan diğer odalarla biçim ve büyüklük bakımından tıpatıp aynıdır. Yapıldıkları tarihte dinsel tören amacıyla kullanılmaya ayrılmış olmaları olası görünmediğinden, bu tür odalara "tapınma yeri" demek yanıltıcı olur. Son araştırmalar, "tapınma yerleri"nin başlangıçta yaşama mekanı olarak düşünüldüğü, ancak sonradan dinsel tören

etkinlikleri için kullanıldığı fikrini uyandırıyor.⁵ Bunlara yerleşme yerinin her kesiminde gelişigüzel bir şekilde rastlanmaktadır. Hemen hemen her tabakada bu tür odalardan en az bir, bazılarında ise birkaç tane vardır: Özellikle 2., 3., 6., ve 8. tabakalar bu açıdan zengindir.

Bazı odalarda bulunan resimler ve sıva kabartmalar, Anadolu'nun Neolitik dönemine ait en çarpıcı buluntular arasında olduklarından, özel bir ilgi görmüşlerdir. Ben öncelikle resimleri gözden geçireceğim. Bunlar 3.-12. tabakalarda, doğrudan doğruya duvar sıvası üzerine boyanmış olarak bulunmuştur. Bazı odalarda aynı duvarın önce resimlenmiş, sonra kalın beyaz bir sıva tabakasıyla kaplanmış, sonra birkaç kez yeniden resimlenmiş ve sıvanmış olması, odanın belirli özel etkinlikler için kullanıldıktan sonra resimlerin kasıtlı olarak silinmiş olduğunu düşündürür. Resimler bunu yansıtmaktadır.

Resimlerin konusu zengin bir malzeme çeşidi içermektedir. Bunlardan bazıları soyut desenler (E.VI.2, A.III.8), duvarlardaki el motifleri (A.VI.4, E. VI.15) ve bir kır manzarası (E. VII.14) gibi figürsüz gruplardır.⁶ Yaban öküzü ve geyik gibi yabani hayvanları avlayan adamlardan oluşan birkaç sahne ile leopar ya da geyik postları içinde bir çeşit dans sergileyen adamlara öküzlerin fon oluşturduğu diğer sahneler de figürlü konular arasındadır (A.III.1, F.V.1). Akbabaların cesetlerin etlerini temizleyişini betimler gibi görünen iki sahne vardır (E.VII.8, E.VII.21).

Sık kullanılan bir başka süsleme biçimi de, doğrudan duvara işlenmiş sıva kabartmalarıdır. Bunlara 6 ve altındaki tabakalarda rastlanır. Duvarların bazı yerlerinde yükseltilmiş, bazı yerlerinde ise duvara oyulmuş olan birkaç sıva kabartmada, bir boğa ve bir geyik de dahil olmak üzere, çeşitli yaban hayvanları betimlenmiştir. Diğer yüksek kabartmalar, antitetik yerleştirilmiş ve en az dört kez boyanıp sıvanmış iki leoparı kapsamaktadır (E.VII.44). Ayrıca, hepsi şiş karınlı, kol ve bacakları iyice açılmış olarak gösterilmiş yedi insan figürü vardır. İkişerli iki grup ile üç tane tek figürden oluşan bu örnekler, doğum yapan kadınları temsil ediyor olabilirler. Odalardaki eşyalar arasında genellikle üstlerine boğa boynuzları sıralanmış toprak sekiler vardır. Başka boğa boynuzu kümeleri de yine sıra halinde duvarlara tutturulmuş olarak bulunmuştur (E.VI.8, 10, 14, 31). Ayrıca 7. ve 6. tabakalardaki odaların duvarlarında insan memesi biçiminde işlenmiş nesneler bulunmuştur; bunlar kimi zaman akbaba, tilki ya da gelincik kafataslarının, kimi zaman da yaban domuzunun çene kemikleri çevresine işlenmiş olup, domuzun dişleri bunlarda çıkıntı oluşturmaktadır (E.VI.8).

Ayrıca, yerleşmenin farklı çevrelerinden, insan, hayvan heykelcikleri ile şematik heykelcikler dahil, birçok heykelcik elde edilmiştir.⁷ Bunların çoğu kilden yapılmış olmakla birlikte, 6. tabakaya kadar insan heykelciklerinin çoğu, şematik heykelciklerin de tümü taştandır. En büyük ilgiyi insan heykelcikleri toplamıştır. Bunlardan bazıları Akdeniz'in Neolitik döneminin her kesiminde yaygın olarak rastlanan tipte, genellikle abartılı memeleri, kalçaları ve karınlarıyla dikkat çeken kadın betimleridir. Kadını temsil etmelerine karşın, kadının çoğalmayla ilgili rolüne dikkat çekmezler. Bazıları ayakta, birkaç tanesi de oturmuş ya da çömelmiş olarak gösterilmiştir.⁸ Kadın heykelciklerinin sayısı 6. tabakada artış göstermekte olup, daha üstteki tabakalarda daha fazla iri göğüslü kadın heykelciği vardır. Bir tanesi bir leoparın sırtına binmiş, bir tanesi de leopar derisi başlık takmış olarak gösterilen birkaç erkek figürü de bulunmuştur. Diğer heykelciklerde ise hiçbir cinsiyet işareti yoktur. Gün ışığına çıkarılan en ilginç heykelcik tipleri arasında tek parça taş ya da kilden yapılmış çifte figürler bulunur. Bunlardan bazılarında iki figür yan yana, bazılarında sarmaş dolaştır. Sarmaş dolaş durumdaki çiftlerden biri anne ve çocuktan oluşan bir grup olabilir. Herhalde en çok tanınan figür, iki leoparın desteklediği bir tahtta oturan kadındır (A.II.1). Doğum yaparken gösterilmiş olan kadının bacakları arasından bebeğin başı gözükmektedir (res. 1).

Çatalhöyük, görüldüğü gibi ana tanrıça inancıyla ilgili sayılabilecek bol malzeme vermiştir. Heykelcikler, duvar resimleri ve kabartmalar doğum yapmakta olan ya da küçük çocuklar taşıyan kadınları göstermektedir. Bunların birçoğu, içerik ve süslemeleri nedeniyle dinsel amaçla kullanıldıkları düşünülen odaların içinde bulunmuştur. Üstelik, bu tür malzeme kısıtlı bir ya da iki bölge içinde diğerlerinden soyutlanmamış olup, buluntu yerinin yerleşim katlarının her tarafında bulunmuştur. Burayı ilk kazan kişi olan James Mellaart, kadın heykelcikleriyle kabartmalarını hemen Yunan ve Roma Cybelesi'nin prehistorik öncülünün, Anadolu'nun Ana Tanrıçası'nın betimleri olarak yorumlamış, popüler ve bilimsel yazında birçok kişi bu konuda onun izinden gitmiştir.⁹

Dışının üretkenliğini ve çocuk doğurmayı simgeleyen sahneler çok önem verilmiş olmakla birlikte, buradaki malzemeyi biçimlendiren daha gösterişli bir motif de hayvan betimleridir. Duvarlarda bulunan figürlü sahnelerin birçoğunda dolaylı ya da dolaysız olarak av konusuna değinilmiştir. Erkekler yabani hayvanları avlarken gösterilmiş,

ama av sahnelerinde avları oluşturan hayvanlar başka sahnelerde yalnız olarak betimlenmiştir. Bazı resimlerde, yabani hayvanlarla birlikte gösterilen erkekler onları avlamaktan çok, hayvanın dilini ya da kuyruğunu çekiştirerek, onlara sataşır gibi görünmektedir. Diğer sahnelerde, leopar ya da geyik postu giymiş olarak dans ya da başka bir ayin etkinliğiyle meşgul olan erkekler bulunmaktadır. Leopar postu giymiş kişileri gösteren bazı heykelcikler, bunların tanrısal figürleri değil, yerleşme yerinin sakinlerini temsil ettiğini düşündürür. Hayvan betimleri, cesetlerin etlerini temizleyen akbabalar sahnesi gibi ölümle ilgili sahnelerde bile önemli yer tutar.

Bu tür hayvan betimleri kadının doğurganlığıyla ilgili malzemeye de aktarılmıştır. Doğum yapar gibi bacakları ayrılmış ve antitetik yerleştirilmiş iki kadın figürü, aynı tarzda duran çifte leoparları yansıtmaktadır. Üzerlerine kadın memeleri işlemek için yaban domuzu çene kemiği ve akbaba kafatası kullanılması, daha sonra insanın üreme gücü metaforunu, tıpkı iki leoparın desteklediği bir tahtta oturarak doğum yapan iri kadın heykelciğinde olduğu gibi, hayvanlarla iç içe geçirir. Özellikle çarpıcı olan bir sıra kabartmada, büyük olasılıkla doğum yapmakta olan, karnı şiş ve bacakları ayırık bir kadın betimlenmiştir. Duvarın kadının bacakları altında kalan bölümünde bir sıra boğa boynuzu vardır (E.VI.8). Kadının bir boğa doğurduğu gibi bir izlenim uyanmasına karşın, kabartmanın zarar görmüş durumda olması bu yorumu kuşkulu kılmaktadır.¹⁰

Bu kabartma ve heykelcikleri tamamen dinsel simgeler olarak yorumlamaktansa, topluluğun ekonomik ve sosyal yapısının simgeleri olarak görmek daha yararlı olabilir. Evcilleştirilmiş hayvanların, özellikle de sığır cinsinin, yerleşme yerinin ekonomisindeki önemini ortaya koyan bol kanıt vardır. Sedirlere ya da duvarlara tutturulmuş boğa boynuzları bunlara verilen önemi açıkça gösterdiği gibi, sığır verimliliğinin devam etmesi dileğini ifade etmekte olabilir. Aynı şekilde, boğa boynuzlarının üstünde yer alan doğum yapan kadın da, insanların sığırlara bağımlı olduğunu gösteriyor olabilir.¹¹ Bazı kadın heykelciklerinin bulunmuş oldukları yerler de yararlı bilgiler sağlamaktadır. Birkaç tanesi evlerin zemininde, ocakların yanında ya da tahıl ambarlarında gün ışığına çıkarılmıştır. 2. tabakadan çıkarılan taht üzerinde doğum yapan kadın heykelciği (res. 1), bir oturma odasına bitişik tahıl ambarında bulunmuştur. Buradaki insan üretmesi simgeciligi, insanın tahıllara ve ıslah edilen diğer bitkilere bağlı olduğunu ifade ediyor olabilir. Antitetik yerleştirilmiş iki leopar kabart-



res. 1. Çatalhöyük'ten oturan kadın heykelciği. M.Ö. 6. binyıl, Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nin izniyle.

masının bulunduğu odaya (E.VI.44) sunu maksadıyla koyıldıkları belli olan birtakım tahlıl çökeltileri de kayda değer.

İnsan ve hayvan betimlerinin iç içe olduğu diğer örnekler, topluluğun içindeki sosyal gruplaşmayı belirtiyor olabilir. Çeşitli hayvan postları giyen insan resimleri, belki de o hayvanları totem olarak kullanan grup ya da klanları temsil ediyordur.¹² Bu durumda, duvarlar üzerinde siva kabartma olarak betimlenmiş antitetik çift leoparlar, belki de bu gruba ayrılan alanı belirtiyordu. Avcılık yapıldığını gösteren bazı yabani hayvan kemikleri bulunmuştur, ama bunun asıl nedeni beslenme gereksinimi değil de,¹³ leopar postu, domuz çene kemiği ve akbaba kafatası gibi hayvan simgeleriyle erkeğin ve kadının öne çıktığı farklı grupların belirtilmesi olabilir.

Bir başka önemli nokta da, yerleşmenin daha sonraki tabakalarında kadın heykelciklerinin artış göstermesidir. Bu durum, topluluk içinde belli kadınların ya da kadın gruplarının öneminin arttığını gös-

teriyor olabilir.¹⁴ İnsan üremesiyle ilgili heykelcikler ise yaygın değildir. Tahtta doğuran kadının günümüz yayınlarında sık sık boy göstermesi bu noktayı çarpıtmıştır. Bu heykelcik ve bir kadınla çocuğu gösteren bir başka heykelcik dışında çocuk betimi yoktur. Dolgun göğüslü kadınları gösteren çeşitli heykelcikler, olasılıkla olgunlukları sayesinde daha önemli bir toplumsal konuma geçmiş yaşlı kadınları temsil etmektedir.

Çatalhöyük'ten çıkan malzeme, simgesel betimlerin toplulukta kesinlikle önemli bir rol oynadığını düşündürmektedir, çünkü resimler, sıra öğeler ve heykelcikler, bu yerleşmenin günlük işlerini oluşturan etkinlikleri ender olarak göstermektedir. Bunun yerine, bazı ekonomik ve sosyal konulara yönelik anırtmalar görüyoruz: Buluntu yerinin ekonomik refah düzeyi ve bunu garantiye alma isteği; topluluğun sosyal gruplara bölünmesi ve her grubun kendi durumunu sürdürme tarzı; kadınların etkinlikleri ve özellikle topluluktaki yaşlı kadınların konumları. Bunların hepsi çalışma hipotezleri sayılması gereken geçici önerilerdir, ama Çatalhöyük'teki simge sistemlerinin ille de bir ana tanrıça kültüne işaret etmesi gerekmediğini gösterirler, çünkü özellikle resim ya da heykelciklerden herhangi birinin tanrısal bir varlığı temsil edip etmediği şu noktada kesinleşmemiştir. Bu betimlerin geniş bir alana yayılmış olması da olası görünmüyor. Mellaart, yerleşme yerinin büyüklük ve refahını Konya ovasının dinsel merkezi olmasına borçlu olduğunu ileri sürmüştü,¹⁵ ne var ki Çatalhöyük'te açığa çıkarılan simge sistemlerinin genel olarak Konya ovasını değil, yalnızca bu buluntu yerini temsil ettiğini varsaymak şu anda en emin yol gibi görünüyor.

Şimdi Anadolu'nun bir başka önemli Neolitik buluntu yerinden, günümüz Türkiye'sindeki Burdur kentinin 26 km güneybatısında uzanan Hacılar'dan çıkarılan malzemeye dönelim. Burası 1957'den 1960'a dek yine James Mellaart tarafından kazılmıştır.¹⁶ Buluntu yerinin oturan bölgesi M.Ö. yaklaşık 7000'e tarihlendirilen küçük bir akera-mik Neolitik yerleşme yeri ile, bundan kopuk olan, tarihi M.Ö. yaklaşık 5700'den 5000'e uzandığı saptanabilen dokuz tabakada geç Neolitik ve erken Kalkolitik çağlara ait bir yerleşme yerini içeriyordu. Yerleşme yerinin düzeni Çatakhöyük'ten biraz farklıdır, çünkü Hacılar'daki konutlar avluların çevresine inşa edilmiş ayrı ayrı evlerden oluşuyordu. Bu evler çoğunlukla birden fazla oturma odası ve ayrı depo bölümlerinden ibaretti. Her odada evlerde yapılan işlerle ilgili önemli kanıtlar bulundu. Bunlar arasında ocaklar, değirmen taşları,

ayrıca yiyecek ve dokuma hazırlama işleriyle ilgili başka kanıtlar vardır. Figürlü duvar resimlerine ait hiçbir örnek bulunmamış olup, bu tür resimlerin var olduğunu gösteren bir belirti yoktu.¹⁷ Evlerin döşenme biçimi genellikle birbirine benziyordu. Büyük bir kamu yapısına, seçkin tabakadan birinin evine, bağımsız kült ya da tapınma odalarına ilişkin herhangi bir kanıt bulunmamıştır.

Topluluğun simgesel ya da dinsel yaşamına ilişkin tüm kanıtlar buluntu yerinden çıkarılan zengin heykelcik serilerinden elde edilmiştir.¹⁸ Heykelciklerin çoğu kilden yapılmış olmakla birlikte, taştan yapılmış birkaç parça da vardır. Bunların tümü evlerde bulunmuştur. En kapsamlı seriler, M.Ö. 5600 sularında yangınla son bulan, dolayısıyla Çatalhöyük'ün geç tabakalarıyla çağdaş olan bir yerleşme katından, 6. tabakadan gelmektedir. Bu tabakadaki evlerde kadın tiplerinden bir kesit sunan yaklaşık kırk beş heykelcik bulunmuştur. Bunlar gençlikten yaşlılığa, kadınların çeşitli çağlarını göstermektedir. (Figürlerin inceliğinden, kalça-bel oranlarından, göğüs ve karın ölçülerinden yola çıkılarak yaşları gösterdikleri varsayılmıştır). Bazı heykelcikler hamile gibi, bazıları ise sarkık göğüslü ve karınlı yaşlı kadınlar gibi görünmektedir. Ayakta, oturmuş ve uzanmış olarak çeşitli pozlarda görülürler. Kimileri daha küçük insan figürleriyle, olasılıkla çocuklarla birlikte gösterilmişse de, en azından bir tanesinde kadın genç bir erkekle sevişmekte olabilir.¹⁹ Bir tanesi de bacaklarını açmış olarak çömelmiş durumda, belki doğum yaparken gösterilmiştir.²⁰ Bazı figürler göğüslerini yukarı kaldırmak ve onlara dikkat çekmek için alttan göğüslerini avuçlarken,²¹ bazıları da sanki süt sağır gibi ellerini göğüslerinin üst kısmına koymuşlardır.²² Çoğu tamamen çıplaktır ve kadının anatomik özellikleri olan meme, kalça ve karın net bir şekilde betimlenmiştir. Bunun aksine, yüz, kollar, bacaklar gibi anatomik açıdan cinsiyet belirtmeyen özel bölümler ise gayet şematik bir tarzda gösterilmiştir. Genç kızlar oldukları sanılan narin figürlerden birkaçı bikini gibi bir giysiyle gösterilirken, yaşlı kadınlar oldukları anlaşılan bazı figürlerin ciltlerine, belki dövme işaretlerini ya da giysinin dokuma desenlerini temsil eden file ya da nokta desenleri yapılmıştır.

Heykelciklerin çoğu çeşitli yaşlar ve pozlardan örnekler vererek, hayatın gençlik, çocuk doğurma ve yaşlılık evrelerini göstermekte, bir başka deyişle insanoğluna ait her yerleşim bölgesinde karşımıza çıkabilecek tipteki kadınlardan bir kesit sunmaktadır. Bununla birlikte, insanların normal etkinliklerinin ötesindeki konuların betimlendiği bazı heykelcikler de vardır. Kadınlar, kedigillerden iki hayvanın des-



res. 2. Hacılar'dan oturan kadın heykelciği.
M.Ö. 6. binyıl, Ankara Anadolu Medeniyetleri
Müzesi'nin izniyle.

teklediği tahtlarda oturur gösterilmişlerdir (res. 2).²³ Bazı kadınlar da, bebeğini kucaklayan bir anne pozunda, kedigillerden hayvanları bağırlarına basmaktadırlar.²⁴

Alt tabakalarda çoğunluğu daha kaba bir işçilik ürünü olan dağınık heykelciklerin bulunduğu göz önüne alınırsa, 6. tabakadaki heykelciklerin önemi ortaya çıkar. Heykelciklerin kullanıldığı dönemin 6. tabakayla sınırlı olması mantıklı görünmemekle birlikte, bu tabakanın yangınla son bulması sırasındaki koşullar nedeniyle korunmuş olabilecekleri düşünülebilir. Bu da, heykelciklerin özel amaçlar ya da işlevlere ayrılmış olduklarını, işlevlerini tamamladıktan sonra da kasıtlı olarak yok edildiklerini akla getirir. Heykelciklerin bulundukları yerler de bilgilendiricidir. Çoğu ocakların yanına kümelenmiş olmak üzere, hepsi evlerin zeminlerinde bulunmuştur. Bazıları da tahıl yığınlarının içine gömülü bulunmuştur. Çoğu mükemmel durumdadır, kasıtlı olarak kırılmış ya da zarar verilmiş değildir. Bu da, yerleşmeyi sona erdiren yangın sayesinde, heykelcikleri o gün kullanıldıkları durumda bulmakla ne kadar şanslı olduğumuzu akla getirir.

Bunlar, Hacılar'daki heykelciklerin işlevini ve anlamını saptamaya çalışırken akılda tutulması gereken önemli noktalardır. Kazıyı yapan kişi, bütün heykelciklerin

mutlaka tanrıçaları, çocuklarla birlikte gösterilmiş olanların da ana tanrıçayı temsil ettiğini düşünmüştür.²⁵ İçlerinden ancak birkaç tanesi görünüş ya da poz olarak tanrısallığı akla getiren olağandışı bir şeylere sahipse de, çoğunluğu normal pozlarda, normal etkinlikler içindeki normal kadınları ve tipik bir insan topluluğundaki kadınların yaşam evrelerini betimler gibi görünmektedir. Bunlar bazı özel kadınları betimleyen yapıtlar olabilecekleri gibi, kadın şahsiyetlerin ve kadın etkinliklerinin ilkörneğini temsil eden, ataları simgeleyen ya da genç kadınları toplum içine girmeye hazırlayan eğitim araçları olarak kullanılan nesneler olabilirdi.²⁶ Tek erkek figürlerinin olmayışı ve heykelciklerde kadın anatomisinin vurgulanışı, kadınlığın öne çıkarıldığını kuvvetle ima etse de, bu kanaatten hareketle heykelciklerin bir tanrıçayı ya da ana tanrıçaları temsil ettikleri varsayımına gidip gidemeyeceğimiz o kadar da kesin değildir.

Bu heykelcik grubunu olağandışı yapan ve Çatalhöyük'teki kadın betimlerine benzer kılan iki faktör vardır. Bunlardan biri, kadınların yırtıcı hayvanlarla ilişkisidir: Leoparlı tahtta oturan kadın motifi her iki yerleşme yerinde de bulunmuş olup, leopar yavrularını bağrırlarına basan Hacılar figürleri, insanın üremesi ile yırtıcı hayvanlar arasında yakın bir ilişki olduğunu göstermektedir. Diğer faktör ise, tahıl ve tarımla olan ilişkidir: Anne rolündeki kadın heykelcikleri her iki buluntu yerinde de özellikle tahıl ambarlarının içine yerleştirilmiştir. Bunlara, kedigillerden yırtıcı hayvanların bulunduğu örnekler de dahildir.

Kazıyı yapan kişi, her iki buluntu yerinden çıkan malzemeyi Anadolu'nun Neolitik döneminde var olan bir Ana Tanrıça kültünün ve bu kültün tarihsel dönemlerde de sürdüğünün net kanıtları olarak yorumlamakta tereddüt etmemişse de, bu yorumu biraz kuşkulu kılan bazı faktörler vardır. En başta, ana tanrıça tapımının kanıtı olduğu ileri sürülen insan yapısı nesnelerden hiçbirinin kült heykeli, adak eşyası ya da tanrılara adanmış kutsal mekanlar gibi, özellikle dinsel bir işlev için tasarlanmış geleneksel anlamdaki dinsel nesneler oldukları kesin değildir. Orta Anadolu'da yaşayan Neolitik toplulukların tanrıları denilen insan biçimli varlıkları yerleştirdikleri bir manevi dünya kavramları bulunduğu bile emin olamayız. Bu nedenle, bu toplulukların insanın çoğalmasını denetleyen dişi tanrısal varlık anlamında tek bir ana tanrıça tasarladıkları da o kadar kesin olamaz.

Bu iki buluntu yerinin sakinlerinin topluluğun ekonomik ve sosyal durumu hakkındaki meseleleri karmaşık simge sistemleri yoluyla ifa-

de etme gereksinimi duyduklarını az çok güvenle belirtebiliriz. İnsan-hayvan ilişkisine ait ortak motif, hem yaşamla hem ölümle bağlantılıdır. Bu, farklı hayvanların çeşitli soyut güçleri temsil ettiği düşünülen manevi bir dünyayı yatıştırma gereksinimini simgeliyor olabilir. Ayrıca, yukarıda yapılan bir öneriyi geliştirirsek, topluluğun farklı hayvan totemleriyle simgelenen gruplara bölünmüş olduğu ve bunların her birinin daha geniş bir grup içinde itibar kazanmak için yarıştığı bir toplum sistemi de simgelenmiş olabilir. Bu bağlamda, kadınlara ve doğuma ait betimler, bunların çok daha geniş bir kavramın parçası olduğu izlenimini uyandırıyor. Hamile kadınlar, sıra kabartmalarında görülen antitetik leoparlara benzeyen pozlarda, benzer bezemeler kullanılarak betimlenmiştir. Yan taraflarında iki leoparın bulunduğu tahtın üzerinde doğuran iri kadın heykelciği, insanın doğumuyla yabani hayvanları sıkı sıkıya birbirine bağlamaktadır. Bu imge, leoparların desteklediği tahtta oturan kadının ya da bu hayvanları göğüslerine basturan kadınların betimlendiği heykelcikler şeklinde, Hacılar'da da bulunmaktadır. Bunlar, simgeleri leopar olan bir grubun kadınlarını temsil ediyor, ya da daha genel anlamda, topluluk içindeki saygın konumu güçlü bir hayvan simgesi vasıtasıyla belirtilen en önemli kadını gösteriyor olabilir. Belki de bu heykelcikler ve resimler, aynı zamanda tüm topluluğun güdülerini anlatıyordur: Bu tür vahşi hayvanların ehlileştirilmesi yoluyla simgelenen, doğal çevreye egemen olma arzusu ve bu egemenlikten kaynaklanan bolluğun, tüm grup ya da grubun bir bölümü için tarım ve doğurganlıkta sürmesi arzusu. Bazı heykelciklerin tahıl ambarlarının içinde bulunmuş olması bu önermeyi desteklemektedir. Bunlar, kedigiller türünden vahşi hayvanların temsil ettiği gücün, tarımın verimliliğini ve doğurganlığı çoğaltması dileğini ifade etmek amacıyla oralara koyulmuş olabilirler.

Heykelcik gruplarının bir ana tanrıça tapımının kanıtları olarak kullanılması da aynı şekilde sorunludur. Her iki buluntu yerinde, büyük bölümü yaşamın normal evreleri içinde gösterilmiş olan ve tipik bir köy yerleşmesinde rastlanabilecek türden kadınların betimlendiği çok sayıda heykelcik vardı. Bu kadın figürlerinin sanki tanrısal konumlarının simgeleriymiş gibi yorumlanmasında -yani, "tanrıçanın genç yönü", "hayvanların kraliçesi", "tanrıça genç sevgiliyle"²⁷- kadın yaşamına ait yönlerin somut biçimde sunulmasının etkisi var. Bu tür yorumlar aynı zamanda heykelciklerin anlamının kadının üretme gücüyle sınırlandırılmasına hizmet eder ve bu imgelerin yaratılmasın-

da kadının payı olmadığını ima eder. Ne bu nesneleri yapanların kimliği, ne de bunların hangi anlamda yapıldığı konusunda hiçbir fikrimiz yok, ama başka kültürlerle kurulan paralellikler, kadınların bu tür heykelcikleri uzaktan büyü yapma ve eğitim araçları, ya da oyuncak olarak çeşitli nedenlerle yaratıp kullandıklarını akla getirmektedir.²⁸ Çocuklu kadınlarla ilgili daha geleneksel sahnelerin çoğu pekala daha çok çocuğa sahip olma dileğini ya da çocukların ve annelerin selametine ilişkin duaları simgelemekte olabilir. Erkeklerin ender olarak betimlenmesi, bu heykelciklerin tanrısal varlıkları simgeledikleri şeklindeki yorumla da çatışmaktadır, çünkü o zaman erkek tanrısal varlıklara ilişkin betimlerin eksikliğini açıklamak zorunda kalacak ya da tek tanrılı bir dinin varlığını kabul edecektik ki, bu da pek olası gözüküyor. Kadın figürlerinin egemenliğindeki heykelcik grubu, cinsiyetlere ait rollerin belirlendiği, dolayısıyla kadınlarla erkeklerin tamamen ayrı hayatlar yaşadığı bir toplumun göstergesi olabilir ve heykelcikler, çocuk büyütme ve eğitmek gibi erkeklerin pek az katıldığı işlerde kullanılmış olabilirdi, ama bu işlerin dinsel eylemlerle sınırlandırılmış olması gerekmiyor.

Bu nedenle, burada gördüklerimiz bir ana tanrıça tapımı değil, daha çok, doğurganlığın denetlenmesinin ve hayvan totemlerinin insanlara bolluk getireceği kavramı çerçevesindeki dinsel etkinliklerin varlığıdır. Phrygialı Ana Tanrıça'nın, M.Ö. 1. bin yıldaki betimleri dahil, daha sonraki kült heykelleriyle en çok benzerlik gösteren Çatalhöyük buluntusunun, yerleşme yerinin terk edilmesinden kısa süre önce oturulan yerin üst tabakasında bulunmuş olması kesinlikle anlamlıdır. Tanrısalılık, saygınlık ve güç kavramlarının leopar, akbaba, yaban domuzu gibi hayvanlarla simgelendiğini, bunların grubun refahını sağladığını ya da grubun bazı üyelerinin saygınlıklarını arttırdığını anlayabiliriz. Burada gördüğümüz şey evrensel bir inanç değil, daha çok kuruluş sürecindeki bir inanç sistemi gibidir ve bir buluntu yerinin yerleşim gördüğü dönem boyunca değişimle karşı karşıya kalmıştır. Bu iki yerleşme, şimdiye kadar tarih öncesindeki ana tanrıça sorunuyla ilgili bilgi sağlanabilecek malzemeyi vermiş olan yegane buluntu yerleridir. Hacılar ve Çatalhöyük'ün kazıldığı dönemde Anadolu'nun Neolitik çağı hakkında pek az şey biliniyordu, ama o zamandan bu yana Türkiye'de bunlardan başka birçok Neolitik yerleşme yeri araştırılmış, bir ana tanrıça kültürünün varlığını ileri sürmeye yetmemekle birlikte, bazılarında dinsel etkinliklerle ilgili oldukça çarpıcı kanıtlar elde edilmiştir.²⁹ Bunun sonucunda, bir ana tan-

rıçaya inanmanın doğal ya da kaçınılmaz olmadığı, aslında özel sosyal ya da kültürel şartların ürünü olduğu akla gelmektedir.

Prehistorik malzemeyle ilgili başka noktalara da dikkat çekmek gerekiyor. Anadolu'nun bu iki buluntu yerinde olduğu gibi, Neolitik heykelciklerin ana tanrıça diye yorumlanması, böyle bir tanrıçanın kadının üreme gücünü ifade eden ikonografik bir imgeyle betimlenmiş olacağı şeklindeki günümüz varsayımına dayanır. Ancak tarihsel dönemlerde, Meter ya da Magna Mater denilen tanrıça, anneliğe ait özelliklerle neredeyse hiç betimlenmemişti. Hiçbir zaman doğum yaparken gösterilmemiştir ve sadece ender olarak bir çocukla birlikte görülür. Tanrıçanın tarihteki değişmez ikonografisi, ona eşlik eden yabancı hayvanlar gibi güç imgelerini, tanrıçanın taht üzerinde ya da bir adak nişi içindeki betimini ve tacını içerir.

Son olarak, tanrıça Meter/Magna Mater'in karakteriyle ikonografisinin, tanrıçanın tapımının tarihsel olarak doğrulandığı yüzyıllar boyunca önemli ölçüde değiştiğini belirtmeliyiz. M.Ö. 5. yüzyıl Atina'sının kültüründeki Meter, M.S. 4. yüzyılda İmparator Iulianus'un taptığı tanrıçadan çok farklıydı. Çok daha uzun bir zaman dilimi boyunca meydana gelmiş olabilecek büyük değişiklikleri hesaba katmadan, Meter'in tarihsel imgelerini olduğu gibi tarih öncesine aktarılmış bulmayı beklememeliyiz. Phrygialı Ana Tanrıça'nın atasını tarih öncesinde arayacaksa, yabancı hayvanlarla, özellikle yabancı kedigiller ve yırtıcı kuşlarla simgelenen güç ve korku gibi, sürekliliği olan imgelerle ilgili Neolitik kült malzemesi içinde bazı işaretler bulmaya çalışmalıyız. Göreceğimiz gibi, aslında ve yırtıcı kuşlarda bulunan avcılık ve güç imgeleri, Ana Tanrıça'nın Phrygia'daki kültürünün anahtar simgeleridir ve tanrıçanın Yunan ve Roma kültürlerinde de önemlerini korumuşlardır. İç Anadolu'nun güneyindeki Neolitik buluntu yerleri, bize bu tür simgelerin nasıl biçimlendirilmiş olabileceğine dair işaretler verir.

3. Tunç ve Erken Demir Çağları

Çatalhöyük ve Hacılar'da bulunan, kadın figürlerinin kedigillerden yabani hayvanlarla birlikte betimlendiği heykelcik ve resimler, Phrygialı Ana Tanrıça'nın habercisi gibi görünen bir dinsel eşya ve simge topluluğu sağlar. Ancak, Neolitik dönemden gelen bu zengin malzeme topluluğundan sonra, Phrygialı Ana Tanrıça'nın bölgenin dinsel yaşamında önemli bir şahsiyet haline geldiği dönem olan M.Ö. 1. binyıla dek Anadolu'da bir ana tanrıçanın varlığına işaret eden pek az kanıt vardır. Sonraki binyılda Phrygialı Ana'nın antik Akdeniz dünyası üzerindeki olağanüstü etkisi hesaba katılınca, M.Ö. 6. binyıldan 1. binyıla dek süren bu uzun ara daha da şaşırtıcı görünüyor. Antik toplumda, tanrıçanın Demir Çağı'ndan Roma dönemine devam eden etkisi göz önüne alındığında, insan Phrygialı Ana Tanrıça'nın eski Anadolu kültüründe de önemli bir geçmişi olmasını bekliyor.

Bu nedenle bu bölümün hedefi, tanrıçaya verilen adlar, tanrıçanın betimleri ya da atribüleri gibi Phrygialı Ana Tanrıça'ya ait özelliklerin, Anadolu'da Phrygialılar'dan önce yer alan Tunç ve Demir Çağı kültürlerinde de bulunup bulunmadığı konusunda iz sürmektir. Göreceğimiz gibi, Tunç ve Erken Demir Çağlarında Anadolu'da "Ana" diye seslenilen tek bir tanrıça yoktu. Ne var ki, Anadolu'nun eski kültürleri Phrygialı tanrıçanın kimliğini ve betimlenme biçimini gerçekten etkilemişlerdi. Phrygialı Ana'yı çağrıştıran simgelerin ve kült ayinlerinin çoğu bu tanrıçayla sınırlı değildir, bunlara Phrygialıların Anadolu'daki öncülleri arasında da rastlanmıştır. Bu tür simgelerin hangileri olduğunun ve Phrygialı Ana Tanrıça kültürüne nasıl katkıda bulunduklarının analiz edilmesi, tanrıçanın kökeninin ve anlamının saptanması konusunda çok değerli bir yardım olacaktır.

Bu bölümün en önemli odak noktası, Orta ve Doğu Anadolu'da Phrygialılar'dan önce bulunan karmaşık kültürlerdir. Bunlar, Orta ve Geç Tunç Çağlarında Orta Anadolu'nun en önemli halkı olan Hititler'i ve Erken Demir Çağı'nın Phrygialılar'la çağdaş olan iki uygarlığını, güneydoğudaki Geç Hititler'le Doğu Anadolu'daki Urartular'ı kapsamaktadır. Phrygialıların tanrısallıkla ilgili ifadelerinde bulunan belli simgeler, bu halklar arasında da öne çıkar: Kutsal dağlar, topraktan çıkan su kaynakları, yırtıcı hayvan simgeleriyle kentin dinsel törenleri arasındaki bağlantılar. Aynı kavramlar farklı zaman dilimlerinde ve farklı kültürel gruplar içinde yinelenmeye devam ettiği için, bunların tek bir etnik gruba özgü kutsal bir anlam taşıması ye-

rine, bölgede yaşayan halkın temel bilincinde yaşamış olması olası görünüyor.

Hitit Zemini

Phrygialıların Orta Anadolu'daki en yakın öncülleri Hititler olduğundan, Phryg költ geleneklerinin bazı özelliklerini Hitit dininde de bulmayı bekleyebiliriz. Gerçekten de, Gordion, Ankara ve Boğazköy dahil olmak üzere bazı önemli Phryg yerleşmeleri doğrudan doğruya eski Hitit yerleşmelerinin üstüne inşa edilmiş olup, içlerinden biri, Gordion, bir ya da iki kez önemli bir nüfus değişikliği geçirmiş gibi görünse de, Geç Tunç ve Erken Demir Çağlarında sürekli yerleşim görmüştü.¹ Hititler önemli bir tanrıçayı, Arinna'nın Güneş Tanrıçasını zaman zaman bir çocuk tutarken betimlemişlerdir ve bu tanrıça (kendisine Ana diye seslenilmemiş olsa da) bir ana tanrıça olarak tasarlınmış olabilir.² Bununla birlikte, dinsel uygulamalar açısından iki költür arasında görülen farklar daha dikkat çekicidir. Hem tanrı hem tanrıçalarla dolu olan geniş Hitit panteonu, ikonografi ve yazılı metinler yoluyla Ana Tanrıça'nın tek tanrısal varlık olduğunun doğrulandığı Phryg dünyasından çok farklıdır. Hitit kentlerinin planına ve ekonomisine egemen olan büyük tapınakların Phrygia yerleşmelerinde karşılığı yoktur. Buna karşın, Hitit dinsel simgelerinin bazı özellikleri Phryg simgelerinde de görülür.

Bunların en başta geleni kutsal dağdır. Hititler'e göre, dağlar Hitit tanrılarını sırtlarında taşır ve tanrılarla ilişki kurma olanağı sağlar. Bu durum, Hitit başkenti Hattuşa'da (günümüzde Boğazköy) açıkça görülmektedir. Hattuşa'daki asıl yerleşme vadide değil, yukarıdaki yamaçta kurulmuş ve dağlık kesimdeki yukarı kent, neredeyse tamamen dinsel amaçlara adanmıştı. Orada otuzdan fazla tapınak gün ışığına çıkarılmıştır.³ Aynı zamanda sık rastlanan ikonografik bir simge oluşturan dağ, tanrısal bir varlık, genellikle de erkek olarak kişileştiriliyor ve tek başına ya da daha önemli tanrılarla taşırken betimleniyordu. Hem Orta hem de Geç Tunç çağlarından kalan betimlerde, baş tanrı olan Hitit Hava Tanrısı'nın çoğunlukla bir dağın üzerinde durduğu görülür. Bunun önemli bir örneği, Kral Tuthaliya'nın Boğazköy yakınındaki Yazılıkaya'da bulunan ölü költü yapılarını süsleyen etkileyici kaya kabartmalarında Hava Tanrısı'nı taşıyan iki dağ tanrısıdır.⁴ Dağların kutsal kabul edildiğini gösteren bu bilgi, Phrygialı Ana'nın dağ tanrıçası niteliğini ortaya koyma yolunda önemli bir öge olabilir.

Hitit dinsel ikonografisinin Phryg geleneğine miras kalmış olabilecek bir başka önemli özelliği, yırtıcı kuşun tanrısal bir atribü olarak kullanılmasıdır. Kendisi de bir avcı olan kuşun, Orta Tunç Çağı'nda,⁵ Hitit Krallığı döneminde⁶ ve Erken Bronz Çağı'nda⁷ bir av tanrısına eşlik ettiği sık sık görülür. Genellikle bu bir tanrıdır, ama en azından bir örnekte, Boğazköy'den çıkan bir damga mühür baskısında, yırtıcı bir kuş ve bir kap tutmuş olarak oturan bir tanrıça betimlenmiştir. Bunlar Phrygialı Ana Tanrıça'nın da atribüleridir.⁸ Bu cisimlerin hiçbiri Phryg tanrıçasının değişmez ikonografisini örneklememekle birlikte, bu simgelerin tanrısal atribülere uygun olduğunu kanıtlamaktadırlar. Bunlar aynı zamanda Anadolu'nun din bilincinde avlanmanın önemli bir öge olmasından hareketle, avlanmaya ve vahşi kırlara hükmedebilen bir tanrıçaya duyulan ilginin Erken Demir Çağı'nda da sürdüğünü düşündürmektedir.

Hitit dinsel geleneğinin Phryg kültüründe görülen üçüncü bir ögesi, yeraltı su kaynaklarına, özellikle pınar başlarına önem verilmesidir. Pınarlar, Anadolu halkı için her zaman başlıca su kaynağı olmuştur. Bu durum, Tunç Çağı boyunca dinsel sanat ve ikonografide yansıtılmıştır.⁹ Eflatunpınar'da ve Tapınak I'nın yakınındaki kaynağın kenarına kondurulmuş bir kır tapınağının bulunduğu Boğazköy'de olduğu gibi, pınar kenarlarına kurulmuş kutsal yerlerde bu türün örneklerini görebiliriz.¹⁰ Aynı olay Phrygia için de geçerli olabilir, çünkü Gordion ve Ankara'da su kaynaklarının yanında Phrygialı Ana Tanrıça'nın betimleri bulunmuştur.¹¹ Ayrıca, Boğazköy dahil olmak üzere, olasılıkla adak sunuları için açılmış çukur ya da oyukların bulunduğu bazı Hitit kutsal alanları vardır.¹² Bu da, özellikle Phrygia'nın dağlık kesimindeki Phryg dinsel anıtlarında tekrarlanan bir özelliktir. Buralarda, adak sunusu koymak için kimi kaya anıtlarının arkalarına kuyular açılmıştır.¹³

Hitit ve Phryg kült gelenekleri arasındaki bağlantıları abartınamak gerekir. Hiçbir Hitit dinsel anıtının, tapınağının ya da heykelinin, Phrygia'nın kır tapınaklarına ve ikonografik imgelerine öncülük ettiği söylenemez. Her iki kültürün doğadaki tanrısal güçler konusunda aynı anlayışa sahip olduğunu sezinleyebiliyorsak da, Phrygialıların Hitit kült geleneğinin doğrudan mirasçısı olup olmadıklarını, ya da iki kültürün aynı doğal olaylara ayrı tepkiler verip vermediğini saptamak zordur. Phryg yazıtlarını tam olarak okuyamamamız, dağların ve pınarların kutsallığı hakkında Phrygialıların ne düşündüğünü yeterince bilmediğimiz anlamına gelmektedir. Ne var ki, görünüşe göre

her iki halk açısından içinde yaşadıkları doğal çevreye seslenme ve onu denetim altında tutma gereksiniminin, tanrılarıyla ilişkilerinin belirlenmesinde güçlü bir etkisi olduğu açıktır.

Geç Hitit Zemini

Dinsel ikonografi ve kült anıtları açısından Phrygialılarla en yakın özellikleri paylaşan Anadolu halkı Geç Hititlerdir. Bunlar, M.Ö. 1. binyılın başlarında Güneydoğu Anadolu'daki Hitit krallığının ardılı olan devletlerdir. Geç Hitit kültürünün politik ve sanatsal açıdan öne çıktığı dönem olan M.Ö. yaklaşık 900-700 arası, erken Phryg malzemesiyle aşağı yukarı çağdaş olmakla birlikte, Geç Hitit devletleri daha erken bir evrede daha üstün bir düzeye erişmişlerdi. Geç Hititlerle Phrygialıların politik çıkarlarının sık sık birbirine dolanmış olması, ilişki içinde olduklarını akla getiriyor¹⁴ ve Geç Hititlerin Phrygialılar üzerindeki sanatsal etkisi, bazı Phryg yerleşmelerinde bulunan heykeltıraşlık yapıtlarında kolayca gözlenebiliyor.¹⁵

Geç Hitit panteonu içinde, önemli bir tanrıça, Kubaba, özel ilgi odağı olmuştur. Kubaba, Tunç Çağı Anadolu'su'nda ikinci derecede bir tanrıça olmasına karşın, M.Ö. 1. binyılın başında Geç Hitit toplumunda önem kazanmış ve birçok Geç Hitit kentinde ona tapılmıştır. Onun, Hellenleştirilmiş adı Kvβήβη, Kybebe olan tanrıça olduğu uzun süre önce onaylanmıştır.¹⁶ Phrygialı Ana Tanrıça'nın Yunanca adları olan Kybebe ve Kybele, sonraları Yunan ve Roma yazınında genellikle bir tutulmuş olduğundan, çoğu kimse Geç Hitit Kubaba'sının Phrygialı Ana'nın doğrudan öncüsü olması gerektiğine hükmetmiştir.¹⁷

Bununla birlikte, ikisi arasındaki basit özdeş görüntüden daha karmaşık bir tablo vardır karşımızda. Phrygialılar, Ana Tanrıçalarını betimlemek için gerçekten de Kubaba'nın görsel ikonografisinden bir miktar yararlanmışlardır. Ne var ki bu durum, Phrygialıların kendi Ana Tanrıçalarını başka bir halkın panteonuna ait bir tanrıçayla özdeşleştirdikleri anlamına gelmez. Kubaba ile Phrygialı Ana Tanrıça arasındaki akrabalığı anlayabilmemiz için, Geç Hitit tanrıçası hakkındaki kanıtları daha detaylı bir şekilde gözden geçirmemiz gerekmektedir.

Kubaba kültü, M.Ö. 2. binyılın ortalarında Anadolu dininde zaten yerleşik durumdaydı. Orta ve Doğu Anadolu ile Suriye'nin kuzeyindeki bazı buluntu yerlerinden çıkan o döneme ait Tunç Çağı metinlerinde ve silindir mühürlerde tanrıçanın adı görülür. Bu Geç Tunç Çağı kaynaklarında, Kubaba Güneydoğu Anadolu'daki yurdunda,

özellikle de Kargamış'ta ikinci derecede bir tanrıçaymış gibi görünür. M.Ö. 2. binyıla ait bilinen hiçbir ikonografik betimlemesi yoktur.¹⁸ Kubaba, M.Ö. 1. binyıl başlarında, büyük ölçüde Kargamış¹⁹ kentinin baş tanrıçası konumunda olması nedeniyle, Geç Hitit toplumunda daha dikkat çekici bir hale gelmiştir. Kargamış bölgede daha büyük bir politik güç kazandıkça, "Kargamış'ın Kraliçesi" olarak tanınan Kubaba da Geç Hitit kültüründe öne çıkan bir figür oldu.²⁰ M.Ö. 9. ve 8. yüzyıllarda, Geç Hititler'in politik etkinlik alanı içinde (Güneydoğu Anadolu ve Kuzeybatı Suriye) Kargamış'ın etkisi iyice yayılmış olduğundan, Kubaba kültürünün hem ikonografik olarak, hem yazıtlar yoluyla saptandığı buluntu yerlerinin sayısı, neredeyse bu bölgenin tümünü kapsayacak şekilde artmaktadır.²¹

Üstelik, Kubaba kültürü Geç Hitit merkezleriyle sınırlı değildi. Kilikia'daki Kastabala'da bulunan ve M.Ö. 5. ya da 4. yüzyıla ait olan Aramca bir metinde Kubaba adı görülmektedir.²² Herodotos'un tanıklığına göre, Batı Anadolu'daki Sardes'te Kubaba'ya tapınılıyordu. Herodotos ona sadece yerel tanrıça Kybebe der, ama bu adın Sardes'te bulunan ve o yöreye ait olan bir çömlek parçası üzerine Lydia alfabesiyle çiziktirilmiş bir yazıda görülmesi, onun Kubaba ile özdeşleştiğini kesinleştirir.²³ Bu kültürün batıya yayılması, Kubaba tapımının Anadolu'nun çeşitli halklarında görülen ortak bir özellik olduğu ve Kargamış civarıyla sınırlı kalmadığı anlamına gelebilir.

Geç Hitit tanrıçası Kubaba'nın Phrygia'nın Ana Tanrıçası ile kesin bağlantısı sorunlu bir konudur. Phrygialı Ana Tanrıça'nın görsel imleriyle Kubaba'nınkiler arasında birçok paralellikler vardır ve Phryg betimleri biraz ileri bir tarihe ait olduğundan, bunların bir dereceye kadar Geç Hitit örneklerinden etkilendiğini düşünebiliriz. Bununla birlikte, diğer bölgelerde iki tanrıça arasında, atribüleri ve sergilendikleri alanlar açısından önemli farklar vardır. Ayrıca, her bir tanrıçanın kendi toplumunun dinsel yaşamı içindeki rolü, yontu betimlerdeki benzerliğin düşündürdüğü kadar birbirine yakın olmayabilir. Bu tanrıçaların betimlendiği anıtlar ve bunlara eklenmiş adak yazıtları hakkındaki bilgilerimiz çoğaldıkça, aralarındaki yakın akrabalık var sayımı o kadar da inandırıcı görünmüyor.²⁴

İki Anadolu tanrıçası arasında yakın bağlantı oluşturduğu düşünülen bir nokta da, tanrıçaların adlarıdır.²⁵ Hitit ve Geç Hitit tanrıçası söz konusu olduğunda, "Kubaba" sözcüğü sadece tanrıçanın adıdır; bu adın özel bir anlamı varsa bile, bilinmemektedir. Bu ad, Geç Hitit yazısında sürekli "tanrı" hiyeroglifiyle yazılmış, arkasından "kuş"

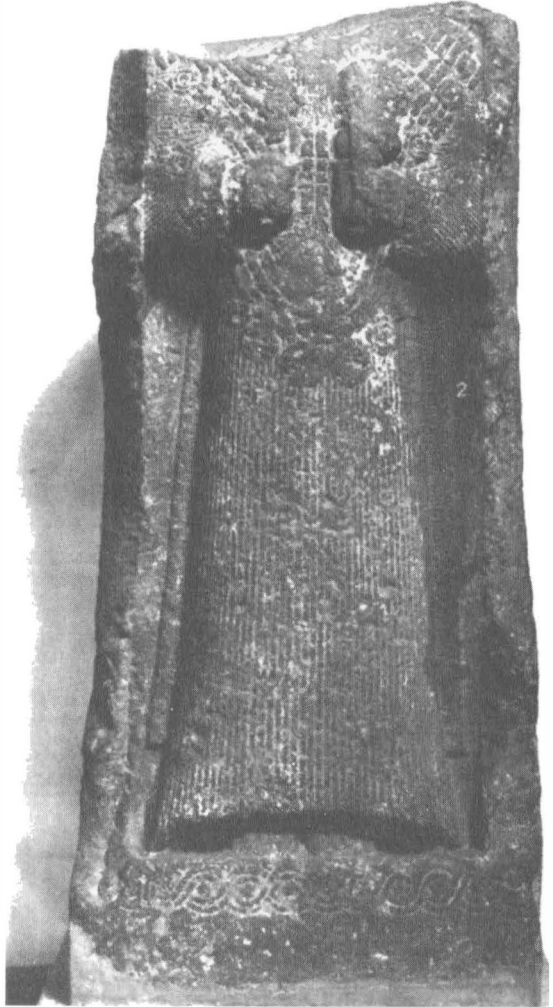
hiyeroglifiyle “Ku” hecesi ve “ba-ba” hece simgeleri gelmiştir. Phryg tanrıçasının adı ise, tamamen değişiktir: Eski Phryg dilindeki on yazıtın kanıtladığı gibi, o Matar, yani “Ana”dır.²⁶ “Kubileya”, Matar’a eklenmiş bir sıfattır. Bu sıfat, günümüze ulaşan Eski Phryg yazıtlarında yalnızca iki kez görülür ve büyük olasılıkla topografik bir özellik ile ilgilidir;²⁷ Bizanslı sözlük yazarları bunu Phryg dilinde “dağ” anlamındaki sözcük olarak açıklarlar.²⁸ Tanrıçanın Yunanca adı olan Kybele, kuşkusuz Phryg dilindeki bu sıfattan gelmektedir, ama Phryg metinleri tanrıçanın Phrygia’daki adının “Kybele” olmadığını açığa kavuştururlar. Bu durumda, Phryg tanrıçasının adının Geç Hitit Kubaba’sının adıyla hiç ilgisi yoktur. Herodotos’un Kybebe’si ile Yunan şairlerinin Kybele’sinin ses benzerliği, Anadolu’da Demir Çağı’nda konuşulan dillerin akrabalığından çok, bu adların Yunanca alfabeyle yazıldığı göz önüne alınırsa, rastlantısal bir ad benzerliğinden başka bir şey olmayabilir.²⁹ O Kubaba’nın Ana Tanrıça olmadığı, sonradan Kastaba yazıtı sayesinde anlaşılmıştır. Aramca metinde tanrıçanın adı Kubaba’dır. Ancak, Hellenistik ve Roma dönemlerinde, Kastabala tanrıçası, Kybele ya da Meter’le değil, Artemis ve Hekate ile özdeşleştirilmiştir.³⁰

Kubaba ile Phrygialı Ana Tanrıça’nın ikonografik imgeleri de birtakım bağlantı noktalarını ortaya koyar gibidir. Kubaba’nın biçimi ve giysisi, başta Kargamış, Malatya ve Zincirli olmak üzere, tarih olarak M.Ö. yaklaşık 950’den 700’e uzanan 1. bin yıl Geç Hitit merkezlerinden kalan birtakım kabartmalardan tanınmaktadır.³¹ Malatya ile Ancuzköy’de bulunan kabartmalı ortostatlarda ve Kargamış’ta bulunan iki kabartmada tanrıça oturur durumda betimlenmiştir.³² Diğer kabartmalarda ise, Kargamış’ta bulunan ve şimdi British Museum’da saklanan bir kabartma ile Mahrada’da bulunan bir başkasında olduğu gibi, ayakta ve tam cepheden,³³ ya da Kargamış, Zincirli ve Birecik’teki gibi profilden betimlenmiştir.³⁴ Tanrıçanın tipik kostümü uzun, çoğunlukla kemerli bir elbise ile ayrıntılı işlenmiş yüksek bir başlıktan oluşur. Genellikle Kargamış’taki gibi, başlığından çıkıp, elbisesinin sırt kısmına ve yanlarına dökülen bir örtü vardır. Bu, sadece tanrıçaya özgü bir giyim tarzı değildir, çünkü Kargamış’taki kabartmalarda betimlenmiş olan normal kadınlar da aynı bu tarz kostümler içindedir.³⁵

Phryg tanrıçasının dış görünüşü birçok bakımdan Kubaba’ya benzer.³⁶ Tipik bir Phryg betiminde, Phryg tanrıçası genellikle ayakta ve cepheden gösterilmiş olup, o da belden kemerli uzun bir elbise giy-

mektedir ve onun da yüksek başlığından çıkıp, sırtına ve bedeninin yan taraflarına dökülen bir örtüsü vardır. Kostümün ana hatlarındaki benzerliğe ek olarak, Phryg heykeltıraşlık yapıtlarında görülen birtakım özel ayrıntılar, Phryg betimlerinin Geç Hitit kabartmalarından türediğini akla getirmektedir. Örneğin, Londra'daki kabartmada (res. 3) Kubaba'nın eteği yanından inen örtü, etekten dışa taşan düz bir kabartma çizgi olarak gösterilmiştir. Phryg tanrıçasının Gordion ve Ankara'da bulunan kabartmalarında da neredeyse aynı şekilde betimlenmiş bir ayrıntıdır bu (res. 7, 8 ve 9).³⁷ Kubaba ile Phrygialı Ana Tanrıça'nın taktığı başlıklar da çok benzerdir. Kargamış tanrıçasına ait bir kabartmada (res. 4), tanrıçanın üst üste boncuk dizileri, şeritler ve rozet motifleriyle işlenmiş karmaşık bir başlığı vardır.³⁸ Bunu, Salmanköy'de bulunmuş bir Phryg başıyla karşılaştırabiliriz.³⁹ Bu tanrıçanın tacında da aynı bezek dizileri vardır (res. 11).

Dış görünüş ve kostümdeki benzerliğin tersine, tanrıçaların ellerinde tuttukları atribütler bir hayli farklı olup, ikisinin de bağımsız birer kişilik olduğuna işaret ederler. Geç Hitit tanrıçası hep bir ayna tutar. Bu onun dişilik ve güzellik simgesidir.⁴⁰ Kişiliğinin dışı yönünün vurgulanması, Malatya kabartmasındaki gibi, özellikle eşi havya tanrısıyla bir çift oluşturduklarında göze çarpar. Sık görülen diğer atribüsü nardır, bir tek örnekte de buğday sapına



res. 3. Kargamış'tan Kubaba kabartması, M.Ö. 9. yüzyıl. Trustees of the British Museum'un izniyle.



res. 4. Kargamış'tan Kubaba kabartması, M.Ö. 9. yüzyıl. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nin izniyle.

rastlanmıştır. Nar, diğer tanrıçalarda da görüldüğünden, kişiye özel bir simge sayılmamakta ve dinsel olarak neyi belirttiği bilinmemektedir.⁴¹ Bunun aksine, Phrygialı tanrıçanın farklı bir atribü grubu vardır ve bunların başlıcası alıcı kuştur.⁴² Phryg avcı kuşu her zaman tanrıçanın elinde değil,⁴³ aynı zamanda tek başına avlanırken de görülür.⁴⁴ Geç Hitit yazısında “kuş” hiyeroglifi “Ku” ve “ba-ba” fonetik heceleri arasında görüldüğü için, Phryg kuşu Kubaba'yı da akla getirir.⁴⁵

Ancak, Geç Hitit tanrıçası asla bir av tanrıçası değildir ve alıcı kuş şeklinde bir atribüsü yoktur. Öte yandan, av ögesinin Phrygialı Ana Tanrıça'nın karakterinin önemli bir parçası olduğu açıktır, onunla bağdaştırılan birtakım nesnelerin avcılığı ima ettiği görülür.⁴⁶

Bir başka av simgesi olan aslan, Yunan Kybelesi'nin tipik bir atribüsüdür ve bu nedenle çoğunlukla Phryg ve Geç Hitit tanrıcaları arasında bir bağlantı noktası olarak anılır. Kargamış ve Malatya'da bulunan kabartmalarda Kubaba ya da eşi, bir aslanla birlikte görülür.⁴⁷ Ancak, aslan Phryg dinsel ikonografisinde, esasen Batı Anadolu'daki anıtlarda görülen, nispeten ender bir simgedir. Bu anıtlardan birinin, Aslankaya'nın⁴⁸ yarattığı etki ve batı Phrygia'ya ait bu simgenin tanrıçanın Lydia ve Yunan tarzı betimlerinde benimsenişi,⁴⁹ aslanın orta ve doğu Phrygia'daki Ana Tanrıça ikonografisinin yalnızca ara sıra rastlanan bir parçası olduğu gerçeğini perdelememelidir.⁵⁰ Üstelik, Phrygia'nın Geç Hitit kültür ve sanatıyla en çok ilişkide bulunduğu bölgesi kesinlikle burasıdır. Güzellik ve dişilik simgesi ayna da Phryg tanrıçasının ikonografisinde bulunmaz. Bu durumda, kostümlerdeki benzerliğin aksine, Phryg tanrıçasıyla Geç Hitit Kubabası'nın atribüleri arasındaki benzerlik pek azdır, hatta yoktur.

Geç Hitit ve Phryg atribüleri arasındaki bağlantılardan biri de, Ankara Etlik'te bulunan Phrygialı Ana Tanrıça kabartması yoluyla kurulmuştur. Bu kabartma parçasında Phrygialı Ana Tanrıça'ya aslan/insan karışımı bir yaratık eşlik etmektedir (res. 9). Bu tür hayvan/insan karışımı figürler Phryg heykeltıraşlığında ender görüldüğünden, olasılıkla bu yaratık bir Geç Hitit örneğinden kopya edilmiştir.⁵¹ Bu karışık yaratığın tepesindeki kanatlı güneş kursu da Geç Hititler'e ait olan ve Kubaba ile birlikte görülen bir motiftir. Karatepe'de bulunan bir kabartmada, yine böyle bir karışık yaratık, bu kez bir kuş-insan, kanatlı bir güneş kursunu taşımaktadır.⁵² Ne var ki, bu benzerlik de kesin değildir. Ankara/Etlik kabartmasındaki güneş kursu, Geç Hitit kabartmalarında olduğu gibi, tanrıçanın değil, tanrıçanın yanındaki yaratığın tepesine yerleştirilmiştir. Bu durum, Phrygialıların kanatlı güneş kursunu Geç Hitit ikonografisinden almış olabileceklerini, ama ona farklı bir anlam yüklediklerini düşündürür.

İki tanrıça arasındaki farklılıkla ilgili önemli bir nokta, tanrıça kabartmalarının sergilendiği yerlerdir. Kubaba kabartmalarının neredeyse tamamı saray heykeltıraşlığına ait olup, tanrıçayı kentlerin koruyucusu olarak en önemli işleviyle tanıtır. Kargamış'ta gün ışığına çıkarılan Kubaba kabartmalarından üç tanesi, bir tören alayının

kent merkezine girişini gösteren bir dizi kabartmalı ortostattan oluşan Kabartmalı Uzun Duvar'a ve Büyük Merdiven'e yerleştirilmişti.⁵³ Kargamış yazıtlarında, tapınaklara koyulan Kubaba kabartmalarından ve tanrıçaya adanan heykellerden söz edilmiştir.⁵⁴ Diğer Geç Hitit kabartmalarının yerleştirildikleri özgün yerler o kadar kesin olmakla birlikte, bunların da resmi kamusal çevrelerde sergilenmesi amaçlanan ortostat blokları oldukları biçimlerinden anlaşılmaktadır.⁵⁵ Genel olarak, Geç Hitit kabartmaları saray propogandasını yansıtan bir dekor içinde sergilenmiş, seyircinin dikkatini kralın gücüne ve onu koruyan tanrıçaya yöneltmek amacıyla tasarlanmış gibi görünürler.⁵⁶

Phryg kült kabartmaları ise daha farklı ortamlar içinde sergilenmişlerdir. Phrygia'daki kabartmaların hepsinde, tanrıça sanki bir kapı eşliğinde durur gibi betimlenmiştir. Geç Hitit yapıtlarında olmayan bir anahtar öğedir bu. Phryg kapısı yalnızca tanrıçayı çerçevelemekle kalmaz, çoğunlukla güncel Phryg yapı biçimini taş üzerinde kopya eder.⁵⁷ Ancak, Phryg kabartmaları, Phryg yerleşmelerinin saray ya da tapınak gibi merkezi yerlerine değil, çoğunlukla kent sınırlarındaki kapıların yakınına yerleştirilmiştir.⁵⁸ Üstelik, Ana Tanrıça'nın mimari çerçeve içinde betimlendiği kabartmaların çoğu, Kargamış'taki Kubaba kabartmaları gibi daha geniş bir yontu programının parçası değil, bağımsız yapıtlardır. Ayrıca, Phryg kült kabartmaları kentsel olmayan alanlarda sergilenmişlerdir. Mezar alanlarında tümülüslerle bir arada bulundukları gibi,⁵⁹ bunlara ıssız dağlık ortamlarda da hep rastlanmaktadır. Güneybatı Phrygia'nın dağlık bölgelerindeki çarpıcı kabartmalarla,⁶⁰ Orta Anadolu'da⁶¹ aynı açık hava dekoru içinde bulunan kabartma ve sunaklar bunlardandır. Bu şekilde yerleştirilmiş bir Kubaba kabartması örneğine rastlanmamıştır.

Genel olarak, Kubaba ile Phrygialı Ana Tanrıça arasındaki en yakın bağlantı noktaları oldukça yüzeysel özelliklere dayanmakta gibi görünüyor. İki tanrıçanın adları yalnızca Yunanca'da benzer ses verir, Anadolu dillerinde ise bunların birbiriyle ilgisi yoktu. Phryg kabartmalarının biçimleri Geç Hitit yontu tarzından kuvvetle etkilenmiştir, ama atribüleriyle ilgili özel ayrıntılar ve kabartmaların yerleştiriliş biçimi, iki tanrıçanın karakterlerinin bir hayli farklı olduğunu düşündürüyor.

İki tanrıça arasında başka farklar da vardır. Geç Hitit tanrıçasının, kimi zaman birlikte betimlendiği bir eşi vardı. Tanrıçanın kişiliği ve atribüleri, bir ölçüde, birlikte olduğu erkeğe karşılık olarak geliştirilmiş gibidir. Phryg tanrıçası ise tam tersine her zaman yalnız görülür.

Bazen yanında erkekler bulunmakla birlikte,⁶² hiçbir zaman eşit konumdaki bir tanrıyla birlikte gösterilmez. Gerçekten de, Phrygialı Ana Tanrıça betimleri tanrıçanın dişi yönünü ender olarak vurgulamaktadır. Tanrıça, erkek bir tanrısal varlığın dişi karşılığı olarak gözükmez, ama avcı kuşla bağlantısı nedeniyle, hem erkeklik hem dişilik kalıplarını birleştiren, kendi başına bir güç simgesidir. Kubaba, birkaç tanrıçalı bir panteonun tanrıçalarından biridir ve bazı Geç Hitit kabartmalarında bu tanrıçaları onun yanında görebiliriz. Oysa Phrygialı Kybele Ana, sanatta betimlenmiş olan ve tarafımızdan bilinen tek Phryg tanrıçasıdır.

Hep birlikte ele alındığında, bu faktörler aslında iki tanrıçanın Erken Demir Çağı'nda iki ayrı tanrıça olduğunu düşündürüyor. İkisinin yontusal biçimleri arasındaki benzerlikler, Orta Anadolu'ya göçen Phrygialıların kendi tanrıçalarını betimlemeye yarayacak yerli bir yontu geleneğine sahip olmadığına, bu nedenle güneydoğudaki komşuları olan Geç Hitit krallıklarının kabartmalarını taklit ettiklerine yorumlanabilir. Bu, siyasi olarak onların bildiği en prestijli dinsel yontu kaynağı olmalıydı. Güçlerini pekiştirmek isteyen Phrygia krallarının, Phrygialı Ana Tanrıça'nın korumasında olduklarının görsel bir bildirisi olarak iş görecektir etkileyici bir dinsel saray ikonografisi geliştirmiş olacaklarını ve adında alıcı kuş simgesi bulunan en tanınmış Geç Hitit tanrıçasının da, bu iş için kullanışlı bir model oluşturacağını tahmin edebiliriz. Phrygia kralı Midas'ın Güneydoğu Anadolu'daki belgelenmiş etkinlikleri ve orada kurduğu politik ittifaklar, bu bağlanunun nasıl yapılmış olabileceğine ilişkin net bir örnek oluşturmaktadır.⁶³

Görünüşe bakılırsa, Phryg dinsel geleneğindeki Geç Hitit etkisi oldukça yüzeysel faktörlerle sınırlanmış durumdadır. Phrygialılar kimi ikonografik biçimleri Geç Hitit dinsel sanatından alırken, yontu tiplerine yeni bir anlam ve yeni atribüler eklemişlerdir. Geç Hitit dinsel geleneği Phrygialı Ana Tanrıça'nın dış görünüşüne büyük ölçüde, tanrıçanın karakterine ya da simgelerine ise pek az katkı yapmıştır.

Urartu Faktörü

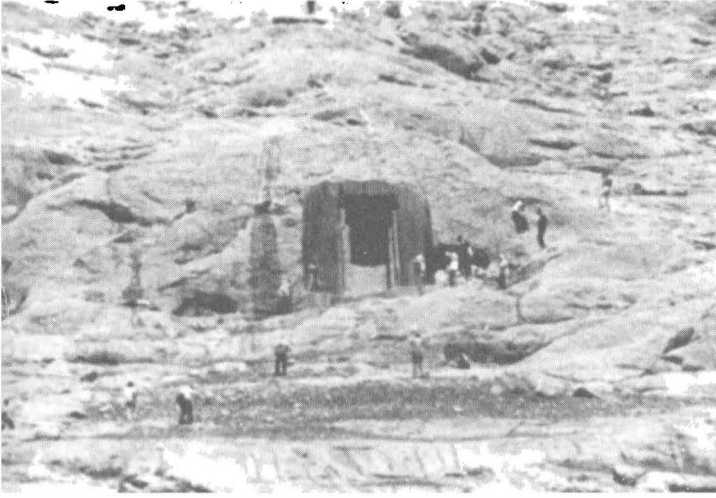
Phryg dinsel anıtları ile dinsel uygulamaları üzerinde güçlü bir etkisi görülen bir başka unsur, yayılım alanları Van Gölü civarındaki bölgeyi merkez alan ve Doğu Anadolu, Kuzey Irak, Kuzeybatı İran'ı da içeren bir Demir Çağı halkı olan Urartuların anıtlarında bulunur. Urartular, M.Ö. yaklaşık 850-700 arasındaki dönemde başkentleri Tuşpa'dan (günümüzde Van Gölü'nün doğu kıyısındaki Van) Doğu Ana-

dolu'ya hükmettiler. Hem tanrı, hem tanrıçalardan oluşan geniş bir panteona tapıyorlardı ve bu tanrıçalardan hiçbiri Ana Tanrıça değildi. Bununla birlikte, Urartu kült anıtlarından bazılarıyla Phryg anıtları arasında, ikonografik seçimlerde ve anıtların yerleştirilişinde görülen çarpıcı benzerlikler vardır.⁶⁴

Benzer noktalardan biri, her iki halkın da dağ tanrılarına seslenme merakıdır. Urartular da Anadolu'nun çok dağlık bir bölgesinde yaşamışlar ve görünüşe göre yurtlarının dağlarına dinsel bir anlam yüklemişlerdir. Yamaçtaki ana kayaya oyulmuş bir kült nişinden oluşan birtakım Urartu kült anıtları, bunu yansıtmaktadır.

Erken Tunç Çağı'na ait iki anıt, Tuşpa (Van) yakınındaki Meher Kapı ile Yeşilalıç'taki Taş Kapısı (res. 5) buna örnek olarak gösterilebilir.⁶⁵ M.Ö. 8. yüzyıla tarihlenen bu anıtların her ikisi de, sanki bir kapının kademeli pervazlarını taklit etmek amacıyla oyulmuş üç pervazın çerçevelediği dikdörtgen bir nişten oluşmaktadır. Yeşilalıç'taki nişte, nişe çıkan geniş bir basamak dizisi vardır (res. 6). Her iki anıtın kapısı üzerinde yer alan Urartu çivi yazısı yazıtta, kapının işlevinin tanrının dağdan çıkıp görünmesini sağlamak olduğu bildirilmektedir. Bu, Phrygialıların doğal bir kaya çıkıntısına kapı kasasını temsil eden mimari bir niş oyma âdetiyle neredeyse tam bir benzerlik göstermektedir.⁶⁶ Phrygia'daki örneklerin çoğu Urartu nişleri gibi boştur, ama birkaç örnekte (en iyi tanınanlar Aslankaya ve Büyük Kapıkaya) tanrıça figürünün, yani burada söz konusu olan Phrygialı Matar'ın, nişle birlikte kayaya oyulmuş olması, Phrygialıların da kendi tanrıçalarının doğal manzaradaki sarp kayalıklarda görüldüğünü düşündüklerini akla getirir. Nişe çıkan basamak dizisi ve kapı üzerindeki yazıt yoluyla Urartu modelleriyle daha çok paralellik kuran başka Phryg örnekleri de vardır.⁶⁷

~~Urartu~~ Urartu nişlerindeki kapının biçiminde Urartu mimari biçimlerinin model alınmış olması ve bu kapının Van kalesindeki nişlere oyulmuş kapı tipine benzemesi şaşırtıcı değil. Urartu nişinin biçimi Phryg anıtlarındaki nişten farklı ise de, her iki kültürdeki genel kavram aynıdır; yani, dağın tanrısal varlığını çerçeveye alıp cisimlendirmek için, insan yerleşmesine ait bir mimari yapının kullanılması. Tanrısal varlık, kutsal kırların gücünü insanların alanına taşır. Bu, belli ki Doğu Anadolu'daki kült uygulamalarında önemli bir öğeydi ve Zap Irmağı'nın yukarısındaki Aylar'da bulunan kayaya oyulmuş bir Hellenistik nişin de örneklediği gibi, Urartu Krallığı'nın son bulmasından sonra, M.Ö. 2./1. yüzyıllara dek varlığını sürdürdü.⁶⁸



Res. 5. Yeşilalıç'taki Urartu kült kabartmasının uzaktan görünüşü. M.Ö. 8. yüzyıl. Fotoğraflayan, yazar.



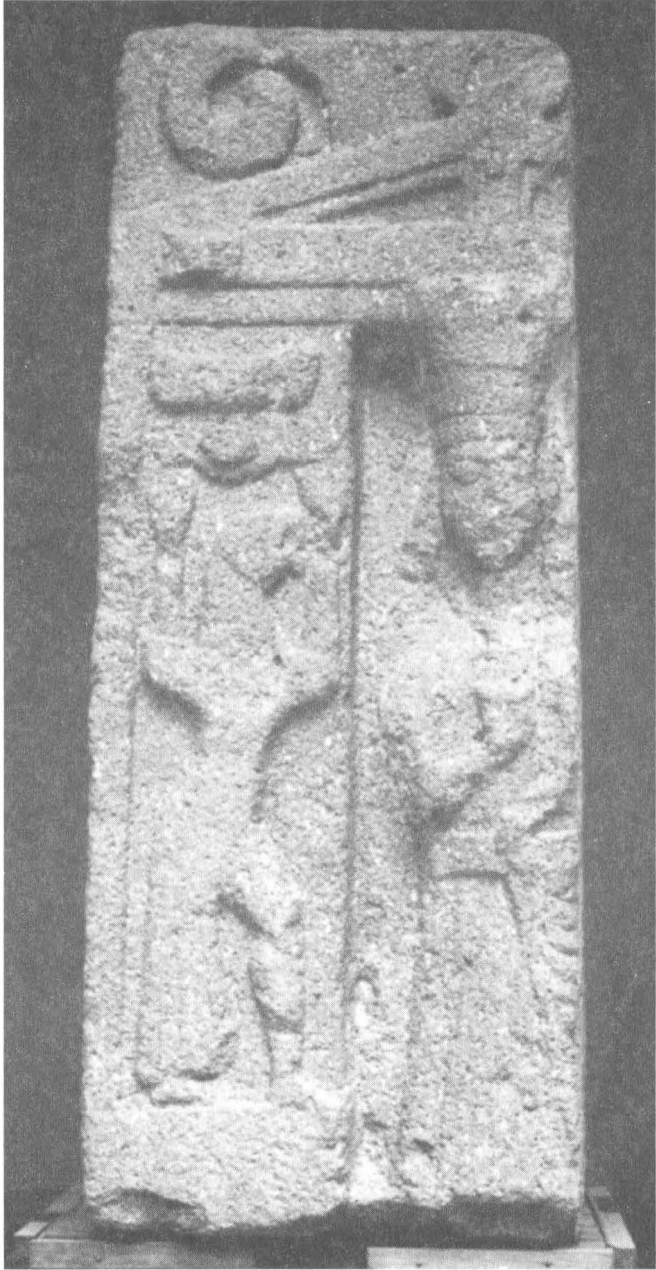
Res. 6. Yeşilalıç'taki Urartu kült kabartması, kült nişine yakından bakış. M.Ö. 8. yüzyıl. Fotoğraflayan, yazar.



Res. 7. Gordion'dan Phrygia Ana Tanrıçası kabartması, M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nin izniyle. Fotoğraflayan, Elizabeth Simpson.



Res. 8. Ankara/Bahçelievler'den Phrygia Ana Tanrıçası kabartması, M.Ö. 7. yüzyıl. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nin izniyle. Fotoğraflayan, Elizabeth Simpson.



Res. 9. Ankara/Etlik'ten Phrygia Ana Tanrıçası kabartması, M.Ö. 7. yüzyıl. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nin izniyle. Fotoğraflayan, Elizabeth Simpson.



Res. 10. Boğazköy'den Phrygia Ana Tanrıçası kabartması, İ.Ö 6. yüzyıl başı. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nin izniyle. Fotoğraflayan, Elizabeth Simpson.



Res. 11. Salmanköy'den Phrygia Ana Tanrıçası başı, M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Ankara Anadolu Medeniyetleri Müzesi'nin izniyle. Fotoğraflayan, Elizabeth Simpson.

Urartu ve Phryg anıtları arasındaki bir başka benzerlik, Urartular'ın genellikle açık hava tapınaklarında bulunan kayaya oyulmuş platformlar üzerine bağımsız steller yerleştirme geleneğinde görülür. Bunlar, Altın-tepe'deki⁶⁹ gibi, açık bir alana dikilmiş steller olabileceği gibi, ya ayrı ya da ana kayanın içine oyulmuş olarak, nişlerin önüne yerleş-

tirilmiş steller olabilir. Ana kaya önündeki örnekler arasında Yeşilalıç ve Van kalesindeki anıtlar sayılabilir.⁷⁰ Bu tür stellerin Urartu silindir mühürleri üzerinde yer alan kült sahnelerinde sık sık görülmesi, stellerin Urartu kültüründeki önemini kanıtlamıştır. Bu steller Urartu silindir mühürlerinde tepeleri yuvarlatılmış, uzun, ensiz cisimler olarak betimlenmiştir.⁷¹ Boğazköy'deki bir Phryg evinden çıkan bir çift minyatür stelden anlaşıldığı gibi, Phrygialılar da bu tür taşınabilir steller kullanmışlardır. Bu örnekte, iki stelin arasındaki taş kaide-nin üzerine şematik bir Phryg idolü konulmuştur.⁷² Ayrıca, Midas Anıtı gibi önemli Phryg kaya kabartmalarından bazılarında, kült kabartmasının önündeki kaya platformuna yuvalar açılmıştır. Bu yuvaların ölçü ve şekilleri, oraya da aynı türde stellerin yerleştirilmiş olduğuna işaret eder.

Urartu anıtları, Phryglerin dinsel sanatı mezar ortamında kullanma geleneğiyle de paralellik gösterir, çünkü Urartu'da da dinsel anıtlarla mezar anıtlarının benzer bir bağlantısı vardır. Doğu Anadolu'da sarp kayaların içine mezar odası oyma âdeti yaygındı. Urartular'a ait pek çok örnekte, çoğunlukla mimari yapıların kopya edildiği, özenle işlenmiş bir dış cephe vardır. Bu tip mimari cepheler, özellikle Phrygia'nın dağlık bölgelerindeki kayaya oyulmuş mezarlar olmak üzere, Phryg mezarlarında da bulunur.⁷³ Urartu ve Phryg mezarlarının ayrıntıları tıpatıp aynı olmamakla birlikte, her iki kültür de, yaşayan insanların mekanlarını tanrıların ve ölümlerin mekanına aktarma arzusu duymuş gibi görünmektedir.

Bu durumda, kullanılan anıtların seçimi, biçimi ve açık hava ortamında yer almaları bakımından, Urartu ve Phryg kült anıtları arasında birçok biçimsel benzerlik vardır. Urartu kült mekanlarının çoğu Phryglerinkinden eski olduğundan, Phrygler'Urartu malzemesinden fikir almış olabilirler. Urartu ile Phrygia kralı Midas arasında yapılan bir anlaşma sayesinde, Erken Demir Çağı'nda Urartu ile Phrygia'nın resmi ilişki içinde olduğunun saptanması, Phrygialıların Urartu kült âdetlerini bilebileceğini göstermektedir.⁷⁴ Ancak, Phryg anıtları üzerindeki Urartu etkisi, biçimsel benzerliklerin ve taklidin ötesinde gibi gözükmektedir. Yurdu dağlar olan, insanların ona seslenmek ve onun gönlünü almak için kendi mimari yapılarını ayağına götürmeleri gereken benzer bir tanrıça kavramı sezinliyoruz.

Varılan Sonuç

Sonuç olarak, hem erken tarihli hem de Phrygialılar çağdaş olan çeşitli Anadolu kültürlerinin, Phrygialılar üzerinde açıkça görülen bir etki yaratan dinsel yapıtlar ve simgelerden oluşan bir miras bıraktıklarını görebiliyoruz. Av tanrıçasının Hitit ikonografisinin kalıntıları örneğinde olduğu gibi, bazı örneklerde diğer Anadolu halkları ve inançlarıyla bağlantı, bölgedeki nüfusun sürekliliği yoluyla gelmiş olabilir. Diğer örneklerdeki benzerlikler ise, Phrygialıların daha prestijli bir dinsel sanat biçimini bilinçli olarak taklit etme isteğine yorulabilir. Bununla birlikte, her örnekte en çok süreklilik gösteren simgeler, Anadolu'nun doğal manzarasından, dağlarından, sularından ve dağlarında gezen yırtıcı hayvanlarından alınan temel simgelerdir. Bu kutsal simgelerin yinelenmesi özel bir kültür grubundan değil, insanların yaşadıkları topraklarla kurduğu ilişkiden kaynaklanmış gibi gözükmektedir. Bu nedenle, Phrygialıların kendi tanrı tanımlarını oluşturmak için' doğal manzaradaki simgeleri nasıl kullandıklarını görmek amacıyla şimdi Phryg anıtlarına dönmemiz gerekmektedir.

4. Phrygia'daki Ana Tanrıça Kültü

Antikçağ'da Akdeniz dünyasında uzun süre varlığını sürdüren ana tanrıça imgesi Phrygia'nın Ana Tanrıçası ile başlar. Tanrıçanın adı, dış görünüşü ve kültürünün birçok özelliği Phryg kültürüne ait olup, bunlar Phrygia'ya özgü biçimle Anadolu'nun başka bölgelerine, Yunanistan'a ve sonunda Roma'ya aktarılmışlardır. İlerleyen yüzyıllar içinde Ana Tanrıça kültürünün bazı yönlerinde önemli değişiklikler olmasına karşın, Yunanistan'da, Roma'da ve Roma İmparatorluğu'nun her yerinde karşımıza çıkan o tanrısal varlık, sonuçta Phryg tanrıçasından türemiştir.

Ana Tanrıça kültürünün etkili ve kesin öğelerinden birçoğu Phrygia'da geliştirildiğinden, tanrıçaya Phrygialıların perspektifinden yaklaşılmaya çalışmak önemlidir. Phrygialı Ana Tanrıça'nın, kendi topraklarında, kültürünün Akdeniz dünyasının her yanına yayılışından önceki dönemde, ne tür bir tanrıça olduğunu saptamamız gerekmektedir. Phryg tanrıçası konusundaki bu araştırma, bu nedenle öncelikle Phrygia'dan elde edilen kanıtlar üzerinde odaklanacaktır. Günümüzün bilimsel çalışmalarında, Phryg tanrıçası Yunan ve Roma perspektiflerinden tanıtılmıştır. Ancak, Yunan ve Roma kültürlerinin etki alanları içinde karşımıza çıkan tanrıça, Phryg tanrıçasınınkinden farklı olan bazı belirgin nitelikler edinmişti. Tanrıçanın bu kültürlerde Kybele (Yunanca) ya da Cybele (Latince) olan adı bile, onun antikçağ Phrygia'sındaki adı değildi. Bu durumda, Yunan ve Roma belgeleriyle kült geleneklerinin, Phrygialıların Ana Tanrıçası'nı aynen yansıttığını varsayamayız.

Bu bölümün çoğu, Phrygia'daki kanıtların kapsamlı bir biçimde incelenmesine ayrılmıştır.¹ Bu kanıtlar geniş bir coğrafi bölgeden elde edilmiştir. Orta Anadolu'nun tümünü kapsayan bu bölge, batıda bugünkü Afyon ve Kütahya havalisinden (Roma'nın Phrygia eyaletinin toprakları) güneyde Elmalı civarına (antik Lykia), kuzeyde Bolu yöresine (antik Bithynia), kuzeybatıda Marmara Denizi'ne dek uzanıyordu. Phryg kültürü aynı zamanda Halys Irmağı'nın doğusundaki Pteria ve Güneydoğu Anadolu'da, bugünkü Niğde yakınındaki antik Tyana yörelerini de etkilemiştir.² Tanrıçanın Anadolu'da çok daha geniş bir taraftar kitlesine sahip olduğu kuşkusuz. Örneğin, Sardes'te onun Lydialı biçimine³ rastladığımız gibi, Batı Anadolu'daki çeşitli Yunan kentlerinde, Hellenleştirilmiş Ana Tanrıça'ya tapınılıyordu.⁴ Bununla birlikte, Phrygia dışında, pek çok tanrı ve tanrıçadan sade-

ce biri gibi gözükür ve ille de en önemli olanı değildir. Phrygia içinde ise, tanrıçanın en önemli kulte sahip en önemli tanrısal varlık olduğu kuşkusuzdur. Yunanlılar ona Phrygialı tanrıça derken, kökeninin yanı sıra, yurdundaki yüksek konumunu yansıtıyorlardı.

Phrygialı Ana Tanrıça kültünün, Phrygia'nın yayılan Yunan etkisi altına girişinden önceki döneme ait kanıtlarını gözden geçirmekle başlayacağım. Bu incelemenin kronolojik üst sınırı, Orta Anadolu'da Phryg göçünün ilk izlerinin görüldüğü zaman olan M.Ö. 1. binyıl başı,⁵ alt sınırı ise, Anadolu'nun, İskender'in fetihleriyle devam eden Yunan egemenliğine girdiği zaman, yani M.Ö. 4. yüzyılın ikinci yarısıdır.⁶ Bu zaman aralığı içinde, epigrafik ve arkeolojik olmak üzere iki tür malzemedan bilgi ediniriz. Doğrudan doğruya tanrıçanın kültüyle ilgili yazıtlar olan epigrafik metinler, Phrygia'dan kalan yegane yazılı malzeme grubunu oluşturur, çünkü Phryg dilinde yazılmış hiçbir edebiyat yapıtı günümüze ulaşmamıştır.⁷ Daha büyük miktarda olan arkeolojik malzeme ise tanrıçanın betimlerini, kutsal yerlerine ve adak sunularına ilişkin kanıtları kapsamaktadır. Bu bölümün sonunda, Phrygialı Ana Tanrıça'nın özyapısının ve Phryg toplumu içindeki yerinin genel bir özetini vermeye çalışacağım.

Epigrafik Belgeler

Epigrafik metinlerden elde edilen bilgiler, yararlı olmakla birlikte, çeşitli faktörler yüzünden kısıtlanmıştır. Phrygia'da alfabetik bir yazı yaygın olarak kullanılmış olmasına karşın,⁸ inceleme yapmaya yarayacak yazılı malzeme miktarı azdır. Bu malzeme, kaya yüzeylerinde bulunan ve batı Phrygia'nın her tarafında rastlanan yazıtlarla, orta ve doğu bölgelerine serpilmiş birkaç taş anıtlı ve çanak çömlek üzerine çiziktirilmiş yazıtlarla sınırlıdır.⁹ Phryg dilinde yazılmış birkaç yüz metin günümüze kalmıştır, ama bunların çoğu epeyce kısa olup, genellikle birkaç sözcük ya da özel bir isimden ibarettir. Elimizdeki en uzun Phrygce metin dokuz satırdan oluşmaktadır.¹⁰ Tüm malzeme sınıfları, örneğin yazınsal metinler bulunmamıştır, tarihsel kayıtlar da pek azdır.¹¹ Phryg yazısı Yunan alfabesinin değişik bir formu olduğundan, mevcut metinler kolayca çevriyazıya dönüştürülebilir, ama incelemek için elimizde az miktarda malzeme oluşu nedeniyle, bu dil henüz tam çevrilmemiştir. Bununla birlikte, günümüze kalan yazıtlardan Phryg dilinin Hint-Avrupa dillerinden, olasılıkla Yunanca'yla aynı koldan olduğuna karar verilebilir. Yazıtlar tam olarak deşifre edilemese bile, dilin sözcük ve gramer açısından Yunanca'ya benzemesi bilgi edinme

olanağı sağladığı için, bu yazıtlar Ana Tanrıça kültüne ilişkin bir inceleme açısından iyi bir başlangıç noktasıdır.¹²

Taş üzerindeki yazıtların çoğu tanrıçanın kültüyle ilgili konulara yönelik görünmektedir. Bu yazıtların hem yerlerinden, hem de içeriklerinden anlaşılabilir. Pek çok yazıt, kült cepheleri, kült nişleri, sunaklar ya da tanrıça tapımıyla ilişkili diğer kaya anıtlarının üzerine kazınmıştır.¹³ Kimi yazıtlarda tanrıçadan özel olarak söz edilirken, kimilerinde benzer, ama başka kişilere yönelik deyimler kullanılmıştır. Bu yazıtlardan birkaç tanesi uzun zamandır bilinmekte ve incelenmektedir, bazıları ise yeni keşfedilmiştir. Hemen hemen tümü, tarihlendirme için gereken somut kriterlerden yoksundur. Çoğu örnekte, önceki bilimcilerin bu yazıtlar için önerdiği tarihler metinlerden değil, yazıtların kazınmış olduğu anıtların tarihinden çıkarılmıştır. Bu nedenle, özel yazıtları tarihlendirme sorunu bu yazıtları taşıyan arkeolojik anıtların incelenmesiyle bir arada ele alınmıştır.

Herhalde Eski Phryg dilindeki yazıtlardan elde edilen en önemli bilgi, tanrıçanın Phrygce adı olan Matar'dır. Bu ad, Eski Phryg yazıtlarında on kez görülür. Bu sözcüğün kült cepheleri ya da kült nişlerinde mutlaka bulunması, bunun dinsel bir terim olduğunu belirtir.¹⁴ Anlaşıldığı kadarıyla, Phrygce sözcük yalın halde *matar*, diğer hallerde ise *mater-* idi; örneğin *materey* (-e hali), *materan* (-i hali).¹⁵ Sözcüklerin diğer Hint-Avrupa dilleriyle benzeşmesi, *matar* sözcüğünün "ana" anlamına geldiğini gösteriyor. Bu durumda, Phrygia'ya ait epigrafik kanıtlar Phryg tanrıçasının bir ana tanrıça olduğunu açıkça göstermektedir.

Bu metinlerin altı tanesinde, Matar adı, ilgili bir sıfat olmaksızın tek başına görülür.¹⁶ Üç örnekte ise bu adın arkasından bir sıfat gelmektedir. Bu sıfatlardan biri olan *areyastin*, Midas Kenti yakınındaki bir kült cephesinin üzerindeki yazıtta bulunmuştur.¹⁷ Sözcüğün, metinde *materan*'ın anlamını tanımlayan, -i halindeki dişil ve tekil bir sıfat olduğu bellidir, ama anlamı bilinmemektedir. İki kez rastladığımız ikinci sıfat ise daha ilginçtir: Her iki örnekte de *matar* sözcüğünün anlamını tanımlayan yalın haldeki *kubileya*¹⁸ ya da *kubeleya*.¹⁹ Bu sözcük, tanrıçanın Yunanca adı olan Kybele'nin kökeni gibi görünmekle birlikte, bu iki yazıttan anlaşıldığı üzere, *kubileya* sözcüğü Phrygia'da özel bir ad değil, bir sıfat, büyük olasılıkla tanrısal bir sıfat idi. Tanrıçanın adının zorunlu bir parçası olmadığı belli, çünkü Matar sözcüğü başka bir sıfatla birlikte ya da sıfatsız kullanılabilirdi. Bununla birlikte, tanrıçanın alışılmış Yunanca ve Latince adları *kubileya* sözcüğün-

den türediğinden, bunun ne anlama geldiğini daha ayrıntılı bir şekilde düşünüp taşınmaya değer. Bu noktada, Yunan ve Latin kaynaklarının yorumlarından yararlanabiliriz.

Kybele adının anlamı üzerinde fikir yürüttüğünü bildiğimiz ilk antik yazar, bu sorunu iki pasaj halinde irdeleyen Romalı coğrafyacı Strabo'dur. Strabo, Ana Tanrıça'nın Hellenistik ve Roma çağındaki önemli bir tapım merkezi olan Pessinus kenti hakkında yorum yaparken, "Kybele" adının Kybelon'dan gelmesi gibi, tanrıçanın "Dindymene" sıfatının da Dindymos dağından geldiğini söyler.²⁰ Strabo, burada Kybele adının belli bir dağı belirttiğini ima eder, ama bu noktada tutarlı değildir, çünkü bir başka pasajda Phrygia halkının tanrıçaya İdaia, Dindymene, Sipylene, Pessinuntis, Kybele ve Kybebe'den oluşan, yer adlarından türemiş çeşitli sıfatlarla seslendiğini bildirir.²¹ Aslında bunların tümü coğrafi yerleri belirtmemektedir. İlk üç tanesi dağı adıdır: İdaia ve Spylene, Batı Anadolu'da, Troas bölgesindeki İda Dağı ile Meandros üzerindeki Magnesia kenti yakınındaki Sipylos Dağı'nı belirtir ve bunların her ikisi de eski Phrygia topraklarının merkezi dışındadır. Bir de Dindymos dağı vardır, ama bu ad belli ki başka dağlar için de kullanılmıştır.²² Pessinus bir dağ değil, Phrygia'nın merkezindeki bir vadiye kurulmuş olan bir kentti. Kybebe ise yer adından türeyen bir sıfat değil, kültü Phrygialı Ana Tanrıça'nın kültüyle bütünleşmiş olan Geç Hitit tanrıçası Kubaba'nın adının Yunancalaşmış biçimiydi.²³ Buna göre, Strabo'nun yorumundan sezilen, Kybele sözcüğünün ya belli bir yer adı -belki bir dağ adıydı, belki de değildi- ya da sadece tanrıça için kullanılan başka bir ad olabileceğidir.

Ancak, Ovidius'un *Fasti*'sindeki bir pasajda, *kubileyas* sözcüğünün topoğrafik bir öğeyi ima ettiği daha anlaşılır bir biçimde belirtilmektedir.²⁴ Romalı ozan, Roma'daki Cybele ayinlerini ele alırken, "yeşil Cybele ile yüksek Kelainai arasında" yer alan Phrygia ırmağı Gallos'tan söz eder. Burada Kybele (Cybele) sözcüğü bir yer adı gibi görünmekle birlikte, bu adla bir kentin mi (Ovidius'un Kelainai'dan söz edişine paralel olarak), yoksa dağ gibi coğrafi bir öğenin mi kastedildiği belli değildir. Üstelik, Ovidius'un coğrafyasında belirsizlikler vardır, çünkü Pessinus'un içinden akan Gallos ırmağı,²⁵ Kelainai'dan (bugünkü Dinar) hatırı sayılır bir uzaklıktadır. "Yeşil Cybele"nin yerinin ırmağa ve Kelainai kentine göre bu şekilde tarif edilmesi, Ovidius'un Cybele'sinin yerini saptama konusunda pek az yarar sağlar. Aslında, hem Strabo, hem de Ovidius'un bu konuya hayli kapalı bir şekilde

değınmiş olması, Kybelon/Cybele'nin yerinin -böyle bir yer varsa bile- M.Ö. 1. yüzyılda artık bilinmediğini göstermektedir.

Kybele sözcüğünün etimolojisinin Bizanslı sözlük yazarlarının ilgisini çektiği belli, çünkü onlar da sözcüğü açıklamaya çalışmışlardır. Hesychios, *kybela* sözcüğünün "Phrygia'nın dağları, mağaralar ve oyuklar"²⁶ anlamına geldiğini bildirir. Sözcük, *Suda* ve *Etymologicum magnum*'da da tanrıçanın kutsal dağı olarak tanımlanmış olup, ikinci yapıtta, kaynak olarak M.Ö. 1. yüzyıl tarihçisi Alexandros Polyhistor'dan alıntı yapılmıştır.²⁷ Byzantiumlu Stephanus'un yapıtında ise, Kybelon'a Phrygia'nın kutsal dağı denir.²⁸

Klasik çağ edebiyatındaki bu alıntılar, *kubileya* (ya da *kubeleya*) sıfatını büyük olasılıkla bir doğa parçasının adından türemiş gibi gösterir. Bu terim, dağ anlamına gelen Phrygce bir sözcük ya da belli bir dağın adı olabilir. Phryg yazıtları, terimin bir dağla ilişkili olduğunu doğrulamaktadır, çünkü sözcüğün görüldüğü Eski Phryg metinlerinin her ikisi de dağlık arazideki kaya cephelerine kazınmıştır. Bununla birlikte, iki kaya cephesi birbirinden iki yüz kilometre kadar uzakta olup, biri kuzey Anadolu'daki Bolu ilinde, diğeri ise Phrygia'nın merkezinde, bugünkü Afyon yakınındadır. Ayrıca, eğer Ovidius'un *Fasti*'sindeki pasajın geçerliliği varsa, bu durumda Cybele dağının yeri tamamen farklı bir yere, kabaca Afyon'un elli kilometre güneyindeki Kelainai dolaylarına geçer. Üç farklı yerde *kubileya* teriminin bulunuşu, bu terimin belli bir doğa parçasına yönelik olmadığı izlenimini uyandırmaktadır. Kısacası, Yunan ve Latin kaynakları, bu sözcüğün sadece "dağ" (Hesychios'da) ya da Ana Tanrıça'ya adanmış herhangi bir kutsal dağ (Stephanos Byzantinus'da) anlamına geldiğini belirtirler. O zaman "Matar Kubileya", "Dağın Anası" diye çevrilirdi.

Kubileya, Phrygia'da Ana Tanrıça için kullanılan tek sıfat olmadığından, Yunanca ve Latince'de niye ille bu sıfatın öne çıktığını sormaya değer. Yunanlıların Phrygialı Ana Tanrıça'ya seslenmek için Kybele adını seçmeleri bazı faktörlerden kaynaklanmış olabilir. Phrygia'da *kubileya* sıfatı, Phryg yazıtları hakkındaki kısıtlı bilgimizin gösterdiğinden daha yaygın bir şekilde kullanılmış, bu durum, Meter kültünü alırken Yunanlıların bu sıfatı da benimsemelerine yol açmış olabilir. Bununla birlikte, Hellenistik ve Roma çağlarında Anadolu'lu tanrıçaya (Yunanca) Meter, yani Ana diye seslenmeyi sürdürdükleri ve bu ada kutsal dağların adlarıyla ilgili çeşitli topoğrafik sıfatların²⁹ eşlik ettiği dikkate alındığında, bu öneri zayıflatılmış olur. Ayrıca, Yunanca *Kybeleie*, *Κυβελείη* sıfatı, belli bir yeri, Erythrai yarımadası üzerinde

Smyrna'ya yakın bir kasabayı da kastediyor olabilir.³⁰ Khios'ta bulunan, Meter Kybeleie'ye adanmış bir adak yazıtı ise, bu kez Khios'ta yer alan bir başka Kybeleia'yı belirtebilir. Bu da en azından bazı Yunanlıların, Kybele'nin belli bir yeri belirten ayrı bir ad değil, aslında bir sıfat olduğunu bildiği izlenimini uyandırır.³¹

Çözüm, Ana Tanrıça kültünün Yunan dünyasındaki bölgesel farklılıklarında yatmakta olabilir. "Kybele", bir sıfattan çok, özel bir isim olarak, Yunan dilinde ilk kez M.Ö. 6. yüzyıl ortalarında görüldü ve M.Ö. 5. yüzyılda tanrıçanın yaygın Yunanca adı haline geldi.³² Yunanistan içinde, özellikle kara Yunanistan'da, Ana Tanrıça kutsal dağlarla ender olarak bağdaştırıldığı için, Kybele adının topoğrafik çağrışımları Yunanlılara fazla bir anlam ifade etmemiş olacaktı. Yunanlıların tanrıça için Kybele adını seçmesinin, Herodotos'un belirttiği gibi,³³ Anadolu tanrıçası Kybebe ile tanışıklıklarını yansıtmaması da mümkündür. Kybebe ve Kybele sözcüklerinin benzerliği, aslında akrabalığı olmayan bu iki adın birleşmesine neden olmuş olabilir.

Eski Phryg yazıtlarında Phrygce Matar adından başka üç ad daha görülür: Midas, Baba ve Ates. Bunlar, tanrıçanın kültü açısından anlam taşıyabilirler. Aynı adlar, Yunan ve Roma kaynaklarında da Kybele kültü bağlamında görülürler. En iyi tanınanı, herhalde Midas adıdır. Bu ada, girift bir biçimde oyulmuş büyük bir kaya cephesinin tepesine yerleştirilmiş ünlü bir yazıtta rastlanmıştır. Midas Anıtı denilen bu kaya cephesi, Phrygia'nın batısında, adını bu yazıttan alan bir buluntu yeri olan Midas Kenti'ndedir (res. 24).³⁴ Bu kaya cephesi, Ana Tanrıça'ya adanmış ve nişin içinde tanrıça betimi için yer hazırlanmış bir kaya anıtidir. Nişte Matar adı görülen birkaç yazı bulunmakla birlikte, anıtın üzerindeki büyük yazıtlarda buna rastlanmaz.³⁵ Midas Kenti'ndeki ana metinde, -e halindeki Midas adını, büyük olasılıkla "halkın lideri" ve "hükümdar" olarak çevrilebilecek *lavagtai* ve *vanaktei* unvanları izlemektedir.³⁶ Bu unvanlar, yazıtın tanrısal bir varlığa değil, bir Phryg kralına adandığını göstermektedir. Bildiğimiz tek bağımsız kral Midas, M.Ö. 8. yüzyıl sonu ile 7. yüzyıl başında Phrygia hükümdarıydı. O dönemde Phrygia politik gücünün zirvesindeydi ve toprakları geniş bir alana yayılıyordu. Bu yazıtta adı geçen Midas, büyük olasılıkla tarihsel açıdan doğrulanmış bu Midas'tır.³⁷ Metinden, ölümlü bir hükümdar olan Midas'ın bir şekilde Ana Tanrıça kültüyle ilişkisi olduğu sezilmektedir. Bu nokta, Midas adının kült nişinin içindeki bir yazıda Matar adıyla birlikte görülmesiyle kuvvet kazanıyor.³⁸

İyi tanınan bir başka Phryg adı olan Ates'e, çeşitli Eski Phryg yazıtlarında rastlanır. Yalın haldeki Ates adı, Midas Anıtı'nın en önemli yazıtında adayan kişinin adıdır. Aynı adın Atas olarak yazılmış biçimi, Afyon'un güneybatısındaki Çepni yakınlarında bulunan doğal kaya cephelerine kazınmış iki yazıtta da görülür. Bu kaya cepheleri bir kült nişi içeren kabartmalar şeklinde oyulmadıkları gibi, yazıtlarda Matar adına da rastlanmaz. Ama, belirli anahtar formüllerin yinelenmesi ve yazıtların kaya cephelerinde yer alması, bunların da dinsel bir anlamı olduğunu düşündürür.³⁹ Ates/Atas adı, bir kez yalın halde, tahminen adayan kişinin adı,⁴⁰ bir kez de -e halinde, yazıtın adandığı kişi⁴¹ olmak üzere, iki kez görülür. Her iki yazıtta da metinlerin silikliği asıl anlamlarına yakın bir yorum yapmayı güçleştirmekle birlikte, kuşkusuz Yunan ve Roma tanrısı Attis'e adını veren bu Ates/Atas'ın adına Phrygia'da da dinsel çevrelerde rastlamak ilginçtir. Ancak, bu durum onun Phrygia'da da bir tanrı olduğunu göstermez. Çeşitli biçimlerde yazılan ve Phrygia'da yaygın bir özel isim olan Ates, gerçekten de Phrygia'da en çok saptanan kişi adıdır.⁴² Belki de Phryg kraliyet ailesinde bulunan bir addı ve M.Ö. 7. yüzyıldaki Lydia kralları Alyattes ve Sadyattes'in adlarının bir bileşeniydi.⁴³

Midas Anıtı'nın sağ tarafına dikey olarak yerleştirilmiş bir başka önemli yazıtta, adayan kişinin adı Baba'dır.⁴⁴ Ana Tanrıça kültüründe bu ad da önemli şeyler ima eder, çünkü Baba, ya da Yunanca şekliyle Papa, Greko-Romen kültürte Attis için kullanılan alternatif bir ad idi.⁴⁵ Aynı buluntu yerindeki bir sunağın üzerinde, yine Baba adının kullanıldığı, diğeriyle hemen hemen aynı olan bir yazıt bulunmuştur.⁴⁶ Her iki metinde de bu ad dışındaki yazılar okunamasa da, yazıtların bulundukları yerler Baba'nın da tanrıçayla bir bağlantısı olduğunu göstermektedir. Arkeolojik kanıtları analiz ettikten sonra, bu üç adın Ana Tanrıça kültürü bağlamındaki anlamı hakkında bazı öneriler sunacağım.

Arkeolojik Kanıtlar

Phrygialı Ana Tanrıça kültürüyle ilgili zengin malzeme, Phryg kültürünün etkili olduğu alanın tüm kesimlerine yayılmıştır. Tanrıça ile ona eşlik edenlerin betimleri, tanrıçaya adanmış sunular, onun tapım yerlerini oluşturan kült cepheleri, nişler ve sunaklar, Orta Anadolu'nun en çarpıcı ve en unutulmaz anıtları arasındadır. Bu anıtlardan bazıları uzun zamandır bilinmekte iken, bazıları yenice keşfedilmiştir. Bu bölümde de Phrygia kaynaklı verilere odaklanacak, Ana-

dolu'nun başka buluntu yerlerinden ve Yunanistan'dan elde edilen malzemeyi ise ancak bir noktayı aydınlatmaya yarayacağı zaman kullanacağım. Eski Phryg yazıtlarında olduğu gibi, burada da zorlu bir kronoloji sorunu vardır, çünkü Phrygia'daki anıtların çoğunda sağlam bir tarih verebilecek somut kanıtlar yoktur. Kanıt bulunan yerlerdeki belli yapıtlar için tarihler verilmiş olup, bu bölümün sonunda genel bir kronolojik inceleme yapılacaktır.

Kültle doğrudan ilgili olan betimli anıtlarla işe başlayalım. Tanrıça Matar'i gösteren yaklaşık yirmi ayrı Phryg yontu betimi vardır.⁴⁷ Ayrıca, betimsel olmamakla birlikte, yine ona ait olabilecek birkaç figürün yanı sıra, tanrıçaya eşlik eden kişiler oldukları sanılan daha küçük figürlerin betimlendiği başka parçalar da mevcuttur. Bunlar Phryg dinsel heykeltıraşlığının erken örneklerini oluşturmakta olup, bir grup halinde ele alınacaktır.

Ana Tanrıça betimleri birbirinin aynısı olan belli özellikler sergilemektedir. Bu durum, tanrıçalarının nasıl görünmesi gerektiği konusunda Phrygialıların temel bir kavramları olduğunu düşündürür. Her zaman olgun bir kadın olarak betimlenen tanrıça, başı, gövdesi ve bacakları tamamen önden gösterilmiş biçimde dimdik durur. Kolları, genellikle gövdesi üzerinde çaprazlama kıvrılmış olup, elinde çeşitli cisimler tutar. Bedeni yoğun kumaş kıvrımlarıyla örtülüdür: Boynuna dek kapalı, uzun kollu, uzun ve bol etekli, belde kemerle toplanan bir elbise giyer. Bol ve epeyce kalın kumaştan yapılmış bir giysiyi temsil eden yontma kostüm, anatominin sezilmesine pek izin vermez. Tanrıça, genellikle uzun, kat kat yükselen, *polos* denilen bir başlık giyer. Bu başlıktan çıkan uzun bir örtü, tanrıçanın etek ucuna dek iner. Çoğunlukla bu örtünün bir ya da her iki ucu kemere sıkıştırılmıştır. Örtü o bölümde yatay pliler halinde tanrıçanın eteğinden aşağıya dökülür. Bu kostümün ikonografik şemasının M.Ö. 9. ve 8. yüzyıllarda Güneydoğu Anadolu'daki Geç Hitit kabartmalarında betimlenmiş olan kadınların -hem insan, hem tanrıça- kostümlerinden alındığı neredeyse kuşkusuzdur, çünkü elbisenin hem detayları, hem yorumlanması Geç Hitit kadın figürlerine, özellikle de Kargamış ve Malatya'da bulunanlara çok benzer.⁴⁸ Ayakta duran Phryg tanrıçasının betimlerinde Yunan etkisinin izi yoktur.⁴⁹ Phryg tanrıçasının atribüleri ve onun Phryg anıtlarına yerleştiriliş biçimi, karakterini kavramamızı sağlayan ve tamamen Phrygia'ya özgü olan eşsiz özelliklerdir. Bunlar aynı zamanda belirgin bölgesel farklılıkları da gösterirler.

Arkeolojik Kanıtlar: Orta ve Doğu Phrygia

İçlerinden bazıları arkeolojik bilgiler içeren çevrelerde bulunduğu için, tanrıçanın orta Phrygia'daki betimlerini analiz etmekle başlayacağım. Tanrıçanın Gordion, Ankara ve Boğazköy civarındaki bölgeleri içine alan orta Phrygia'dan çıkan imgeleri, en güzel ve en iyi korunmuş olanlar arasındadır. Bunların içinde beş adet büyük ve etkiliyici kült kabartması ile heykel, tanrıça ile ona eşlik edenlere ait daha küçük birkaç imge ve birçok basit şematik idol bulunur. Büyük olasılıkla hepsi de tanrıçanın halka açık tapınaklarında sergilenmiş olan en büyük beş figür, Gordion'da (res. 7),⁵⁰ Ankara'daki Bahçelievler (res. 8)⁵¹ ve Etlik (res. 9)⁵² semtlerinde, Ayaş'ta⁵³ ve Boğazköy'de (res. 10)⁵⁴ bulunmuştur. En büyükleri Boğazköy'den çıkartılan olmak üzere, figürlerin büyüklüğü normal insan boyunun üçte biriyle üçte ikisi arasında değişir. Tanrıça bu yapıtların beşinde de yukarıda anlatılan, yüksek başlık ve örtü, uzun kollu, uzun etekli elbise ve kalın kemerden oluşan kostümüyle betimlenmiştir. Ayaş'ta bulunan parça (bildiğim kadarıyla şimdi kayıp) bağımsız duran bir heykeltıraşlık yapıtıydı, ama Phryg tanrıçasının diğer dört betimi yüksek kabartmadır. Bu dört yapıt hem tanrıça figürünü, hem de etrafını saran ve onu sanki bir yapının kapısı eşiğinde durur gibi gösteren mimari çerçeveyi kapsamaktadır. Gordion ve Ankara'dan çıkan yapıtlarda figür ile mimari çerçeve tek parçadan oyulmuş, ancak Boğazköy yapıtında tanrıça figürü ile çerçeve ayrı ayrı işlenmiştir.⁵⁵

Figürlerin ellerindeki atribüleri bu gruptaki yapıtlara ayırıcı bir özellik katar. Beş yapıtın üçünde, yani Gordion ile Bahçelievler kabartmalarında ve Ayaş heykelinde, tanrıça aynı atribülerle, sol elinde bir kuş, sağ elinde de bir içki kabıyla gösterilmiştir. Alıcı bir kuşu zaptedercesine sıkıca kavranan kuşların profilleri atmaca ya da şahine benzer.⁵⁶ Gordion ve Ayaş figürlerinin ellerinde derin olmayan bir kâse, Bahçelievler kabartmasındaki figürün elinde ise küçük bir testi vardır. Bunların her ikisi de Phryg çanak çömleği arasında sıkça rastlanan içki kabı tipleridir.⁵⁷ Etlik kabartmasındaki figürün sağ elinde de şekli belirlenemeyen bir içki kabı vardır. Bu yapıtta kuş yoktur, figürün sol kolu kemerin yanındaki örtü kıvrımının altına girmiştir.

Boğazköy kabartması biraz farklıdır. Kazıyı yapan kişi tarafından nar olarak saptanan⁵⁸ yuvarlak bir cisim tutmuş görünen sol ele ait küçük bir parça dışında, gövdenin üst kısmı ve kollar korunmamıştır. Ayrıca bu kabartına, tanrıçanın yalnız olmayışı, kendisine küçük boyutlu iki erkek figürünün eşlik edişi bakımından tek örnektir. Erkek figür-

lerin boyu hemen hemen tanrıçanın kalçaları hizasındadır. Her iki figür de giydikleri peştemallar dışında çıplaktır. Tanrıçanın sağındaki figür çifte flüt, solundaki ise lir ya da kitara çalmaktadır.

Orta Phrygia'daki kabartmalarının bir başka ortak özelliği de, bir kapıya benzeyen ve tanrıçayı çerçeve içine alan mimari cephedir. Bunu en açık biçimde Ankara'da bulunan iki kabartmada görebiliriz. Bunlar, merkez noktası bir dikmeyle desteklenen eğik çatılı bir yapının kısa kenarına yerleştirilmiş bir kapının taklididir. Çatının tepesinde içe kıvrık boynuzlara benzeyen bir akroter vardır. Kabartmalar-daki akroter betimi, Gordion'da bulunan gerçek taş akroterlere çok benzer.⁵⁹ Bahçelievler kabartmasında, kapının dış kenarları M.Ö. 8. yüzyıl sonuna ait Phryg çanak çömleği ve mobilyaları üzerindeki bezemeleri andıran, birbirine bağlı meandr motifleriyle bezenmiştir.⁶⁰ Kapının bütün şemasının, kenardaki dikmeleri, çatısı, akroteri ve geometrik motifleriyle belli ki güncel bir yapı biçimini temsil etmesi amaçlanmış. Boğazköy'de bulunan ve tanrıça ile ona eşlik edenleri gösteren kabartmada da, anlaşıldığı kadarıyla bu şema izlenmiştir, ancak iyi korunmadığı için yalnızca mimari çerçevenin ana hatları bilinmektedir.⁶¹ Gordion kabartmasının mimari çerçevesi de çok hırpalanmıştır. Yalnızca kapının yatay üst kenarı ile çatıyı destekleyen dikme görülebilmektedir.

Etlik kabartmasında, mimari cephenin iyi durumda kalmış olan sol yarısında (bakana göre sol), yapının sol "duvarı" üzerinde insan-hayvan karışımı bir figür görürüz. Kolları aslan ayağı biçiminde olan bu aslan başlı yaratığın gövdesinin alt kısmı insan biçimindedir ve sağ bacağına örten uzun bir etek giymiştir. Açıkta kalan sol bacağıyla kapıdaki Phryg tanrıçasına doğru adım atar. Yukarı kalkmış kollarıyla, sanki tepesindeki kanatlı güneş kursunu taşır gibidir. Bu kompozisyon, bu tip karışık yaratıkların sık sık görüldüğü Geç Hitit sanatını anımsatır.⁶² Kanatlı güneş kursu da bir Geç Hitit motiftir.⁶³ Ne var ki, Etlik'te bulunan Phryg kabartmasıyla bir Geç Hitit kabartması arasında belli bir benzerlik bulunmamıştır.⁶⁴ Etlik kabartmasının beşik çatısında başka bir benzersiz ayrıntı vardır: Ortadaki akroterin solunda (büyük olasılıkla eksik olan sağ tarafta da), çatı eğimi boyunca kıvrılan bir boynuzdan oluşan ek bir çatı süsü vardır. Bu kabartmaların ilk olarak sergilendikleri ortamlar, bunların işlevleri hakkında ilginç ipuçları verir.

Bulunduğu ortamı en net yansıtan, Boğazköy kabartmasıdır. Bu yapıt, Büyükkale'deki Phryg yerleşmesinin savunma duvarının iç kıs-

mında, kent kapılarından birinin yanındaki bir nişin içine oturtulmuştu.⁶⁵ Bahçelievler ve Etlik kabartmaları ise başka ortamlarda yeniden kullanılmış olarak bulunmuşlardır, ama her iki kabartma da, at, boğa, aslan, sfenks ve grifondan oluşan gerçek ve fantastik hayvanların betimlendiği kabartmalı bir ortostat dizisinin parçasıymış gibi görünüyor.⁶⁶ Bu tanrıça ve hayvan kabartmalarının hepsinin arka yüzlerinde bunları tutturmaya yarayan kenetler için açılmış yuvalar vardır. Ankara'nın farklı bölümlerinde bulunmuş olmakla birlikte, tüm kabartmaların Phryg tümülüsleriyle ilişkili olması, o dönemde bu iki tanrıça kabartmasının bir mezarlık ortamında sergilendiğini akla getirir.⁶⁷ Bununla birlikte, Gordion kabartması farklı bir örnek oluşturuyor, çünkü bu kabartma kentin dışında, Sangarios Irmağı'nın yatağında bulunmuştur, dolayısıyla kent sınırlarının dışındaki bir açık hava tapınağında kullanılmış olabilir.⁶⁸ Ayaş'ta bulunan yapıtın yer aldığı ortam ise bilinmemektedir.

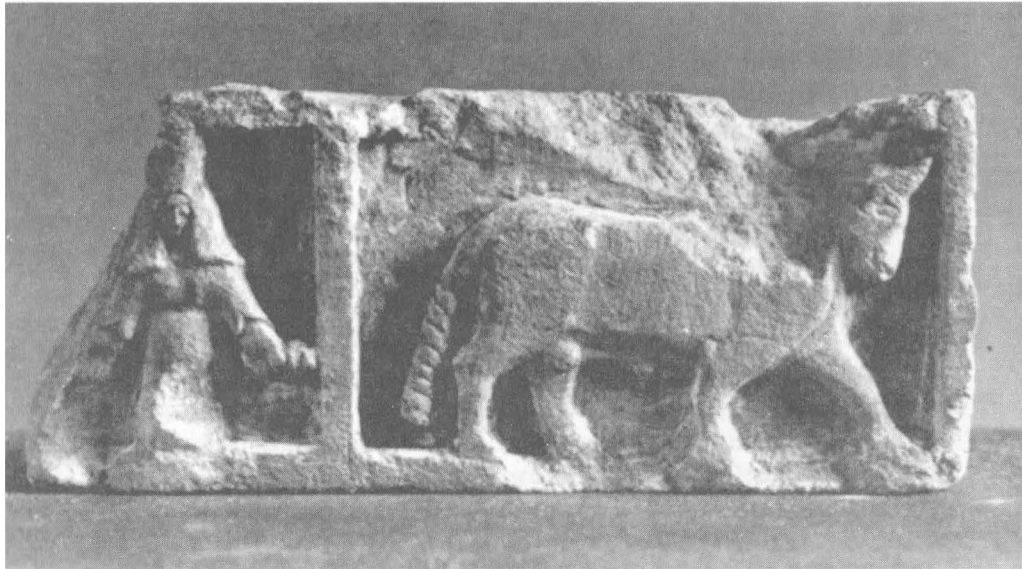
Bir başka önemli parça da, Boğazköy yakınındaki Salmanköy'de gün ışığına çıkarılan ve hemen hemen insan boyunda bir kadın heykeline ait olan baştır. Heykelin Boğazköy tanrıçasınıninkine benzeyen birkaç katlı büyük bir başlığı vardır (res. 11).⁶⁹ İlk yerleştirildiği ortam bilinmemekle birlikte, bu parça tanrıçanın etkileyici heykeltraşlık yapıtlarındaki betimleniş geleneğine ilişkin kanıtlar sağlar.

Yukarıda ele alınan önemli kült imgelerinden başka, tanrıçanın kültüyle ilgili olabilecek daha küçük, çok ayrıntılı işlenmemiş parçalar vardır. Bunlardan bazıları tanrıçanın kendisini, bazıları da ona eşlik edenleri canlandırmakta olabilir. Tanrıçanın Gordion kökenli üç betimi daha bilinmektedir. Bunlardan biri, daha geç tarihli bir tabakada ele geçen, kırmızı kumtaşından yapılmış bir kabartmadır (res. 12).⁷⁰ Baş ve gövdenin alt kısmının eksik olduğu kabartmada, kollarını gövdesi üzerinde kıvrımış olarak ayakta duran bir figür betimlenmiştir. Sağ elinde bir kâse tutmuş, sol eliyle de iri bir alıcı kuşu ayaklarından kavramıştır. Uzun giysisi bir kadın figürü olduğu izlenimini uyandırmakla birlikte, net bir anatomik ayrıntı yoktur. Figürün elindeki yırtıcı kuşun yanı sıra, bir başka kuş da solda durmakta, figürün eteğinin sağ tarafında ise gagasından bir balık sarkan üçüncü bir kuş bulunmaktadır. Gordion'da, kentin surlu bölgeleri dışındaki daha geç tarihli mezar tümülüslerinin altındaki ev döküntüleri arasında tanrıçaya ait iki heykel daha bulunmuştur.

Her ikisi de evlerdeki kutsal mekânlara koyulan nesnelerden olabilir. E Tümülüsü'nün altında bulunan su mermerinden yapılmış par-



res. 12. Gordion'dan Phrygia Ana Tanrıçası kabartması, M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Gordion Kazı Projesi'nin izniyle.



res. 13. Gordion'dan Phrygia Ana Tanrıçasının minyatür kabartması, C Tümülüsü, M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Gordion Kazı Projesi'nin izniyle.



res. 14. Gordion'dan hizmetkar kabartması, M.Ö. 7-6. yüzyıl. Gordion Kazı Projesi'nin izniyle.

çanın başı ve gövdesinin alt kısmı eksiktir.⁷¹ İki elinde tuttuğu atribütler, kırmızı kumtaşı kabartmadaki atribütlerin aynısıdır: Sağ elde ayaklarından sıkıca tutulmuş kuş, sol elde kâse. C Tümülsü'nün altında bulunan kırık dökük, ama çok ilginç kabartma ise tanrıçayı farklı bir dekor içinde göstermektedir (res. 13).⁷² Bu kireçtaşı levha, dikey şeritlerle, yan yana dizilen panolara bölünmüştür. Günümüze ulaşan panoda sağ tarafa doğru ilerleyen, başı bize dönük bir boğa vardır. Tamamı korunmamış olan diğer panoda ise, kollarını iki yana açmış olarak ayakta duran bir kadın cepheden gösterilmiştir. Büyük kült kabartmalarında gördüğümüz yüksek polos, örtü ve uzun elbiseden oluşan kostüm içindeki kadın figürü, olasılıkla büyük kabartmaların minyatür bir kopyasıdır. Etrafındaki kabartma çerçevesinin bu figürü sanki bir kapı eşiğinde durur gibi göstermesi büyük kült kabartmalarıyla olan benzerliği güçlendirmekle birlikte, buradaki niş, alınlığı ya da akroteri olmayan dikdörtgen bir alandır sadece. Figürün sağ eli tam değildir, sol elinde ise yuvarlak bir cisim, belki de bir tür kap tutmaktadır. Tanrıça betiminin yan taraflarındaki yürüyen hayvanlar Anka-



res. 15. Gordion'dan idol,
M.Ö. 7.-6. yüzyıl.
Fotoğraflayan, yazar.

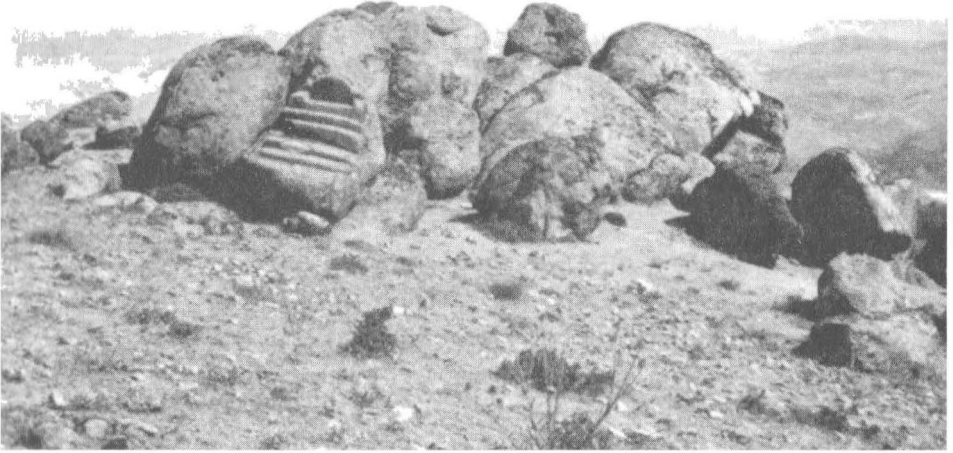
ri'da bulunan kabartmalı orthostatları anımsatır⁷³ ve büyük ölçekli kabartmalarda sergilenen bu düzenlemenin C Tümülüsü kabartmasında minyatür olarak betimlendiği izlenimini bırakır.

Yine Gordion'da, biri 19. yüzyılda (şimdi İstanbul'da), biri daha yakın bir tarihte gün ışığına çıkarılmış olan (res. 14) iki figürde, tanrıçanın hizmetindeki kişiler canlandırılmış olabilir.⁷⁴ Her iki örnekte de yalnızca baş ve gövdenin üst kısmı korunmuştur. İkisinde de başlıksız ve bedeninin üst kısmı çıplak olan bir figür betimlenmiştir. İki heykelin de sağ elinde bir kâse vardır. İstanbul'daki heykelin sağ koluyla eli hâlâ durmaktadır ve bu el yırtıcı bir kuşun ayaklarını kavramıştır. Başlığın, elbisenin ve örtünün olmayışı, bunların erkek heykelleri, sakalsız oluşları da olasılıkla genç erkekler olduklarını düşündürür.⁷⁵ Bu heykeller Boğazköy tanrıçasına eşlik eden küçük boyutlu iki genci anımsatırlar ve kabaca onlarla aynı boyuttadırlar, yani tanrıça figürlerinden bir hayli küçüktürler. Böyle küçük boyutlu erkek heykellerinin hem Boğazköy hem Gordion'da ortaya çıkışı, tanrıçanın yanında bulunan genç erkeğin tanrıçanın maiyetinin bir parçası olduğuna işaret eder.

Tanrıça ile hizmetindeki kişilerin betimleri dışında, resimsel olmayan ama kültle ilgili oldukları izlenimini uyandıran bir dizi idol vardır. Bunlardan beş tanesi Boğazköy'de,⁷⁶ yaklaşık on beş tanesi de Gordion'da bulunmuştur (res. 15).⁷⁷ En basitleri, tepelerinde bir insan başına benzeyen yuvarlak bir çıkıntı bulunan kabaca işlenmiş dik-dörtgen taşlardır. Diğerlerindeki yuvarlak çıkıntının üzerine kabataslak bir insan yüzü çiziktirilmiştir. Bunlarda tanrıçanın resimsel imgelerindeki kostüm ya da herhangi bir atribü yoktur, ama tanrıçanın sunaklarında sık sık bunlara benzeyen şematik imgeler bulunduğu için, bu idollerin tanrıçanın kültüyle ilgili olma olasılıkları hayli yüksektir. Ankara ile Gordion arasındaki Faharad Çeşme'de⁷⁸ ve Phrygia kırlarında bulunan, aşağıda ele alınacak olan çifte idoller bunlardandır. İdollerin çoğu evlerin yer aldığı kesimde bulunmuş ise de, Boğazköy'deki bir örnek, eski bir Hitit tapınağı yakınında bulunan bir Phryg kır tapınağından çıkmıştır.⁷⁹ Boğazköy'deki bir Phryg evinde özellikle ilginç bir örnek bulunmuştur. Yan taraflarında iki yuvarlak stel bulunan taş bir kaideye yerleştirilmiş şematik bir idoldür bu. Stellerin üzerinde evcil hayvanları avlayan vahşi hayvanların, ok ve yaylarla hayvan avlayan insanların alçak kabartma olarak betimlendiği sahneler vardır.⁸⁰ Bu idoller genel olarak tanrıçanın basitleştirilmiş imgeleri gibi görünmekte olup, belki özel mekanlarda, örneğin evlerdeki kutsal bölümlerde tanrıçaya tapınmak amacıyla kullanılan nesneler, belki de çok varıl olmayan kişilerin sunuları idi.

Adak sunusu olarak kullanılan nesneler de bilinmektedir. Tanrıçanın en sık rastlanan atribüsü olan alıcı kuş, bu konuda yaygın bir seçenektir. Gordion kazılarında, basit terrakotta betimlerden, özenle işlenmiş taş ve metal parçalara kadar, birtakım alıcı kuş heykelcikleri ele geçmiştir.⁸¹ Su mermerinden yapılmış bir şahinin üzerinde adak türünde bir yazıt bulunur.⁸² Aynı şekilde, Boğazköy'de daha erken tarihli Hitit tapınağının yanında açığa çıkarılan küçük Demir Çağı tapınağında da kuşlardan oluşan çeşitli adak heykelcikleri vardı.⁸³

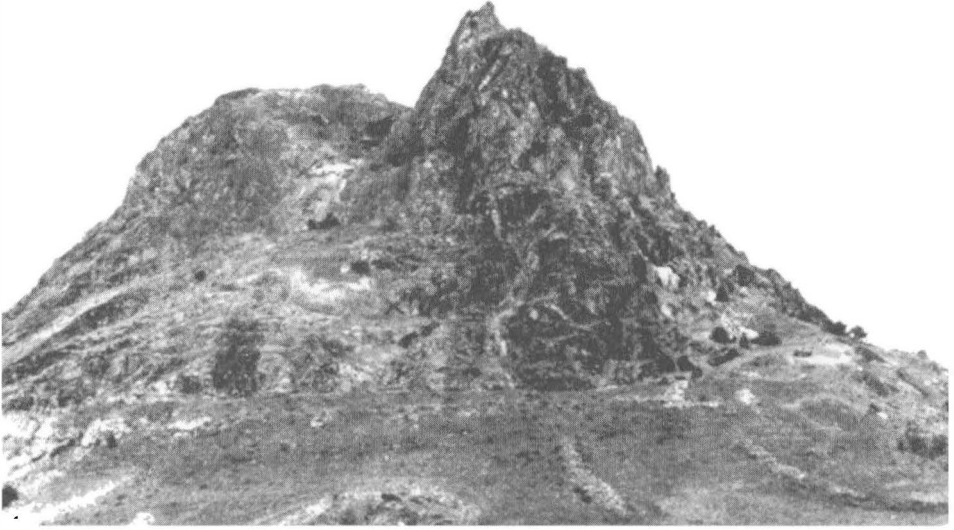
Orta Anadolu'daki başlıca Phryg merkezlerinde ele geçen irili ufaklı çok sayıda betimin Ana Tanrıça'ya verilen önemi gösterdiği kuşkusuz ise de, tanrıçanın dinsel törenleri hakkındaki kanıtların sınırlı olması şaşırtıcıdır. Tam olarak Matar'a ne tür bir kutsal alan ayrıldığı belirsizdir. Herhangi bir Phryg yerleşmesinde tanrıçanın tapınağı olarak saptayabileceğimiz hiçbir yapı yoktur.⁸⁴ Boğazköy'deki açık hava tapınağı, tanrıçanın kent sınırları içinde de tapınakları olduğu izlenimini uyandırır ve Boğazköy'deki Tunç Çağı tabakalarında durum



res. 16. Dömrek'teki Phryg sunağı, M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, yazar.

böyle olsa da, Phryg kent planında bir tapınak ya da kutsal alana dair bir kanıt yoktur. Orta Anadolu'daki en iyi tanınan Phryg yerleşmesi olan Gordion'da, içkalenin içi ve dışı dahil, kentin her kesiminde irili ufaklı kült eşyalarının bulunmuş olması, kültün hem kamuya açık tapınaklarda hem ev tapınaklarında uygulandığını düşündürür.

Tanrıçanın kent dışındaki kutsal yerlerine ait bol kanıt vardır. Yukarıda belirtildiği gibi, Ankara ve Gordion kökenli figürlü kabartmalar kent dışı ortamlarda, birincisi mezar anıtlarının, ikincisi de Sangarios Irmağı'nın yakınında bulunmuştu. Diğer kutsal yerler ise kırsal alanlarda, kentlerden epeyce uzakta yer almaktadır. Bunlardan biri, Gordion'un yaklaşık 20 km kuzeyinde bulunan günümüzün Dömrek köyü yakınlarında, Sangarios Irmağı'nın yukarısındaki sarp kayalıklarda olup, birkaç merdiven sunak ile doğal kayaya oyulmuş stellerden oluşur (res. 16).⁸⁵ Eski Phryg yazıtlı uzun, düz bir platforma bitişik yüksek arkalıklı bir merdiven sunaktan oluşan ve Boğazköy'ün yaklaşık 30 km kuzeyindeki Kalehisar'da yer alan bir başka örnek, bugün çok yıpranmış durumdadır (res. 17, 18).⁸⁶ Sadece ayakları kalmış olan bir insan figürü kabartmasına ait izler, orada tanrıça kabartmasının durmuş olabileceği izlenimini uyandırır. Phrygia'nın Pessinus yerleşmesi yakınında, doğal granitin içine iki yanında nişler bu-



res. 17. Kalehisar'daki Phryg tapınağının uzaktan görünüşü. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

lunan aynı türde bir merdiven sunak oyulmuştur ve yakındaki kayanın içi oyulup çukurlaştırılarak, olasılıkla sıvı adağı sunmak için kullanılmış bir çift yalak yapılmıştır.⁸⁷ Ankara ile Gordion arasında yer alan bir pınar olan Faharad Çeşme'deki çifte idoller de kent dışındaki bir kutsal alanın işareti olabilirler.⁸⁸

Ana Tanrıça tapımının orta Phrygia dışına yayıldığını kanıtlayan bazı bulgular vardır. Phrygia'nın merkezden en uzak kesimlerinde ele geçen ve olasılıkla tanrıçayı temsil eden az sayıdaki şematik heykeltıraşlık yapıtı bunun bir göstergesidir. Orta Anadolu'nun kuzeyindeki (antik Paphlagonia) Daday'da bulunan bir stelde, ayakta duran başlıklı ve örtülü bir kadın betimlenmiştir. Kadının sağ eli göğüslerinin arasında durmaktadır, sol kolu ise belinin üzerine kıvrılmıştır.⁸⁹ Kayseri yakınındaki Beydeğirmen'de ele geçen bir kabartmada, kollarını sıkıca göğsüne kavuşturmuş olarak ayakta duran figür, sanki sağ elinde bir iğ tutmaktadır.⁹⁰ Mut'ta (Kilikia'da antik Claudiopolis) bulunan bir stelde ise, sol elini göğsüne kıvrımış olan figürün sağ elinde bir iğ vardır. Bu stelin üst yüzeyinde uzanmış yatan bir aslan görülür.⁹¹ Örneklerin hepsinde figür çıkıntılı bir kenarla çevrilen zemin üzerine yüksek kabartma olarak oyulmuş ise de, doğrusunu söylemek gerekirse, bu mimari bir çerçeve değildir; ayrıca, figürlerin farklı bir



res. 18. Kalehisar'daki Phryg sunağının yakından görünüşü. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

atribü taşıması, kimliklerini belirsizleştirmektedir. Bununla birlikte, bu kadar geniş bir alana yayılan bir kült, yontu betimlerin farklı tiplerinden anlaşıldığı gibi, yerel değişimlere uğramış olabilir. Tanrıça'nın kültünün Kilikia'da da bilindiği, sonradan Dömrük ve Kalehisar'dakilere benzeyen kaya sunaklarından anlaşılmıştır.⁹²

Orta Phrygia'daki bulgularla ilgili bu incelemeyi sonuca bağlamadan önce, kronoloji konusunda bazı yorumlar gerekiyor. Anıtlardan birkaç tanesi, arkeolojik çevre koşullarından tarihlendirilebilir. Boğazköy'deki iki tapınak, kronolojik açıdan belli noktalar arz etmektedir. Daha eski bir Hitit tapınağının bulunduğu yere kurulmuş olan Phryg tapınağı, M.Ö. 8. yüzyıl ortalarında kullanılıyordu.⁹³ Tanrıçayı maiyetindeki iki genç erkekle birlikte gösteren Boğazköy heykel grubu, M.Ö. 6. yüzyıl sonundan daha geç tarihli olamaz. Kazan kişi, bu grubu 6. yüzyıl ortalarına tarihlemiştir.⁹⁴ Mezar tümülüslerinin altında bulunmuş olan Gordion cisimlerinin, C Tümülüsü'nün altından çıkan küçük kabartma ile E Tümülüsü'nün altından çıkan ido-

lün, bu tümülüslerin dikiliş tarihi olan 6. yüzyıl ortasından önce yapılmış olmaları gerektiğinden, kronolojik alt sınırları oldukça kesindir.⁹⁵ Bir başka kronolojik gösterge de, Gordion'da bulunan kült kabartmalarında kullanılan taş olabilir; çünkü, bu önce Orta Phrygia Tabakası'nda kullanılan bir taş tipidir, dolayısıyla Gordion eserleri büyük olasılıkla kentin M.Ö. yaklaşık 700'deki yıkılışının ardından yeniden inşa edildiği tarihten daha eski olamaz.⁹⁶ Ankara bölgesinde bulunan anıtların arkeolojik koşulları net olmamakla birlikte, biçem açısından belli yorumlar yapılabilir: Etlik kabartması Geç Hitit heykeltıraşlığıyla çok yakın benzerlikler gösteriyor. Bahçelievler kabartması ise anlaşıldığı kadarıyla içlerinden bazıları Geç Hitit heykeltıraşlık stiline Asurlaşmış evresinden kuvvetle etkilendiği görülen bir dişi kabartmalı ortostattan biriydi. Bunlar, Phrygia'daki Geç Hitit etkisinin en son dönemi olan M.Ö. 7. yüzyıldan daha sonraya değil, belki de daha önceye tarihlendirilmelidir.⁹⁷ Tanrıçanın Phryg heykel sanatındaki betimlenme geleneği, M.Ö. 8. yüzyıl sonları ya da 7. yüzyıl başlarında Geç Hitit etkisi altında biçimlenmiş gibi görünüyor. Bu gelenek 6. yüzyılda, belki daha sonra da sürdü.

Gordion M.Ö. 9. yüzyılda çoktan önemli bir Phryg merkezi haline gelmiş olduğu için, orta Phrygia'daki heykeltıraşlık anıtları için önerilen bu tarihlerin geç olması hayret verici.⁹⁸ 8. yüzyıl Gordion tümülüsleriyle çağdaş olan Ankara mezar tümülüslerinden elde edilen zengin buluntulara bakılırsa, 8. yüzyılda Ankara da önemli bir yerleşmeydi. Tanrıçanın M.Ö. 7. yüzyıl öncesine ait anıtsal betimleri bulunmakla birlikte, Gordion'daki yerleşmenin yıkılışının hemen öncesindeki tabakalarda her tür heykeltıraşlık anıtının ender olduğunu belirtmek gerek. Boğazköy'de 8. yüzyıla ait bir kır tapınağının var olması ve alıcı kuşun bu tapınakta önemli bir simge oluşturması, Anadolu platosunda tanrıçaya daha eski tarihlerde de tapınıldığını düşündürmektedir, ama tanrıçaya ait büyük bir tapınak yapısı türünde özel bir kült merkezinin olmayışı, tanrıça kültünün varlığını tanımayı zorlaştırabilir.

Kanıtlar, geleneksel kült sembelleri ve kült malzemelerindeki aşamalı bir gelişime işaret etmekte gibidir. 3. Bölümde, Phryglerin Ana Tanrıçaları için, alıcı kuş ve tanrıçayı kutsal kapı eşliğinde göstermek dahil, eski Anadolu halklarından miras aldıkları birçok simgeyi kullandıklarını ve bunları kendilerine özgü dinsel ifade biçimleri halinde geliştirdiklerini belirttim. Anadolu'ya ait bu tür eski sembelleri kullanmaya devam etmeleri, Erken Demir Çağı'nda apayrı bir Anadolu

halkı olarak varlık gösteren Phryglerin, en erken dönemlerinde Ana Tanrıça'yı dinsel geleneklerinin bir parçası haline getirdiklerini düşündürmektedir. Buna karşın, Phryg uygarlığının M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllardaki parlak dönemine dek, tanrıça heykel sanatında anıtsal bir ifade kazanmamış olabilir. Machteld Mellink'in cesur hipotezinin içinde, acaba Phrygia kralı Midas ile M.Ö. 8. yüzyıl sonundaki Geç Hitit hükümdarları arasındaki ilişki Phrygialıları Geç Hitit heykeltıraşlık anıtlarındaki saray ikonografisiyle karşılaştırıp, onları kendi tanrıçaları için de ikonografik bir biçim geliştirmeye mi yöneltti, diye merak ediyor insan.⁹⁹ Matar'a adanan betimsiz ya da kısmen betimli Phryg anıtları ile kaya sunakları, belki de Phrygialı Ana Tanrıça'ya seslenmenin eski biçimleridir ve asla bütünüyle yok olmayan büyük ikonografik anıtların yapımında payları olmuştur.

Tanrıçanın ikonogrofisi bir kez oluşturulunca, tutucu davranılmış gibi görünüyor. Onun betimlerinde gözlenen değişikliklerin önemsiz olması, birkaç yüzyılda kültürde pek az değişim olduğuna işaret eder. Orta Anadolu'daki kanıtlar seyrek olmakla birlikte, Ana Tanrıça'nın daha sonraki kültür imgelerindeki gelişmeler Phrygia içinden değil, batıdaki Yunan dünyasıyla kurulan ilişkiden kaynaklanmış görünüyor. Bunlar en iyi şekilde batı Phrygia'daki arkeolojik anıtların gözden geçirilmesinden sonra değerlendirilecek.

Arkeolojik Kanıtlar: Batı Phrygia

s. 119 a kadar atlar

Batı Phrygia'da ele geçen kültür malzemesinin orta Phrygia'da ele geçen malzemeyle çok fazla ortak noktası bulunmakla birlikte, dikkat çeken bazı farklılıklar vardır. Bu önemli farklılıklardan bir tanesi, incelemeye elverişli olan malzemenin türüdür. Orta Phrygia'daki arkeolojik kanıtlar, öncelikle tanrıçanın betimlerinden ve kazı sırasında Phryg merkezlerinin içinde ya da civarında gün ışığına çıkartılan diğer kültür nesnelerinden oluşur. Batı Phrygia'da ise, Midas Kenti'ndeki önemli Phryg merkezinden başka, dikkatle kazılmış birkaç yer daha vardır.¹⁰⁰ Öte yandan, arazinin doğal kireçtaşı ve tüf kayalarıyla öne çıkan karakteri, doğal kaya yüzeylerine anıtsal kültür kabartmaları oyulmasına olanak sağlamış. Bu kabartmalar Midas Kenti gibi bir kent yerleşmesiyle bağdaştırılmış olabilirdi, ama birçoğu kentsel alanların uzağına yerleştirilmiş olup, genellikle çarpıcı bir dekor içinde kırsal manzara ile bütünleşmişlerdir. Bu da, batı Phrygia anıtlarının incelenmesi açısından başlıbaşına önemli bir sorun yaratmıştır, çünkü bu anıtlar her zaman hava şartlarına açık olmuşlardır ve genellikle orta

Phrygia'daki benzerlerinden daha kötü durumdadır. Kronolojik bilgi kıtır ya da hiç yoktur. Buna karşın, burada tanrıçanın bu bölgeye özgü farklı bir imgesi ortaya çıkmıştır.

Phrygia'nın dağlık kesimlerinde yoğunlaşan anıtlar, Porsuk ve Sakarya ırmaklarının denizden uzak kısımlarındaki dağlık arazide, sınırları kabaca günümüzün Türk kentleri Eskişehir, Kütahya ve Afyon'la belirlenen üçgen alanın içinde yer alırlar. Hepsi doğal kayaya oyulmuş olan böyle yirmi üç anıt saptanmıştır.¹⁰¹ Her anıt, bir yapının ön kısmı olduğu anlaşılan mimari bir cepheyi canlandıran bir kabartmadan oluşur. Bu kabartmalar basit, şematik yapı krokileriyle, birçok mimari ayrıntısı olan özenle işlenmiş imgeler arasında değişirler. Kaya cepheleri grup olarak birkaç ortak özelliğe sahiptir. Derinliği bazılarında çok, bazılarında az olmak üzere, hepsinde kayaya girinti yapan bir niş vardır ve çoğunda bu nişe çıkan kayaya basamaklar oyulmuştur. Anıtların bazılarındaki niş, kasası ve kirişleriyle birlikte, gerçek bir tahta yapıda bulunabilecek tahta bir kapının taş üzerindeki taklidi gibi oyulmuştur.¹⁰² Kabartma, tepesinde içe kıvrık iki boynuzlu bir akroterin bulunduğu bir beşik çatıyla alınlık da içerebilir ve bu özellikler orta Phrygia'nın güncel yapılarında görülen ayrıntılara benzer.¹⁰³ Kapı/niş, genellikle kayaya oyulmuş geometrik bezemelerle çevrilidir ve bu bezemelerin bazıları hayli giriftir.¹⁰⁴ Bütün kaya cephelerinin orta Phrygia'da bulunanlarla aynı temel görünümü arzemesi (özellikle Bahçelievler'den çıkan anıtın mimari cephesini dikkate alın), bir yapının ön cephesinin taklit edildiği oyma cephenin, bu anıtların temel ikonografisinin bir parçası olduğunu düşündürür.

Bu anıtlardan on altı tanesinde niş boştur, ama geri kalan yedi tanesinde "kapı"da duran tanrıça figürü hâlâ görülür.¹⁰⁵ Üç tanesindeki figür o kadar yıpranmıştır ki, bugün yalnızca orada bir zamanlar bir figür bulunduğunu belirleyebiliyoruz.¹⁰⁶ Buna karşın diğer dört tanesindeki tanrıça figürü, tanrıçanın genel görünüşünün orta Phrygia kabartmalarında bulunan betimlerle aynı tipte olduğunu saptamaya yetecek kadar iyi durumdadır: Ayakta duran, yüksek başlıklı ve uzun elbiseli bir kadın.

Tanrıçanın batı Phrygia'ya ait betimlerinden bazıları, onları orta Phrygia'daki betimlerinden ayıran özelliklere sahiptir. Bunlardan en farklı olanı, Aslankaya adıyla tanınan anıttır. Tek başına duran sivri bir kayaya oyulan bu anıt, verimli bir vadinin girişinde göze çarpar (res. 19).¹⁰⁷ Kaya yüzeyinde, yukarıda anlatılan standart modeli izle-



res. 19. Aslankaya, genel görünüş. M.Ö. 6. yüzyıl başı. Fotoğraflayan, yazar.



res. 20. Aslankaya, nişin içindeki kabartma.
M.Ö. 6. yüzyıl başı. Fotoğraflayan, yazar.



res. 21. Aslankaya, yan taraftaki kabartma.
M.Ö. 6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John
Wagoner.



res. 22. Büyük Kapıkaya. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan John Wagoner.

mekle birlikte daha zengin bezekli mimari bir kabartma vardır. Kabartma yüzeyinin, bir yapının cephesini andıran bölümü geometrik bezemelerle kaplıdır. Bu süslü duvarın ortasında geniş bir kapı, üst kısmında ise, tepesinde boynuzlu bir akroterin bulunduğu beşik çatının üçgen kısmı betimlenmiştir. Üçgen alınlığın içinde antitetik yerleştirilmiş iki sfenks, insan başlı, kanatlı aslanımsı yaratıklar görülür. Bu yaratıkların yüzü izleyiciye dönüktür. Nişin, yani “kapı”nın içinde, arka plandaki kayaya yüksek kabartma olarak oyulmuş tanrıça figürü vardır (res. 20). Dimdik ayakta duran tanrıçanın yüksek bir başlık ve kollarıyla bedeninin tamamını örten uzun bir elbise giydiği bellidir, ama figür şu anda çok hırpalanmış durumda olduğu için giysisinin ayrıntıları net değildir.

Tanrıçaya eşlik eden aslanlar, bu kabartmaya çarpıcılık katarlar. Tanrıçanın iki yanında, kafaları tanrıçanın başlığıyla aynı seviyede olan iki iri aslan vardır. Arka ayakları üzerinde dikilen aslanların her biri, ön ayağını tanrıçanın başı üzerine koymuştur. Tanrıçanın elinde ise, arka ayaklarından tutarak, eteğine doğru baş aşağı sarkıttığı bir aslan yavrusu vardır. Ayrıca “yapı”nın her iki yanında -daha doğrusu, kaya anıtının iki yanında- arka ayakları üzerinde duran ve kafaları alınlığın tepesine erişen iki aslan daha bulunur (res. 21).

Bir başka figürlü anıt olan Büyük Kapıkaya’da da ayrıntılı bir mimari cephe örneği sergilenmiştir (res. 22). Bu cephede sivri bir çatı ve alınlık görülmez; bunun yerine, kapının üzerinde anıtın enini baştan sona kateden ve cephedeki geometrik motifleri üstte ve altta iki bölüme ayıran düz bir lento vardır. Bu kabartmada betimlenen “yapı”nın alt bölümü girift haç ve kare motifleriyle kaplıyken, üst bölümde, kapı lentosunun tam üzerinde bir disk bulunur; bunun yan taraflarında da dama deseni biçiminde geometrik motifler yer almaktadır.¹⁰⁸ Tepedeki yüzey eksik olduğu için, kayanın antikçağdaki yüksekliğini söylemek zor. Oyuk nişin içinde tanrıça figürü durmaktadır. Figürün iki yanındaki küçük kaidelerin yer alması, tıpkı Aslankaya tanrıçası gibi, bu tanrıçanın yanında da ona eşlik eden figürler olduğunu belirtir. Büyük olasılıkla tanrıçanın yanındaki figürleri tutturmak için kullanılmış olan tunç kenetlere ait izler dışında, kaideler şimdi boştur.¹⁰⁹

Diğer iki anıtta, Küçük Kapıkaya¹¹⁰ ve Kumca Boğaz Kapıkaya’da (res. 23)¹¹¹ mimari cephede geometrik bezeme yoktur, ama sivri çatı ile ortasındaki destek vardır. Tıpkı bir merdiven sunakta olduğu gibi, bu iki anıtta da kaya cephelerine basamaklarla ulaşılır. Bu cephelerin ikisinde de, tanrıçayı standart giysisiyle gösteren ve şimdi çok

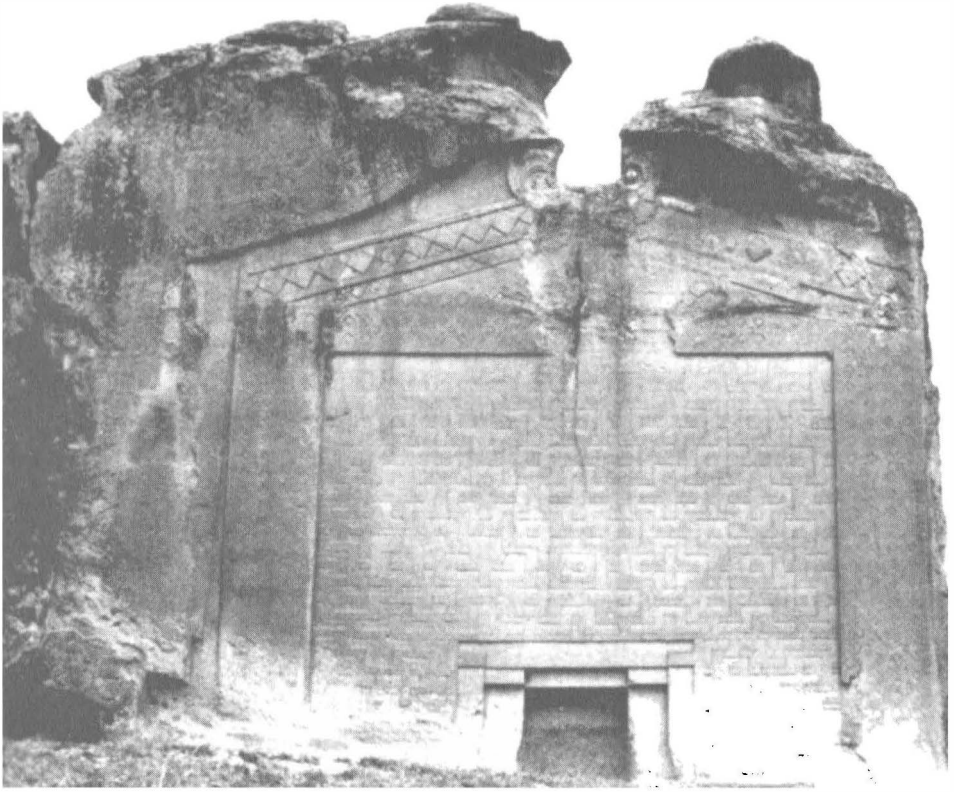


res. 23. Kumca Boğaz Kapıkaya. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

yıpranmış durumunda olan bir kabartma heykelin durduğu bir niş vardır. Her ikisinde de tanrıça figürü tek başınadır ve ona eşlik eden figürler için alan bırakılmamıştır. Küçük Kapıkaya anıtında, tanrıça sağ elini göğsüne koymuştur, ama anıtların ikisi de tanrıçanın elinde at-ribü tutup tutmadığını saptayabileceğimiz bir durumda değildir.

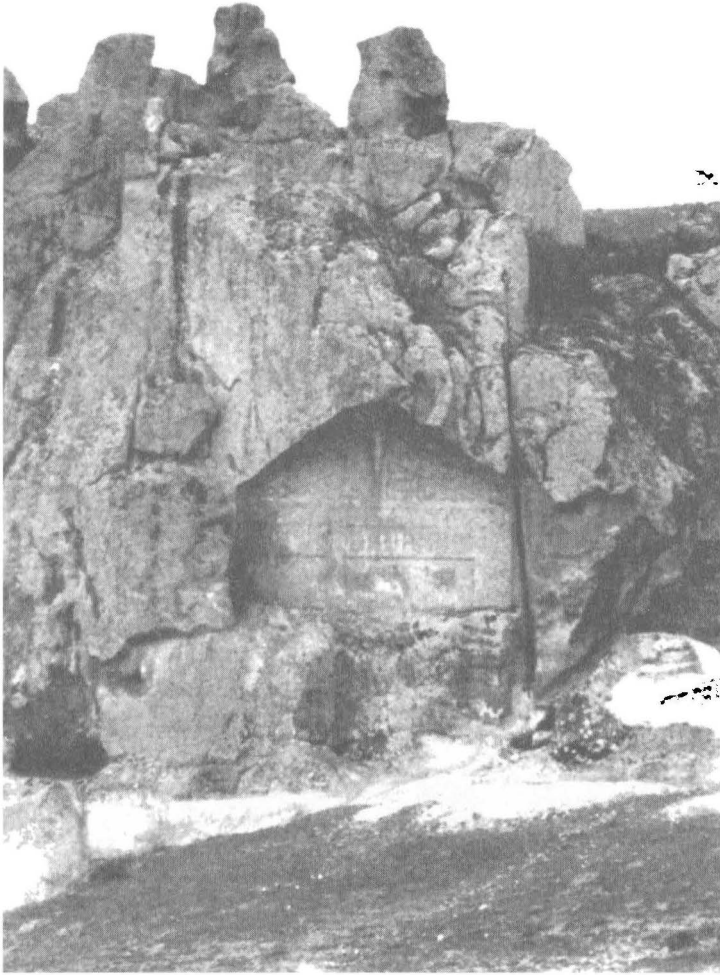
Geriye kalan on altı mimari cephenin nişleri içinde merkezi bir figür yoktur. Bu boş cephelerin tanrıçanın kabartma heykelini içeren oyna cephelere çok benzemesi, bunların da bir heykel, tahminen tanrıçanın taşınabilen bir imgesi konulmak üzere tasarlandığını düşündürür.¹¹² Midas Kenti'ndeki Midas Anıtı denilen ana cephe örneğinde, nişin tavanında bulunan ve böyle bir heykeli desteklemek için açılmış olabilecek yuvaların¹¹³ yanı sıra, nişin içine Matar adının yazılmış olması da bu varsayımı güçlendirmektedir.¹¹⁴ Bu nişlere yerleştirilen heykel tipi bilinmemekle birlikte, tanrıçanın cephelerden ayrı yontulmuş heykellerine benzediklerini varsaymak akla yakın geliyor.

Kült heykeli bulunmamasına karşın, boş cephelerin hem ölçü, hem de ayrıntı açısından çoğu kez heykelli cephelerden üstün olduğu görülür. En önemli cephe, Midas Kenti'ndeki Midas Anıtı, özellikle geometrik bezeme bakımından zengindir (res. 24). Cephenin ana bölümüne, yani "yapı"nın ön kısmına, çevrelerinde meandr motiflerinin zikzak yaptığı haç ve karelerden oluşan bir motif etrafında gelişen gösterişli bir bezeme oyulmuştur. Yapının saçak kornişisi ile yan



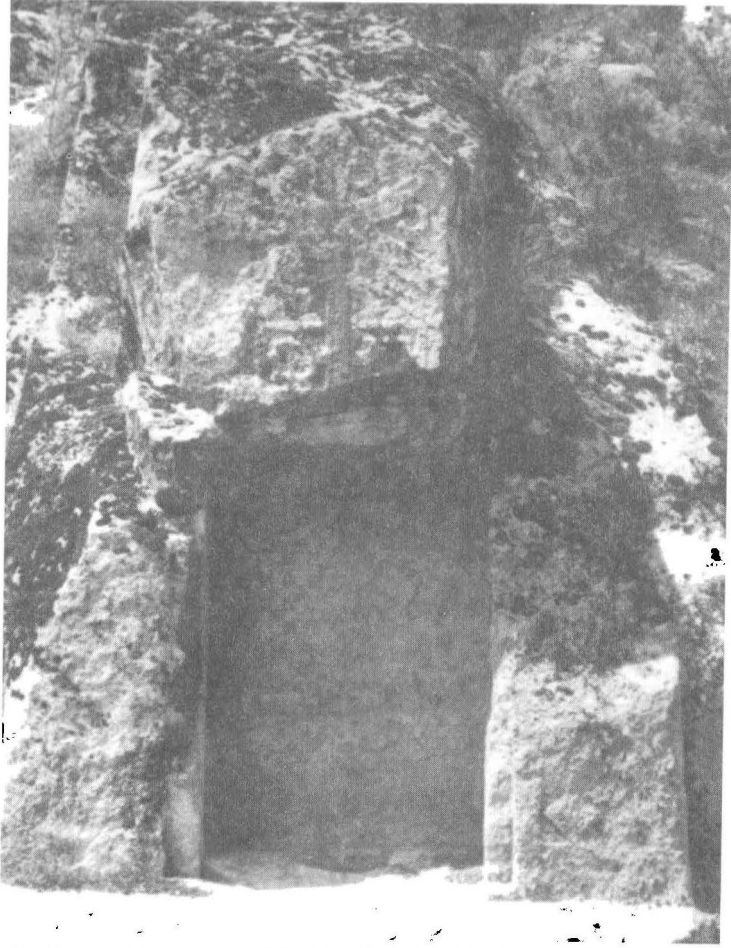
res. 24. Midas Anıtı, Midas Kenti. M.Ö. 7. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

desteklerinin, yani yapı kabartmasının “çerçeve”sinin üzerinde, bir kare etrafındaki dört baklava motifinden oluşan aralıksız bir bezeme, kornişin üzerindeki alınlıkta ve meyilli kornişle simanın üzerinde ise baklava motifleri dizisi bulunur. Midas Anıtı’nın gösterişli bezemelerine benzer örnekler, Midas Kenti’ndeki diğer oyma cephelerde, Bitmemiş Anıt (res. 25) ile Hyakinthos Anıtı’nda (res. 26) tekrarlanmıştır. Bunlar, yakındaki Arezastis Anıtı’nda (res. 27)¹¹⁵ ve kısmen toprak altında olan Maltaş Anıtı (res. 28, 29) ile daha küçük ama daha süslü olan Bahşeyiş Anıtı (res. 30) dahil, Phrygia’nın dağlık kesimlerinin diğer bölgelerindeki cephelerde de bulunur.¹¹⁶ Bu dekoratif motiflerde orta Phrygia’daki Bahçelievler kabartmasında bulunan basit meandr motifі aşılmış, çok girift ve karmaşık geometrik ifadelere yönelinmiştir. Sabit bir kült heykeli olmayan cephelerin de Phrygia kültüründe aynı derecede önem taşıdığı açıktır.



res. 25. Bitmemiş Anıt, Midas Kenti. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

Boş cephelerin bulundukları ortamlar bir hayli farklıdır. Bazıları kırsal alanlarda, çoğunlukla kuş uçmaz kervan geçmez yerlerde bulunur. Bazıları da, örneğin Aslankaya, bir vadinin ya da ovanın kenarında bekçi gibi nöbet bekler. Maltaş Anıtı verimli Köhnüş vadisinin girişinde durur, Bahşeyiş Anıtı ise önemli bir yolu kapsayan bir vadiye tepeden bakan bir kayaya kondurulmuştur. Midas Kenti buluntu alanında üç ünlü örnek vardır: Midas Anıtı, Bitmemiş Anıt ve Hyakint-hos Anıtı. Ayrıca, kayaların dış taraflarına oyulan ve akropolisin doğal surlarını oluşturan daha küçük cepheler de bulunmaktadır.¹¹⁷



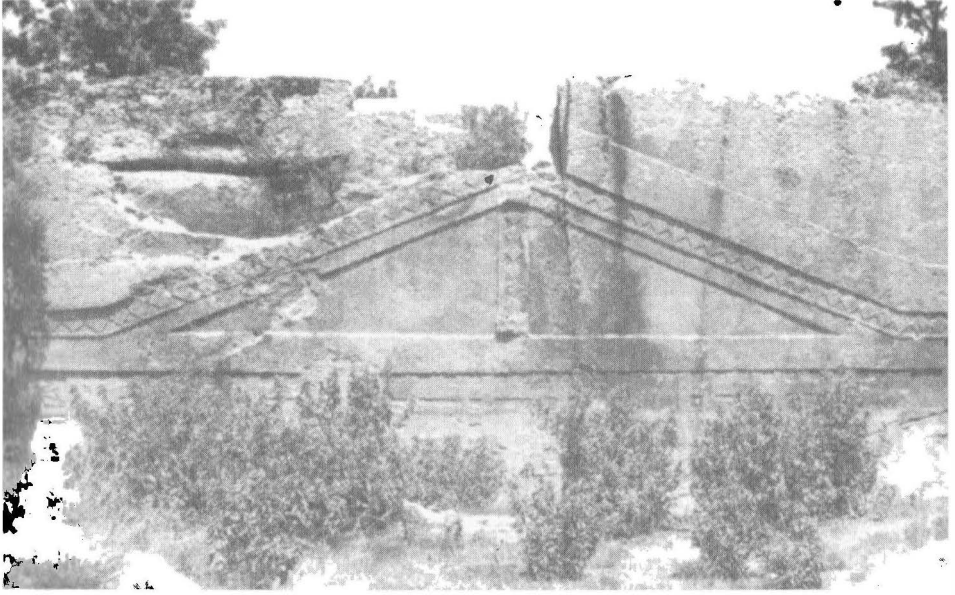
res. 26. Hyakinthos Anıtı, Midas Kenti. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

Kült nişlerindeki tanrıça kabartmaları dışında, birkaç tane de ayakta duran bağımsız kadın heykelinin Ana Tanrıça'yı temsil edebileceği bilinmektedir.¹¹⁸ Midas Kenti'nde ele geçen iki örnekte, heykellerin yalnız alt bölümleri kalmış olup, ayakta duran uzun elbiseli bir kadının gövdesinin alt parçası görülür, ancak burada tanrıçanın merkez Phrygia'daki betimlerinde bedeni yandan sardığını gördüğümüz örtüye ait bir iz yoktur. Bu parçalardan birinin altında, sanki heykeli niş türünde taş bir çerçeveye tutturmak için yapılmış bir geçme vardır.¹¹⁹



res. 27. Arezastis Anıtı. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

Matar kültünün Batı Phrygia'daki diğer anıtları arasında, mimari bir çerçevesi olmayan, sadece Eski Phryg dilindeki bir yazıtı sergileyen düz bir yüzey olarak şekillendirilmiş taş cepheler vardır. Bithynia'da bulunan ve Matar Kubileya adı geçen uzun Phrygce yazıt, Ates/Atas'ın adadığı yazıt ile ona adanan yazıtlar böyle düz cepheler üzerindedir.¹²⁰ Bunlar, Phryg yerleşmelerinden epeyce uzakta olan kuş uçmaz kervan geçmez bölgelere yerleştirilmişlerdir. Ayrıca, orta Phrygia'daki şematik idoller gibi, dikdörtgen formların üzerinde yuvarlak kafalar bulunan şematik taş heykeller vardır.¹²¹ Bunlardan ba-



res. 28 Maltaş Anıtı, ana kabartma. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.



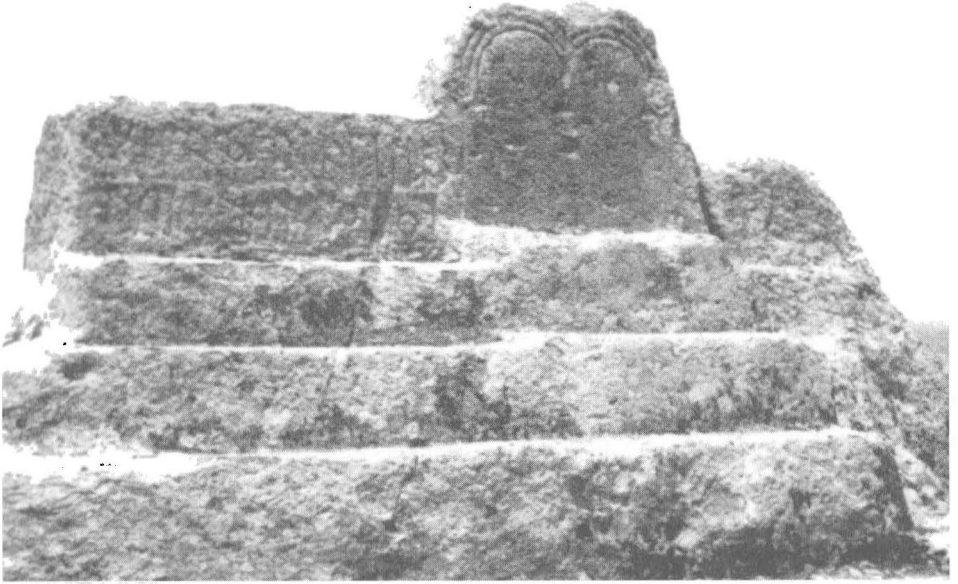
res. 29. Maltaş Anıtı, anıtın arkasındaki çukur. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan John Wagoner.



res. 30. Bahşeyiş Anıtı, ana kabartma. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.



res. 31. Bahşeyiş Anıtı, kabartmanın arkasındaki çukur. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.



res. 32. İdöllü merdiven sunak, Midas Kenti. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

zıları tek başına, birçokları ise merdiven sunaklara yerleştirilmiş olarak bulunmuştur. Çoğu tek figürlerdir, ama Midas Kenti'nde yan yana duran şematik heykel çiftlerinden oluşan örnekler de vardır. Bunlar arasında, Eski Phryg dilinde bir yazı kazınmış bir merdiven sunağın üzerine yerleştirilmiş olan çift de bulunmaktadır.¹²² Cinsiyetleri belirtilmediği için, bunların tanrıçanın ikili betimleri, tanrıça ile başka biri ya da tanrıçanın hizmetindeki iki kişi olup olmadığını bilmemize olanak yoktur.

Merdiven sunaklar en sık rastlanan kült anıtları arasındadır.¹²³ Bunlar doğal kayaya oyulmuş düz bir alana çıkan basamaklardan oluşurlar. Birçoklarının tepesinde yuvarlak bir stel, bazılarında şematik idoller, iki örnekte ise bir yapı taklidi şeklinde oyulmuş bir cephe vardır. Çoğunlukla, daha büyük oyma cephelerin yakınında bulunurlar. İşlevleri, hayvan kurban etmek için kullanılan bir Yunan sunağıyla tamamen aynı olmayabilir,¹²⁴ ama tanrısal varlıkla yakınlaşmak ve ona seslenmek için kullanılmış platformlar oldukları sanılır. Bazıları Midas Kenti'ndeki platonun üzerinde, içkale surları içinde bulunmuşlardır (res. 32). Afyon'un kuzeyindeki Köhnüş Vadisi'nde yer alan büyük anıtların çevresindeki arazide böyle pek çok sunak vardır. Bunların



res. 33. Fındık, kabartma ve arkasındaki kuyu. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan, John Wagoner.

çoğu genellikle yüksek yerlere, kentsel yerleşmelerden uzağa yerleştirilmişlerdir (Midas Kenti içindeki sunaklar bu kuralın dışında kalıyor).

Diğer kutsal anıtlar, oyma kaya cephelerinden bazılarının arkasına dikine oyulmuş çukurları içerir.¹²⁵ Bunlar, Deliklitaş, Maltaş (res. 29) ve Bahşeyiş'tekiler (res. 31) gibi, özenle işlenmiş bazı büyük cephelelerin ve Fındık'taki (res. 33) küçük düz cephelerin arkalarında bulunmuşlardır.¹²⁶ Bu çukurlar büyük olasılıkla sunular için depo olarak kullanılmış, sununun tanrıçanın "evinin"-yani oyma cephenin- arkasına ve tanrıçanın kutsal dağının içine yerleştirilerek, belki tanrıçaya daha yakın bir yerde saklanması amaçlanmıştır.¹²⁷ Sunu için kullanılmış olabilecek bir başka yer, Midas Anıtı'nın solunda bulunan açık bir alandır. Buradaki doğal kaya düzleştirilmiş ve yan yana dört sütun kaidesi oyulmuştur.¹²⁸ Bu, oyma cepheler arasında eşine rastlanmayan bir örnek olduğu için, işlevi belirsizdir.

Batı Phrygia'daki kült anıtlarının arkeolojik veriler sağlayan bir ortamla bağlantılı olduğu ender görüldüğünden, kronoloji konusunda ciddi sorunlar vardır. Kazılmış tek yerleşme, ana dönemi M.Ö. 7. yüz-

yıldan 4. yüzyıla uzanan Midas Kenti'dir.¹²⁹ Midas Kenti'ndeki ana yerleşim alanının dışında yer alan kaya cephelerinin bu yerleşmeyle ilgili olması gerekmediği gibi, Midas Anıtı için M.Ö. 8. yüzyıl gibi erken bir tarih önerilmiştir.¹³⁰ Phrygia'nın dağlık bölgelerindeki diğer anıtlar için önerilen tarihler de M.Ö. 8. yüzyıl ile M.Ö. 6. yüzyıl sonu arasındadır.¹³¹ Bununla birlikte, genellikle bu anıtların tarihlerinin saptanmasındaki kriterler öznel¹³² ve desteksiz temellere dayalı görüldüğünden, bazı ek yorumlar yapmak yerinde olur.

Midas Anıtı, Batı Phrygia'daki anıtların hem en etkileyicisi, hem de veri sağlayan bir ortamla bağdaşan tek örneğidir. Bu yüzden, kronoloji tartışması için iyi bir başlangıç noktası oluşturuyor. Midas Anıtı üzerindeki ana yazıt, cepheyle aynı zamanda oyulmuş gibi görünmekte olup, başka bir kişi tarafından Midas'a adanmış bir yazıt olduğu için, bu yazıtın Phrygia kralı Midas'ın M.Ö. 7. yüzyıl başlarındaki ölümünden sonra yazılmış olması mümkündür.¹³³ Eğer anıtlar ve yazıt Midas'la çağdaş ise, bu durum Phrygialıların yaşayan bir krala taptığını gösterir, ama bir Anadolu toplumunda tanrı-krallık olduğunu düşündürecek bir bulgu yoktur. Anıtın sağ kenarında, düşey olarak uzanan ikinci bir yazıt vardır. Bu yazıtta, M.Ö. 6. yüzyıla dek Phryg alfabesinde görülmeyen bir harf, Phrygce Z, yani *yod* bulunur.¹³⁴ İkinci yazıt farklı bir elden çıkmış ve bitmiş sağ kenarla geometrik bezeme alanı arasına yerleştirilmiştir, anıtın sağ kenarında bunun karşılığı olan alan boştur. Bu nedenle, yazıt, cephe tamamen oyulduktan sonra eklenmiş gibi görünüyor. Bu yazıtta 6. yüzyıla ait bir harfin bulunması, anıtın 6. yüzyıl ortalarında tamamlandığını gösterir.¹³⁵ Böylece, iki yazıt, anıt için M.Ö. 7. yüzyıl başı ve 6. yüzyıl ortaları arasında bir zaman çerçevesi çizer.

Bu kronolojik sınırları destekleyen bir başka faktör, Phrygia'nın dağlık bölgelerindeki oyma kaya cepheleri üzerinde soyut bezeme kullanılmış olmasıdır. Girift geometrik motifler eskiden beri Phryg sanatının bir parçası olmuştur,¹³⁶ ama bu mimari kabartmalarda soyut bezemenin karmaşıklığının artması, bu sanat biçiminin giderek geliştiğini gösterir. Büyük Kapıkaya ve Midas anıtlarında, cephedeki desenin kapının üzerinde yatay çizgiyle iki bölüme ayrıldığı yerde, geometrik bir bezeme tipi bulunur. Bu bezeme, Gordion'daki MM Tümülüsü'nde bulunan ahşap kakma "paravanlar"ın ya da servis masalarının üzerindeki geometrik motif düzeniyle aynı olup, bu anıtların zaman açısından tümülüsün tarihine, M.Ö. 7. yüzyıl başlarına yakın olması gerektiğini gösterebilir.¹³⁷

Midas Anıtı, Arezastis Anıtı ve başka birkaç anıt dahil, çatılı ve akroterli büyük cephelerden bazılarının üzerinde farklı bir geometrik bezeme tipi kullanılmıştır. Buradaki geometrik bezeme, mimaride kullanılan terrakotta levhaların taş uyarlanmış biçimine benziyor, çünkü motifler Anadolu'nun mimari terrakottalarındaki motiflerin neredeyse aynısıdır.¹³⁸ Bir karenin içindeki dört baklava motifinden, damalı desenlerden ve baklava dizilerinden oluşan bu bezemelerin hepsi, Gordion, Sardes ve diğer Anadolu kentlerinde ele geçen terrakotta levhalar üzerinde mevcuttur.¹³⁹ Mimaride terrakotta kullanımı Orta Anadolu'da M.Ö. 6. yüzyılın başlarında ortaya çıktı.¹⁴⁰ Midas Anıtı üzerindeki geometrik bezeme, bu tür terrakotta tasarımların başlangıç aşamasını temsil eder gibi görünüyor. Ayrıca, Bitmemiş, Bahşeyiş, Arezastis ve Hyakinthos anıtlarında da mimariye bağlı terrakotta levhalarda bulunan daha ayrıntılı bezemeleri canlandıran süslü motifler vardır.¹⁴¹

Üçüncü bir geometrik bezeme tipi, Aslankaya Anıtı'nın cephesindeki bezemedir. Burada da yapıların ön duvarlarına doğrudan yerleştirilen terrakotta levhalar kopya edilmiş olabilir. Karadeniz sahiline yakın Akalan buluntu yerinde buna benzer terrakotta levhalar in situ olarak bulunmuş ve M.Ö. 6. yüzyıla tarihlendirilmiştir.¹⁴² Bu durumda, hem girift bezeme örnekleri, hem de mimaride kullanılan terrakotta levhaların cepheler üzerinde kopya edilişi, dağlık bölgelerdeki oyma kaya cephelerinin M.Ö. 7. ve 6. yüzyıllara yayılan kronolojik bir sınır dahilinde yapıldığına işaret eder.

Cephelerin bezeyici motiflerindeki yabancı etkiler, bu kronolojik sınırı doğrulamaktadır. Arezastis Anıtı ile Bitmemiş Anıt'ta bulunan bir rozet tipi böyle bir özellik gösterir.¹⁴³ Bu cephelerden her ikisinde de alınlıkta iki, akroterde bir rozet vardır. Bu da Geç Hitit etkisinin devam ettiğini yansıtabilecek bir öge, çünkü Phryg rozetleri Geç Hitit kabartmalarında bulunan rozetlere benzerler.¹⁴⁴ Bu durumda, M.Ö. 7. yüzyıl içinde bir tarih akla geliyor. Aslankaya Anıtı ise, biraz daha geç tarihli olabilir. Bu anıtın önündeki geometrik bezeme tipi, diğer birçok cephede bulunan tipten çok daha basit bir tasarım olup, meandr motifi çeşitlemesinden öte bir şey değildir. Alınlıktaki sfenkslerin tipi de daha geç bir tarihi akla getirir, çünkü Aslankaya sfenkslerinin Geç Hitit sfenksleriyle pek fazla ortak noktası yoktur;¹⁴⁵ buna karşın, çoğunlukla kanatları kalkık ve başları izleyiciye dönük olan 6. yüzyıl Yunan sfenkslerini hatırlatırlar.¹⁴⁶

Hep birlikte ele alındığında bu faktörlerin uyandırdığı izlenim, Büyük Kapıkaya ve Midas anıtlarının en eski kaya cepheleri arasında ol-

duğu ve M.Ö. 7. yüzyılın başı ile ortası arasında tarihlendirilebileceğidir. Bu anıtlar, cephe bezeme tarzını orta Phrygia'nın göbeğinden Phrygia'nın dağlık bölgelerine taşımış olabilirler. Cephe tasarımının, güncel bir Phryg yapısını kopya etmek üzere, Gordion ve Ankara gibi başlıca Phryg merkezlerinde geliştirildiğini, tanrıça betiminin de aynı şekilde tanrıçanın orta Phrygia'daki betimlerinden alındığını varsayabiliriz. Bu tür mimari cepheleri bölgenin dağlık kesimine oturma merakı, bu tarzdaki kült eserlerinin popülerleşmesine ve yaygınlaşmasına neden oldu. Anıtsal cephelerin yapımı 6. yüzyılın ikinci yarısına, Phrygialıların önce Lydia, sonra da Pers egemenliğine girmesi nedeniyle bu tür cephelerin yapımı için gereken kaynakların kısıtlandığı döneme dek sürmüş olacak. Cephelerin kült merkezleri olarak kullanımı ise kuşkusuz uzun bir süre daha, belki M.S. 3. yüzyıl gibi geç bir tarihe dek sürmüş, çünkü o tarihe dek Midas Kenti'ne Ana Tanrıça'ya adanmış sunaklar yerleştirilmiştir.¹⁴⁷

Batı Phrygia'daki kült anıtları, sadece mimarinin kopya edilmesi ve geometrik bezemenin kullanılması açısından değil, hem kentsel (Midas Kenti), hem kent dışı çevrelerde bulunmaları açısından da orta Phrygia'daki anıtlara benzerler. Batı Phrygia anıtlarının birçoğu sınır bölgelerine yerleştirilmiştir. Midas Anıtı, Midas Kenti'ndeki içkaleyi takviye eden doğal kayanın üzerine oyulmuş olup, Boğazköy anıtının bir kent kapısı yanına yerleştirilişini anımsatır. Aslankaya, Maltaş ve Bahşeyiş anıtları Phryg yerleşmelerinin bulunduğu vadilerin girişinde bulunmuşlardır. Diğer anıtlar da, Dömrək ve Kalehisar'daki Orta Anadolu anıtları benzeri, kent dışında, kuş uçmaz kervan geçmez yerlerdedir. Phrygia'nın dağlık bölgelerinde ve ıssız yerlerde daha birçok anıt bulunması, arazinin bu tür kaya cepheleri için çok uygun olmasından kaynaklanıyor olabilir.¹⁴⁸

Orta Phrygia anıtlarıyla bir başka benzerlik, mezar ortamlarıyla olan ilişkidir. Kayalara mezar oyma geleneği batı Phrygia'nın dağlık bölgelerinde yaygındı. Bu Phryg mezarlarından bazılarında mimari biçimler kopya edilmiş, kimisi hayli özenli kabartmalarla süslenmiştir.¹⁴⁹ Aslantaş denilen kabartmalı mezar önemli bir örnektir (res. 34).¹⁵⁰ Burada, arka ayakları üzerinde dikilmiş, pençelerini ise Aslankaya cephesindeki aslanlara çok benzeyen bir tarzda mezar odasının kapısı üzerine koymuş iki aslan gösterilmiştir. Bu tür kaya cephelerinin mimari mezar odaları olarak kullanılması, Phrygialı Ana Tanrıça kültürünün Phrygia'nın bu bölgesinde de bir mezarlık ortamıyla ilişkili olabileceğini sezdirir.¹⁵¹

Orta ve batı Phrygia anıtları arasındaki önemli bir fark, hayvan atribülerinin seçimidir. Phrygia'nın dağlık kesimlerindeki anıtlarda alıcı kuş bulunmaz, Aslankaya'nın aslanları ise orta Phrygia'daki anıtlarda ender görülür. Aslankaya Anıtı, ne yazık ki Batı Phrygia'daki kaya cepheleri içinde atribülerin iyi korunduğu tek anıt olduğu için, aslan atribüsünün Batı Phrygia'da ne derecede yaygın olduğu belirle-nememektedir. Bununla birlikte, atribülerin örtüşmemesi, Ana Tanrıça kültündeki bölgesel farklılıkların işareti olabilir.



res. 34. Aslantaş, mezarın üstündeki aslan kabartmaları. M.Ö. 7.-6. yüzyıl. Fotoğraflayan John Wagoner.

Son zamanlarda Orta Anadolu'nun güneyinde ortaya çıkarılan çeşitli Phryg el sanatı ürünleri, Ana Tanrıça kültü hakkında önemli yeni bilgiler sağlamıştır. Bugünkü Elmalı yakınındaki Bayandır'da 1986 yılında kazılan bir grup tümülüstən kazanlar, göbekli kâseler ve kemerler dahil, karakteristik Phryg maden sanatına ait birçok örnek elde edilmiştir.¹⁵² Bu mezarlardan birinde, duruşu ve giysisiyle Gordion ve Bahçelievler kabartmalarındaki Ana Tanrıça'ya son derece benzeyen, fildişiinden yapılmış, ayakta duran bir kadın heykelciği bulunmuştur (res. 35).¹⁵³ Elmalı heykelciği bir polos, yani yüksek başlık takmış, uzun kollu, belden kemerli uzun etekli bir elbise giymiş olan olgun bir kadını göstermektedir. Polostan çıkarak figürün sırtına dökülen örtünün alttaki iki ucu öne doğru çekilmiş ve kemerin üst kısmına sıkıştırılmıştır. Kadın figürü sağ eliyle, yanında duran ve benzer bir kostüm giymiş olan küçük bir kızın sol elini sıkıca tutmaktadır. Sol omzunun üzerinde ise küçük bir oğlan vardır. Çıplak olan bu küçük oğlan, kadının omzuna ata biner gibi oturmuş ve polosa tutunmuştur.

Bu parçanın stil açısından Ephesos'taki Artemis Tapınağı'nda bulunan fildişi heykelciklere, özellikle Megabyzos¹⁵⁴ denilen figüre çok benzemesi, M.Ö. 7. yüzyıl sonu ya da 6. yüzyıl başı gibi bir tarihi akla getirir. Elmalı heykelciğinin başlığı, giysisi ve yüz hatları Gordion'da bulunan fildişi bir kadın heykelciliğine¹⁵⁵ de çok benzer ve bu parçanın da Phryg işi olduğunu gösterir. Aynı mezarda ele geçen diğer eşyalar arasında bulunan fibula'lar, phiale'ler ve ince işlenmiş metal kemerlerin erken döneme ait Gordion tümülüslerinde ele geçen malzemeye çok benzemesi de bu kanıyı güçlendirmektedir.¹⁵⁶

Bu heykelcikle ilgili başlıca merak konusu, iki çocuğun varlığıdır ve heykelcik bu açıdan Ana Tanrıça heykelleri arasında tek olma özelliğine sahiptir. İki küçük çocuk ve bir anneden oluşan grubun, Leto ile çocukları Artemis ve Apollon'un efsanesinin Phryg versiyonunu canlandırması mümkündür, çünkü Leto kültü Lykia'da geniş çapta tanınıyordu.¹⁵⁷ Bununla birlikte, bu parçanın Ana Tanrıça'nın bir anne olarak -yani, tanrıçanın çocuklarıyla birlikte- betimlendiği pek az örnekten biri olma olasılığı daha yüksek görünüyor. Bu parçanın Phrygia'ya özgü olan ve artık bilinmeyen bir efsaneyi mi, yoksa genel olarak annelik kavramını mı ima ettiği belirsizdir. Yeni keşfedilen bu parça, Ana Tanrıça'nın henüz bilmediğimiz kaç yönü bulunduğunu gösteren iyi bir işarettir kuşkusuz.

Tümülüste Phrygia'daki Matar kültü açısından büyük önem taşıyan başka bir parça da bulunmuştur. Belden kemerli uzun bir elbise giy-

miş, yüksek bir başlık takmış olarak ayakta duran, gümüşten yapılmış sakalsız bir heykelciktir bu (res. 36).¹⁵⁸ Kulakların önünde omuz hizasına inen bukleler vardır, ama kafanın arkası tıraş edilmiştir. Figür dua eder pozda, iki elini bel üzerinde birleştirmiştir. Giysisi tanrıçanıninkine çok benzer, ama figürün anatomisi bunun kadın değil, erkek olduğunu gösterir. Giysisi, değişik saç biçimi ve ellerinin duruşu, bunun bir rahip olduğuna işaret edebilir. Hem Yakın Doğu hem de Yunan sanatındaki olgun erkek figürlerinin değişmez bir özelliği olan sakalsızlık, ayrıca bu kişinin bir hadım olabileceğini de akla getirir.¹⁵⁹ Eğer öyleyse, bu heykelcik Phrygialı Ana Tanrıça'ya hizmet eden ve tanrıçanın Yunanistan ve Roma'daki kültüne özgü olan hadım rahipler konusunda, Anadolu sınırları içindeki pek az kanıttan biridir. Vakkur, olgun bir kişiyi betimleyen bu heykelcik, Phrygialıların rahiplik müessesesine büyük saygı beslediği izlenimini uyandırır ve parçanın pahalı bir malzemeden yapılmış olması da bu izlenimi güçlendirir.

Değişim Sürecindeki Kült Anıtları

Olasılıkla M.Ö. 6. yüzyılın ikinci yarısında Matar'ın betimlendiği Phrygia kült anıtları dizisinin son halkasında, Ana Tanrıça'yı canlandıran birtakım oturan heykelcikler yer alır. Bunlar Yunan etkisini açıkça yansıtır görünmektedirler. En yakın nirengi noktası, M.Ö. 6. yüzyıl ortalarında İonia Meter heykelciklerinde rastlanan oturma pozudur.¹⁶⁰ Örnekler, Konya (Orta Anadolu'nun güneyi) yakınlarındaki buluntu yerlerinde ele geçen iki parçayı ve Zonguldak (Karadeniz sahili), Gordion ve Takmaköy'de (Eskişehir yakınları) bulunan heykelcikleri içerir.¹⁶¹ Bu yapıtların hepsinde tanrıça tahtta oturur olarak gösterilmiş olup, ilk üçünde bir nişin içine yerleştirilmiştir. Özellikle Takmaköy heykelciğinde açıkça Yunan etkisi görülür. Tanrıça burada Yunan khitonuna çok benzeyen bir giysi içinde gösterilmiştir.¹⁶² Bu yapıtta, tahtın yanında bir aslan, tanrıçanın kucığında bir başka aslan otururken, tanrıça sol elinde, göğsüne doğru bir tavşan tutmaktadır. Ayrıca, tanrıçanın kucığındaki aslan da bunun bir Yunan modeli olduğu düşündürür, çünkü oturan tanrıçanın Yunan ikonografisine girmesinden sonra görülen bir özelliktir bu. Diğer parçalarda Yunan tarzı oturma pozunu benimsenmiş, ama Phryg giysisi korunmuştur. Konya yakınlarındaki buluntu yerlerinde ele geçen iki yapıtta ve Zonguldak'ta bulunan parçada, ellerinden biri göğsünün altında, diğeri de kucığında duran bir kadın figürü çatılı bir nişin içinde oturmaktadır.¹⁶³ Gordion'da bulunan ve yine oturan bir figürün etrafın-



res. 35. Fildişî tanrıça heykeli, Bayındır. M.Ö. 8.-7. yüzyıl sonları. Antalya Müzesi'nin izniyle. (Antalya Müzesi Kataloğu [Ankara, 1988], res. 42, E. ve I. Özgen'e göre)



res. 36. Gümüş ralıp heykeltığı, Bayındır. M.Ö. 8.-7. yüzyıl sonları. Antalya Müzesi'nin izniyle. (Antalya Müzesi Kataloğu [Ankara, 1988], res. 41, E. ve I. Özgen'e göre)

da niş yoktur, ama figürün elinde, zarar görmüş olmakla birlikte alıcı kuşa benzeyen bir şey vardır.¹⁶⁴ Bu parçaların hepsi Phryg kültür alanı dışında, Anadolu'nun batı kıyısındaki Yunan kentlerinde bulunan oturan tanrıça betimleriyle çağdaş gibi gözükmektedir. Yunan tipi oturan tanrıça, özellikle Yunanlılarla Phryglerin birbirine yakın bölgelerde yaşadığı anlaşılan Kuzeybatı Anadolu'daki Yunan-Phryg ilişkisi yoluyla yayılmış olabilir.¹⁶⁵ Yunanlılara en yakın olan Phryg buluntu yerlerinde en güçlü Yunan etkisi görülür (örneğin, Takmaköy'de bulunan heykelcik). Gordion ve Konya'da bulunan parçalar gibi, daha doğudaki buluntu yerlerinde ele geçen yapıtlarda ise bu etki o kadar açık görülmez. Phrygialıların Yunan ikonografisini alması, İskender'in Anadolu seferlerinden sonra hızlanan değişim sürecinin bir parçasıydı. M.Ö. 3. yüzyılın sonunda Phryg kült eşyalarının çoğu Yunan formunda betimlenmiş, eski Anadolu formları dışlanmıştı.¹⁶⁶

Phrygia'daki Ana Tanrıça Kültü: Özet ve Analiz

Hep birlikte ele alınan kanıtlar, Phrygialı Ana Tanrıça'nın canlı bir portresini ortaya çıkarıyor. Etkileyici kostümü, duruş biçimi ve mimari bir çerçeveye içine oturtulması onun önemli bir kült figürü olduğunu, ikonografik olarak betimlenen tek tanrısal varlık olması da Phrygia'daki en önemli kült figürü olduğunu gösteriyor. Adı Matar, yani Ana idi. Dağlardaki egemenliğini belirten *Kubileya* dahil olmak üzere, ona sıfatlarla da sesleniliyordu. Tanrıça yontu anıtlarda ilk kez M.Ö. 7. yüzyıl başlarında ortaya çıkmış olup, onunla ilgili kült simgeleri M.Ö. 8. yüzyıl boyunca kullanılmıştır. Hellenistik döneme kadar Phryg biçimiyle, antikçağın geç dönemlerine kadar da Hellenleşmiş görünümüyle tapım görmeye devam etmiştir. Ana Tanrıça'nın Phryg kültüründe büyük önem taşıdığı açıktır.

Phrygia'nın tüm bölgelerindeki kült anıtlarının kesinleşmiş bir özelliği, bunların sadece Phrygia'ya özgü olmasıdır. Daha eski Anadolu kültürlerinin etkisi kuşkusuz vardır. Phrygialı Ana Tanrıça'nın görsel biçimi Geç Hitit heykel geleneğine çok şey borçludur ve alıcı kuşla aslan dahil olmak üzere, tanrıçanın atribütlerinden bazıları Tunç Çağı Anadolu'sunun dinsel simgeleridir. İssiz yerlerdeki doğal kayalar üzerine mimari cepheler oyma geleneğinde de eski Anadolu'nun etkisi vardır; bu durum dağların yamaçlarındaki Urartu kapı kabartmalarını hatırlatır. Ancak, tanrıçanın adından, biçiminden ve kült anıtından oluşan özel birleşimin, Phryg kültürünün bir parçası olduğu görülür. Bu birleşim, dinsel yaşamın tamamen Phryglere özgü bir karşılığını ifade eder.

Phrygialıların Ana Tanrıça'ları hakkındaki açıklamalarının anlaşılabilmesinde, tanrıçanın atribüleri onun kişiliği açısından en iyi ipuçlarını verir. İçki kabı atribüsü, yaygın olmasına karşın belki de en az belirtici olandır, çünkü bu, Anadolu'ya özgü kült sahnelerinde görülen eski bir gelenektir.¹⁶⁷ İçki kabı, tanrıçanın tapanlarından alacağı sıvı sunularını simgeleyerek, onun tanrısallığını onaylatır, ama onun herhangi bir ayırıcı yönüne işaret etmez. Tanrıçanın hayvan atribüleri ise, tam tersine kişisel ve müstesnadır. Tanrıçanın elinde ya da yanı başında çeşitli hayvanlar, alıcı kuşlar, aslanlar ve fantastik yaratıklar bulunur. Bunların her birisi bir çeşit yırtıcı hayvandır. Yırtıcı hayvan bağlantısı olumsuz değil, tanrıçanın güçlü imajını sağlamlaştıran bir özelliktir. Orta Phrygia'da onun en sık rastlanan hayvan atribüsü olan atmaca ya da şahin, pratikte işe yarayan yırtıcı bir hayvandır. Balık ya da tavşan avlayan atmaca betimlerinde gördüğümüz gibi,¹⁶⁸ atmaca kendisi için avlanmaktadır, ama insanlar için avlanmak üzere de eğitilmiş olabilir.¹⁶⁹ Bu atribü, insanlarla ilişkisinde tanrıçaya faydalı bir işlev kazandırmaktadır. Avlanan erkeklerin betimlendiği bir kabartmayı içeren küçük Boğazköy steli de bu imajı güçlendirir. Yararlı bir amaç için insanoğlu bile yırtıcılaştırmıştır. Etlik kabartması tanrıçayı fantastik bir yaratıkla birlikte gösterir, ama çeşitli yırtıcı hayvanların parçalarından oluşan bir yaratıktır bu. Yaratığın pozisyonu, tanrıçanın yanında ve onunla aynı büyüklükte olması, bu örnekte bir muhafız ya da koruyucu bir figür olarak bu yırtıcı hayvana da yararlı bir nitelik kazandırmaktadır.

En karışık hayvan imgeleri, aslanlı anıtlarda bulunanlardır. Aslan, Phrygia'da her zaman Matar'ın yanında hazır ve nazır olan değişmez bir yoldaş -Yunanlı Meter'in imgelerinde böyledir- olmamasına karşın, hem orta Phrygia'da -Kalehisar'daki kaya sunağı ile Etlik kabartmasının aslanımsı karışık figürü- hem batıda -Aslankaya Anıtı- kayda değer bazı örnekler bilinmektedir. Hem en karmaşık, hem de en iyi korunmuş anıt olan Aslankaya Anıtı, aslanların çift yönlü bir amaca hizmet ettiğini düşündürür: Onlar tanrıçayı korur, bu şekilde onun gücünü vurgularken, aynı zamanda tanrıça da onlara hükmederek, hayvan dünyası üzerindeki hakimiyetini simgeler. Yırtıcı kuşlar gibi, aslanlar da tanrıçanın kudretli imajını güçlendirirken, onu insanlığa yararlı gösterirler.

Tanrıçanın yalnızca orta Phrygia grubu içinde bulunmuş olan bir başka atribüsü, Boğazköy tanrıçasının ve Gordion C Tümülüsü'nde ele geçen figürün (muhtemelen) tuttuğu yuvarlak cisimdir. Bu cisim,

bereket simgesi nar olabilir, ama hem ender görülmesi, hem de ne olduğunun belirlenememesi, bu yorumu askıda bırakıyor.¹⁷⁰

Tanrıçaya erkek hizmetkarlar da eşlik edebiliyordu. Boğazköy grubunda ona eşlik eden iki müzisyen en büyük ilgiyi toplamıştı, ama yurarda belirtildiği gibi, ayrıca Gordion kaynaklı iki erkek hizmetkar figürü de vardır. Bunların insan mı, yarı-tanrı mı olduğu belirsizse de, şematik gövdeleri ve sakalsız yüzleri gençlik işareti olabilir. Boğazköylü gençlerin ellerindeki müzik aletleri Phrygia malzemesi içinde tektir, ama Gordionlu gençlerin ellerindeki kaplarla karşılaştırıldığında, bu çalgıcıların ve müziklerinin de tanrıçaya yapılan bir sunuyu temsil ettiği akla yakın gelir.¹⁷¹ Bazı bilim adamları bu gençleri tanrıçanın Yunanlı yoldaşlarıyla özdeşleştirmeye kalkışmışlarsa da,¹⁷² bunların tanrıçayla ilişkisinin Anadolu'nun eski bir geleneği olması daha mantıklı görünür, çünkü bu tür çalgıcıların Anadolu'nun başka bir yerinde, Karatepe'deki Geç Hitit yerleşmesinde de bulunduğu bilinmektedir.¹⁷³ Tıpkı yırtıcı hayvanlar gibi, müzik aletleri de olumlu bir karakterin göstergesidir, çünkü lir ve flüt, Greko-Romen kaynaklarda Kybele kültüyle bağdaştırılan vahşi, cıldırtıcı müziğin değil, yumuşak ezgili müziğin aletleridir.¹⁷⁴ Greko-Romen Kybele'nin en yaygın müzik aleti olan tef, tanrıçanın Phryg tarzındaki betimlerinde görülmez.

Tanrıça betimlerinin konduğu yerler, tanrıçanın kimliği hakkında daha fazla ipucu vermektedir. Bu betimlerin konumu, tanrıçanın en çok kent yerleşmelerinin kenarına, özellikle de Boğazköy ve Midas Kenti'nde bulunan kabartmalar gibi, bu yerleşmelerin savunma duvarları üzerine, veya her ikisi de bereketli vadilerin kenarına konulmuş olan Aslankaya ve Maltaş anıtları gibi, yerleşilmiş toprakların sınırlarına yerleştirildiğini gösterir. Tanrıça betimleri ayrıca su kaynaklarının yanına (Gordion, Faharad Çeşme), mezar anıtlarına (Bahçelievler ve Etlik kabartmaları), ya da yüksek yerlerdeki kaya cephe-leri ve sunaklar (Pessinus, Dömrük, Kalehisar ve birçokları) gibi dağlık arazide bulunan kent dışı tapınaklara da yerleştirilmiştir. Özel konutlarda ise daha küçük betimler bulunmuştur. Kentsel bir merkezin ortasında yer alan bir yapıya eklenmiş hiçbir anıt bulunmamıştır.

Tanrıça betimlerinin nerede sergilendiği sorusu, ona kimlerin tap-tığıyla yakından ilgilidir. Kent duvarlarının üzerinde ya da yakınında yer alan tanrıça betimleri resmi bir kültürün varlığına işaret eder, çünkü bu tür anıtlar kenti yönetenlerin rızası olmadan yapılmış olamaz. Aynı şekilde, Midas Kenti'ndeki büyük kaya cephelerinin ve Phrygia

dağlarında bulunan Aslankaya gibi anıtların yapımı da büyük mali kaynaklar gerektirmiş olmalıdır ki, bu da Phryg toplumundaki önemli kişilerin himayesinde yapıldıklarını gösterir. Kült anıtları üzerindeki bazı yazıtlar, bu kişilerin kimler olabileceği konusunda bir ipucu vermiştir. Tanrıçanın Midas Kenti'ndeki kaya cephesi, Ates tarafından bir Phrygia kralının adına, Midas'a adanmıştır. Kendisi de kraliyete ait bir ad olan Ates adı, bir kez yalın halde, bir kez de -e halinde olmak üzere, Çepni'de bulunan iki yazıtta mevcuttur. "Baba" adı da Midas Kenti'nin iki yazıtında, yine yalın halde görünür. Yunanlılar bu adları Kybele kültündeki tanrılara bağlamış olsalar da, eski Phryge metinlerdeki bu adların tanrı adı olması, özellikle bir adak yazıtında yalın halde görünüyorsa, pek mantıklı gelmiyor. Buna karşın, Phrygia kraliyet ailesine ait adlar olmaları hayli mümkün görünüyor. Bu hipoteze göre, Phrygia kralları sadece adak yapmamış, adları -e halinde de gözüktüğünden, aynı zamanda kendilerine de kült adakları yapılmıştır. Eğer böyleyse, tanrıçaya ait bir anıtın neden bir Phrygia kralına, Midas ya da Ates'e adandığını merak edebiliriz. Acaba bir Phrygia kralı ölümünden sonra tanrısal onur mu kazanmıştı? Midas örneği için çok mümkün olan bu durum, bazı Yunan efsanelerinde Midas adının tanrıçayla bağlantılı olarak karşımıza çıkmasından da anlaşılmaktadır.¹⁷⁵ Phrygia krallarının tanrıça kültünde can alıcı bir rol oynamış ve onunla birlikte onurlandırılmış olabileceği olasılığı,¹⁷⁶ anıtların büyüklüğünden ve yerleştirilişinden sezdiğimiz koruyuculuk müessesesinin varlığını destekliyor. Hatta, bir ana tanrıça olarak Matar'ın görevinin bir bölümünün Phryg devletinin anası olarak hizmet vermek olduğu şeklinde bir düşünce yürütülebilir ve kutsal evlilik biçiminde Phryg kralıyla birleştirme yoluyla bu güçlendirilebilir. Ates/Attis adının M.O. 2. yüzyılda, Hellenistik dönemin önemli Phryg kutsal alanı Pessinus'ta başrahip unvanı olarak kullanılması, bu öneriyi destekleyen bir kanıttır.¹⁷⁷ Kralın rahiplik görevi, Phrygia'nın bağımsız devletliğinin sona ermesinden sonra kraliyet otoritesinden kalan tek şey olabilir.

Bununla birlikte, Ana Tanrıça kültünün Phrygia toplumunun üst tabakasıyla sınırlı bir kült olduğunu söyleyemeyiz. Gordion'daki evlerden çıkan küçük figür türündeki heykeltıraşlık yapıtlarının keşfi, kültün sıradan halk için de önemli olduğunu gösterir. C Tümülsü'nde bulunan ve anıtsal bir kabartmanın küçük ölçekli bir kopyası olan kabartmanın, etkileyici bir biçimi olmayan sıradan bir evde gün ışığına çıkarılmış olması, Matar'ın sınırlı bir gelirle yaşayan halk için

de önem taşıdığının bir başka göstergesidir. Gordion, Boğazköy ve Midas Kenti'nde bulunmuş olan ve tanrıça betimlerine benzeyen insan biçiminde birçok şematik idol de aynı izlenimi vermektedir. Bunlar, tanrıçanın kabartma olarak oyulmuş daha büyük ve daha özenli betimlerinin basit versiyonları gibi görünmektedirler. Bu imgelerden birçoğunun yine sıradan evlerden çıkması, kültürün popüler düzeyde önemli ölçüde taraftara sahip olduğunu belirtir. Gordion'da yırtıcı kuşlardan oluşan birtakım küçük adak eşyalarının bulunuşu da bu izlenimi güçlendirmektedir. Bu eşyaların durduğu yerler her zaman kesin olarak belirlenemiyorsa da, adakların kabaca işlenmiş oluşu, bunların alt düzeydeki halkın sunuları olduğunu düşündürmektedir.

Mimari cephenin anlamı sorunlu olup, daha fazla yorum gerektirmektedir. Anıtların bazılarında kapının, lentonun, alınlığın, çatının ve akroterin ayrıntıları o kadar net bir biçimde betimlenmiştir ki, bu tür cephelerin güncel bir Phryg yapısını kopya etmek niyetiyle yapıldığı kesin gibidir. Ama bu cepheler hangi yapıyı temsil ediyorlardı? En doğru yanıt tanrıçanın tapınağı olacak gibi görünüyor, nitekim bazı bilim adamları da cepheleri bu şekilde yorumlamışlardır.¹⁷⁸ Ne var ki, bir Phryg yerleşmesinde hiçbir tapınağın bulunmamış olması gerçeği, bu hipotezi zayıflatmıştır. Cephelerin gösterdiği biçim ve inşaat teknikleri, işlevleri ne olursa olsun, hemen hemen bütün önemli Phryg yapılarının ortak özelliği gibi görünüyor.¹⁷⁹ Deyim yerindeyse, belki de tanrıçanın kendine ait bir evi yoktu. Tanrıça kentin ve eski Phryg yazıtlarında öne çıkan kraliyet adlarının çağrıştırdığı gibi, özellikle kraliyet ailesinin koruyucusu kimliğinde olabilirdi. Tanrıçanın içinde durduğu o sık rastlanan mimari cephe, bir tapınağı değil, kralın üstlendiği rahiplik görevinin bir parçası olarak tanrıçaya tapındığı bir kraliyet konutunu temsil ediyor olabilir.¹⁸⁰

Bununla birlikte, tanrıçayı mimari bir cephe içine yerleştirme konusundaki ısrarlılık şaşırtıcıdır, çünkü bu durum Gordion ve Midas Kenti'ndeki resmi kült merkezleriyle sınırlı değildir. Mimari cephe, aynı zamanda tanrıçayla birlikte kent dışındaki kayalık, yabanıl çevreye yayılmıştır. Bu noktada daha eski Anadolu uygarlıklarından kalan kült eserlerinden yardım alabiliriz. Urartuların bir tanrıyı kapıyla çerçeveleyerek betimleme geleneği de benzer bir durum ortaya koymaktadır, çünkü Urartu metinleri tanrının dağdan görüldüğüne inanıldığını açıklığa kavuşturur.¹⁸¹ Bu durum Phrygialı Ana Tanrıça için de geçerli görünüyor, özellikle onu Matar Kubeliya, Dağların Anası olarak gösteren yazıtlar göz önüne alınınca. En çok dağlara ait ol-

duğundan, bu onun karakterinin bir parçasıydı. Bununla birlikte, içinde görüldüğü kapının bir kent yapısını kopya etmesi, bu kapıların amacının tanrıçanın dağı insanların yaşadığı ortamla birleştirme gücünü vurgulamak olduğunu düşündürür.

Böylece, Phrygialılar tanrıçayı mimari bir cephenin içine koyup, o cepheyi dağlık ortama yerleştirmekle, Phrygia'nın farklı bir kültürel varlık oluşturmamasından önce var olan eski bir Anadolu geleneğini sürdürüyorlardı. Ancak eski geleneği aynen kopya etmemiş, onu kendi gereksinimlerine uyarlamışlardır. Bu cepheleri yalnızca kendi özel tanrıcaları olan Ana Tanrıça için kullandılar. Cepheler üzerinde ayırt edilen Phrygia'ya özgü mimari ayrıntılar, Phrygialıların Ana Tanrıça'yı kendi yerleşmelerinde değerlendirmek ve onun dağ tanrıçası kişiliğini, tanrıçanın Phrygia'daki kent kültüne aktarmak istediklerini gösterir. Phrygialı tanrıça, dağların tanrıçasıydı. Onun huşu uyandıran otoritesi, doğadaki açık arazilerle yerleşik kent ortamı arasındaki sınırların üstünde olma gücünden kaynaklanmış gibi görünüyor. O, yırtıcı hayvanlarını Phryg yerleşmelerine getirmiş, uygarlık simgesi olan "ev"ini ise ıssız dağlık araziye götürmüştür. Mimari cephelerin ölü kültüründe de kullanılmasının altında yatan, yine bu hem vahşi, hem de evcil ortamla iletişim kurabilme gücü olabilir, çünkü bilinen yaşam ortamı ile ölümün bilinmeyen dünyası arasındaki geri dönüşmez sınır söz konusudur ve tanrıça burada da sınırların üstündedir.

Phrygialı Ana Tanrıça'yla ilgili bir incelemede ortaya çıkması kaçınılmaz olan bir soru da, tanrıçanın eşi konusudur. Tanrıça betimlerini burada gözden geçirirken de gördüğümüz gibi, tanrıça normalde tek başına betimlenir. Boğazköy ve Gordion kaynaklı delikanlı heykelleri, tanrıçaya eşlik eden erkeklerle ilgili olarak Phrygia'da elimize geçen tek ikonografik kanıttır ve küçük boyda olmaları, tanrıçanın dengi değil, yardımcıları olduklarını belirtir. Çok iyi bilindiği gibi, Yunan ve Roma kültüründe tanrıça Meter'e ya da Magna Mater'e çoğunlukla genç bir tanrı, Attis eşlik eder. Rahiplerinin hadım edilmesini gerektiren Attis tapımı, daha sonra Yunan ve Roma toplumundaki Ana Tanrıça kültürünün en kötü tanınan özelliklerinden biri oldu. Ancak, Greko-Romen tanrısı Attis'in Phrygia'da karşılığı yoktur. Bu hadım tanrının başka bir yerden kaynaklanmış olduğu kesin görünüyor. Belki Ana Tanrıça'nın küçük yardımcılarının kendini tanrıçaya adanmış önemli bir insanla yanlış bir şekilde özdeşleştirilmesi sonucunda, bir rahip sürekli Attis diye adlandırılmıştır. Elmalı mezarından çıkarılan gümüş heykelcik, bu tür rahiplerin Matar kültürünün

önemli bir parçası olduğunu düşündürür. Bu Phryg kült öğelerinin yanlış anlaşılmasından ileri gelen yanlış, eğer bunları Phryg kült törenleri hakkında pek az bilgisi ve merakı olan Yunanlılar bağdaştırmışsa, daha anlaşılır oluyor.

Son olarak, Ana Tanrıça kimliği üzerine fikir yürütülebilir. Ona en çok Matar, yani “Ana” diye seslenilmişti. Adına eşlik eden sıfatlara yalnızca ara sıra ve düzensiz olarak rastlandığından, asıl adı sadece “Ana” imiş gibi gözüküyor. Onun imajıyla Phrygia kültüründe nasıl bir ana tanrıça kavramı ortaya atılıyordu? Elmalı’da bulunan fildişi heykelcik dışında, tanrıçanın kucağında bir çocuk tuttuğu ya da beslediği hiç görülmemiştir. Boğazköy ve Gordion heykellerindeki gençler, tanrıçanın çocukları değil, yardımcılardı kuşkusuz. Onun imajında bir bereket tanrıçasını çağrıştıran hiçbir şey yok gibi görünüyor: Dış görünüşü, kadınsı olmakla birlikte, erotizmi ya da üreme işlevini vurgulamıyor. Bereketi çağrıştıracak tek atribüsü ise Boğazköy heykelinin elindeki “nar”, ama bu nesnenin nar olduğu da kesin değil.

Her zaman tanrıçaya eşlik eden yırtıcı hayvanlar, daha tutarlı bir birliktelik sergilerler. Bunlar tanrıçaya ürkütücü değil, doğal çevreye egemen bir güç imajı verirler. Tanrıça doğanın Ana’sı olur ve ona tapan insanlar, doğal çevre üzerinde kendilerinin de belli bir denetim gücü kazanabilmelerine yardımcı olması için, hem atribü seçimi, hem de tanrıçanın “ev”ini halkının kent ve vadilerinin girişini koruyan doğal kaya cepheleri üzerine yerleştirmek yoluyla ona yaklaşırlar. Malzemenin hep birlikte ele alınması, Phrygialı Ana Tanrıça’nın günümüzün doğurganlığı ve besleyip büyütme içeren geleneksel analık nitelikleriyle sınırlanmadığını, yaşamın pek çok yönüne temas edebilen ve bilinenle bilinmeyen arasında vasıta olabilen koruyucu bir güç olduğunu düşündürür. Onun gücü, Phrygia hükümdarlarının konumlarını güçlendirmek amacıyla kent merkezine getirilmiş olabilir, ama bu güç her türlü politik kullanımı aşmış ve tanrıçanın her düzeydeki yandaşlarına doğrudan doğruya seslenmiştir. Bu tanrısallık kavramının Phryg öncesi Anadolu toplumlarının dinsel imgeleriyle doğrudan bir ilgisi pekala olabilirse de, Phrygialı Ana Tanrıça kültü birkaç biçimin boş bir kalıntısı değil, çağdaş Phryg toplumunun dinsel geleneğini yansıtan eşsiz bir yeniden biçimleniştir. İlerideki bölümlerde bu noktalardan bazılarını tekrar döneceğim, ayrıca Yunan ve Roma kültürel etkisi dönemindeki Phrygia kültü incelemesi, Yunanca olan bazı anlaşılabilir Phryg dinsel metinleriyle desteklenmiş olacak. Bunlar, hem bir ana tanrıçaya duyulan bu ilginin nedenleri, hem

de yırtıcı hayvanlardan ve kutsal dağlardan kaynaklanan güç ile tanrıça arasındaki ilişki hakkında daha fazla ipucu sağlamaktadır. Açıklayıcı kült yazıtlarının yardımı olmasa da, M.Ö. 1. bin yılın Phrygia anıtları sayı, bulundukları alan ve nitelik bakımından gayet çarpıcı ve etkileyicidir. Bunlar, Phrygialı Ana Tanrıça kültünün sergilediği muazzam gücü anlatırlar.

2. YUNANİSTAN'DA ANA TANRIÇA

5. Erken Kült

Phrygialı Ana Tanrıça Anadolu'dan Yunan dünyasına geldi ve orada güçlü bir varlık haline gelerek, Yunan toplumu üzerinde kalıcı bir etki oluşturdu. Çeşitli Yunan kentlerinde önemli kült yerleri ve çok sayıda özel adak edildi, Yunan edebiyatında, özellikle Atina tiyatrosunda ünlü bir kişilik oldu. Bununla birlikte, Ana Tanrıça başlangıçtan itibaren Yunan kültüründe çelişkili bir figür idi. Ünü arttıkça, adı, görünümü ve geçmişi Hellenleştirildi, Rhea ve Demeter gibi daha iyi tanınan diğer Yunan ana tanrıçalarıyla bütünleşti, ama yine de yabancı statüsünü korudu: O Asyalı Ana, Phrygialı Kybele idi, Yunan kültüründe ve Yunan yaşamında biraz marjinal durumda olan bir yabancıydı. Bir yandan popülerliği, Yunan mitolojisi ve kültürüyle birçok yönden bütünleşmesi, diğer yandan Yunan dünyasının huzursuz bir sakini konumunda oluşunun yarattığı heyecan, Ana Tanrıça'nın çekici bir kişilik haline gelmesine yardımcı olmuştur.

Yunanistan'da Phrygialı Ana Tanrıça'ya ilişkin en eski kanıtlar -başlıcaları arkeolojik ve epigrafiktir- tanrıçanın kültürünün M.Ö. 6. yüzyılın başlarındaki Yunan toplumunda kendine bir yer bulduğunu göstermektedir. Tanrıça Yunan dünyasında ilk olarak Anadolu'nun batı kıyısında ortaya çıkar. Bu durum, tanrıçayı betimleyen küçük boyutlu Yunan adak kabartmaları yoluyla tespit edilmiştir. Kabartmalar, Miletos, Smyrna ve Kyme dahil olmak üzere, bazı Doğu Yunan kentlerinde ya da bunların yakınlarında bulunmuştur. Tanrıçanın tapımı oradan kara Yunanistan'a ve daha batıdaki, Sicilya, İtalya ve güney Fransa'daki Yunan kentlerine yayılmıştır. Atina agorasında tanrıçaya bir tapınağın, Metroon'un yapılmasıyla tapımı Atina'da resmen tanınmış, bu da tanrıçanın kültürünü Atina yaşamında önemli bir kurum haline getirmiştir. Olympia ve Kolophon gibi başka Yunan kentlerinde de Meter'e adanan tapınaklar bulunmuştur. Ana Tanrıça kültürü M.Ö. 4. yüzyılda neredeyse her Yunan kentinde bilinmekteydi. Yazıtlar, Yunan edebiyatında sık sık anılışı, oturan tanrıçayı canlandıran yüzlerce heykelcik ve adak kabartması bu duruma tanıklık eder

Yunan tanrıçası Meter (Ana) ve Yunan¹ dini hakkındaki birçok araştırma elkitabında mevcut olan bu genel özet, Yunan toplumu içindeki gelişimi ve yeri asla o kadar basit olmayan bir kült, sanki dümdüz

bir ilerleme kaydetmiş gibi yanlış bir anlam kazandırır. Bu durum, Yunanlı Ana Tanrıça'yla ilgili önemli soruların çoğunu maskeleyektir. Yunanlılar ona bu kadar yaygın bir şekilde tapmışlar, ama neden yine de onu barbar bir tanrıça sınıfına soktular? Tanrıça mitolojide ve kült geleneğinde ne ölçüde Hellenleştirildi ve bu onun Phrygialı kimliğini ne kadar değiştirdi? Yunanlılar onu tanrıların Yunanlı anası Rhea ile nasıl bağdaştırdılar? Erken Yunan sanatında aslanlarla birlikte resmedilen kadın figürü Potnia Theron'la akrabalığı neydi? Ve, belki de en önemlisi, bir ana tanrıçaya tapmak bir Yunanlı için ne anlam geliyordu? Ana neydi? Bütün bu konular bizi Yunanlı Meter kültürüyle ilgili belgeleri basitçe gözden geçirmenin ötesinde, dinin Yunan toplumundaki yeri, Yunanlıların yabancı tanrılara ve genel olarak yabancılara karşı takındıkları tavır ve kült geleneğinin halk arasındaki imajıyla özel gerçeği arasındaki gerilimle ilgili çok daha temel sorulara taşır. Bu konuların hepsini güvenilirlik açısından eşit şekilde ele almak mümkün olmayacaktır, ama bunları ve bunların Meter kültürüyle bağlantısını incelemek, sadece Yunanlı Ana Tanrıça'ya değil, aynı zamanda Yunan yaşamının birçok yönüne dair değerli bir manzara sunacaktır.

5. ve 6. Bölümlerde Yunanistan'daki Meter kültürü Arkaik ve Klasik dönemlerde, M.Ö. 6. yüzyıldan 4. yüzyıla kadar ele alınmaktadır. Bu iki dönem kısmen bir bütünlük oluşturur, çünkü Phrygialı Ana Tanrıça kültürünün süreç içinde önemli değişimlere uğrayarak Yunan dünyasında kurumlaşması o tarihlerde oldu. Ancak, Arkaik ve Klasik dönemler arasındaki değişimi yaratan olay olan Pers Savaşları, Yunanlıların Meter kavramını etkileyerek, tanrıçanın kültüründe gözle görülür değişikliklere yol açtı. Bu nedenle, en iyisi bu iki dönemi ayrı ayrı incelemek olacak. 7. Bölümde Hellenistik Yunan dünyasındaki kült ele alınmaktadır. İskender'in fetihlerinden ve bunun sonucunda Yunanistan ile Yakın Doğu arasındaki ilişkilerin artmasından sonra Phrygialı Ana Tanrıça'nın anayurdu Anadolu Yunan dünyasının kültürel alanı içine girdi. Bunun sonucunda da tanrıçanın Hellenleştirilmiş yüzü, eski Phryg tanrıçasını, Yunan Meter'ini ve yeni Hellenleşen Doğu'nun karma tanrıçasını içine alarak, daha da karmaşılaştı.

Ana Tanrıça, Anadolu'dan henüz gelmiş olduğu erken dönemlerde sonradan olduğundan daha belirgin bir biçimde göze çarpar. O, Yunan dünyasında topluma varlığını ve önemli bir kültür kabul ettiren ilk yabancı tanrısal varlıktı. Üstelik bu yabancı tanrıçanın kültürü, Yunan kent devleti polis henüz kendini kanıtlama ve zaman zaman

kendini savunmayla uğraştığı dönemde öne çıkmış, Yunanlıların Ana Tanrıça'nın Anadolu'daki geçmişine gösterdikleri tepkiler buna göre değişmiştir. Bu nedenle, Ana Tanrıça'nın Yunan kültüründeki kökeni, karakteri ve durumu hakkındaki sorular, erken Yunan toplumuna ışık tutmaları açısından da yararlıdır.

Ana Tanrıçanın Yunan Dünyasına Gelişi

Tanrıçanın Yunanistan'da ilk görüldüğü dönemdeki koşullar ve kültürün orada kuruluşu, gözden geçirilecek ilk konular olacak. Yunan Ana Tanrıçası Meter, Yunan dünyasına Anadolu'dan geldi –Yunanlıların kendileri de bunu kabul etmişlerdir.² Tanrıçanın varlığı ilk olarak M.Ö. 6. yüzyıl başlarına ait epigrafik belgeler, onu betimleyen adak kabartmaları, adak heykelticikleri ve Yunan edebiyatına dağılmış bilgiler yoluyla göze çarpmıştır.³ Ne var ki, kültürünün Yunan dünyasında nasıl ve neden yerleştiğinden emin olmak hâlâ çok zordur. Erken Meter kültürüne ilişkin net kanıtlardan yoksun olmamız, kültürün kuruluş ve yayılışının izini sürme sorunu bir yana, daha zor sorunlar çıkarmaktadır. Öncelikle en ünlü kült merkezi Atina'dan sağlanan M.Ö. 5. yüzyıl Yunan kaynakları, anlaşıldığı kadarıyla 5. yüzyıl başlarında yaygın kabul görmüş apayrı özellikler barındıran bir kült tanımı yaparlar. Gizem kültürü yoluyla tapınmak ve deliliğe varan taşkınlıklar ya da esrime ayinleri yapmak bu özelliklerdendi ve birçok Yunan yazarı bunlara olumsuz bakıyordu.⁴ Yunanlılar bu alışılmadık özellikleri çoğu kez tanrıçanın Phryg kökenlerine bağlıyorlardı. Ancak, esrime ayinlerinin eski Yunanistan'daki Meter kültürünün bir parçası olup olmadığı belli olmadığı gibi, bu ayinlerin dışardan gelen etkinin bir sonucu olduğu varsayımı da pekala yanlış olabilir. Bu nedenle Yunan dünyasındaki Ana Tanrıça'yı anlamak, Meter kültürünün hangi niteliklerinin Phrygia'dan alındığına, hangilerinin Yunanlılara ait olduğuna bağlıdır. Göreceğimiz gibi, Yunanlı Meter hem Anadolu hem Hellen öğelerini barındıran, kültürü ve kişiliğiyle ne tamamen Yunanlı, ne de tamamen Phrygialı olan karma bir kişiliktir.

Yunanlı Ana Tanrıça'nın görüldüğü en eski döneme ilişkin yazılı verileri gözden geçirmekle işe başlayalım. Bu tanrıçayı öncelikle adıyla -Meter- tanıyoruz. Bu ad, tanrıçanın Phrygia'daki kült unvanı olan Matar'dan (Ana) türetilmiştir. Matar adı, Eski Phryg dilinde yazılmış olan ve günümüze ulaşan iki yazıtta (elimizdeki yegane yazıtlardır), büyük bir olasılıkla "dağın" anlamına gelen *kubileya* sıfatıyla nitelenmiştir.⁵ Yunan edebiyatında tanrıça genellikle bu Phrygce sıfattan alı-

nan bir Yunan adı olan Kybele adıyla anılmıştır. Ona adanmış yazıtlarda, tanrıçaya hep Yunanistan'daki kült unvanıyla, Μήτηρ, Meter diye seslenilmiştir. Kült övgülerinde ona Meter ya da Meter Kybele diye seslenilmesi, Yunanlıların iki adı da eşit saydıklarını belirtir.⁶ Meter unvanı tek başına da görülebilir, ama tanrıçaya genellikle Μήτηρ θεων, "Tanrıların Anası" diye seslenilmiştir.⁷ Bu unvan, Phrygcedeki Matar adına benzemekle birlikte, onunla eş değerde olmayıp, tanrıçanın Yunan dünyasındaki farklı kimliğine katkıda bulunmuş olan biraz farklı bir ana tanrıça tanımı sunmuştur.

Meter, ilk olarak on dördüncü Homerik Övgü'de dikkatimizi çeker. Tanrıların Anası'na Övgü, yalnızca altı dizeyi kapsayan bir övgüdür, ama Yunanistan'da Ana Tanrıça'ya ilişkin klasik bir anlatımın nasıl olduğunu, tanrıçanın atribülerini, kişiliğini ve Yunan dünyasında yarattığı etkiyi ortaya koyar:

Μητέρα μοι πάντων τε θεῶν πάντων τ' ἀνθρώπων
 ὕμνει, Μοῦσα λίγεια, Διὸς θυγάτηρ μέγαλοιο,
 ἥ κροτάλων τυπάνων τ' ἰαχῇ σὺν τε βρόμος αὐλῶν
 εὖαδεν ἡδὲ λύκων κλαγγῇ χαροπῶν τε λεόντων
 οὔρεά τ' ἠχήμεντα καὶ ὑλήεντες ἔναυλοι.
 Καὶ σὺ μὲν οὕτω χαῖρε θεαὶ θ' ἅμα πᾶσαι ἀοιδῇ.

Ulu Zeus'un kızı, berrak sesli Musa, tüm tanrıların ve insanların Ana'sını söyle bana; o, zillerle teflerin çın çın ötmesinden, flütlerin gürlemesinden, kurtlarla parlak gözlü aslanların sesinden, yankılına dağlardan ve ormanlık vadilerden zevk alır. Selam sana ve şarkıya katılan tüm tanrıçalara.

Ana Tanrıça, burada her şeye kadir olan tanrıça, tanrıların ve insanların atası olarak sunulmuştur. Ona, yabancı doğaları onun karakterine uygun olan yabancı hayvanlar eşlik etmektedir. Tanrıça açık havayı sevmekte ve kentlerden uzak durmaktadır. Kulakları tırmalayan yüksek sesler çıkaran, ona arkadaşlık eden hayvanların seslerini taklit eden müzik aletleriyle, ziller ve teflerle kuşatmıştır kendini. Övgü, Musa'lara yakarışla sona ermektedir. Dolayısıyla, diğer Homerik övgülerde gördüğümüz, tanrıçayı selamlayan, ona tekrar seslenmeye söz veren ve genellikle övgünün daha uzun bir şiirin giriş bölümünü oluşturduğunun belirtisi olarak yorumlanan bir sonuç bölümü yoktur burada. Bu övgünün sonu, şiirin bir bütün olarak tasarlandığı izlenimini uyandırır.

Övgünün tarihi belli değildir. Destan vezninde, ama Homerik şiirlerden sonra yazılmış övgü grubundan biri olan bu yapıt, destan vezninde olmasına ve içinde Homerik gramer formları ile bileşik sıfatlar kullanılmasına -örneğin, *μεγάλοιο, χαροπῶν*- dayanılarak, geleneksel olarak M.Ö. 6. yüzyıl ortasına tarihlendirilmiştir. Ancak bu tarih biraz kuşkuludur, çünkü Meter'e Övgü'de bu tür destan formlarından yalnızca birkaç tane vardır. Övgünün diğer ayrıntıları, örneğin sonuç bölümünün farklı bir yapıda olması ve 6. yüzyılın son dönemine kadar tanrıçanın görsel betimlerinde rastlanmayan teften söz edilmesi, yapıtın daha geç bir tarihe, belki M.Ö. 6. yüzyılın son çeyreğine ait olabileceğini düşündürür. Öyleyse, övgüdeki destan dili bilinçli bir taklit ürünü olurdu.⁸ Meter'e de daha önemli konumdaki diğer Yunan tanrıları için kullanılan bir dille seslenilmesi, kuşkusuz Meter'in Yunan kültüründe sağlam bir yeri olduğunu belirtiyor. O, ikinci derecede olsa da, Yunan tanrılar ailesinin mutlak bir üyesiydi ve diğer tanrılara yapıldığı gibi, ona da Musa'lar aracılığıyla yakarılıyordu.

Bu Anadolu tanrıçası Meter miydi? Yunanlıların Meter unvanını birden fazla tanrıça için kullanmış olmasından kaynaklanan bir karışıklık bu. Yunanlılar Kybele Ana'nın Yunanistan'a Anadolu'dan gelmiş olduğunu biliyorlar, ama Olymposlu altı esas tanrının anası olan tanrıça Rhea'ya da ana tanrıça diye sesleniyorlardı.⁹ Bununla birlikte, övgüde Phrygialı tanrıçayı anıştıran önemli noktalar vardır: Meskeni olan dağlar, ona eşlik eden yırtıcı hayvanlar ve müzik. Göreceğimiz gibi, bu noktaların hepsi Yunanlı Meter'in görsel betimlerinde mevcuttur ve Matar'ın anayırdı Anadolu'ya ait betimlerden alınmıştır. Bu durum, bu övgüyle onurlandırılan tanrıçanın hâlâ Phrygialı atasına yakın olduğunu düşündürür.

Yunanlıların Phrygialı tanrıçayı daha önceden bildiklerinin kesin kanıtı, İtalya'nın güneyindeki Epizephyron Lokris'te ele geçen ve büyük olasılıkla M.Ö. 7. yüzyıl sonuna ya da 6. yüzyıl başına tarihlenen yöre malı bir çömlek parçası üzerindeki yazıda ortaya çıkmıştır.¹⁰ Tanrıçanın Yunanca adı, yerel Lokris alfabesiyle Dor lehçesinde *Ῥυβάλας*, Kybele olarak yazılmıştır.¹¹ Bu da, sözcüğün çoktan Yunan dilinin bir parçası haline gelmiş olduğunu gösterir.

Ne var ki, bu çömlek parçası dışında, Ana Tanrıça'nın tanınması o kadar kolay değildir. Eski edebi metinlerde Phrygialı tanrıçanın varlığının işareti, *Κυβήθη*, Kybebe adına erken dönem lirik şairler Amorgoslu Simonides, Ephesoslu Hipponax ve nesir yazarı Lampsakoslu Kharon'un yapıtlarında rastlanmasıdır. Bu ad geç bir yazar ya da söz-

lük yazarı tarafından bağlam dışı aktarılmış kısa bir parçanın içinde görülür. Hipponax, Zeus'un kızına Kybebe ya da Trakyalı Bendis diye seslenildiğini kaydeder.¹² Kharon ise, Phrygialılarla Lydialıların Aphrodite'ye Kybebe dediğini bildirir.¹³ Simonides'e göre, tanrıçanın sonraları metragyrtoi diye tanınan gezgin rahiplerine verilen ad, Κυβήβος, Kybebos idi.¹⁴ Sözcüğün eril biçiminin, dişil Kybebe adından türemesi olası görünüyor.

Bu metinlerdeki Kybebe, Erken Demir Çağı'nda Geç Hitit devletlerinde tapınılan, Herodotos'un ise Sardes'in yerel tanrıçası dediği Anadolu tanrıçasının adı olan Kubaba'nın Hellenleştirilmiş biçimidir kuşkusuz.¹⁵ Dolayısıyla, M.Ö. 6. yüzyıl Yunan şiirinde karşımıza çıkması, Yunanlıların bir Anadolu tanrıçasından haberdar olduklarını gösterir. Bu tanrıçanın Phrygialıların Ana Tanrıçası olup olmadığı o kadar kesin değildir, çünkü görmüş olduğumuz gibi, Phrygialı dağ tanrıçası, Geç Hitit kent tanrıçası Kubaba'dan farklıdır.¹⁶ Ancak, farklı Anadolu halklarının dinsel gelenekleri arasındaki etnik farklılıklar Yunanlılar için pek fazla önem taşımamış olabilir. Κυβήβη (Kybebe) ve Κυβέλη (Kybele) sözcükleri, kendi Anadolu dilleri içinde birbirinden farklı iken, Yunanca'da çok az farkları vardır, dolayısıyla Yunanlılar pekala bunları kaynaştırmış olabilirler.¹⁷ Ayrıca Yunanlıların 6. yüzyılda çok ilişkide bulundukları bir kent olan Sardes'de Kubaba'nın tanınmış bir tanrıça olması, bu iki adın birleşmesine ve iki Anadolu tanrıçasının bir bütün olarak Yunan kült geleneğinin içinde erimesine yol açmış olabilir. Ad karışıklığı, şiirinde daima Lydia dilinde bazı sözcükler görüldüğünden, özellikle Ephesoslu Hipponax'da (kendisi Kybele'den de söz eder) kendini belli eder.¹⁸ Doğu Yunan yazarlarına ait bu metinlerde Kybebe adının bulunması, Yunanlı Meter'in kimliğindeki Lydia özelliğini yansıtmakta olabilir. Bu noktanın arkeolojik olarak doğrulandığını da göreceğiz.

Ana Tanrıça'nın Phryg dilindeki sıfatından türetilen Kybele adının kullanımı biraz daha nettir. Bu ad, ilk olarak Hipponax'dan alıntılanan bir parçada görülür. Şairin burada Κυβελίς'i (Kybelis) Rhea ile bir tutması, Phrygialı tanrıçanın Yunan ana tanrıçasına dönüştüğünün ve yerli bir ana tanrıça sınıfına sokulduğunun bir başka göstergesidir. Tanrıçanın adının kendisinin kutsandığı Kybella adlı bir Phryg kentinden türediği sanılır.¹⁹ M.Ö. 5. yüzyıl başında Pindaros tanrıçaya Δέσποινα Κυβέλη Μήτηρ, Tanrıça Kybele Ana diye seslendi.²⁰ Kybele adının Meter unvanıyla birleştiği bilinen en eski örnek budur ve Kybele'nin Yunan Ana Tanrıçası olduğunun açıkça göstermektedir.

5. yüzyılın son yarısında artık Kybebe adı kullanılmamaktadır, Aristophanes'in *Kuşlar*'ında²¹ ve Euripides'in *Bakkhalar*'ında²² gördüğümüz Kybele, tanrıçanın asıl adı olmuştur. Kara Yunanistan'da daha sonra yazılan edebi metinlerinin çoğunda Ana Tanrıça'nın adı Kybele'dir.

Yunanlıların Phrygia'ya özgü *kubileya* sıfatını özel bir ada çevirmelerinin nedeni belirsiz olmakla birlikte, büyük olasılıkla sözcüğün Phryg dilindeki anlamından haberdar idiler. Yunan Ana Tanrıçası'na da Μητρὸς ὄρεα, "Dağların anası"²³ diye seslenilmesi, Ana Tanrıça'nın dağlarla olan yakın ilişkisine Yunanlıların da değer verdiğini gösterir. Phryg dilindeki sıfat, Ana Tanrıça'nın yurdunu hatırlattığı için seçilmiş olabilir. Phrygialı Ana Tanrıça için Yunanca bir ad yaratılması, tanrıçaya onun Phrygia kökenlerini ima eden, ama Yunanca olan bir ad verilmesi, yabancı tanrıçanın Yunan tanrıçasına dönüştürülme sürecinin bir parçası gibi görünüyor.

Arkeolojik veriler yetersiz miktardaki yazılı bilgileri tamamlamakta ve kültürün yayılışını izlememiz için daha ayrıntılı bir yol sağlamaktadır. İtalya'da Kybele adının varlığı, tanrıçanın kültürünün Yunanistan'ın batısına yayıldığını belirtmekle birlikte, kültürün Phrygia'dan çıkarak Akdeniz üzerinden doğrudan İtalya'ya sıçraması mantıklı görünmediğinden, bu erken tarihlerde Yunan dünyasının doğu bölgelerinde tanrıçanın tapım gördüğü ara istasyonlar bulunduğunu varsaymalıyız. Bunların nereler olabileceğini en iyi birtakım Yunan kentlerinde bulunan minik heykelcikler ve tanrıçayı betimleyen adak kabartmaları gösterir.²⁴ Bu adak eşyaları, yorumlanma sorunlarını da beraberlerinde getirmektedirler, çünkü birçoğunun çok kötü korunmuş durumda oluşu, kökenlerine ve doğal ortamlarına ilişkin bilgilerin olmayışı, kronoloji sorunu yaratır. Yine de erken Yunan adakları, Phrygialı Matar'ın betimleriyle yakın benzerlikler göstermekte ve Meter kültürünün coğrafi yayılımına dair en iyi kanıtları vermektedirler. Bu tür yapıtların en eski örnekleri, bekleneneği gibi, Batı Anadolu kıyısındaki Yunan kentlerinde bulunmuştur, ama kara Yunanistan'da da birkaç örnek vardır.

Tanrıçayı bir yapının duvarlarını ve beşik çatısını kopya eden bir çerçeve içinde dururken gösteren mermer kabartmalarla başlayabiliriz. Bunlardan bazıları Miletos'da bulunmuş olup, diğerlerinin çıkış yeri biraz kuşkulu ise de, büyük olasılıkla onlar da Miletos'tandır (res. 37).²⁵ Adak sunusu olarak tasarlanan bu kabartmaların özel olarak Meter'e sunulan adaklar olduklarının saptanması, öncelikle Ana Tan-

rıça'nın Phrygia'daki betimlerinde sürekli görülen iki özellikten, figürlerin ayakta duruşundan ve içine yerleştirildikleri mimari çerçeveden, yani naiskos'tan kaynaklanır.²⁶ Miletos naiskoslarından birinin kabartmalarla süslü bir çatısı olması, gerçek bir yapıya benzetildiği izlenimini güçlendirmektedir.²⁷ Yeni yayınlanan bir başka örnekte ise cephede boyanmış desenler vardır. Bunlar, nişin her iki kenarı üzerindeki geometrik şeritlerden, alınlığın merkezindeki bir İon sütunundan ve çift volütlü akroterden oluşur.²⁸ İon sütun başlığı ile akroterin ayrıntıları Phryg değil, Yunan mimarisinden alınmıştır, ama geometrik bezemeli bir Phryg mimari cephesini andıran özellikler, rastlantısal olamayacak kadar belirgin görünüyor. Başka hiçbir Yunan tanrısı sürekli bir naiskos içinde betimlenmemiştir. Sonraki dönemlerde naiskosun, çok defa yazıttan saptandığına göre, Meter'e adanan standart sunu tipi olması, bu erken dönem naiskos kabartmalarında da Meter'in betimlenmiş olduğunu düşündür.

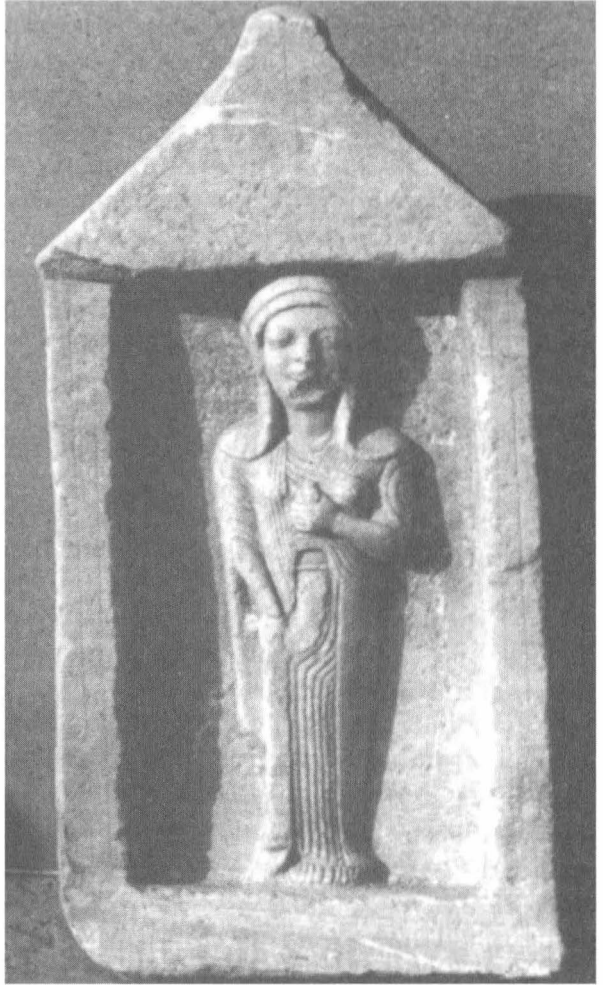
Anadolu'ya ait bir özellik olan naiskos içinde ayakta duruş pozu bir yana bırakılırsa, Miletos adaklarının ayakta duran figürleri giysi, poz ve atribüleri bakımından tamamen Hellenleşmiştir. Kabartmalardaki ayakta duran kadın figürleri İon genç kız heykellerinin khiton, pelemin ve örtüden oluşan tipik kostümleri içindedir. Kadın figürünün bir kolu normalde yan tarafında olup, bazı durumlarda eteğini Arkaik Yunan genç kız heykellerini andıran bir tarzda yana doğru tuttuğu görülür.²⁹ Bu kadın figürlerinden bazıları bir elleriyle göğüslerinin üzerinde bir cisim tutarlar. Bu cisim bazı örneklerde nar olduğu anlaşılabilecek kadar net betimlenmiştir.³⁰ Bir naiskos içinde ayakta duran ve her ikisi de göğüslerinin üzerinde birer cisim tutan bir çift kadın figürünün betimlendiği iki kabartma da Yunan etkisinin belirtisi olarak görülebilir, çünkü bunlar Klasik ve Hellenistik dönem Meter adakları arasındaki çifte naiskos örneklerinin habercisi oldukları gibi, daha yalnız başına duran Phrygialı Matar'dan bir kopuş oluşturmurlar.³¹ Bu çifte naiskostan birisi Phrygialı öncülünden daha da uzaklaştığını göstermektedir. Yapıt, Meter adakları olarak belirlenmiş kabartmalarla aynı özellikleri taşımasına karşın, Nympha'lara adanmış bir yazıtı vardır.³² Geç Klasik ve Hellenistik dönem kabartmalarında Meter Nympha'larla birlikte görülür, dolayısıyla Meter ile Yunan Nympha'ları arasındaki ilişkinin M.Ö. 6. yüzyıl gibi erken bir tarihte kurulmuş olması mümkündür.³³

Bu Miletos kabartmalarının tarihi, İon genç kız heykelleriyle paralelliklerinin ışığında, büyük olasılıkla M.Ö. 6. yüzyılın ikinci çeyreği-

ne yerleştirilmelidir. Bu da, bu Meter adaklarının Yunan dünyasında neden ilk olarak 6. yüzyılın ilk yarısında ortaya çıktığı sorusunu doğurur. Yunanlılar bu tarihten önce de Phrygialıları tanıyordu kuşkusuz. En az M.Ö. 8. yüzyıldan beri Phrygia ile ticari ve politik bağlantıları vardı;³⁴ üstelik, erken Yunan şiirinde, özellikle *İlyada*'da³⁵ Phrygialılardan söz edilmiştir. Bazı kişiler, Anadolu'nun Ana Tanrıçası'nın daha erken tarihlerde de bilindiğini, ama güçlü bir Yunan tanrıçasının kültü içinde eridiğini ileri sürmüşlerdir. Örneğin, Ephesos'taki Artemis kutsal alanının buluntuları, M.Ö. 7. yedinci yüzyılda orada birden fazla tanrıçaya tapınıldığını, ama bu farklı kültürlerin bir yüzyıl sonra Artemis kültünün kapsamına girdiğini düşündürür. Eğer bunlardan biri Meter kültü ise (kazıcının da varsaydığı gibi), bu durum eski Meter kültünün arkeolojik malzemede pek az iz bırakmasının nedenini açıklayabilir.³⁶

Miletos'ta bulunan çok sayıdaki Meter adagi, daha yüksek olasılık taşıyan bir açıklamayı akla getiriyor. Yunanlılar orta Phrygia ile İonia kentleri arasındaki ilişkiler yoluyla Meter'i tanımış olabilirlerdi, ama Marmara Denizi yöresi ile Karadeniz'in güney kıyılarındaki Yunan kolonileri yoluyla daha yakın ve daha kesintisiz bir bağlantı hazırdı. Miletos kenti, M.Ö. 7. yüzyıl sonu ve 6. yüzyılda kurduğu Kyzikos ve Sinope kolonileriyle bu yolu açtı.³⁷ Ayrıca, Marmara Denizi kıyısında önemli bir Phokaia kolonisi olan Lampsakos da vardı. Phrygia topraklarının kuzeybatı sınırındaki bu bölgede, Yunanlılar Phryglerin yakın komşuları olarak yaşayacaklardı. Civardaki Phryg buluntu alanları Daskyleion ve Doryleion'daki malzeme, Yunanlıların Phrygialı komşuları üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir.³⁸ Aynı şekilde, Phryg dinsel âdetleri de Yunanlıları etkilemiş olabilir. Herodotos, Kyzikos'taki Meter kültü hakkındaki anekdotunda bu noktayı ima etmiştir.³⁹ Koloni ile ana kent arasındaki dinsel bağlar -daima bir Yunan topluluğunun en güçlü bağlarından- Miletos ile Phokaia'nın Meter kültüyle tanışmasına yol açmış, Miletos'un İonia birliğinin lideri konumunda oluşu da kültün İonia'ya yayılışını kolaylaştırmış olabilir.

İonialı Yunanlılarla Anadolu kültürlerinin kesiştiği bir başka nokta, İonialıların Sardes'le ilişkileri nedeniyle, Lydia idi. Sardes kazılarında Meter'e çok benzeyen bir tanrıça kültüne ait kanıtlar elde edilmiştir. Kült uygulamalarına ait malzeme kalıntıları, bir sunağı ve mimari çerçevenin içinde ayakta duran, tanrıçanın Miletos'ta bulunan kabbartmalarına benzeyen bir kadın figürünün yer aldığı birkaç naiskos örneğini içerir.⁴⁰ Bunlar arasında, bir tanrıçayı sanki tapınağın kapı-



res. 37. Miletos'tan
Meter naiskosu. M.Ö. 6.
yüzyıl başları. İstanbul
Alman Arkeoloji
Enstitüsü'nün izniyle.

sında dururmuş gibi gösteren üç boyutlu İon tapınak modeli özellikle önem taşır (res. 38).⁴¹ Buradaki tanrıçanın kimliği belirsizdir, bunun Herodotos'un ifadesinden ve yazıttan anlaşılan yerli Anadolu tanrıçası olduğu, Lydialıların ona Kubaba dediği sanılır.⁴² Bununla birlikte, Sardes tanrıçasının pozu, kostümü ve "tapınak" çerçeve içine yerleştirilmiş oluşu, İonia'ya özgü Meter heykelticikleriyle biçimsel bakımdan yakın benzerlikler taşır. Sardes tanrıçası frontal duruşta olup, iki yanında dikey olarak uzanan ve belki de yılanları temsil eden dalgalı desenler vardır. Tanrıça Yunan khitonu ve pelerin giymekte, sağ eliyle eteğini yana doğru tutmakta, sol elinde ise göğsünün üze-



res. 38. Sardes'ten Kubaba kabartmalı mermer tapınak modeli. M.Ö. 6. yüzyıl başı. Sardes Arkeolojik Araştırmalar'ın izniyle.

rinde tuttuğu bir cisim bulunmaktadır. Bu cisim çok yıpranmıştır, ama sol göğüs üzerindeki kumaş kıvrımları bunun küçük bir şey olduğunu düşündürür. Çağdaş Samos ya da Miletos heykelticikleriyle benzerlik kurulursa, bu cisim belki bir kuş ya da nardı.⁴³ Bu nedenle, Sardes tanrıçası, ayakta duran erken Yunan tanrıça betimlerinin Lydia'daki örneğidir. Adı Kubaba olabilir, ama ikonografik olarak Yunan Meter'i biçemindedir.

Sardes tapınak modelinin diğer yüzleri üzerindeki yontma bezeme, kült gelenekleri hakkında bilgi sağlar. Parçanın iki yanında ve arka yüzünde İon sütunları vardır. Bu sütunların arasında, sanki gerçek bir tapınakta bulunabilecek kabartma ya da boyama desenlerin taklidi gibi yerleştirilmiş kabartmalar görülür. Bu panellerden bazılarında tahminen tanrıça tapımı kapsamındaki törensel etkinliklerin bir bölümünü oluşturan dua, içki ve dans gibi etkinlikler betimlenmiştir. Diğer panellerde ise Lydia kral soyunun mitolojik atalarıyla ilgili görünen sahneler resmedilmiştir. Tapınak modelinin iki yanında aslanlar vardır. Bunlar, sütunların arkasında kaybolur gibi görünecek şekilde gösterilmişlerdir.⁴⁴ Anlatımlı sahnelerde aslanların rolü yoktur, onlar daha çok tanrıçanın gücünün işareti olarak, simgesel bir işleve sahip görünürler.

Sardes buluntusu, tanrıçanın Phryg ve İon Yunan tarzındaki betimleri arasındaki geçişe ait gibi görünüyor. Tanrıça figürü Yunan tarzında olmakla birlikte, tanrıçanın iki yanındaki yılanlar Lydia mitolojisiyle ilgili olabilir.⁴⁵ Tapınak modelinin arka yüzündeki sahneler de Lydia mitolojisiyle ilgili görünüyor, buna karşın kenardaki aslanlarda, sadece aslan seçimi değil, aynı zamanda simetrik duruş bakımından da, Aslankaya ya da Aslantaş gibi eski Phryg kaya kabartmalarının etkisi olduğu kuşkusuz. Böylece, Yunan ve Anadolu özelliklerini bir araya getiren Sardes tapınak modeli, Yunan tarzının Anadolu ikonografisine nasıl uyarlandığını, buna karşılık Anadolu temalarının da Yunan sanatına yakın olan bir heykeltıraş tarafından nasıl işlendiğini göstermektedir.

Sardes tapınak anıtında aslanların yer alması, dikkat çekici bir noktadır. Buradaki aslanlar, bir Phryg dinsel motifinin Lydia uyarlaması olmanın ötesinde bir anlam taşıyabilirler, çünkü aslan, aynı zamanda Lydia kral ailesinin güç simgesiydi, sikkelerde ve kraliyet ailesinin kült eşyalarında kullanılmıştı.⁴⁶ Kentleri koruyan bir tanrıça olan Kubaba'ya adanmış kült eşyaları arasında öne çıkan aslanın çift taraflı bir işlevi olabilirdi: Tanrıçanın gücünü duyurmak ve Lydia kralının Kubaba/Meter'den destek aldığını simgelemek yoluyla, aynı zamanda kralın gücünü sağlamlaştırmak. Lydia kültüründeki aslan, Yunanlıları etkilemiş olması bakımından da önemlidir. Aslankaya tapınma cephesi bir yana bırakılırsa, aslan, Phrygialı Matar'ın yaygın atribütlerinden biri değilken, yukarıda da belirtildiği gibi, Yunanlı Meter'in standart atribütlerinden biri haline gelecekti. Aslanın Yunanlı Meter'in bir simgesi olarak kolayca kabullenilmesinin bir nedeni, Lydia kült eşyalarında çok kullanılması olabilir.

Yunan Meter imgeleri, oturan bir figürün betimlendiği bir dizi kabartmanın ortaya çıkışıyla, M.Ö. 6. yüzyıl ortalarında Anadolu benzerlerinin bir adım önüne geçerler. Smyrna, Erythrai, Klazomenai, Miletos, Ephesos ve Kyme dahil olmak üzere, önce İonia'daki bazı Yunan kentlerinde rastlanan bu figür tipi,⁴⁷ Ege adaları Samos, Khios, Thasos ve Amorgos'a⁴⁸ yayılmış ve göç yoluyla Akdeniz'in batısına, Sicilya'ya, güney İtalya'ya ve Phokaia kolonisi Massalia'ya (günümüzde Marsilya) taşınmıştı.⁴⁹ Bu adak eşyaları bir tahtta oturan, uzun bir elbise ve örtü sarkan kısa bir başlık giyen bir kadın figürünü betimlerler. Kadın figürü, bir yapının cephesini andıran ve genellikle sivri çatılı olan bir nişin, yani naiskosun içindedir. Tanrıça ellerini dizlerine koymuş olarak gösterilirse de,⁵⁰ çoğunlukla kucağında bir şey bulu-



res. 39. Kyme'den
Meter naikosus. M.Ö.
6. yüzyıl başları.
İstanbul Arkeoloji
Müzesi'nin izniyle.

nur ve bazı örnekler, bunun bir aslan olduğunu saptamaya yetecek kadar nettir.⁵¹ Tanrıçayı aslanını tutarken gösteren altı naikosus kabartmasından oluşan bir grup, Kyme yakınındaki mezarlarda bulunmuştur (res. 39).⁵² Aslanlı tanrıça tipinin diğer örnekleri ise Smyrna, Samos, Thasos ve Massalia'dan çıkarılmıştır.⁵³ Böylece bu heykelcikler, tanrıçanın Yunan dünyasında geç antikiteye dek standart ikonografisi haline gelecek olan oturuş pozunu, kostümünü ve aslan atribüsünü tanıtmış olurlar.

Tanrıçanın görsel biçiminin Phrygia ve Lydia'da görülen ayakta duruş pozundan neden oturuş pozuna dönüştüğü tam olarak belli değildir. Didyma gibi İonia tapınaklarındaki Yunan oturan heykel geleneğiyle aşinalık, oturuş pozunu daha cazip hale getirmiş olabilir. Gerçekten de Meter adaklarından bazıları, örneğin Kyme'de gün ışığına

çıkarılan parçalar, khiton giymiş bir oturan tanrıçayı göstermektedir. Bacakların arasından inen üç kumaş kıvrımı, Diadem'de bulunan oturan figürlerde de görülen bir ayrıntıdır.⁵⁴ Ayrıca, tanrıçanın tahtta oturması, Meter tapımının önemli öğeleri olan güç ve ürkütücülük ifadesini Yunanlılara daha etkili bir şekilde yansıtmış da olabilir.⁵⁵ Kyme yakınındaki Sipylos Dağı'nda bir kayaya oyulmuş olan ve oturan bir kadını gösteren büyük kabartma, böyle ürkütücü bir figür örneği oluşturabilir. Bu kabartma Hitit İmparatorluk dönemine ait bir yapıt olmasına rağmen, Hellenistik dönem Yunan yazıtlarında Meter Sipyrene olarak tanımlanmış olup, M.Ö. 6. yüzyıl Yunanlıları bu figürü tanrıça Meter'le ilişkilendirmiş de olabilirler.⁵⁶

Yunan dünyasındaki oturan Meter figürlerinin tarihinin, Didyma'da bulunan oturan figürlerle paralellikleri göz önüne alınarak, M.Ö. 6. yüzyıl ortasına dayandığı ileri sürülür. Phokaia kolonisi Massalia'da bulunan oturan heykelcik grubunun tarihsel çerçevesi de kronolojik açıdan yarar sağlamakta ve bu öneriyi desteklemektedir. Koloninin M.Ö. yaklaşık 600'de kurulduğu, anakent Phokaia'nın M.Ö. 6. yüzyıl ortasında terk edildiği biliniyor.⁵⁷ Bu da ikonografik modelin o tarihlerde biçimlendirildiğini gösterir, çünkü Phokaiların elinde batıdaki yeni yerleşmelerine aktaracak bir model vardı.

İonia'daki Yunan kentlerinde bulunan naiskoslar, Yunan Ana Tanrıçası'nın görsel biçiminin nasıl geliştiğini -önce ayakta, sonra aslan atribüsüyle birlikte oturur pozda- gösterirler. Aslanlarıyla birlikte oturan bu tanrıça betimi, hızla Yunan dünyasının başka bölgelerine de yayıldı. Bu betim, Batı Akdeniz'de sadece Massalia'da değil, Güney İtalya'daki Velia'da da ortaya çıkmıştır.⁵⁸ Ayrıca, Atina'daki Akropolis'de bulunan ve kucagında bir aslanla birlikte oturan bir kadın figürünü gösteren terrakotta heykelciklerden anlaşılabacağı gibi, aynı model, Atina ve Aigina'da da görülür. Bu eserlerin tarihi 6. yüzyılın ikinci yarısına dayanır.⁵⁹

Peloponnesos da bu alanda bazı örnekler vermiştir. Sparta'da, iki yanında aslanların yer aldığı bir tahtta oturan bir kadını gösteren iki minik heykelcik bulunmuştur.⁶⁰ Arkadia'da bulunan bir heykelcik de erken bir kült imgesi olabilir.⁶¹ Peloponnesos'un en güneyindeki Akriai'da da bir Meter kutsal alanı yer alıyordu. Pausanias burayı Tanrıların Anası'nın bir kır tapınağı olarak tanıtmıştır.⁶² Meter heykelciklerinin varlığı, 6. yüzyılın sonunda Peloponnesos'un bazı bölgelerinde yerleşik bir Meter kültü olduğunu düşündürür. Lydia kült merkezleriyle kurulan ilişkiler, kültün Peloponnesos'a yayılmasını kolaylaş-

urmuş olabilir. Sardes ile Sparta arasında doğrudan bir iletişim olduğunu Herodotos doğruluyor, şair Alkman'ın Sardes'de doğduğu ama şiirlerini Sparta'da ürettiği şeklindeki geleneksel inanç da, iki bölge arasındaki dinsel ve entelektüel ilişkilerin altını çiziyor.⁶³

Meter'in Yunan dünyasındaki kült betimleri konusunda buraya kadar yalnızca Phrygia ve Lydia kaynaklı modelleri gözden geçirdik. Bunların yanı sıra, Ege dünyası içinde Yunan Meter'inin görsel imgesinin ve karakterinin biçimlenmesinde önemli etkileri olan başka etki kaynakları da olmalıdır. Bunlardan biri Minos ve Mykene din geleneğindeki olası bir öncüdür. Myken kültüründe bir Ana Tanrıça'yla ilgili tek iz, bir Pylos tabletinde Tanrısal Ana'ya, Mater Teija'ya adak olarak büyük bir miktarda yağ sunulduğunu bildiren bir kayıttır.⁶⁴ Bu unvan sadece bir kez görüldüğünden, anlamı tam olarak bilinmemektedir, ama bu kişi Tanrıların Anası olmadığına göre, 1. binyılın Meter Kybele'sinin atası olması akla uygun değil.⁶⁵ Bununla birlikte, Minos kültürü, Minos sanatında sık rastlanan bir sahnede olası bir model ortaya koymaktadır: Mühürlerde ve mühür baskılarında, iki aslan arasında duran bir tanrıça figürü görülür.⁶⁶ Bu tanrıçanın çoğunlukla dağların doruklarında durur biçimde gösterilmesi, kendisine eşlik eden aslanların da simgelediği gibi, gücünün dağlardaki yabanıl ortama egemen olmasından kaynaklandığını akla getirir.⁶⁷ Tunç Çağı tanrıçasının kimliği kesin olarak bilinmemektedir, ama bu tanrıça ile Phrygialı Ana Tanrıça'nın Yunan dünyasındaki en eski betimleri arasında çarpıcı benzerlikler vardır. M.Ö. 1. binyıl Yunanistan'ındaki Tunç Çağı tanrıçasının soyundan geldiği söylenebilecek örneklerden biri, Girit Prinias'daki M.Ö. 7. yüzyıl tapınağının lentosu üzerinde aslanlarla birlikte görülen oturan tanrıça olabilir.⁶⁸ Prinias'daki figürün bir ana tanrıça sayıldığına dair kanıt yoksa da, Phrygialı Ana Tanrıça'nın Yunanistan'da hemen kabul görmesinin bir nedeni de, acaba statüsü güçlü hayvanlarla simgelenen Egeli bir öncülün varlığı mıydı, diye merak ediyor insan. İkonografinin (her iki tanrıça da aslanlarla birlikte görülür) ve kutsal alanların benzerliği (ikisinin de dağlar ve kapılarla ilişkisi vardır) rastlantısal olamayacak kadar yakın görünmektedir. Göreceğimiz gibi, M.Ö. 5. yüzyılda Meter ve Girit arasındaki yakın bağlardan da sık sık söz edilmektedir. Bu benzerlik, belleklerde yaşayan Girit kült geleneğinden kaynaklanmış olabilir.⁶⁹

Meter'in Yunan dünyasındaki erken betimlerini etkilemiş olabilecek bir başka görsel imge, Potnia Theron, yani Hayvanların Kraliçesi

motifidir. Bu, Oryantalizan dönemde (böyle denmesinin nedeni, Yunan sanatına Yakın Doğu motiflerinin egemen olmasıdır) rastlanan bir imge sınıfıdır. Motif, bir çift vahşi hayvanla, bunların arasında duran bir kadından (Potnia) oluşur.⁷⁰ Hayvanlar genellikle aslandır, ama kuş, geyik, ya da grifon gibi fantastik hayvanlar da olabilir. Potnia'nın (Yunanca "Egemen Kadın") kimliği belirsizdir. Sadece soyut bir koruyucu ruh olabileceği gibi, bir tanrıça da olabilir ki, bu durumda belki de Artemis, Hera, Meter dahil, bazı Yunan tanrıçalarından herhangi biriyle özdeşleşmişti. Potnia, bir doğa ve güç simgesi olarak, Phrygialı Ana Tanrıça ile aynı alanda faaliyet göstermektedir.⁷¹ Bu model, M.Ö. 2. binyılda Yakın Doğu'dan Yunanistan'a gelmiş ve Minos ve Mykene sanatında yaygınlaşmış gibi görünüyor. Asur ve Kıbrıs gibi Yakın Doğu merkezleri Erken Demir Çağı'nda kaynak malzemeyi sağlayarak buna katkıda bulunmuşlardır.⁷² Motif, vazolar, resimlerinde, küçük levhalarda, kuyumculukta ve diğer küçük el sanatlarında bir bezeme motifi olarak yaygın biçimde kullanıldı.⁷³ Motifin her yerde görülmesi ve kültle ilgili olmayan çevrelerde kullanılması, doğrudan kutusal imgelerle bağlantılı olması gerekmediği anlamına gelebilir. Öte yandan, bu motifin varlığı, Yunanlıların vahşi hayvanlara boyun eğdiren güçlü bir tanrıça kavramına ilgi duyduğunu ortaya koyar.

Orijinal olarak bir mezarın üstüne konmuş olan, M.Ö. 7. yüzyıla ait, kabartmalı, büyük bir Boiotia pithosunu, erken Yunan sanatındaki imge kaynaşmasının bir örneği sayabiliriz.⁷⁴ Pithosun üzerindeki kabartma sahnede, ayakta duran bir tanrıça betimlenmiştir. Tanrıçanın üzerinde uzun bir elbise, başında bir taç vardır ve taçtan yapraklı dallar çıkar. Daha küçük boyutlu iki kadın figürü, tanrıçanın beline sarılmış gibi gösterilmiştir. Bu üçlü grubun iki yanında, arka ayakları üzerinde dikilmiş ve ağızlarını kükrer gibi açmış birer aslan vardır. Büyük kadın figürü Artemis ya da Hera olarak tanımlanmıştır, ama hem bitkiler hem de hayvanlar üzerindeki ıslah edici gücüyle kendisine tapan insanları koruyan isimsiz bir tanrıça da olabilir.⁷⁵ Tanrıçanın yanındaki şaha kalkmış aslanların, güneybatı Phrygia'daki Aslan-kaya'da Phrygialı Ana Tanrıça'nın iki yanında duran aslanlara çok benzemesi ve bu figürün kendisine tapanlar için hem gücü hem de koruyuculuğu temsil eden bir tanrıça biçiminde sunulması, Phrygialı Ana Tanrıça'nın rolünü kuvvetle yansıtmaktadır. Doğrudan doğruya Phrygialı Ana Tanrıça'dan etkilenmemiş bile olsa, pithosun üzerindeki bu figür, Yunanlıların aslanların eşlik ettiği güçlü bir tanrıça imgesini kabule hazır olduğunu açıkça göstermektedir.

M.Ö. 6. yüzyıl sonlarına doğru, Yunan Meter adaklarının ikonografisinde, Yunan Meter kültüründe önemli bir simge haline gelecek yeni bir öge ortaya çıkar. Bu Meter'in sol elinde görülen tefdir. Kucağında aslan olan oturan tanrıçanın Yunan betimine ait izler Anadolu'ya özgü betimlerde dolaylı da olsa bulunurken, tef atribüsünün Anadolu'da örneği yoktur. Oturan tanrıçayı sol elinde tefle gösteren, Thasos'da bulunmuş adak kabartmaları bu türün en eski örnekleri arasındadır. Böyle iki kabartmada, oturan tanrıçanın sol elinde bir tef, kucağında bir aslan ve uzattığı sağ elinde de derin olmayan bir kâse, yani M.Ö 5. yüzyıl ve sonrasında standart Meter ikonografisini oluşturacak olan üç atribü vardır.⁷⁶ Diğer tefli Meter örnekleri Phokaia yakınındaki, aşağıda ele alınan bir kaya tapınağında ve Ephesos'ta bulunur.⁷⁷ Tef bu dönemden itibaren Meter'in en sık görülen atribülerinden biri olacak ve geç Roma çağına dek varlığını sürdürecekti. Her zaman tanrıçanın sol tarafında, tanrıçanın tahta dayalı kolunun dirsek çukurunda betimlenmiştir. Tanrıça, kendisine tapınanların yaptığı gibi, sağ eliyle bu müzik aletine vuracak gibi görünür.

Daha sonraki dönemlerin Meter betimlerinde her zaman yer aldığı düşünülürse, tefin nispeten geç bir tarihte ortaya çıkması şaşırtıcı görünebilir. Aslında tefin eskiden beri tanrıçanın başlıca simgelerinden biri olduğu hükümüne varanlar bizzat Yunanlılardı.⁷⁸ Tefin kökeni gerçekten de antik Yakın Doğu'dadır. Tef, Asur'da, Güneydoğu Anadolu'daki Geç Hitit merkezlerinde ve Kıbrıs'ta kült törenlerinde kullanılmıştı, ama henüz Phrygia'daki kullanımına ilişkin bir kanıt yoktur.⁷⁹ Yunanlılar kuşkusuz bu müzik aletinin Doğu kökenli olduğunu biliyorlardı ve Phrygialı tanrıça da Yunanistan'a Doğu'dan gelmiş olduğu için, tefi onunla bağdaştırdılar. Bununla birlikte tefin Yunanistan'da önemli oluşu ilginçtir, çünkü onun varlığı kült törenlerinde yüksek sesli vurmali çalgıların kullanıldığını belirtiyor ve tanrıçanın tapınıcıları arasında taşkın davranışlara yol açan coşku unsurlarına işaret ediyor. Böyle aşırı heyecan halinin ve taşkın davranışların Meter'in Phrygia'daki ayinlerine özgü olduğu ve tanrıçanın Anadolu'daki geçmişinden aynen aktarıldığı düşünülmüştür. Ne var ki, tefin Phryg değil, yalnızca Yunan Meter adaklarında bulunması, bu varsayımı kuşkulu kılmaktadır. 14. Homerik Övgü'nün bize kanıtla-
dığı gibi, Yunan tanrılarının Ana'sı tef ve zil sesini seviyordu. Ama Meter kültürünü coşturucu müzik yardımıyla duyguların serbestçe ifade edildiği cazip bir alan haline getiren şeyin, Meter'in Yunan dünyasındaki marjinal durumu olup olmadığını da merak ediyor insan. Bu

noktaya tekrar döneceğim, ancak şunu vurgulamalıyım ki, Meter kültüründeki bu coşku ifadesinin kökeni konusundaki tek deneysel bulgu, bunun aslında Phrygialılara değil, Yunanlılara özgü bir kavram olduğunu düşündürüyor.

Erken Meter betimlerinin adak sunusu olduğu kuşkusuz, ama bunların halka açık kent tapınaklarında, evlerdeki özel tapınma mekanlarında ya da kent dışındaki kutsal alanlarda kullanıldığı kesinlik kazanmamıştır. Kyme'deki heykelticikler mezarlarda bulunmuş, Miletos'taki örneklerden bazıları ise başka adak sunularıyla karışmış bir döküntüden çıkarılmış olmakla birlikte, diğer örneklerin çoğu bilgilendirici bir ortamı olmayan tesadüfi buluntulardır.⁸⁰ Tanrıçaya hangi koşullar altında tapınıldığını gösteren örnekler azdır. Bunlardan biri, Khios'daki Daskalopetra'da M.Ö. 6. yüzyıl sonuna ya da 5. yüzyıla tarihlenen bir kutsal alandır. Doğal kayaya oyulmuş bir tapınma yeri biçimindeki bu anıtta, nişin içinde tahtta oturan ve ayaklarını bir ayak taburesine dayamış olan bir kadın görülür.⁸¹ Eski gezginler kadının kucığında bir aslan olduğunu kaydetmiştir, ama günümüzde bundan çok az iz kalmıştır.⁸² Tanrıçanın içinde oturduğu nişi, kaideleri aslan pençesi biçiminde yontulmuş sütunlar çerçeveler, üstünde de alçak bir çatı bulunur.⁸³ Öyleyse bu niş, bir yapı cephesi taklididir ve "yapı"nın iki yan duvarındaki iki aslan kabartmasıyla bu benzerlik ayrıca vurgulanmıştır. Anıtın tanrıça betimine bakan doğu kenarı ile kuzey ve güney kenarlarında doğal kayaya oyulmuş alçak sekiler vardır. Doğru kenarındaki "seki", belki de hayvanların kurban edildiği ve adak sunularının konduğu bir sunaktı.⁸⁴ Bu durumda, Daskalopetra Anıtı Yunan dünyasının günümüze kalan en eski Meter kült betimi olabilir.

Daskalopetra Anıtı ile Ana Tanrıça'nın Phrygia'daki anıtları arasında bazı ortak noktalar vardır. Bunlar, tanrıça betiminin bir yapı taklidi şeklinde oyulan bir nişin içine yerleştirilmesi, nişin her iki yanında aslanların bulunması ve anıtın, yerleşim bölgesi dışındaki bir çevrede, doğal kaya oluşumunda yer almasıdır. Bu kır tapınağının bir su kaynağının yanına kondurulmuş olması da, Phryg kır tapınaklarının su kaynaklarıyla ilişkisini anımsatır. Daskalopetra'nın genel planı her ne kadar Phryg kır tapınaklarını anımsatıyorsa da, alçak beşikçatı, aslan ayaklı sütunlar⁸⁵ ve oturan tanrıça heykeli gibi ayrıntılar Yunan kökenlidir. Bu anıt, Yunan Meter'inin İon tarzındaki bir kır tapınağına dönüşmüştür.⁸⁶

İon tarzındaki bir başka kır tapınağı da Phokaia yakınında bulunmuştur. Burada kayaya oyulmuş bir basamak dizisi, yaklaşık yüz kadar

adak nişi oyulmuş sarp bir kayalığa çıkmaktadır.⁸⁷ Adak nişlerinin çoğu boştur, ama iki tanesinde nişe oyulmuş bir kadın figürüne ait izler vardır. Figürlerden biri ayakta durmakta, elinde bir tef tutmakta, diğeri ise oturmaktadır ve atribüsü yoktur. Çok kötü korunmuş durumda olmaları, diğer nişlerden kaç tanesinin böyle yontma figürler içerdiğini belirsiz kılar. Bu kutsal alanın en erken evreleri büyük olasılıkla M.Ö. 6. yüzyıl sonuna ya da 5. yüzyıla tarihlidir. Kayaya oyulmuş heykel ve nişler, Phryglerin kayalara tanrıçanın şematik idollerini-qyma geleneginden kaynaklanmış gibi görünüyor.⁸⁸ Bu tip kaya nişleri, M.Ö. 4. yüzyıl ve sonrasında, Ephesos, Erythrai ve büyük olasılıkla Samos dahil, başka İon kentlerindeki Meter kutsal alanlarının bir özelliği olacaktı,⁸⁹ ama Phokaia nişleri görünüşe göre Yunan dünyasındaki en eski örnekler arasındadır.

Bu kült heykellerinin ve kutsal alanların bulunduğu yerler, Meter'e öncelikle yerleşim alanı dışındaki kır tapınaklarında, bireysel kült dahilinde tapınıldığını düşündürür. Yerleşim merkezlerinde Meter'e ilişkin kanıtlar çok azdır. Atina Akropolis'i'nde ele geçen heykelcikler, M.Ö. 6. yüzyılda Atina kentinde Meter kültüne karşı bir ilgi olduğunu belirtmekle birlikte, bunlar Atina kent devletinin bir kültüne ait olmayan bireysel adaklar gibi görünmektedir. Meter, ancak M.Ö. 5. yüzyıl başında Atina'da resmi bir kült merkezi elde eder, bu da Atina Agorası'ndaki Metroon'dur.⁹⁰

Özetle, Meter Yunan dünyasında M.Ö. 7. yüzyıl sonunda ya da 6. yüzyılda ortaya çıkar. O, cınlayan ziller ve tefler eşliğinde yırtıcı hayvanlarla birlikte dağları mesken tutan canlı ve güçlü bir karakterdi. Tanrıçayı anlatan yazılı belgeler ve onu betimleyen çok sayıda heykelcik, tapımının M.Ö. 6. yüzyılın ikinci yarısında bütün Yunan dünyasına, İonia, Atina, Peloponnesos, Güney İtalya, Sicilya ve Güney Fransa'ya yayılmış olduğunu göstermektedir. Tıpkı tanrıçanın Yunan dünyasındaki en eski betimleri gibi, hem Yunanca adı olan Kybele, hem kült unvanı olan Meter, tanrıçanın Phrygia'daki benzerinden alınmıştır. Kanıtlar topluca değerlendirildiğinde, bu kültün Yunanlılarla Anadolulular arasındaki kişisel ilişkiler yoluyla Yunan dünyasına sızmış, Yunanlılar ticari, askeri ilişkiler ve yerleşmeler yoluyla Anadolu'yu daha iyi tanıdıkça da yavaş yavaş Yunan dünyasına yayılmış bir kült olduğu izlenimi doğuyor. Bu kült, önce Phrygialılarla daha çok ilişkisi olan İonia kentlerine ve bunların hem kuzeydeki, hem batıdaki kolonilerine yerleşti. Meter'in görsel imgelerinde tanrıçanın iki yanında karşı karşıya duran aslanlardan oluşan bir simge düzeni

kullanılması Meter'in kabul görmesine kısmen yardımcı olmuş olabilir, çünkü bu simge Yunanistan'da zaten biliniyor, başka Yunan tanrıçaları ve Potnia Theron gibi figürler için kullanılıyordu.

Bununla birlikte, Yunanlıların Ana Tanrıçası bu erken dönemdeki ilişkiler sırasında onu hem ad, hem de görünüş açısından ileride Anadolu öncülünden farklı bir tanrıça olarak gösterecek belirli değişiklikler geçirdi. Phrygialı Ana Tanrıça'nın sıfatlarından biri, onun Yunan adı Kybele oldu. Yunanlıların Ana Tanrıçası Phryg değil, Yunan giysisiyle gösterildi. Tanrıça heybetli bir biçimde oturan bir figüre dönüşürken, Meter'in görsel imgesi önemli ölçüde değişti. Yunan Meter'i, Phryg tanrıçasının atribütlerinden yalnızca bir tanesini, aslanı kullandı ve daha önce Anadolu'da görülmeyen, ama onun Yunan dünyasındaki en önemli simgelerinden bir haline gelecek olan yeni bir atribü edindi, bu da tefti. Phryg adları ve kült simgeleriyle Phryg kökenli olmayan simgelerden oluşan bu karışımın Yunanlı olmayan tanrıçanın Yunan kültüne kabulünü kolaylaştırdığı kuşkusuzsa da, Meter'i apayrı bir varlık olarak gösteren bir kimlik ve görsel biçim yaratmıştır.

Meter kültünün yerleşmesiyle ilgili kanıtlar, az olmakla birlikte, M.Ö. 6. yüzyılda tanrıçanın Yunan dünyasına kabul ediliş sürecine biraz ışık tutar. Kanıtların tek tük olması, erken Meter kültünün özelliğini ve çekiciliğinin nedenlerini saptamayı daha da zorlaştırmaktadır. Yunanistan'daki erken Meter kültünün yapısını belirlemek için, sadece kanıtları gözden geçirmekle yetinmememiz, bunun ötesine geçmemiz gerekmektedir.

Ana Tanrıça'nın Phryg ve Yunan kültleri arasında önemli bir fark vardır: Phrygialı Matar'ın kült anıtları, Phrygia devletinin hem seçkinlerinin, hem halkının dinsel ifade biçimini yansıtır görünürler, oysa Yunan adaklarının gelişen Yunan kent devleti polisle pek fazla ilişkisi yoktur. Peloponnesos'daki Meter kutsal alanları, Phokaia ile Khios'daki kaya anıtları kentsel yerleşmelerin epeyce uzağına kondurulmuşlardır. Görünüşe göre tanrıça büyük bir taraftar kitlesini peşinden sürüklemiş olmakla birlikte, onun kır tapınakları, Yunan kent devletinin çevresinde birleştiği bölge merkezini imlemiyor.⁹¹ Meter'e, Ephesos'daki Artemision ya da Samos'daki Heraion'un topladığı türde zengin armağanlar sunulduğunu gösteren bir kanıt da yok. Naiskos heykelticikleri küçük, basit şeylerdir ve büyük bir tapınak ya da etkileyici bir kır tapınağına ait bir iz yoktur.

Meter'in Phrygia'daki geçmişiyle ilişkisi de başka sorunlar yaratmaktadır. Bazı bilim adamları, Meter'in Yunan kültüyle kaynaştırılması-

nın, Phryg kültürünün “barbar” niteliklerinin elenmesi için tasarlanmış bir “uygarlaştırma” işlemi içerdiği kanısına varmışlardır.⁹² Ne var ki, günümüze kalan malzeme, Phrygia ya da Yunanistan'daki barbar niteliklere -yani vahşi etkinlikleri belirten özelliklere- dair herhangi bir ipucu vermez bize. Üstelik erken ikonografisinde Meter yabancı bir tanrıça olarak yansıtılmış ya da Yunan kökenli olmadığı vurgulanmış gibi görünmüyor. Bu ayrım daha sonra yapılmış.⁹³

Meter'in çekiciliğinin kaynağını saptama konusundaki güçlüklerden biri de, Ana Tanrıça unvanının anlamıyla ilgili belirsizliktir. Meter'in, benim Phrygialı Matar için geçerli olduğunu varsaydığım bir konumda bulunduğu, yani devletin Ana'sı ve koruyucusu olduğuna dair hiçbir ima yoktur. 14. Homerik Övgü ona her şeyin Anası diye seslenmektedir, ama bu çok da anlamlı görünmüyor. Tanrısal ana kavramı Yunan panteonunda yerleşik durumda olan Rhea, Hera ve Demeter gibi tanrıçalar tarafından zaten temsil ediliyordu, ayrıca tüm canlıların anası olarak, Meter Aphrodite'nin alanına da giriyordu. Meter'e sunulan adakların gözden uzak çevrelerde ve yerleşim alanı dışındaki kutsal alanlarda bulunması, onun taraftarlarının Yunan kent devletinin tanrılarıyla ters düşmek istemediğini yansıtıyor olabilir.

Meter'in tanrıçalık tanımındaki belirsizlik, aynı zamanda onun çekiciliğinin kaynağını çağrıştırmaktadır. 14. Homerik Övgü, bizi vahşi hayvanlar ve el değmemiş yerlerle dolu bir dünyaya götürür. Meter'in mesken tutmayı yeğlediği, insan toplumunun hem mimari, hem de sosyal açıdan yapmacık çevresinden uzak bir dünyadır orası. Tanrıçanın Phryg karakterinin bu en belirgin özelliği, Arkaik döneme ait arkeolojik ve yazılı belgelerde yankılanır. Bu durum, Yunanlıların Meter kültüründe düzenin denetimi altında olmaksızın tanrısal varlıkla bağlantı kurma özelliğini bulduğunu düşündürür. M.Ö. 5. ve 4. yüzyıllara ait kanıtlarda bu özelliği daha etkili bir biçimde göreceğiz. Bu tür bir bağlantı, Meter kültürünün bireysel yapısı nedeniyle, Yunanistan'da Phrygia'dan bile daha güçlü bir biçimde yankı bulmuş olabilir.

Homerik Meter Övgüsü'nün çağrıştırdığı imgeyi, *Odysseia*'nın 9. kitabında Homeros'un ifade ettiği duygularla karşılaştırmak ilginçtir.⁹⁴ Odysseus ve adamları Kyklop'ların ülkesine vardıkları zaman, buranın doğal güzelliklerle dolu bereketli bir arazi olduğunu görürler ve bunu bir Yunan yerleşmesiyle karşılaştırırlar. Odysseus, bir Yunanlı'nın buraya güzel bir liman kondurup, gemiler yapacağını, toprağı Kyklop'ların yaptığı gibi doğal haline bırakmayıp işleyeceğini, ülkeyi

adam edeceğini söyler. Ama Yunan tanrılar anası, insanoğlunun ürettiklerinden sakınmak ve vahşi doğayı yeğlemekle, Yunan uygarlık anlayışına ters düşen bir kültün varlığını duyurur.

Böylece, Yunan Meter'i 6. yüzyılın sonunda vahşi yerlerin ve serbestçe dışa vurulan dinsel heyecanın tanrıçası olarak Yunan kültüne girmiştir. Tüm tanrıların ve insanlığın anası olarak, onun her şeye gücü yeterdi. Ancak, bir Yunan topluluğundaki toplumsal bağları ya da kent kimliğini pekiştiren bir tanrıça değildi. Bu noktalar, tanrıçanın kültüründe M.Ö. 5. yüzyıl ve sonrasında önem kazanacaktı.

6. Klasik Dönem

Anadolulu Ana Tanrıça Yunan dünyasına M.Ö. 7. yüzyıl sonu ile 6. yüzyıl sırasında geldi. Yunan tarzında betimlenmiş olan adak sunuları, tanrıçanın kültünün hızla yayılmış ve 5. yüzyıl başlarında iyice yerleşmiş olduğunu gösterir. M.Ö. 5. ve 4. yüzyıllardaki Klasik dönemde karşımıza daha da canlı bir Meter portresi çıkmaktadır. Tanrıçanın dış görünüşüne, kişiliğine ve dinsel törenlerine ilişkin daha çok kanıt olduğu gibi, bu kanıtlar Yunanlıların tanrıçaya gösterdikleri olumlu ve olumsuz tepkilerden zengin örnekler sunar.

Bu nedenle bu bölümde Meter kültüne ilişkin kanıtların kronolojik bir özetıyla yetinmeyip, tanrıçanın Yunan toplumundaki yerini daha geniş çapta inceleyeceğiz. Tanrıça, Yunan kült geleneğinde halka açık kutsal alanlarda tapınılan ve kendisine yüzlerce kişisel adak sunulan dikkat çekici bir figür olarak karşımıza çıkar. Giderek diğer Yunan tanrıçaları Rhea ve Demeter'le kaynaşmış, dinsel törenleri de, Dionysos ve Pan gibi önemli Yunan tanrılarının dinsel törenleriyle birleşmiştir. Buna karşın, Meter yine de Olymposlu tanrıların dışında kalıyor, dinsel törenleri çoğu kez bir Yunan toplumunun dinsel geleneklerine aykırı sayılıyordu. Temelde Yunan kültüne dahil edilmiş, ama belli bir mesafede tutulmuş olan Meter kültünün bu çelişkili durumundan kaynaklanan gerginlik, Klasik dönemde tanrıçanın Yunanistan'daki konumunda çok önemli bir temadır.

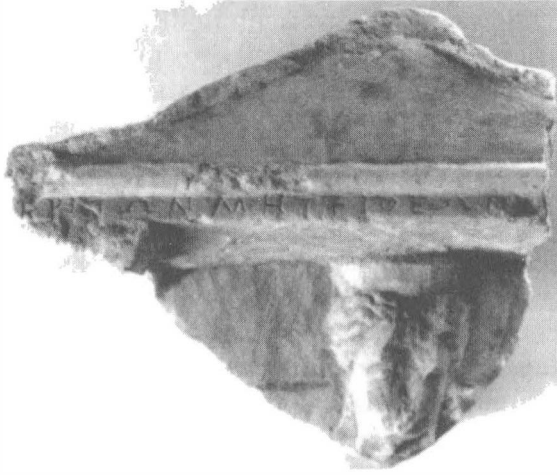
Klasik dönemdeki Meter'e bakışımızı etkileyen bir faktör, Yunan dünyasında tanrıçanın kültünün en iyi saptandığı coğrafi merkezlerde yatar. M.Ö. 5. ve 4. yüzyıllardaki Meter kültünün kanıtları, giderek önemli bir rol oynayan Atina'dan elde edilen malzemeye birlikte, büyük ölçüde kara Yunanistan'daki kentlerden sağlanmıştır. Tanrıçanın Yunan kültüyle kaynaştırılma sürecinde Anadolu ile Yunan dünyası arasında köprü oluşturmuş olan İonia kentlerinde ise, bu yüzyıllara ait bilgiler çok daha azdır. Bu durum, İonialıların Meter kültüne olan ilgilerini yitirmelerinden değil, kuşkusuz Pers İmparatorluğu'nun boyunduruğuna girerek güçsüzleşmelerinden kaynaklıyordu, çünkü 7. Bölümde göreceğimiz gibi, Hellenistik dönemde İonia'da tanrıçanın çok sayıda betimi vardır. Araştırma, zamanla tanrıçanın Anadolu kökenlerini silen ve genellikle bu kökenleri aşağılık bir halkın simgesi sayan Yunan kentlerine odaklanacağından, Kara Yunanistan'daki önemli sonuçlar tanrıçaya bakışımızı belli ölçüde

yönlendiriyor. Meter bu kentlerde Phryg dinini ve kültürünü değil, Yunanlıların Doğulu barbar tanrıça kavramını simgeler duruma gelmiştir. Yunanistan'ın Klasik çağında Meter'le ilgili kanıtları gözden geçirirken, bu ayrım önem kazanacak.

Dinsel Törenler ve Kült Uygulamaları

Önce Meter'in Yunan kimliğine ve onun adına kutlanan dinsel törenlere bakalım. Yunanlıların Meter kavramı, her şeyden önce tanrıçanın unvanlarından bellidir. Ona en çok *Μήτηρ θεῶν*, Tanrıların Anası diye sesleniliyordu. İlk olarak 14. Homerik Övgü'de karşımıza çıkan bu unvan, Yunan dünyasında tanrıçayla ilgili tanımların standart bir parçası haline gelecekti.¹ Yunan Ana Tanrıçası 5. yüzyılın başlarında *Μήτηρ Μεγάλη*, Büyük Ana olmuştu, Pindaros ona aynı zamanda *[δέσπ]οιν[ον] Κυβέ[λαν] Μαρ[έρα]*, Tanrıça Kybele Ana diye sesleniliyordu.² Tanrıça, Aristophanes ile Euripides'e göre de Büyük Ana idi.³ Onun Phrygialı dağ tanrıçası kimliğine doğrudan gönderme yapan az sayıdaki örnekten birinde, Yunanlılar ona *Μήτηρ ὀρεία*, Dağların Anası diye seslenmişlerdir.⁴ Dağlar ve vahşi yerlerle ilişkisi 5. ve 4. yüzyılların bir gerçeği değil, daha çok kuramsaldır, çünkü bu dönemde kara Yunanistan'da Meter'e adanmış bir kır tapınağı bilinmemektedir; Meter'in dağlarla özdeşleştirilmesi, belli bir kutsal yeri değil, vahşi ve bilinmeyen bir ülke tanrıçasını ima eden genel bir tanımdır.⁵ Nitekim Klasik dönem Yunanlısı için o Tanrıça Kybele idi. Bu ad, kült adaklarında ve yazıtlarda olmasa da, edebi metinlerde sürekli kullanılıyordu. O, Tanrıça, Büyük Ana ve Tanrıların Anası, ayrıca Dağların Anası idi ve bu unvan yerleşik alanların dışında barınan tanrısal bir varlığı ima etse de, belli bir yerin koruyucusu değildi. Meter'in en net portresini, onu betimleyen çok sayıda adak heykelciği ve kabbartmada buluruz.

Doğrudan doğruya tanrıçanın Phryg tarzındaki betimlerinden alınmış olan görsel Meter imgesi M.Ö. 6. yüzyıl sonunda büyük ölçüde Yunanlılaştırılmış ve o noktadan itibaren pek az değişime uğramıştır. Klasik dönemde Meter genellikle bir tahtta oturur durumda gösterilir. Omuzlardan tutturulmuş bir khiton ve kıvrımları kucığına dökülen bir khimation, yani pelerin giymektedir. Heykeltıraşlar, khitonun eteğinin düşey kıvrımlarıyla üstteki pelerinin yatay kıvrımları arasındaki karşıtlığı çoğunlukla ayrıntılı olarak göstermişlerdir. Tanrıçanın başında genellikle alçak bir taç ya da polos,⁶ bazı örneklerde de sırtına dökülen bir örtü vardır. Tahtın koluna dayadığı sol elinde bir tef,



res. 40. Atina Agorası'ndan, Kriton tarafından adanmış Meter naiskosu. M.Ö. 4. yüzyıl. Agora Kazıları: Atina'daki Amerikan Klasik Araştırmalar Okulu'nun izniyle.

sağ elinde ise tanrılara sıvı adanmış sunmakta kullanılan standart Yunan kabı olan yayvan bir kâse, bir phiale tutmaktadır.⁷ Birçok örnekte ya tanrıçanın kucasına kıvrılmış bir aslan, ya da tahtın dibine çökmüş iki aslan görülür. Tanrıçanın bütün betimlerinde bu üç atribütün hepsi birden bulunmaz, ikili gruplar daha yaygındır. Örneğin, aslan ve phiale, phiale ve tef, aslan ve tef.

Tanrıçanın en etkili tek betimi haline gelecek olan Meter betimi, M.Ö. 5. yüzyıl sonlarında Pheidias'ın öğrencisi Paroslu Agorakritos'un, tanrıçanın Atina Agorası'ndaki tapınağı Metroon için yaptığı bir kült heykeliydi. Günümüze ulaşan bu heykelin görünüşü hakkında yazılı kaynaklardan ve heykelin küçük boyutlu kopyalarından bilgi ediniyoruz.⁸ Tan-



res. 41. Atina Agorası'ndan Meter naiskosu. Tanrıça ile kendisine eşlik eden bir kadın ve erkek. M.Ö. 4. yüzyıl. Agora Kazıları: Atina'daki Amerikan Klasik Araştırmalar Okulu'nun izniyle.

rıça bir tahtta oturuyor, elinde bir tef tutuyor, tahtın dibinde, tanrıçanın iki yanında birer aslan oturuyordu. Agorakritos'un yapıtının kopyaları ya da çeşitlemeleri, Meter'e sunulan çok sayıda küçük adak için model oluşturmuştu (res. 40, 41). Günümüze kalan yüzlerce örnekte görüldüğü gibi, tanrıçanın tapımının sürdüğü neredeyse bin yıl boyunca bu model pek değişmemiştir. Bu heykelciklerle adak kabbartmalarının bu kadar bol olması ve birbirini tekrarlaması monotonluk yaratmakta, birçoğunun arkeolojik koşullar, çıkış yeri ve tarihlendirme açısından güvenilir olmadığı gerçeği de bu duruma eklenince, bunların Yunanistan'daki Meter kültü hakkında sağladığı bilgiler sınırlı ölçüde kalmaktadır.⁹

Bununla birlikte, tanrıçanın atribülerinin kaynağı ve anlamı hakkında yararlı gözlemler yapılabilir. Tanrıçanın sağ elinde tuttuğu yavvan kap, belki de ayırıcı özelliği en az olan atribüdür, çünkü böyle bir kap bazı Yunan tanrılarının elinde de bulunabiliyor.¹⁰ Bu kap, tapınıcıların tanrılara sunduğu sıvı adakları simgelediği için, figürün tanrısal bir varlık olduğunu gösterir. Phrygia'daki Matar betimlerinde de buna benzer bir kap görülür. Doğal olarak, orada Phrygialı tanrıçanın elinde bir Phryg kabı vardır.¹¹ Yunanlıların phiale kullanması, belki de Phry kabının yerine bir Yunan kabını geçirmekten başka şey değildi. Ancak bu değişikliğin anlam bakımından ciddi bir farklılığı var. Phrygialı Matar'ın elindeki Phryg kabı, insanların günlük yaşamlarında kullandıkları sıradan bir kaptı, Yunan phiale'si ise daima adak sıvısı dökmekte kullanılan bir dinsel tören kabıydı. Bu kabın Yunan Meter adaklarında bulunması, Yunan tanrıçasının figürüne dinsel törenle ilgili bir boyut katıyor. Şu da var ki, Yunan phiale'si normalde adak sıvısını tüketmekte değil, sunmakta -yani sunu almak için değil, sunu yapmak için- kullanılırdı.¹² Yani bu kap tanrıçanın karakterini değil, taraftarlarının onun onuruna yapacakları eylemleri belirtiyor.

Meter'in değişmez yoldaşı aslan, tanrıçanın Anadolu kökenlerinin en açık delili gibi görünür. Ne var ki, aslan Phrygia'da tanrıçanın hayvan atribülerinden yalnızca bir tanesidir, en sık rastlanan atribüsü değildir. Phrygialı Ana Tanrıça'nın en sık rastlanan atribüsü olan yırtıcı kuş, Yunan Meter/Kybele ikonografisinden tamamen çıkmış, onunla birlikte Phrygia'da alıcı kuşla simgelenen avcı tanrıçanın izleri de ortadan kalkmıştır. Yunan Meter adaklarındaki aslan, tanrıçanın gücünü ve egemenliğini simgeler, aynı zamanda tanrıçanın Doğulu geçmişi imâ ederek, onun yabancı kökenli olduğunu hatırlatan değişmez bir özellik oluşturur.¹³

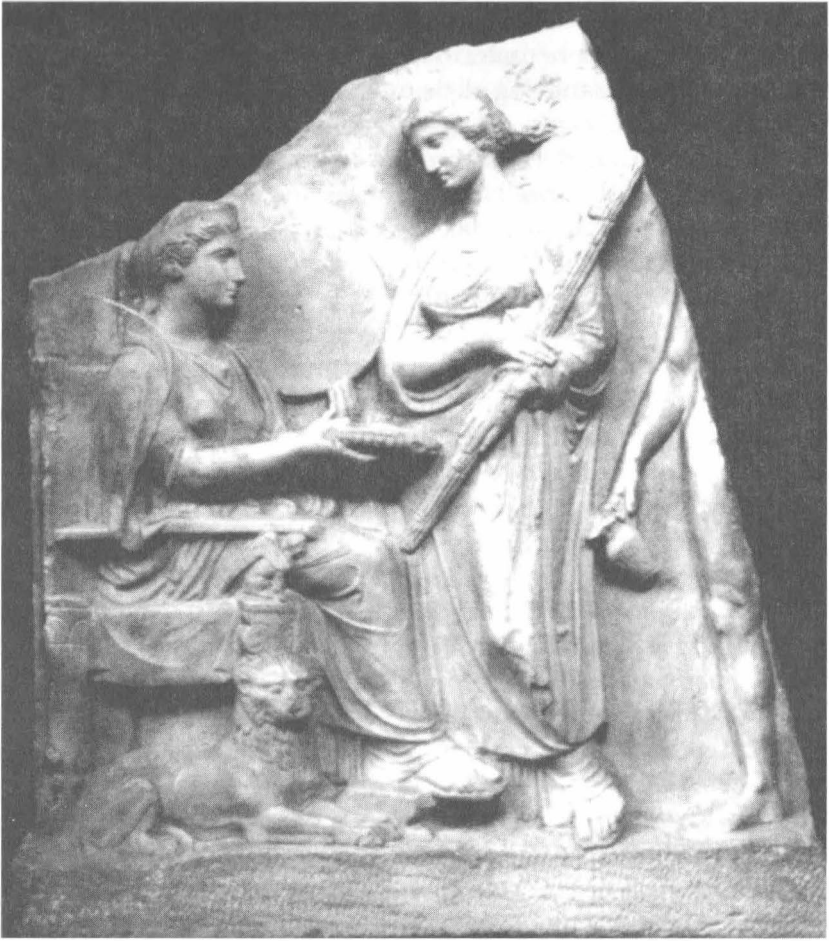
Eğer aslan bir Yunan uyarlamasıysa, Meter betimine tefi de Yunanlılar eklemişti. Yunan betimlerinde tanrıça her zaman tefi sol elinde tutarken gösterilir, sanki sağ eliyle de tefe vurmaya hazırlanmaktadır. Bu müzik aleti tanrıçanın yaptığı eylemi değil, onuruna düzenlenen dinsel törenleri simgeler, bu törenlerde tapınıcılarının vürmalı çalgılarla yaptığı müziği cisimlendirir. Bu tür müzik, ileride göreceğimiz gibi, tanrıçanın Yunanistan'daki dinsel törenlerinin belirgin özelliği idi. Tıpkı phiale gibi, Meter'in tefi de tanrıçanın değil, tapınıcılarının eylemlerini simgelemektedir.

Yunan Meter/Kybele ikonografisi, bu nedenle Anadolu kökenlerinden hayli uzaklaşmış bir tanrıçanın görüntüsünü veriyor. Tanrıçanın Anadolu'ya özgü simgelerinden bazıları ortadan kalkarken, bazıları da, örneğin aslan ve phiale, Anadolu kökenlerinden uyarlanmıştı, ama farklı bir anlam taşıyorlardı. Bir anahtar simge olan tef ise, Anadolu geleneğinde sahip olmadığı bir önem kazanmıştı. Aslında bu tanrıça bir Yunan tanrıçasına dönüştürülmüş olmuyordu, çünkü aslanlarla ilintili pek az Yunan tanrıçası vardır¹⁴ ve Meter/Kybele'den başkasının elinde tef görülmez. Yine de tanrıça Phrygia'daki betiminden uzaklaşarak, Yunanlıların Doğulu tanrıça kavramına uygun bir görünüme bürünmüştü.

Yunan Meter'inin en müstesna tablosu, unvanlarından ya da adak heykellerinden değil, Yunanlıların tanrıça adına kutladıkları dinsel törenlerden gelir. Bu törenleri 5. ve 4. yüzyılları kapsayan yazılı kaynaklardan öğreniyoruz. Bu kaynakların Meter ayinleri hakkındaki tanımları, tanrıçanın kültüründeki coşkuyu ortaya koyar ve bunun tapınıcıların duygularını harekete geçirme gücünü hissettirir.

Meter'in dinsel törenleri, herkesin gözü önünde ve herkesin katılımına açık olarak yapılmayan, gizli kutlanan, yalnızca külte giren kişilerin, yani mystai'in katılabildiği gizem ayinleriydi.¹⁵ Yunanlılar bu tür gizem dinlerindeki uygulamaları açığa vurma yasağını çok ciddiye aldıklarından,¹⁶ ayin düzeni hakkında pek az bilgimiz olmakla birlikte, bunların kötü tanınan uygulamalar içerdiğinden kuşkulananacak bir nedenimiz de yok.¹⁷ Ayinler belli ki gece yapılıyordu.¹⁸ Kaynakların meşale kullandığından sık sık söz etmesi, görsel bir olay izlenimi veriyor. Gizem ayinlerinin araçları olan meşaleler ve arınmak için kullanılan kaplar, Meter kabartmalarında çoğunlukla Meter'e eşlik eden genç kadın ve erkeklerin ellerinde görülür (res. 41, 42).¹⁹

Gece ayinlerinin görsel etkisi müzikle güçlendirilmiş olacaktı. Görünüşe göre, tapınıcıları ve onlara sempati duymayan çağdaşlarını en



res. 42. Pire'den adak kabartması. Meter ve kendisine eşlik eden iki görevli. M.Ö. 4. yüzyıl ortası. Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz izniyle.

çok etkileyen şey, Meter ayınlarındaki bu müzik olmuş. Tanrıçanın yeni edindiği atribüsü tef, ayınlarla ilgili anlatımlarda²⁰ flüt ve zille²¹ birlikte ön plandadır. Flüt, *ᾄδυβόας*, tatlı nefesli olabilir,²² ama vurmalı çalgıların coşku uyandırmak için kullanıldığı açıktır. Bu müzik aletlerinin işitsel etkilerini tanımlamak için kullanılan *βρόμιος*, gürleyen, gümbürdeyen ve *κτύπον* çınlayan gibi terimler, bunların yüksek tempolu, coşturucu ritmini canlandırır. Genellikle şiirin ölçüsü ve ritmi aracılığıyla güçlendirilen bu nokta, özellikle Euripides'in

Bakkhalar'ının açılış korosunda göze çarpar.²³ M.Ö. 5. yüzyıl sonunda yaşayan şair Diogenes'in günümüze parçalar halinde ulaşan bir tragedyasından alınan bir pasajda, tanrıçanın müziğin canlı bir anlamı verilmiş:

τυμπάνοισι καὶ ρόμβοισι καὶ χαλκοκτύπων
 βόμβοις βρεμούσας ἀντίχερσι κυμβάλων
 σοφὴν θεῶν ὑμνωδὸν ἱατπόν θ' ἄμα

Ellerindeki tefleriyle ve çınlayan zillerinin yankılarıyla döne döne [Phrygialı kadınlar], tanrıların bilge ve sağaltıcı müziğini gümbürdetirler.²⁴

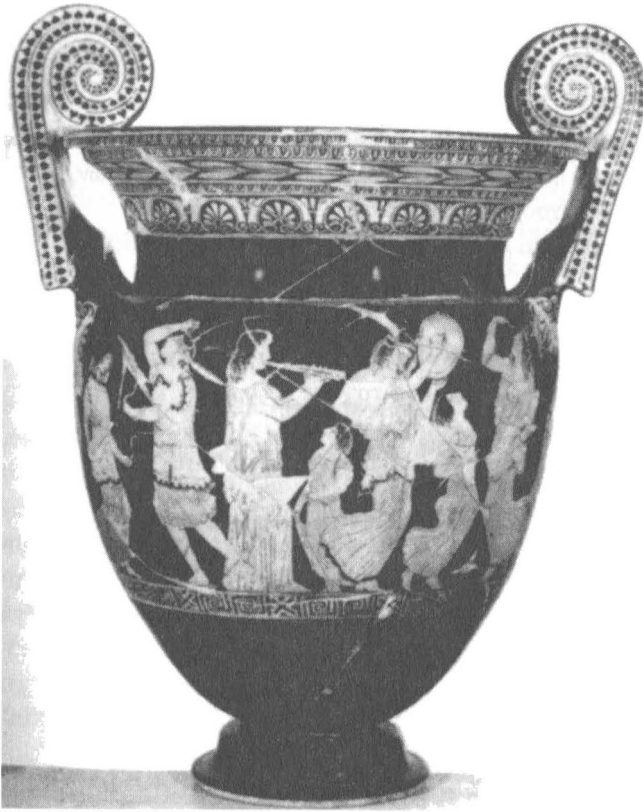
Müziğin yanında çoğunlukla dans da vardı. Dansın içerdiği çılgınca hareketler canlı bir biçimde anlatılmıştır.²⁵ Bilinmeyen bir tragedyaya yazarına ait bir parçada bu öğelerin tümü, Phrygia flütü, ziller, tef, dans, bir aradadır ve yazar bütün bunların Büyük Tanrıça'yı hoşnut ettiğini söyler.²⁶

Şimdi Ferrara'da bulunan kırmızı figürlü bir Attika kraterinden, müzik ve dansın etkisine ait bir izlenim edinebiliriz. M.Ö. yaklaşık 440'a tarihlenen bu volütlü krater, Polygnotos Grubu'ndandır.²⁷ Kraterin üstündeki ana sahnede, Dor sütunlarıyla çerçevelenmiş bir naiskos içinde oturan tanrı ve tanrıça resmedilmiştir (res. 43). Her ikisi de sağ ellerinde tuttukları phiale'leri sanki sunu yapar gibi öne doğru uzatmaktadır. Tanrıçanın başındaki taç ve sol koluna tünemiş olan aslan, bunun Kybele/Meter olduğunu gösterir. Aslan, büyük olasılıkla daha iyi görülebilmesi için, tanrıçanın kucağı yerine koluna kondurulmuştur. Meter'le aynı boyda resmedilmiş olan erkeğin sırtında uzun, gösterişli bir giysi, başında saç bandı gibi bağlanmış bir yılan vardır. Bunlardan başka atribüsü olmadığı için, erkeğin kimliği belirsiz kalmaktadır. Meter'le eşit konumda olması onu tanrıçanın eşi gibi gösteriyor, ama o dönemde Meter'in bir eşi olduğuna dair bilgimiz yok. Bu tanrı belli biri olmayabilir. Dionysos'a yakın görünüyor. Başındaki yılan bant, tanrı bizzat takmasa da, Dionysos'un Mainad'larını hatırlatıyor, ama burada Dionysos'un en karakteristik atribüleri olan içki kabı, sarmaşık ve asa bulunmadığı için, bu tanrının Dionysos olduğu kesin değil.²⁸ Bu resimde vurgulanan nokta, tanrısal çifte yönelik ayinler gibi görünüyor. Meter ayinleriyle Dionysos ayinleri çoğu kez birleştirildiğine göre,²⁹ Dionysos'u çağrıştıran bir figür uygun görülmüş olabilir.



res. 43. Ferrara'dan kırmızı figürlü Attika krateri, A yüzü. M.Ö. 5. yüzyıl başı. Ferrara Arkeoloji Müzesi'nin izniyle.

Vazonun geri kalanını dolduran sahne daha da ilginçtir. Bu sahne, tapınıcıların iki tanrısal varlık onuruna yaptıkları dinsel töreni canlandırmaktadır (res. 44). Vazo yüzeyine sıralanan figürlerin başında yüzü tanrıçaya dönük bir kadın, sonunda da tanrının solunda duran ve sırtı naiskosa dönük olarak flüt çalan bir erkek görmekteyiz. Sıranın başındaki kadın alçak bir sunağın yanında durmakta ve başında gizem dinlerinin kutsal eşyalarını içeren bir sepet taşımaktadır. Sepet bir örtüyle kapatılmıştır, çünkü içindekiler açıkta sergilenmeyecek kadar değerlidir. Bu kadının arkasındaki tören alayı, flüt çalan bir kadın, onu izleyen on iki dansçı, dansçıların ortasında duran başka bir flütçü kadın ve en arkada bulunan erkek flütçüden oluşmaktadır. Dansçılar yedi yetişkin kadın, bir yetişkin erkek ve üçü kız, biri erkek olmak üzere dört çocuktan oluşan karma bir gruptur. Bazı kadınların diğerlerinden daha küçük çizilmesi, bunların genç kızlar olduğunu belirtiyor olabilir. Çocuklar büyüklerin hareketlerini taklit etmektedirler.



res. 44. Ferrara'dan kırmızı figürlü Attika krateri, B yüzü. M.Ö. 5. yüzyıl başı. Ferrara Arkeoloji Müzesi'nin izniyle.

Bunların en sonuncusu olan bir kız, erkek flütçünün uzun giysisinin ardından başını uzatmış, gizlice bakar gibidir. Yaş ve cinsiyet özelliklerine bakarak, resmedilen grubun bir aile olduğu söylenebilir.

Dansçıların hepsi, Dionysos alayındaki mainadların Dionysos gizem dininin ayinlerinde dans ederken takındıkları pozları fazlasıyla andıran bir biçimde başlarını geriye atmış, ayaklarını kaldırmış ve ağızlarını açmış durumdadır.³⁰ Figürlerden bazıları havaya kaldırdıkları yılanlarla birlikte dans etmekte, bu figürlerin hareketlerindeki serbestlik, flütçülerin sakin pozlarını dengelemektedir. Kadınlardan ikisi tef çalarken, erkek çocuklar zilleri şakırdatmaktadır. Yaptıkları işlere kendilerini iyice kaptırmış olan tapınıcıların heyecanlı, hatta taşkın tavırları, alayın odaklandığı yerde oturan tanrı ve tanrıçanın sakin tavrıyla keskin bir tezat oluşturur.

Bu vazo sahnesinde Meter'in gizem ayinlerine yaklaşabileceğimiz kadar yaklaşıyoruz. Sahnenin bu törenleri tam olarak canlandırdığını-

dan emin olamayız, ama vazo yüzeyine resmedilen bireylerin yaptığı eylemlerin aynısı, yüz yıldan fazla bir zaman sonra Demosthenes'in sözlerinde yankılanır:

τοὺς καλοὺς θιάσους ἄγων διὰ τῶν ὁδῶν, τοὺς ἐστεφανωμένους τῷ μαράθῳ καὶ τῇ λεύκῃ, τοὺς ὄφεις τοὺς παρείρας θλίβων καὶ ὑπὲρ τῆς κεφαλῆς αἰωρῶν, καὶ βῶν εὐοὶ σαβοὶ, καὶ ἐπορχούμενος ὕψις ἄττης ὕψις, ἔξαρχος καὶ προηγμένων καὶ κιττοφόρος καὶ λικνοφόρος καὶ τοιαῦθ' ὑπὸ τῶν γραδίων προσαγορευόμενος.

Ve sen [Aiskhynes] rezene ve akkavaklarla süslenmiş sokaklarda müzisyenler takımına önderlik eder, şişkin yanaklı yılanları avcunda sıkıp havaya kaldırır, *evoi saboi* diye bağırır, *hyes attes attes hyes* cıgıllıklarıyla dans ederdin; sen önderdin, liderdin, sarmaşıklı asa taşıyan, liknos [örtülü sepet] taşıyandın ve yaşlı kadınlar tarafından böyle selamlanırdın.³¹

Demosthenes, rakibinin gizem ayinlerine katılmasını burada politik bir saldırı biçimi olarak kullandığı için, dinleyicilerinin bu eylemleri onaylamayacağını düşündüğü belli. Acaba vazo ressamı da mı (ya da ressamın müşterisi) bunları onaylamıyordu? Bu vazo, Atina'nın kibar genç adamlarının katıldığı bir içki alemi, yani bir symposion için yapılan bir volütlü kraterdir. Bu tür bir toplantıda böyle garip etkinlikler pekala alay konusu edilmiş olabileceği gibi, çocukların yetişkinlerin hareketlerini taklit ederek maskaralık yapması sahneye belli bir ironi katmaktadır. Krater yüzeyindeki bu sahneyle, Meter'in gizem ayinlerini aynen resmetmek değil, bu ayinleri anlamayan insanların bunlara bakış açısının biraz alaycı bir anlatımını sunmak amaçlanmış olabilir.

Bu vazo sahnesi ve Demosthenes'inki gibi açıklamalar dışında, modern dünya bu tür gizem ayinlerinin ayrıntılarından mahrum kalmıştır. Ayinlerde yapılan törenlerin birinci ağızdan anlatımına ulaşmak için Hristiyan yazarları beklememiz gerekmiş, onların verdiği bilgiler ise bu törenleri şaşılacak derecede yavan göstermiştir: Clemens'in M.S. 2. yüzyılda alaycı bir üslupla yazdığına göre, Meter kültüne girenler "Teften yedim, zilden içtim, tören kabını taşıdım, örtünün altına girdim," diye bağırırlardı.³² M.Ö. 5. ve 4. yüzyıl Atina'sında pekala bu kinizmi paylaşanlar olabilir. Bu külte sempati duymayan bir gözlemcinin krater yüzeyine resmedilen türdeki eylemlere sıcak bakmaması beklenebilir. Kült taraftarlarının yaptığı hareketler dışardan bakanlara gerçekten de tuhaf görünmüş olmalıdır.

Yine de hem krater, hem yazınsal anlatımlar, o niyetle olmasa da, Meter gizemlerinin coşkulu içeriğini bize iletmektedirler. Resimdeki kişiler, kendilerini yaptıkları işlere yoğun biçimde kaptırmışlardır. Flütler, tefler, dans ve duyguları coşturan ortam, Pindaros ve Euripides'in çok canlı bir biçimde anlattığı, coşkuyla kendinden geçme halini doğrulamaktadır. Bu ortam, Meter kültünü tapınıcıları için çekici kılan özelliği de açıklar: Meter kültü birçok kişinin (yalnızca antik Yunanistan'da değil) hissettiği bir gereksinimi, yani devletin resmi dininin debdebesinden ve katı kurallarından sıyrılarak, tanrıyla doğrudan ilişki kurma arayışını karşılamaktadır.³³ Hristiyan yazarların değerlendirmelerinin de netleştirdiği gibi, Meter geç antikiteye dek bu gereksinimi karşılamaya devam edecekti.

Bazı kaynaklar, Meter'in insanları sürüklediği bu çılgınlığa varan kendinden geçme halinin her zaman dinsel etkinliklerle ilgili olmadığını anlatır. Bu değişik ruh hali korkutucu olabiliyor, insan istemese bile bir μητρόληπτος, "Meter'in ele geçirdiği" bir kişi haline gelebiliyordu.³⁴ Phaidra garip davranışlar sergilediği zaman, dadısı onun Μητρὸς ἐρεία'nın, Dağların Anası'nın etkisi altına girip girmediyini merak eder. Ana Tanrıça'nın egemenliğindeki dağlara yollanmak, uygar davranış kurallarının baskısından kurtulmak anlamına geliyor.³⁵ Tanrıça insanı çılgınlığa sürükleyebilirdi, çünkü Tanrılar Anası'nın, "Kutsal Hastalık" saradan sorumlu tanrısal varlıklardan biri olduğuna inanılıyordu. Hippokrates incelemesinin yazarı şunu kaydeder: "Eğer bir hasta bas bas bağırır ya da sağ tarafında kasılmalar olursa, [şifacılar] bunun sorumlusunun Tanrılar Anası olduğunu söylerler."³⁶ Plutarkhos da, Ana Tanrıça tarafından (numaradan) ele geçirilme olayını anlatan bir anekdotu günümüze ulaştırır:

Konuşmasının tam ortasında ansızın kendini yere attı, sanki transa girmiş gibi bir süre sessizce yattıktan sonra başını kaldırdı, başını çevirerek, kısık, titrek bir sesle konuşmaya başladı ve sesini gittikçe yükseltti; herkesin korkudan donup kaldığını görünce pelerinini fırlattı, giysisini parça parça etti ve onu Ana'nın ele geçirdiğini haykırarak, yarı çıplak bir halde tiyatronun kapılarından birine doğru koştu.³⁷

Bu şahıs, Sicilya'daki sıkıntılı bir politik durumdan kurtulmak için Ana Tanrıça'nın etkisine girmiş rolü yapıyordu, ama bu durum, o günün insanların böyle durumları inandırıcı bulduğu gerçeğini değiştirmiyor.

Herodotos, Skythialı Anakharsis'in öyküsünü anlatırken, Meter ayinlerinin canlı bir tanımını daha sunmaktadır. Büyük bir dünya turundan sonra yurduna dönmekte olan Anakharsis, Kyzikos'ta mola verir ve oralıların Tanrıların Anası adına kutladığı muhteşem bir şenlikle karşılaşır. O kadar etkilenir ki, yurdu Skythia'ya sağ salım döndüğü takdirde, tanrıçaya Kyzikosluların âdetlerine göre adak sunacağına yemin eder. Yurduna dönünce, Skythia'nın ıssız bir koruluğuna gider, kendini kutsal betimlerle donatır, gece boyunca tefine güm güm vurarak, gereken töreni yapar. Skythia kralı Saulios olup bitenleri duyar ve Anakharsis'i okuyla vurup öldürür.³⁸ Bu öykünün doğruluğu tartışmalı olmakla birlikte,³⁹ Herodotos'un gece yapılan Meter ayininden, teften ve ayine katılanların taktığı betimlerden söz etmesi, Yunan dünyasının tanrıçanın ayinleriyle ilgili diğer tanımlarına uyar.⁴⁰ Herodotos bize Skythia tarihi hakkında birinci ağızdan bilgi veremese bile, Meter kültürünün külte dahil olmayanlar üzerindeki çekici, aynı zamanda ürkütücü etkisini hissettiriyor.

Ancak, Ana Tanrıça'ya kendini kaptırmakla ilgili her olay tatsız sonuçlanmıyor, bu tür durumlarda artan ruhsal duyarlılık çoğunlukla iyi sonuçlar getiriyordu. Platon, Meter taraftarlarının danslarında bu duyarlılık yoluyla iç huzuru bulabildiğini kaydetmekte⁴¹ ve bu tür ayinlerin neden olduğu ruhsal değişikliklere ilgi duyduğu açıkça görülmektedir.⁴² Sokrates, ölümünden kısa bir süre önce, konuşmalarının sonunda Kriton'a şöyle der: "Korybant'ların [Meter taraftarları] flütlerinin sesini duymaları kadar net duyar gibiyim [Atina Yasaları'nın] bana seslenişini."⁴³ Burada Meter kültürü, Sokrates'e zorlu bir krizde yardımcı olan tanrısal yol metaforunu sunmaktadır. Meter'in etkisine girmek, duyguların ifadesini kolaylaştırıp, duyarlılığı artırabiliyor, insan ruhunu yönlendiriyordu. Yukarıda Diogenes'ten alıntılanan parça, Meter'in zillerinin şakırtısının bilge ve sağaltıcı bir müzik, σοφὴν ὑμνοῦδὸν ἰατρὸν θ', ortaya çıkardığını ifade ederek, bunu açıklamaktadır.⁴⁴

Bu pasajlardan edindiğimiz genel izlenim, Meter'in, Dionysos, Pan ve Nympha'lar gibi, benliğin özû olan ruhu doğrudan etkileyebilen bir grup tanrısal varlıktan biri olduğudur. Meter'le bağlantı kurmaya niyetli olmayanlar bile hastalık ya da ayin etkisiyle farkında olmadan birdenbire Meter'in etkisine girebilir ya da insanlar çıkar uğru-na kasıtlı olarak böyle bir bağlantı arayışına girebilirlerdi. Belli ki, şairler tarafından anlatılan ve Ferrara kraterine resmedilen Meter ayinleri, Sokrates'ten ve saralılardan farklı olarak, tanrıça tarafından doğ-



res. 45. Thasos'tan kabartma. İki tapınıcı ve niş içinde oturan tanrıça heykeli. M.Ö. 5. yüzyıl başı. J. Paul Getty Müzesi Koleksiyonu, Malibu, California.

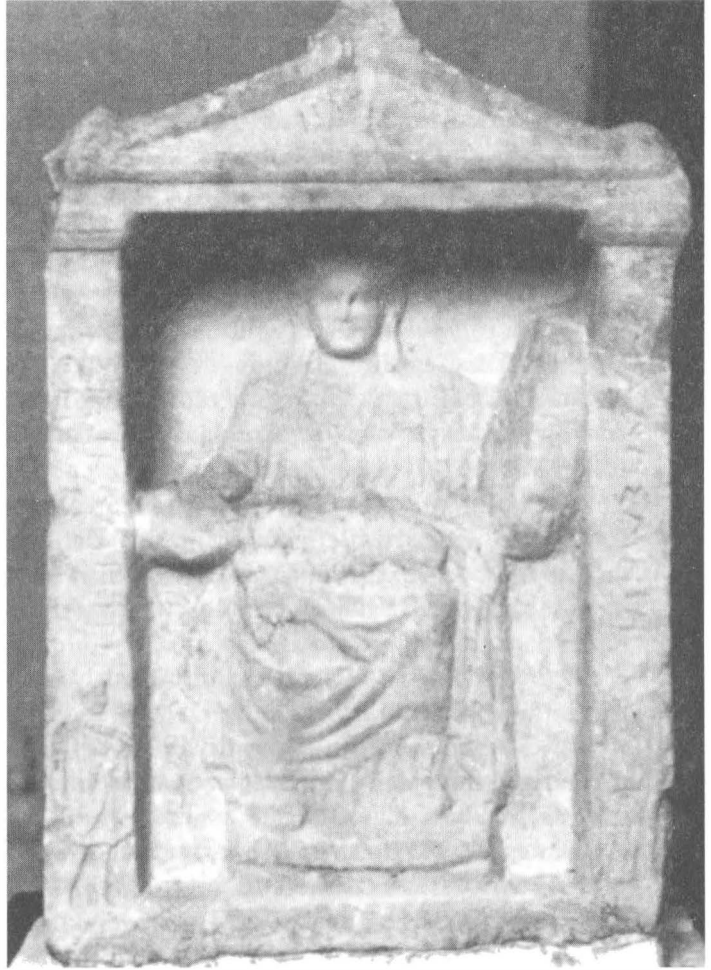
rudan ziyaret edilme ayrıcalığını kazanmamış kişilerin bu bağlantıyı kurması için tasarlanmıştı. Bu nedenle, Meter ayinleri katılımcılar açısından korkutucu değil, kurtarıcıydı. Vahşi ve ilkel olduğu sanılan bu ayinler, buna karşın birçok Yunanlının katıldığı, Dionysos, Apollon, Musa'lar ve Nympha'lar gibi önemli Yunan tanrıalarının kültleriyle de bağdaşabilen bir dinsel ifade biçimiydi.⁴⁵

Bu tür esime ayinleri, Yunan Meter kültürünün bir yönünü oluştuyordu. Bununla birlikte, büyük olasılıkla Meter'e yalnızca gizem kültü aracılığıyla değil, bireysel olarak da tapınılmıştır. Bazı adak kabartmaları üzerinde böyle bireysel tapınma sahneleri vardır. Thasos'da bulunmuş olan bir örnekte, sunu niteliğindeki güvercinlerle birlikte nişin içindeki tanrıçaya yaklaşan iki kadın görülmektedir (res. 45). Pire'de bulunan ve M.Ö. 4. yüzyıla ait olan bir kabartmada (res. 46), tanrıçaya seslenen bir erkek görülür (adağ yazıtındaki fiil çoğul kullanıldığına göre, kabartmanın özgün halinde en az iki tapınıcı olmalıydı). Şimdi Venedik'te olan M.Ö. 2. yüzyıl tarihli bir yapıtta ise Meter'in huzurundaki bir anne ile kızı betimlenmiştir (res. 60).⁴⁶ Bu tip bireysel adaklar, ülke içindeki Meter tapınaklarının yanında çok sık bulunan ve doğal olarak Yunan dünyasının her yanına dağılan yüzlerce Meter heykelciğini ve kabartmayı açıklıyor olsa gerek (res. 40, 41, 47).



res. 46. Pire'den Meter'e sunulmuş Kuretalı ve Nymphalı adak kabartması. M.Ö. 4. yüzyıl (M. J. Vermaseren'e göre: *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* II, no 270, *Études Préliminaires aux Religions Orientales dans l'Empire Romain* 50/2 [Leiden, 1982]; *Jahresheft des Österreichischen Archäologischen Instituts'a göre*, 31 [1939]: 54, res. 22.

5. ve 4. yüzyıldan gelen eserler, bir kimsenin Meter'e başvurma ihtiyacının nedeni hakkında nadiren ipucu verirler, ama bazı örneklerde kişiyi tanrıçaya yakarmaya yönelten nedeni anlayabiliyoruz. 4. yüzyıl ortalarına tarihlenen ve çocuklar adına, *ὕπερ τῶν παιδίων*, Meter'e sunulmuş olan Pire steli bu örneklerden birini oluşturmaktadır.⁴⁷ Atina ve Kyme'de bulunan diğer adak heykelciklerinde ise Meter taht üzerinde aslanlarla birlikte, ama kucağında bir çocukla *kourotrophos* pozunda betimlenmiştir.⁴⁸ Argos'ta bulunan ve belki bir kült heykeli olan özellikle çarpıcı bir örnek, doğum tanrıçası Eileithyia'nın tapınağına yerleştirilmiştir.⁴⁹ Bu eserler, bazı kadınların tanrıçaya annelerin koruyucusu olarak tapındığını belirtmektedir. Bazıları da başka sorunlar için yardım istemiş olabilir. Eskiçağ dünyasının (şimdi-kinden aşağı kalmayan) inişli çıkışlı hayatı göz önüne alındığında, tanrıçaya sık sık böyle bireysel olarak yanaşılması akla yakın geliyor



res. 47. Pire'den
Meter naiskosu,
tanrıçaya eşlik eden
iki kişiyle birlikte.
Atina Milli Arkeoloji
Müzesi'nin izniyle.

ve bu durum, devlet işlerini kayda geçirenlerin sıradan insanların dertlerini pek önemsemediği düşünülürse, hem küçük Meter adaklarının çok sayıda olmasına hem de bunların anonimliğine bir açıklama getirebiliyor.

Özetle, Meter hem açık hem gizli ayinlerde, hem grupla birlikte hem bireysel olarak tapınılan çok yönlü bir tanrıçaydı. Topluca yapılan müzikli, danslı esrime ayinleri ile kişisel dilekler ve şükran sunuları, aynı olayın iki yönü, tanrıçayla aracısız bağlantı kurma arayışının bir yoluydu.

Meter Kutsal Alanları ve Meter'in Yunan Kent Devletindeki Durumu

Meter için düzenlenen özel ayinler yanında, tanrıçaya birçok Yunan kentyle kutsal alanında bulunan kamu tapınaklarında ve Meter'e adanmış tapınma yerlerinde, yani Metroon'larda da tapınılıyordu. Metroon'un varlığı, pek çok insana açık olan, adaklı dualı, resmi bir kültün belirtisidir. Tanrıçanın gizem ayinlerinin ve bireylerle olan kişisel etkileşiminin onun toplumsal varlığıyla nasıl karşılaştırıldığını görmek için, Meter'in bu toplumsal yanını da keşfedeceğiz.

Çeşitli Yunan topluluklarında Meter kültü kurulmasıyla ilgili birçok anlatım var elimizde. Rüyasında tanrıçanın ona görünmesi ve planlanan bir suikast girişimi konusunda onu uyarması sonucunda, Themistokles M.Ö. 464'de Magnesia'da Ana Tanrıça için bir kült kurmuş. Bu kült, hayatını kurtaran tanrıçaya bir şükran sunusuymuş.⁵⁰ Yine M.Ö. 5. yüzyılda, Pindaros üçüncü Pythia şiirinde, evinin yakınında tanrıça Meter adına bir tapınma yeri kurduğunu ve orada tanrıçaya bütün gece meşale alaylarıyla hora tepilerek tapınıldığını gururla bildirir.⁵¹ Şairin tapınma yerinde kutlanan ayinler Meter gizem kültüne uygun düşüyor, bu da özel bir kurum aklı getiriyor, ama şairin dili, buranın Meter'e tapınmak isteyen herkese açık olduğunu ima ediyor.⁵²

M.Ö. 5. yüzyılın sonunda Olympia'daki Zeus kutsal alanına bir Metroon inşa edilmişti. Bu yapı kazılarda belirlenmiştir, ama Olympia kültündeki yeri ve işlevi hâlâ belirsizdir.⁵³ Meter kültünün Olympia'ya getirilmesi, Meter'in Rhea ile özdeşleştirilmesiyle ilgili görünüyor. Tapınakla aynı zamanda inşa edilen bir sunağın varlığı burada bir Meter/Rhea kültü olduğunu gösteriyorsa da, tanrıçanın bu kutsal alanda nasıl bir rol oynadığına dair pek az fikrimiz var. En önemli antik kaynağımız olan Pausanias, kendi zamanında Metroon'un Roma imparatorluk kültü için kullanıldığını bildirmek dışında, bu yapı hakkında pek bilgi vermiyor.

Atina'daki Meter kültü ise farklı bir durum ortaya koyuyor. Meter, M.Ö. 6. yüzyıl boyunca Atinalılardan kişisel kült sunuları almıştır, ama tanrıçanın bir Yunan kentinin merkezinde yer aldığını ve o kentin siyasal ve dinsel yaşamındaki önemini açıkça kanıtlayan en eski örnek, M.Ö. 5. yüzyıl başlarında Atina Agorası'nda inşa edilen bir Meter tapınağıdır. Bu ilk kent Metroon'u, Agora'nın batı kanadında bulunan ve eski yayınlarda Eski Bouleuterion (Meclis Binası) olarak geçen yapıdır. Bu yapının M.Ö. 508'de, Kleisthenes'in reformlarının hemen

ardından başlatılan bir inşaat programının parçası olarak planlandığı açıktır⁵⁴ ve bu durum, kent kültüründe Meter'e çoktandır yer verilmiş olduğu izlenimini uyandırır. İlk Metroon, üç oda oluşturan iki iç bölümlü dikdörtgen bir yapı olarak restore edilmiş olmalıdır. Bu yapı doğuya, Agora'daki açık alana bakıyor, önünde de bir sunak duruyordu.⁵⁵ Temelleri daha sonra M.Ö. 150'de inşa edilen Hellenistik Metroon'da tekrar kullanılan yapının kimliği, Pausanias'ın anlattıkları ve "Tanrılar Anasının Tapınağı" yazar kiremitlerin bulunuşuyla kesinleşmiştir.⁵⁶ Bu nedenle 5. yüzyıl başındaki öncülünün de bir Metroon olması kesin görünüyor.⁵⁷ O erken Metroon, M.Ö. 480'deki Pers istilası sırasında Agora'daki diğer yapılar gibi yıkılmış, M.Ö. 460 civarında onarılmış ve eğer daha önce değilse, en aşağı 5. yüzyıl sonundan itibaren devlet arşivlerinin saklandığı bir depo olarak kullanılmış.⁵⁸ Yapının Agora'da yer alması, Meter kültürünün Atinalılar için önemli bir kült olduğunu gösterir. M.Ö. 5. yüzyılın son yarısında Agorakritos'un Meter'in kült heykelini yapması da bu noktayı güçlendirmektedir. Demosthenes'in, Atinalı *prytanis*'lerin (belediye meclisi üyeleri) Zeus, Athena, Apollon ve diğer tanrılarla birlikte Tanrılar Anası'na kurban kesme âdetleri olduğunu bildirmesi de bunu destekler.⁵⁹ Kanıtlar bir bütün olarak ele alındığında, Meter'in Atina demokrasisinin saygın kültürleriyle kaynaştığı görülüyor.

Atina Metroon'unun önemi açık olmakla birlikte, Meter kültürünün Atina kent yaşamında böyle dikkat çekici bir yer tutmuş olmasının nedeni pek anlaşılmıyor, antik kaynaklar da buna bir neden göstermiyor. Önemli faktörlerden biri, belki de Meter'in İonia'daki geçmişi idi. Tanrıçanın kültürünün başlangıçta kara Yunanistan'a Miletos gibi İon kentleri yoluyla ulaşmış olması, İonialıların ana kenti sayılan Atina'da yankı uyandırmış olabilir.⁶⁰ Meter tapınakları, Smyrna ve Kolophan gibi İon kentlerinde seçkin bir yer tutuyor, Metroon burarlarda aynı zamanda arşiv binası olarak kullanılıyordu. Bu İon kent Metroon'ları hakkındaki kanıtlar M.Ö. 4. yüzyıl ve sonrasına aittir, ama bu yapılar belki daha önce de vardı.⁶¹ Ayrıca, erken Meter kültürünün popülist karakterinin çok sayıdaki bireysel adak sunusu bunu gösteriyor- Meter'i Atina demokrasisi için cazip bir tanrıça haline getirmiş olması mümkün. Bir başka neden de, Meter'in Atina kentinin önemli tanrıçasıyla, yine bir ana tanrıça olan Demeter'le yakınlığı olabilir.

Atina Metroon'unun önemi ve Metroon'un Atina demokrasisindeki rolü göz önüne alındığında, Atina Metroon'unun kuruluşunu kaydeden bazı antik kaynakların bu kuruluşa ve Meter tapımına yaygın

bir direnç gösterildiğini anlatması çok şaşırtıcı görünüyor. Aiskhines'in Ktesiphon aleyhindeki söylevinin yorumcusundan öğrendiğimize göre, bu görüş M.Ö. 4. yüzyıla uzanabiliyor. Pasajda, Atinalıların Bouleuterion'un bir bölümünü "o Phrygialı adam" yüzünden Rhea kutsal alanı haline getirdikleri kaydedilmiştir: μέρος τοῦ Βουλευτηρίου ἐποίησαν οἱ Ἀθηναῖοι τὸ Μητρῶον, ὃ ἐστὶν ἱερὸν τῆς Ῥέας, διὰ τὴν αἰτίαν ἐκείνου τοῦ Φρυγός. Yorumcu, Philippics başlıklı bir yapıtı kaynak göstermektedir. Bu yapıtın yazarı belli olmamakla birlikte, M.Ö. 4. yüzyılın ikinci yarısında başlayan Makedonya karşıtı yazının bir parçası olduğu kesin.⁶² "O Phrygialı adam" ve Metroon'un kuruluşundaki rolüyle ilgili en eski öykü epeyce sonra, M.S. 4. yüzyılda Roma imparatoru Iulianus'un *Söylevler*'inde ortaya çıkar. Bu tarihten sonra bu olay Bizanslı sözlük yazarlarının yapıtlarında anlatılır ve en zengin anlatımı, M.S. 9. yüzyılda yazan Photios'un yapıtlarında bulunur.⁶³ Photios'un anlattıkları Iulianus'un anlattıklarıyla bağdaşmaktadır, ama daha ayrıntılıdır:

μητραγύρτης. ἐλθὼν τις εἰς τὴν Ἀττικὴν ἐμύει τὰς γυναῖκας τῇ μητρὶ τῶν θεῶν, ὡς ἐκεῖνοί φασιν. οἱ δὲ Ἀθηναῖοι ἀπέκτειναν αὐτὸν ἐμβάλλοντες εἰς βάραθρον ἐπὶ κεφαλῇν. λοιμοῦ δὲ γενομένου ἔλαβον χρησμὸν ἰλασασθαι τὸν πεφονευμένον. καὶ διὰ τοῦτο ᾠκοδόμησαν βουλευτήριον, ἐν ᾧ ἀνέϊλον τὸν μητραγύρτην. καὶ περιφράττοντες αὐτὸν καθιέρωσαν τῇ μητρὶ τῶν θεῶν ἀναστήσαντες καὶ ἀνδριάντα τοῦ μητραγύρτου. ἐχρῶντο δὲ τῷ μητρώῳ ἀρχαίῳ καὶ νομοφνλακείῳ, καταχώσαντες καὶ τὸ βάραθρον.

metragyrtes. Kimileri der ki, adamın biri Attika'ya geldi ve kadınları Tanrılar Anası'nın gizemlerine soktu. Atinalılar onu baş aşağı bir çukura atarak öldürdüler. Veba salgını baş gösterdiğinde, bir bilici öldürülen adamın ruhunu yatıştırmalarını söyledi. Bu yüzden, *metragyrtes*'i öldürdükleri yerde Bouleuterion'u inşa ettiler. Çevresini bir çitle çevirerek onu Tanrılar Anası'na adadılar ve *metragyrtes*'in heykelini diktiler. Metroon'u arşiv ve yasal belge deposu olarak kullandılar, çukuru da doldurdular.

Aristophanes'in *Plutos*'u üzerinde çalışan bir yorumcu da aynı şeyi aktarmakla birlikte, rahibin öldürülmesiyle ilgili başka bir açıklama yapmaktadır: τὸν Φρύγα τὸν τῆς Μητρὸς ἐνέβαλον ὡς μεμνηότα ἐπειδὴ προέλεγεν ὅτι ἔρχεται ἡ Μήτηρ εἰς τὴν ἐπιξήτησιν τῆς Κόρης (Onlar [Atinalılar] Meter'in Phrygialisını [çukura] attılar, çünkü adam Ana'nın Kore'yi aramaya geldiğini ifşa edince, ona deli gözüyle bakmışlardı).⁶⁴

Bu öyküde birtakım belirsizlikler vardır. Bunların çoğu modern kaynaklarda geniş çapta tartışılmış, ancak ortak bir görüşe varılamamıştır.⁶⁵ Öykünün tarihsel gerçekliği başlıbaşına bir sorundur. Kimileri, bu öykünün *metragerstes*'in idamını aslına uygun olarak anlattığını, dolayısıyla olayın M.Ö. 5. yüzyıl başında Agora'da inşa edilen ilk Metroon'la bağlantılı olması gerektiği kanısına varmıştır.⁶⁶ Kimileri de Photios'un öyküsünde sözü geçen vebanın M.Ö. 430 yılında Peloponnesos Savaşı'nın başlangıcındaki veba salgını olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁷ Ortaya atılan bu tarihlerden hiçbiri kanıtlarla uyuşmaz. M.Ö. 5. yüzyıl başında Meter'in bir İon tanrıçası olduğunu zaten bireysel adaklardan biliyorduk, öyleyse tanrıçanın kentte halka açık bir yeri olması şaşırtıcı değil. Bu durumda, 5. yüzyıl sonlarındaki kuruluş tarihi bir anlam ifade etmiyor, çünkü zaten yerleşik durumda olan bir kült "kurulamaz". Üstelik, yeni bir tanrıya ya da kültü direnme ortamı, yeni tanrılara açık olan ve bunları kendine uyduran çoktanrıci sisteme aykırı görünüyor.⁶⁸ Bu durum özellikle Atina'daki sosyal ortamla bağdaşmıyor, çünkü bize söylendiğine göre Atinalılar dışardan gelen o kadar çok kültü kucak açmışlar ki, komedi şairlerinin alay konusu olmuşlardı.⁶⁹

Özünde tarihsel gerçeklik bulunduğunu düşündürten bazı ayrıntılar olmasaydı, *metragerstes*'in ölümü öyküsünü bir kenara atmaya ikna olurduk.⁷⁰ Bu ayrıntılardan biri, Bouleuterion ile Metroon arasındaki yakın ilişkidir. Bir başkası, Ana Tanrıça'nın rahibinin içine atıldığı çukurdan, *barathron*'dan söz edilmesidir ki, kaynakların bu olayı kaydettiği dönemde çoktan terk edilmiş olsa da, bunun 5. ve 4. yüzyıllarda Atina'da kullanılan bir ölüm cezası yöntemi olduğu doğrudur.⁷¹ Diğer taraftan, bu öykünün bu kadar geç tarihli kaynaklarda ortaya çıkması, tekrarlı tekrarlı değişen anlatımlardan ve Tanrılar Anası'nın değişen durumuna göre tercüme edildiği kuşkusunu uyandırıyor insanda. Ayrıca, Aiskhines yorumcusunun Metroon'un doğuşuna sebep olduğunu söylediği "o Phrygialı adam" kimliği de aklımızı karıştırıyor, çünkü bu durum Meter'in yabancı kökenlerini, dolayısıyla Atina Agorası'ndaki tapınağının aykırılığını vurguluyor.

Öncelikle şu *metragerstes*'lerin kim olduklarını incelememiz gerekiyor. Bu terim iki Yunanca sözcükten, *Μήτηρ*, Ana, ve toplamak anlamına gelen *ἀνέρπειν* fiilinden alınan *ἀνείπειν*, toplayıcı sözcüklerinden türetilmiştir; demek ki, *metragerstes* "Ana için toplayan"dır. Sözcük, çevrede dolaşarak kült için (herhalde kendisi için de) sadaka toplayan bir Meter rahibini ifade ediyordu. Sözcüğün anıldığı en eski par-

ça, 4. yüzyılın komedi şairi Antiphanes'e aittir. Burada *metragerites* açıkça alay konusu edilmiştir.⁷² Aristoteles ise, *metragerites*'le, şerefli bir dinsel görevi olan *dadouchos*'u, yani meşale taşıyıcısını karşılaştırarak, *metragerites*'i örtüç, şerefsiz biri olarak tanımlamıştır.⁷³ Athenaios, Syrakusalı Dionysios'u anlatırken, eski Sicilya tiranının ömrünün son günlerini bir *metragerites* olarak geçirdiğini ifade ederek, onun ne kadar alçaldığını belirtmiştir.⁷⁴ Genel görünüm, Yunan toplumundan dışlanan, saygın insanların kendisiyle ilişki kurmadığı kötü şöhretli biri.⁷⁵ Atina Metroon'u gibi önemli bir kamu tapınağına toplumun yüzkarası olan *metragerites*'in heykelinin dikilmesi tutarlı görünmüyor, dolayısıyla bu noktanın birçok bilim adamını rahatsız etmesi doğal. İşte bu nedenle, *metragerites* öyküsünün Atina'da Phrygialı Ana Tanrıça kültüne gösterilen direnişe ilişkin etkin bir geleneği kaydettiği düşüncesine ağırlık veriliyor.⁷⁶

Farklı bir yaklaşım bu karışıklığı çözmeye yardımcı olabilir. Öyküyü tarihsel gerçeklik açısından yorumlamayı bir kenara bırakmak, bunu özellikle Klasik Çağ Atina'sını yansıtan, tanınmış bir söylence türü olarak görmemize olanak verir. Bu söylence türünün ana hatları bellidir: Kente bir yabancı gelir, halkın bir grubunu, kadınları yeni bir tanrının dinine döndürür. Toplum buna sert tepki göstererek yabancıyı öldürür, bunun üzerine tanrı salgın bir hastalık yayarak (ya da başka bir kötülükle karşılık vererek) intikam alır. O zaman toplum tanrının gücünü kabul ederek ona büyük saygı gösterir. Roma'daki Magna Mater kültüyle bağlantılı en az bir anekdotla arasında birçok benzerlikler bulunan tipik bir direniş söylencesi kalıbıdır bu.⁷⁷ Söylencenin işlevi rahibi kınamak değil, tanrı ya da tanrıçayı övmektir. Söylencedeki direniş kavramı ise, tanrının kendi otoritesine karşı koyanların hepsinin hakkından gelebileceğini gösteren ve tanrının gücünü vurgulamaya yarayan bir motiftir. İnsanları yeni bir tanrının dinine döndüren *metragerites* öyküsü, Hristiyanlık dahil, birçok dinde rastlanan bir öyküdür. Yeni dine direniş, Yunan paganizminin değişken yapısından çok, Küçük Asya'yı dolaşarak kadınlar arasında kazandığı taraftarlara din değiştirten ve bu yüzden zindana atılan⁷⁸ Aziz Paulus'u anımsatır. Kaynaklarımızın geç tarihli olduğunu düşününce, bunların Hristiyanlığın yayılışından etkilenip etkilenmediğini merak ediyoruz. Ayrıca, tanrının rahibini saymayan insanların cezalandırılması için veba salgınının kullanılması, Homeros'un *İlyada*'sı kadar eski bir öykü motifidir.⁷⁹

Ancak bu öykünün, Agorakritos'un yaptığı Meter kült heykeline zaman açısından çok yakın olan bir yapıtla, Euripides'in *Bakkhalar*'ıyla,

iyi bilinen bir paralelliği vardır. Bu oyunda da kente bir yabancı gelir ve kadınları kendi gizem dinine sokar. Egemen erkek figürü (Pentheus) onu durdurmaya çalışır, hatta zindana atar ve tanrının buna tepkisi sert olur. Yeni tanrı toplumu cezalandırarak zorla kendini kabul ettirmeye kalkışır. *Bakkhalar*'ın açılış korosunda hem Meter hem Dionysos için yapılan esrime ayinlerinin iç içe olması, bu paralelliği daha da çarpıcı kılar. *Bakkhalar*'da, rahip ile yeni tanrının aynı kişi oluşu, bilinen söylence modelini bozmuş olsa da, olaylar dizisi ve mesaj, Photios'un *metragyrtēs* öyküsüne çok benziyor. *Bakkhalar*'ın gerçek bir tarihsel olayı aktardığını savunan tek tük kişi oldu.⁸⁰ Oysa, tanrının yüceliğini göstermek ve onun esrime ayinlerini topluma kabul ettirmektir amaç.

Aristophanes yorumcusunun diğer açıklaması, *metragyrtēs* öyküsünü Atina çerçevesine oturtmaya yardımcı olabilir. Buna göre, *metragyrtēs* Ana Tanrıça'nın Kore'yi aramaya geldiğini ifşa ettiği için öldürülmüştü. Burada ima edilen, *metragyrtēs*'in söylenmemesi gereken gizleri açıklayarak, Eleusis Gizemleri'ne saygısızlık etmesi olabilir; bu da ölümle cezalandırılacak bir eylemdi.⁸¹ Bu açıklama, Meter'in Demeter'le özdeşleştirilmesinden dolayı güvenilirlik kazanıyor. M.Ö. 415'de Alkibiades'in Eleusis Gizemleri'ne saygısızlık etmekle suçlanması, olayı belli bir tarih çerçevesine oturtur. Sicilya yenilgisiyle bağlantısı nedeniyle toplumda büyük ilgi uyandıran bu olay, Gizemler'e saygısızlık edenlerin ağır biçimde cezalandırılmasının tek örneği değildir.⁸² Zamanlaması, Meter kültünün yirmi beş yıl gibi bir zaman dilimi içinde (M.Ö. 430-405 dolaylarında) yaratılan dokuz oyunda rol oynayarak, Meter'in Atina sahnesinde sivrildiği döneme uygun düşüyor.⁸³ M.Ö. 412'de yazılmış olan Euripides'in *Helene*'si özellikle dikkate alınması gereken bir örnektir, çünkü bu oyunda Phrygialı Ana Tanrıça, Demeter'le iyice bütünleştirilmiştir.⁸⁴

Bu noktada, *metragyrtēs* efsanesinin Atina'daki Metroon'un önemini açıklamak için uydurulan bir öykü mü olduğuna, yoksa bunun toplumun belleğinde kalan yaygın bir direniş söylencesi olarak, o günlerde bir *metragyrtēs*'in Eleusis Gizemleri'ne saygısızlık etme suçundan idam edilmesiyle mi canlandığına karar vermek zor. Bununla birlikte, öykü, tarihsel çerçeve açısından kültün kuruluş tarihinden çok, M.Ö. 5. yüzyıl sonu ve 4. yüzyıl başında Meter kültüne gösterilen tepkiyi belirtiyor. Bu dönemde *metragyrtēs*, Doğulu aşağılık barbarların simgesi haline gelmişti.⁸⁵ İğrenç barbar rahiplerin hizmet ettiği bir tanrıçanın önemli bir konumda oluşu, iki kuşak öncesinde

gerek duyulmayan türden bir açıklama gerektirecekti, *metragerstes* öyküsü de bu görevi yaptı.

Atina Metroon'unun kuruluş efsanesi, olayın tarihsel boyutunun ötesinde ilginç konular ortaya atıyor. Efsanenin Meter kültünün geliş hakkında verdiği izlenim, Ana Tanrıça'nın Phrygialı rahibinin Atina'ya yeni, tehlikeli, hatta korkutucu bir şey getirmiş olduğudur. Ne var ki, Metroon'un merkezi yeri, muhteşem kült heykeli ve civardaki adak sunularının bolluğu, ilk bakışta bu olumsuz kanıyı destekler gibi görünmüyor. Yine de, *metragerstes* efsanesi, 5. yüzyıl sonunda Meter kültünün olumsuz bir niteliğe sahip olduğu izlenimi yaratan birkaç faktörden biridir. *Bakkhalar*'ın tüyler ürperten sonu, Meter'in teflerinin katkısıyla taşkın duyguların serbestçe dışa vurulduğu, esriklik içeren dinsel törenlerden duyulan huzursuzluğu canlı bir biçimde anlatır. Menandros'un 4. yüzyıl sonlarına ait bir oyunu olan *Rahibe*'de kadınların zillerin çalındığı baştan çıkarıcı ayinlerden uzak tutulmaya çalışıldığını okuyoruz.⁸⁶ M.Ö. 4. yüzyılda Sabazios'un (bir Phrygia tanrısı olduğu sanılır) bir rahibesinin dava edilmesi, Atinalıların Phrygia'ya özgü dinsel törenleri tehlikeli bulduğunu vurgular.⁸⁷

Bu olumsuz yargılar, Yunanlıların sadece Doğulu kültlere değil, genel olarak Doğululara, özellikle de Phrygialılara karşı olumsuz bir tutum içinde olduklarını yansıtmaktadır.⁸⁸ Pek çok Yunanlı öteden beri Phrygialıları hor görmüş ve onlara köle gözüyle bakmıştı,⁸⁹ fakat bu kişisel tutum M.Ö. 5. yüzyılın ikinci yarısında neredeyse kamu ideolojisi durumuna erişti. Yunanlıların en az M.Ö. 8. yüzyıldan beri sürekli ilişkide olduğu tarihsel bir halk olan Phrygialılar, efsanevi Troyalılarla karıştırılır hale geldi ve Aiskhylos tragedya sahnesinde iki halkı eşdeğer olarak tanıttı.⁹⁰ Böylece Phrygialılar Yunanlıların ezeli düşmanlarıyla özdeşleştirilmiş oldular. 5. yüzyılda Troyalılar Doğulu barbarların simgesi haline geldiler. Yunan tragedyası⁹¹ ile Yunan vazo resimlerinde⁹² Troyalılarla Persler arasında kurulan benzerlikler bu durumu teşvik etti. Bunun sonucunda, Yunanlıların, özellikle Atina'nın bağımsızlığını tehdit eden Doğu'nun simgesi olan Perslerin yerine dolaylı olarak Phrygialılar geçti.

Phrygia kökenli bir tanrıça olan Meter'in bu koşullar altında sadece Atina Agorası'nda değil, Atina'nın demokrasi ve bağımsızlığını simgeleyen bir kurum olan Bouleuterion'da da itibar kazanması en azından bir çelişki, hatta Atinalılar için bir utanç kaynağı olarak görülmüş olabilir. Ana Tanrıça tapımının sözde vahşi yönlerini toplumca dışlanan kişilerin ve yabancı rahiplerin katıldığı ayinler olarak damgala-

mak da, belki bu utancı ortadan kaldırmanın bir yoluydu.⁹³ Göreceğimiz gibi, bu yaklaşımın yankıları Atina sınırlarını aşmış ve Meter kültü hakkında geç antikçağa dek yaşayacak eleştirel bir yargı oluşturmuştur.

Yunan Panteonunda Meter'in Yeri

Yunan Meter'inin sadece Anadolu'lu bir öncülün değil, aynı zamanda Hellen ya da Hellen öncesi bir Ana Tanrıça'nın niteliklerini kişiliğinde toplayan, Yunanlaştırılmış bir tanrıça olduğu çoktandır kabul edilmişti.⁹⁴ Klasik Çağ tanrıçası, hem tanrıçanın Phrygia'daki kült adı Matar'dan olduğu gibi aktarılmış olarak Μήτηρ, Meter, yani Ana, hem de Μήτηρ θεῶν, yani Tanrıların -Olympos panteonundakilerin- Anası idi. Bu çifte kimlik, Anadolu'nun Ana Tanrıçası'nın Yunan yazını ve kült geleneğinde Yunanlıların diğer ana tanrıçalarıyla birleştirilmesine neden oldu. Bu ana tanrıçaların her biri, hem Yunan hem Roma anlayışı dahilinde, onun kişilik ve kimliğine katkıda bulunacaktı. Tanrılar Anası olarak Gaia (Toprak) ile, daha çok da Kronos'un karısı ve ilk altı Olympos tanrısının anası olan Rhea ile özdeşleştirilmişti. Meter, yani Ana Tanrıça olarak, fedakar analığın simgesi olan Yunan tanrıçası Demeter'le birleştirilmişti. Tam bir birleşme asla olmadı ve Klasik dönemde Meter'in temel niteliklerini biçimlendiren tanrıçalar ayrı varlıklar olarak kabul edilerek, genellikle bunlara böyle seslenildi. Ancak, Meter'in kişiliğinin kendine özgü nitelikleri artık belirgin de değildi. Meter'in Gaia, Rhea, Demeter gibi tanrıçalarla kaynaştırılması, yalnızca Yunanlaştırılma işleminin ne kadar geniş çaplı olduğunu ve Anadolu'lu Ana Tanrıça'nın kişiliğinin Yunanlı benzerlerini ne kadar etkilediğini vurgulamaktadır.⁹⁵

Meter'in kimliğinin bir yönü Toprak Analık idi. Toprak, Yunanca Γῆ ya da Γαῖα, bütün canlıların Ana'sı, Hesiodos'un *Theogonia*'sında zaten güçlü bir figürdü.⁹⁶ O sadece toprağın bereketinin simgesi değil, aynı zamanda tanrı veya insan, bütün varlıkları yaratan Hesiodos'un şiirinde. Γῆ Μήτηρ Πάντων, her şeyin Toprak Anası'na seslenen M.Ö. 6. yüzyıl tarihli Homerik övgü, tanrıçanın tarımsal cömertliğini vurgularken, ona θεῶν Μήτηρ, Tanrıların Anası diye seslenir.⁹⁷ Atinalı Solon, ona sonradan Meter Kybele'ye ve Olymposluların anası Rhea'ya yakıştırılan kült unvanlarıyla, "Kara Toprak, Olymposluların Büyük Ana'sı" diyerek seslenmiştir.⁹⁸ Meter'le Gaia arasındaki bu özdeşliği, M.Ö. 4. yüzyılda, Meter'i Yunan kült geleneğindeki bütün ana tanrıçalarla eşit olarak tanımlayan Derveni Papirüsü açıklığa ka-

vuşturur. Γῆ δὲ καὶ Μῆτηρ καὶ 'Ρέα καὶ "Ηρῆ ἡ αὐτῇ (Toprak ve Meter ve Rhea ve Hera aynı şeydir).⁹⁹ Bununla birlikte, Toprak Ana Yunanlılar için oldukça soyut bir kavrammış gibi görünüyor. Toprak Ana Yunan sanatında çok ender betimlenmiş ve çoğunlukla topraktan çıkan olgun bir kadın olarak gösterilmiştir.¹⁰⁰ Tef taşıyan aslanlı tanrıça o değildi.

Titan Kronos'un karısı Rhea daha somut bir figür olup, Hesiodos'un *Theogonia*'sında onun da önemli bir yeri vardır. Hesiodos'un anlattığı, Rhea'nın altı tanrısallı çocuğunun doğumu, Yunan mitolojisinin klasik öykülerinden biri olmuştur: Kronos her çocuğunu doğar doğmaz yutmaktadır. Onun bu davranışına öfkelenen Rhea sonuncu çocuğu Zeus'u Girit adasına kaçıtır ve yutması için kocasına bir taş verir.¹⁰¹ Bu öykünün daha geç tarihli versiyonlarında, Girit'te çocuk Zeus'a Kureta'lar denilen bir grup gencin baktığı kaydedilmiştir. Kuretai, Yunanca *kuros*, yani genç erkek sözcüğünden türetilmiş bir terimdir.¹⁰² Kureta'lar, babası Zeus'un varlığından haberdar olmasın diye, kalkanlarını birbirine vurarak çıkardıkları gürültüyle bebeğin çığlıklarını bastırırlarmış.

Bu öykünün bazı yönlerinin Meter Kybele'nin kimliği üzerinde kalıcı bir etkisi olacaktı. M.Ö. 6 yüzyılın ortasında Yunanlı ozan Hippo-nax Anadolu Ana Tanrıça Kybele'yi tanrıların anası Rhea ile birleştirdi.¹⁰³ Bu birleşme, M.Ö. 5. yüzyılda Meter kült figürüne hem Kybele hem Rhea diye seslenme noktasına vardı. Tragedyada Kybele ile Rhea'nın her ikisi de tef kullanıyordu ve meskenleri dağlardı.¹⁰⁴ Euripides, *Bakkha*'lar'da coşturucu müziği ve insanı kendinden geçiren dansları açıkça tanrıçanın Phryg kökenlerine dayandırmasına karşın, bir başka yapıtı olan *Cretans*'da bu tür ayinleri İda Dağı ve Girit'le ilgili gösterir.¹⁰⁵ 5. yüzyıl şairi Telestes Tanrıların Anası'ını Rhea ile bir tutmuş,¹⁰⁶ 4. yüzyılın Derveni Papirüsü'nde Rhea ile Meter'in, Gaia ile olduğu gibi, bir ve aynı olduğu söylenmiştir. Yukarıda tartışılan Aiskhines yorumcusunun Rhea'nın Atina'daki tapınağından (yani Atina Metroon'u) ve Phrygialı rahibinden söz etmesi,¹⁰⁷ Rhea ile Phrygialı Ana Tanrıça'nın aynı tanrıça olarak görüldüğünü gösterir.

Bu iki tanrıçanın birleştirilmesinin birkaç nedeni var gibi görünüyor. Rhea da Phrygialı Ana Tanrıça gibi bir ana tanrıça olduğuna göre, yabancı tanrıçayı yerli Tanrılar Anası ile özdeşleştirmek, yabancı tanrıçayı Yunan panteonunun içinde eritmenin bir yoluydu. Bu birleşme, Phrygialı tanrıçaya daha net bir tanım kazandırdı. O her zaman Meter, yani Ana idi, ama kimin anası olduğuna dair fazla bir ipu-

cu yoktu. Rhea ile özdeşleştirilmesi, onu kesin olarak Tanrıların Anası yaptı. Yanlış bir etimolojiye yol açan isim benzerliğinin de bu birleşmeye katkısı olabilir: Yunanlılar Yunanca Kybele adının “dağ” anlamına gelen Phrygce sözcükten türediğini besbelli biliyorlardı; böylece Phrygialı tanrıça Matar Kubileya, yani Dağların Anası, Yunan dilinde Μῆτιρ ὀρεία, Dağların Anası oldu.¹⁰⁸ Yunancadaki ὀρεία, *oreia* sözcüğünün (anlam bakımından ilgisiz olsa da) ses bakımından Rhea'ya yakın olması, iki tanrıçanın özdeşleştirilmesini daha da kolaylaştırdı. Üçüncü bir faktör, Zeus'un doğuşu öyküsünü saymazsak, Rhea'nın Yunan panteonunda oldukça renksiz bir kişilik olması, etkili bir yerel kültürünün ya da onun denetlediği belli bir etkinliğin bulunmayışı olabilir. Rhea, görsel ikonografisinin ve atribülerinin Phrygialı Kybele'den kopya edildiği belli olan döneme, yani M.Ö. 4. yüzyıla dek Yunan sanatında görülmez.¹⁰⁹ İşte bu yüzden Phrygialı Ana Tanrıça oturmuş bir betimleme geleneğini ya da yerel bir kültür yerinden etmeksizin Rhea'nın adını ve onun Yunan panteonundaki yerini alabilmiştir. Meter kültürüyle ilgili bir yer adı benzerliği de özünsmesini kolaylaştırmıştır: Zeus/Rhea kültürünün yeri Girit'teki İda Dağı, Phrygialı Ana Tanrıça'nın evi ise kuzeybatı Anadolu'daki İda Dağı idi.¹¹⁰

Bununla birlikte, Rhea ile Phrygialı Ana Tanrıça kaynaşmasının yabancı tanrıçayla uzlaşmaktan daha anlamlı ve kalıcı başka bir sonucu vardı: Bu kaynaşmanın Meter kültüründeki vahşi müziği ve taşkın davranışları açıklamak için kullanılması. Görünüşe bakılırsa, bunun nedeni Zeus'la Rhea'nın Girit bağlantısında yatıyor. Tıpkı Girit'te bebek Zeus'a bakan Kureta'ların şarkı söyleyip dans ederek kalkanlarını birbirine vurması gibi, Rhea/Meter taraftarları da ayinler sırasında şarkı söyleyip dans ederek, kulak tırmalayıcı yaygaralar kopartarak tanrıçanın oğlu Zeus'un hizmetindeki Kureta'ları taklit ederlerdi. Bu mitolojik neden, bazı Klasik Çağ yazarları tarafından gümbürtülü müziğin, taşkın davranışların ve şiddetli duyguların dışa vurulmasının gerekçesi olarak kullanılmıştır. Daha önce de gördüğümüz gibi, bunlar Yunan dünyasındaki Meter kültürünün özellikleriydi.¹¹¹

Meter'in Girit ve Phrygia kökenlerinin birbirine karışmasında Kureta'ların da payı vardır, çünkü bunlar yine Meter taraftarı olan bir başka delikanlı grubuyla, esrik bir halde dans edip müzik yapan ve Phrygia kökenli oldukları söylenen Korybant'larla bir tutulmuştur.¹¹² Euripides, Rhea/Kybele'nin hizmetkarları için her iki terimi de kullanılarak,¹¹³ bu esriklik ögesinin her iki gruba da bağlanabileceğini ima eder. Diodoros, Meter gizemlerinin Phrygia'daki İda Dağı'ndan

geldiğini, ama Girit'e İdalı Daktyl'ler tarafından getirildiğini söyleyerek, iki tarafı da onaylar.¹¹⁴ Strabo, Rhea/Meter'in mitolojik taraftarlarını farklı bir biçimde düzenlemeyi denemiş, ortak köken değil, müzik ve dans içeren ortak ayinler nedeniyle gruplandırmıştır.¹¹⁵ Bu yarı tanrı ordusu, Yunanistan'ın Klasik çağında Kybele ile Rhea arasındaki farklılıkları çözmeye çalışanları aydınlatmaktan çok kafalarını karıştırmaktadır. Gerçekten de Kybele ve Rhea'nın hizmetindeki farklı grupların örtüşen kimlikleri, iki ana tanrıçanın böyle bir ayrıma olanak vermeyecek kadar bütünleşmiş olduğunu göstermektedir.

Bütün bu figürleri, tanrıçaları ve yarı tanrıları birbirine bağlayan değişmez halkalardan biri, bunların esrime ayinleriyle ilişkisidir. Bu durum, daha önce sözünü etmiş olduğumuz, Pire'de bulunan ve Tanrıların Ana'sına yaklaşan bir adamı gösteren M.Ö. 4. yüzyıl tarihli adak kabartmasından bellidir (res. 46).¹¹⁶ Adamın başının üzerinde üç Nympha'yi ve silahlı üç delikanlıyı, Kureta'ları taşıyan bulutumsu bir cisim vardır. Bulut üzerinde gezen figürlerin varlığı, adak yapan kişinin rüya yoluyla tanrıçayla bağlantı kurduğunu ve Nympha'larla Kureta'ların rüyadaki bağlantı kaynakları olarak tanrıçanın mesajını taraftarı olan insanlara ilettiklerini belirtiyor.¹¹⁷ Rhea'nın yarı tanrıları, taraftarları olan insanların buna benzer bir rüya haline girmesine ve tanrıçayla yalnız başlarına bağlantı kurmasına yarayan başka bir model sunuyorlardı. Belli ki M.Ö. 5. yüzyılda (daha önce değilse eğer), Rhea'nın öyküsü ve Zeus'un doğuşu, dinsel esrikliğin başka bir biçimini anlatıyordu. Rhea ile Asyalı Kybele başlangıçta iki ayrı figür olabilirdi, ama sonunda aynı dinsel fenomeni esinleyen iki simge oldular.

Asyalı Kybele ile Giritli Rhea kaynaşmasındaki bir başka ilginç nokta, arkeolojik bulguların Meter'in esrime ayinlerinin başlangıçta Girit'te yapılmış olabileceğine işaret etmesidir. Tef, Yunan sanatında ilk kez M.Ö. 8. yüzyılda Girit'te, tunç bir diskin üzerine resmedilmiş olarak karşımıza çıkar. Bir adak sunusu olan tunç disk, Zeus'un İda Dağı'ndaki bir mağara tapınağında bulunmuştur. Bu mağaradaki adak sunuları arasında bronz kalkanlar da vardır.¹¹⁸ Antik Çağ'da Zeus'un doğumu Girit'teki çeşitli mağaralara yakıştırılıyordu. Girit'teki bazı buluntu yerlerinden çıkan tunç kalkanlar ve belki de ziller olan tunç diskler, oralarda coşkulu tapınma törenleri yapıldığını düşündürüyor.¹¹⁹ M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllara tarihlenen bu eşyalar, dinsel esrime-nin, Rhea'nın Kybele'yle birleştirilmesinden epeyce önce eski Rhea kültürünün bir parçası olduğunu gösterir. Her ikisi de ana kişiliğinde

canlandırılan tanrıçalar olan Rhea ile Phrygialı Matar birbiriyle kaynaşınca, tiz sesli müzik ve dans yoluyla ifade edilen dinsel coşku öğesi, Yunan Rhea kültünden Phrygia tanrıçası Kybele'nin karma kültüne geçti, Kybele de Μῆτηρ Θεῶν olarak Rhea'nın yerini aldı. Bu birleşme, Meter'in esrime ayinlerinin simgesi olan tefi edildiği dönemde, yani M.Ö. 6. yüzyılın ikinci yarısında gerçekleşmiş olabilir.

Meter kültünün, Yunanlıların Ana Tanrıça tanımına ilginç bir boyut katan, Girit'ten türemiş olabilecek bir başka yönü daha var. Meter'e sadece dinsel esrimeyle ilgili olduğu için değil, aynı zamanda sevecenliği ve yararlı nitelikleri yüzünden değer verildiğine dikkat ettim. Diodoros, Sicilya'da bulunan Engyion kentindeki Analar (çoğul) kültüyle ilgili ilginç bilgiler kaydetmiştir. Girit'ten gelenlerin yerleştiği tahmin edilen bu kentin Analar'a adanmış önemli bir tapınma yeri varmış ve burada Girit'te Zeus'u babası Kronos'tan kurtaran tanrıçalar onurlandırılıyormuş. Bu tanrıçalar ve onların yardımcıları olan Kureta'lar, aynı zamanda insanlara madencilik, hayvanları evcilleştirme, avlanma teknikleri, politik ve sosyal uyum gibi faydalı beceriler öğrettikleri için saygı görüyorlarmış. Eğitim, gizem ayinlerinde gerçekleştiriliyormuş.¹²⁰ Bu rivayet, Sicilya'da varolan ve bölgeye Yunanlıların yerleşmesinden sonra Yunan mitolojisi kapsamına alınan yerli bir Meter kültünü yansıtmakta olabilir. Diodoros'un anlattıkları, Meter'in sevecen yanını ve yararlı etkinliklerle bağdaştırılmış olabileceğini doğrulamaktadır. Dolayısıyla, Kureta'lar da kişinin Meter'le ilişki kurduğu ayinlerde aracılık görevi yaparak, bu yararlı etkinliklere yardımcı olurlardı.

Phrygialı Ana Tanrıça'nın Tanrıların Anası Rhea ile özdeşleşmesi, bu iki tanrıçanın kült imgelerinin ve dinsel törenlerinin kaynaşması, yabancı tanrıçayı Yunan tanrıçasına dönüştürme işleminin bir örneğini oluşturur. Phrygialı Ana Tanrıça'nın Yunan tanrıçası Demeter'le birleşmesinin sonucunda ise çok farklı bir durum ortaya çıkmıştır. Buradaki durum, iki kültün harmanlanması değil, iki tanrıçanın kült kimliklerinin ayrı tutularak, bir tanrıçanın simge ve dinsel törenlerini diğerine uyarlanmasıydı.¹²¹ Göreceğimiz gibi, imgeler her iki yoldan da aktarılabilirdi.

Sicilya'nın Gela kentinde M.Ö. 6. yüzyıldan kalma bir kutsal alanda bulunan ve tanrıçayı kucağında bir aslanla tahtta oturur durumda, yani standart Meter ikonografisinde gösteren Demeter adak heykelciği, en aşağı 6. yüzyılın sonlarından beri Meter'in Demeter'le kaynaştığını ortaya koyar.¹²² Bu ortak simge kullanımı 5. ve 4. yüzyıllar-

da arttı. Pindaros Demeter'e cınlayan ziller taşıyan tanrıça diye seslenirken, Meter imgesinden yararlanır, M.Ö. 5. yüzyıl şairi Melanippides de ikisinin aynı tanrıça sayıldığını gayet açık bir biçimde bildirir: Μελανιπ[πί]δης δὲ Δήμητρ[α καί] Μητέρα Θεῶν φ[η]σιν μίεν ὑπάρχ[ειν] (Melanippides der ki, Demeter'le Tanrıların Anası birdir.)¹²³ Derveni Papirüsü, Demeter'in Γῆ Μητηρ adını aldığını, çünkü iki tanrıçanın bir karışımı olduğunu bildirerek, aynı şeyi iddia eder.¹²⁴

Görünüşe göre, bu birleşme özellikle Atina ve Attika'da güçlü olmuş. Atina Agorası'ndaki Metroon'un civarında Demeter ayinlerinde kullanılanlara benzer kapların bulunması, bir kült birleşmesini akla getirmekte.¹²⁵ M.Ö. 6. yüzyıla ait siyah figürlü bir Attika kabı böyle bir birleşmeyi daha da belirginleştiriyor. Bu kabın üzerinde, buğday başağı tutan Kore ile Demeter bir aslanla birlikte betimlenmiştir.¹²⁶ Bir başka önemli kanıt da, Atina Metroonu'nun yanında yer alan ve Eleusis'in iki tanrıçasına adanan bir sunaktır.¹²⁷ Eleusis kutusal alanında bulunan tahta oturmuş Meter heykelcikleri, etkilenmenin karşılıklı olduğunu göstermektedir.¹²⁸ Bu birleşme önemli bir tapınakla, Agrai'daki Metroon'la resmileştirilmişti. Atina'daki Ilissos Irmağı yakınındaki bu tapınak, Eleusis Gizemleri'ne katılma törenlerinin ilk aşaması olan Küçük Gizemler'in kutlandığı yerdirdi.¹²⁹ Kült birleşmesi yazına da yansımış, örneğin Euripides'in *Helene* adlı yapıtının üçüncü korosunda iki tanrıça birleşmiştir. Burada ὀρεΐα Μήτηρ θεῶν, Tanrıların Dağ Anası, κρόταλα βρόμια, cın cın cınlayan çalparaları ve σατίνας, aslanların çektiği Phrygia arabası ile yeryüzünü dolaşarak kızını arar.¹³⁰ Demeter'in Persephone'yi arayışını anlatan klasik öykü, sözde-Phryg motifleriyle donatılmıştır.

Birçok bilim adamı, Demeter'le Meter'in simgelerinin böyle birbirine karışmasının doğal işlevlerin uyumu olduğunu yadsıyarak, bunu Yunanlıların, özellikle Atinalıların, Phrygia tanrıçasının dinsel törenlerindeki vahşi yanları "ehlileştirmek" ve bunları toplumca kabul (ve kontrol) edilebilir kült uygulamalarına dönüştürmek yolundaki bilinçli çabası olarak görmeyi yeğlemiştir.¹³¹ Ancak bu görüşler, Meter'in sözde vahşi yönlerinin Yunan töresine yerleşmiş, hatta belki de oradan kaynaklanmış olabileceğini göz ardı eder. Üstelik, toplumsal ve bireysel ayinler şeklindeki bu çift yönlü dinsel ifade biçiminin, Yunan din geleneğinin eskiden beri varolan bir parçası olduğu, özellikle Demeter tapımından bellidir. Yunanlılar Eleusis'in simge ve kült törelerini Meter'inkilerle kaynaştırmakla, antipatik bir yabancı kültün kabul edilebilir yönlerini Yunanlılaştırmıyorlar, tersine her iki

tanrıçanın da doğal olarak değişken ifade biçimleri gerektiren toplumsal ve bireysel gereksinimlere seslendiğini kabul ediyorlardı.

Yunan ana tanrıçalarıyla Phrygialı Ana Tanrıça'nın kült simge ve imgelerinin hızla birbirine aktarılması, Meter kültünün barbar ve aşagılık sayıldığı yolundaki varsayımları, en azından Meter'in Yunan dünyasına ilk girdiği dönemle ilgili olarak, kendiliğinden zayıflatıyor. Phrygialı Ana Tanrıça'nın sık ve yaygın biçimde Rhea ve Demeter'le özdeşleştirilmesi, yabancı ve Yunanlı ana tanrıçaların bilinçli olarak birleştirildiğini ve Meter'in en saygın Yunan tanrılarının arasına sokulmasının bu birleşmenin bir yolu olduğunu belirtiyor. Bu eylem, Meter'in Yunan kültüründeki merkezi konumunu başlıbaşına desteklemektedir. Phrygialı Ana Tanrıça'dan başka hiçbir yabancı tanrı, bir Yunan tanrısı ya da tanrıçasıyla bu derece özdeşleştirilmemiş ve Yunan panteonunun göbeğine sokulmamış olduğu gibi,¹³² yerli Yunan tanrılarının kült kimliğini Phrygialı Ana Tanrıça kadar değiştiren başka bir yabancı tanrı ya da tanrıça da olmamıştır.

Meter'in doğrudan Yunan ana tanrıçaları Rhea ve Demeter'le birleştirilmesinin yanı sıra, Meter kültü de Hermes, Dionysos ve Pan gibi bazı Yunan tanrılarının kültürleriyle birleşmiştir. Bunlardan ilk ikisini kısaca ele almak yeterli olacak. Meter-Hermes ilişkisi, Meter'e adanmış bazı kabartmalardan anlaşılır. Bu adak kabartmalarında, oturan tanrıçanın yanında Hermes durmaktadır. İkisi arasındaki ilişki, ortak bir söylence geleneğinden değil, Hermes'in tanrılar habercisi olmasından kaynaklanmış görünüyor. Hermes bu sıfatla ölümlülere Meter'in gizemlerine götüren tanrı oluyor, bu yüzden tanrıçanın yardımcısı olarak betimlenmiştir.¹³³

Birçok yazarın, ama en canlı biçimde Euripides'in tanımladığı Meter-Dionysos ilişkisi,¹³⁴ söylencesel bir bağlantıdan değil, her iki tanrısal varlığa yakınlaşmak için kullanılan ayinlerin ve esrik ruhsal ifade biçimlerinin birbirine benzemesinden kaynaklanmaktadır. Esriye ayinleriyle ilişkisi çok iyi bilinen daha eski ve saygın bir tanrı olan Dionysos'la Meter arasında, bu duruma uygun bir bağlantı kurulmuştur. Dionysos da Meter gibi hem kentlerde hem yerleşim görmemiş yabancı yerlerde barınan bir tanrıydı, onun tapımı da dinsel duyguların ifadesi açısından toplumsal ve özel sınırların üstündeydi.

Pan'ın Meter'le ilişkisi daha açıktır. Bu ilişkiyi, Pan'a Büyük Ana'nın yoldaşı diyen ve Pindaros'un özel tapınağında bu ikisine yan yana tapınıldığını dile getiren Pindaros açığa kavuşturur.¹³⁵ Pindaros başka bir yerde de, kuşkusuz Pan'ın Meter'in sadık yoldaşı olduğunu ima

ederek, Pan'a Meter'in κόνα'sı, yani köpeği der.¹³⁶ Dağların ve ormanlık yerlerin tanrısı olduğuna inanılan Yunan tanrısı Pan'la Dağların Anası'nın ortaklığı mantıklıydı.¹³⁷ Meter'e adanmış birtakım kabartmalarda Pan bu rolde, genellikle tipik atribüleri olan ve kırlardaki çoban yaşantısına uygun düşen Pan kavalı ve pedum'la, yani çoban değneğiyle görülür.¹³⁸ Pan'ın Meter'le yakınlığının başka bir doğal nedeni, onun sadece çobanların yaşadığı kırların değil, kontrolsüz yabanıl yerlerin de tanrısı olmasıydı.¹³⁹ Hem Meter'in hem Pan'ın dinsel törenlerinde görülen esrime hali, böyle bir kontrolsüzlük örneği oluşturur. İnsan, tıpkı Meter'in ya da Korybantlar'ın etkisi altına girebildiği gibi, bir Πανόλπιος, yani Pan'ın ele geçirdiği bir kişi haline gelebilir ve sonucu aynı derecede huzursuz edicidir.¹⁴⁰ Pan'ın "panik" uyandırma gücü, bu tanrısal bağlantı örneğindeki usdışı davranışları vurgulamaktadır.¹⁴¹ Hem Pan, hem Meter, insan ve tanrı ilişkilerinde model olarak oldukça korkutucu bir imaj sergiliyorlardı. Bununla birlikte, Pan ikinci dereceli de olsa, sürekli saygı gören bir Yunan tanrısıydı. Yerli bir Yunan tanrısı konumunda olması, onu Meter'in Phrygia'daki geçmişine bağlananlar türündeki olumsuzluklardan uzak tutmuştur.

Meter ve Attis

Kybele Ana'nın hadım edilmiş aşığı olarak söylence ve kùltte sonradan öne çıkan ve Meter'le çok yakın bir ilişki içinde olan tek tanrı Attis'tir. Ancak, Meter'in Yunan kùltüne ilişkin incelememizde şu ana dek Attis'le ilgili bir bölüm yer almadı. Bunun nedeni basit: M.Ö. 4. yüzyıl ortasından önce Meter kùltünde Attis'in varlığını gösteren bir kanıt yoktur. Attis'in sonradan Yunan ve Latin edebiyatında parlak bir rol oynadığı göz önüne alınınca, bu durum şaşırtıcı görünebilir, ancak Meter kùltünü canlı bir biçimde tanımlayan 5. yüzyıl şairleri ve tragedya yazarları Attis'ten hiç söz etmez. Demosthenes bile, dinsel esrime ayinlerine katıldığı için Aiskhines'i eleştirirken, hadım tanrıya hiç değinmez. Demosthenes'in keskin dili hesaba katılınca, eğer Attis'in hadım olma söylencesini bilmiş olsaydı, tanrının cinsel sapkınlığını da saldırı nedeni olarak kullanırdı diye düşünülebilir. Bazı bilim adamları Attis kùltünün 4. yüzyıldan önce de varolması gerektiğine hükmetmiş, kanıt olarak da, Plutarkhos'un anlattığı bir olaydan, M.Ö. 415'teki Sicilya seferi öncesinde Atina Agorası'nda bir adamın kendini hadım etmesiyle ilgili bölümü almışlardır.¹⁴² Ne var ki, bu yorumda, Plutarkhos'un Meter ya da Attis'ten hiç söz etmemesi

göz ardı edilmiştir. Plutarkhos'un metninin bağlamından bunun dinsel bir kült uygulaması değil, ruhsal rahatsızlıktan kaynaklanan bireysel bir eylem olduğu, daha sonra gelen Sicilya yenilgisiyle bu tür garip eylemlerin arttığı anlamı çıkıyor.¹⁴³ Öte yandan, Attis'in M.Ö. 4. yüzyıldan önce ortalarda görünmeyişinin, bu tanrıyı çok "barbar" ve "iğrenç" buldukları için Yunanlıların onun kültünü reddetmesinden kaynaklanmış olması da olası görünmüyor.¹⁴⁴ 4. yüzyılın ikinci yarısı ve sonrasında Attis heykelciklerinin aynı Yunanlılar arasında büyük çapta yayılması bu varsayımı çürütüyor. Attis figürü, Phrygialı Ana Tanrıça kültünü Yunan kült âdetlerinin farklı sosyal ve politik gerçeklerine cevap verecek biçime dönüştürme yöntemlerinin ilgi çekici bir örneğidir. Göreceğimiz gibi, Yunan dininin ve Yunan mitolojisinin Attis'i büyük ölçüde bir Yunan yaratısıydı.

Attis'in Yunan sanatı ve Yunan dinindeki kaynağını araştırmaya girişmeden önce, vurgulanması gereken çok önemli bir nokta var: Phryg tanrıçası Matar'a dayanan Meter'in tersine, Phryg sanatında ya da Phryg kült geleneğinde Attis'in dengi olabilecek bir tanrıya rastlanmamıştır. Attis adı, Phrygia'da en azından M.S. 1. yüzyıla kadar Meter rahiplerinin unvanı olarak kullanılmış.¹⁴⁵ Bu adın Yunanistan'da da -Rhamnus ve Samothrake'-de¹⁴⁶ rahiplere özgü bir unvan olması, Yunanlıların Attis figürüne verdiği önemin, sözcüğün Phrygia'daki bu kullanım biçimini bilmelerinden kaynaklandığı izlenimini veriyor. Ancak Attis unvanı Yunan (sonra da Roma) toplumunda normalde bir rahibe değil, ikinci dereceden bir tanrı olmakla birlikte, Meter Kybele'nin çevresindeki bir tanrıya yöneliktir. Bu yüzden, Yunanlılar tanrı Attis'i Meter kültüne katmakla, Phrygialı bir öncülü izlemekten çok, kültle anlamlı eklenti yapıyorlardı.

Attis'in betimlendiği en eski örnek olan, Pire'de bulunmuş ve M.Ö. 4. yüzyıl ortasına tarihlenmiş bir adak stelinde, Attis'in Yunan karakteri açıkça ortadadır. (res. 48).¹⁴⁷ Buluntu, yazıt bölümü ile bunun üst kısmında yer alan iki figürlü bir kabartmadan oluşur. Soldaki figür oturan bir erkek, sağdaki figür ise ayakta duran bir kadındır. Kabartmanın altındaki bölümde, stoikhedon stilde olmayan harflerle yazılmış şu yazıt okunur: 'Ανγδίστει καὶ Ἀττιδί Τιμοθέα ὑπὲρ τῶν παιδίων κατὰ πρόσταγμα (Timothea emre uyarak [bunu] çocuklar adına Angdistis ve Attis'e [adadı]).¹⁴⁸ Bu nedenle, iki figürden soldakinin Attis, sağdakinin de Angdistis olduğunu kesin olarak belirleyebiliyoruz.

Stelde Attis sağa dönük olarak bir kayanın üzerine oturmuş biçimde, profilden gösterilmiştir. Uzun kollu, kemerli bir tünik, pantolon



res. 48. Pire'den Angdistis ile Attis'i gösteren adak kabartması. M.Ö. 4. yüzyıl ortası. Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz izniyle.

ve sivri burunlu yumuşak botlardan oluşan özel bir kostüm içindedir. Kafasına sıkıca oturan, sivri ucu öne uzanan bir başlık giymiştir. Başlığın arka tarafındaki kulakçıklar omuzlarına sarmaktadır. Sol dizinin üzerinde duran sol elinde bir Pan kavalı tutmakta, sağ elini de Angdistis'in uzattığı küçük bir yonca ağızlı kabı almak üzere öne doğru uzatmaktadır. Ucu kıvrık bir sopa şeklindeki çoban değneği, oturduğu kayaya dayalıdır. Attis'in karşısındaki Phrygialı Ana Tanrıça'ya bu yazıtta Meter ya da Kybele diye değil, Phrygia'da taşıdığı bir ad olan ve Hellenistik kült malzemelerinde sık sık karşımıza çıkan Angdistis adıyla seslenilmiştir.¹⁴⁹ Attis'e dönük olarak duran tanrıça peplos giymiş ve alçak bir başlık takmıştır. Başlıktan çıkan örtü, sırtına

dökülerek, neredeyse ayaklarına dek inmektedir. Sağ elinde Attis'e uzattığı küçük kap, sol elinde ise sol bacağı hizasında tuttuğu yuvarlak ve yassı bir cisim, yani tefi vardır. Attis, burada sadece adından değil, kostümünden ve atribülerinden de tanınabilir.

Bu atribülerin her ikisinin de sonraki betimlerde Attis'i Doğulu bir çoban ve Meter'in yoldaşı olarak canlandırmak için kullanılması âdet haline gelmiştir.¹⁵⁰ Ancak şunu unutmamalıyız ki, ne kostüm ne de atribüler özgün olarak Attis'e aittir. Kostüm, Ahamenî tarzındaki Pers kılığının biraz değiştirilmiş biçimidir ve Yunan sanatında sadece Persleri değil, aynı zamanda Amazonlar ve Troyalılar gibi Doğulu söylen- ce tiplerini betimlemekte yaygın biçimde kullanılmıştır.¹⁵¹ Bu giysi özellikle M.Ö. 5. yüzyıl ortası ve sonrasına ait Troyalı Paris betimle- rinde sürekli görülür.¹⁵² Giysinin Paris'le ilgili olması ve Atina sahne- sinde Troyalılarla Phrygialıların birbirine karışması, bu kılığın bir Phrygialı'ya uygun olduğu düşüncesini güçlendirmiş olabilir. Attis'in Phrygialı çoban kimliği de pekala Troyalı çoban Paris'le kurulan bu bağlantıdan kaynaklanabilir.¹⁵³ Ayrıca, Paris'in atribüleri olan çoban değneği ve Pan kavalında da, sık sık Meter'le birlikte görülen kır tan- rısı Pan'ın etkisi olabilir.

Ancak bu steldeki Attis söylencedeki genç çoban değil, Meter/Angdistis'e eşlik eden bir tanrıdır. Tanrı olduğu hem stelin ona adanmış olmasından, hem Angdistis'in kendisine adak sunulan kabı ona uzat- masından bellidir. Bu hareket, Attis'e de adak sunulmasının uygun olduğunu kesin bir biçimde göstermektedir. Bunu M.Ö. 5. yüzyıl son- larına ait kırmızı figürlü bir Atina içki kabı üzerindeki sahneyle kar- şılaştırabiliriz. O sahnede Yunan tanrıçası Themis'in Trakyalı tanrıça Bendis'e yaptığı buna benzer bir hareket, Bendis'e tapmanın *themis*, uygun olduğunu gösterir.¹⁵⁴ Bu stelde Angdistis'in de böyle bir hare- ket yapması, Attis'in artık Yunan kültürünün yerleşik bir parçası oldu- ğunu belirtiyor.

Yunan kültüründe yeni bir tanrının ortaya çıkması olağandışı görü- nebilir, ama bu bilinmez bir şey değildi. Bir tanrı olarak Attis'in kö- keninin ipuçları, Demosthenes'in söylevinin (*On the Crown* 260) bir pasajında saklı olabilir. Burada *attes*, gizem ayinlerinde taraftarların attığı bir ayin çılgılığıdır. O çılgılık, belki de stelde Doğulu bir çoban şeklinde gösterilen tanrı Attis olarak kişileştirilmişti. Eleusis Gizemle- ri'nde Demeter'in taraftarlarından biri olan tanrı İakkhos'un duru- mu buna çok benzer. Onun kökenleri de gizemli ayinlere özgü *iakk-* *he* çılgılığında yatmakta olup, tanrı bu çılgılığın kişileştirilmiş halidir.

Meter ve Demeter kültlerinin özellikle Atina'da birbiriyle bütünleşmiş olması, bu benzerliği mantıklı kılıyor.

Böylece Attis, Meter'in yoldaşı ve hizmetkarı olarak büyük bir olasılıkla M.Ö. 4. yüzyıl başlarında Yunan sanatı ile Yunan kültüne girdi. Kabartmalar ve terrakotta heykelcikler halindeki Attis betimleri bir yüzyıl içinde yaygınlaştı ve Atina, Sicilya, Amphipolis, Olynthos, Delos ve başka bölgelerde bulunan örneklerden öğrendiğimize göre, Yunan dünyasının her yanına yayıldı.¹⁵⁵ Betimlerinin çabucak yayılması, Attis'in hızla Meter kültünün temel bir ögesi haline geldiğini gösterir. Yunanlılar bu durumu Attis'i Meter'in aşığı yapan özenle hazırlanmış bir söylenceyle açıkladılar. Söylence 8. Bölümde ayrıntılı olarak incelenmiştir, ama anlamı burada kısaca özetlenebilir. İçinde Phryg kült uygulamalarına ilişkin bazı özellikler -Phrygialı Ana Tanrıça'nın Phrygia devletini yönetenlerle ilişkisi ve Phrygia'da tanrıçaya hadım rahiplerin hizmet etmesi- barındırmasına karşın, tıpkı Aphrodite ve Adonis masalında olduğu gibi, aşığını yok eden güçlü tanrıça söylencesi tipik bir Yunan söylencesidir.

Şimdilik söylenceden çok kült uygulamalarıyla, özellikle Attis'in Meter kültündeki yeriyle ilgileniyoruz. Attis betimleri, özellikle terrakotta heykelcikler, tanrı Attis'in Yunan dinindeki işlevini ortaya koymaktadır. Bunların çoğu onu dans ederken, hoplayıp zıplarken ya da bir müzik aleti çalarken, bir başka deyişle Meter'e tapan insanların dinsel törenler sırasında yaptıkları hareketleri sergilerken gösterir. Attis bu heykelciklerde tapınıcılara vekillik görevi yapar, böylece insan bir Attis heykelciği sunmakla, kendinden bir parça sunmuş olur. Attis başka betimlerinde, 4. yüzyıl Pire stelinde olduğu gibi, daha sakın bir pozdadır. Bu noktada, sanırım Attis'i aracı rolünde görmeliyiz. Meter'e tapan insanlar tanrıçadan bir dilekte bulunuyor ya da bir dileği yerine getirdiği için ona şükranlarını sunuyorlardı (örneğin, stelde gördüğümüz gibi, çocuklar adına), Attis de dilek ya da şükran sunularını pekiştiren tanrı figürü haline gelmişti. Bu Attis adaklarının hiçbirinde ne adı kötüye çıkmış bir şeye, ne de çarpık cinsel uygulamalara ilişkin bir belirti vardır. Cinsel organları açıkta olan "Phrygialı teşhirci" tipi Attis heykelciği ilk olarak M.Ö. 2. yüzyılda Roma'da görülür. Bu heykelciğin anlamı Roma'daki Magna Mater kültüne göre yorumlanmalıdır.

Attis, Meter kültünün Klasik Çağ Yunanistan'ında kazandığı olumsuz çağrışımları açıklamak amacıyla kullanılamaz. Daha sonraki dönemlerde Yunan, Roma edebiyatı ve sanatındaki standart Attis imge-

si, büyük olasılıkla o olumsuz çağrışımlardan kaynaklanmış olsa gerek, çünkü söylencedeki Attis imgesi, kuşkusuz Yunanlıların Phrygialılar hakkındaki Doğulu kadınısı barbar şeklindeki basmakalıp yargısından etkilenmişti. Irkla ilgili basmakalıp yargılar ve söylencesel imgeler dünyası dışında, Attis Meter'in tanrısal yoldaşı ve hizmetkârıydı. İnsanlar, kendilerini Meter kültüne yönelten aynı nedenlerle –yani bireysel dileklerini iletmek ve tanrıyla bireysel olarak temasa geçmenin hazzını yaşamak için- Attis kültüne yöneldiler.

Yunan Toplumunda Meter'in Yeri

Meter'in Yunan dünyasındaki toplumsal konumu sorunu, kaçınılmaz olarak tanrıçaya tapanların kimler olduğu sorununa bağlıdır. Bu noktada kanıtlar bizi yarı yolda bırakıyor, çünkü Meter adaklarının çoğu anonimdir. 5. ve 4. yüzyıla ait Meter adaklarının sıklığı, yaygınlığı ve çeşitliliği, tanrıçanın taraftarlarının her türlü insandan oluşan bir grup olduğu izlenimini uyandırıyor.¹⁵⁶ Atina Metroon'unun kuruluş efsanesinin ve metragyrtes'le ilgili olumsuz çağrışımın arkasındaki üstü kapalı varsayım, Meter kültürünün aşağı tabakaya ve toplumca dışlanan kimselere hitap ettiğidir,¹⁵⁷ ama işin gerçeği bu olmayabilir. Pindaros ve Euripides gibi önemli şairlerin Meter'in sunduğu dinsel yaşantıdan sempatiyle söz etmesi, tanrıçanın kadın, erkek, yurttaş olan, olmayan, çok geniş bir kitleyi kendine çektiğini kanıtlamaktadır.

Bununla birlikte, tanrıçanın kadınlar üzerinde özel bir çekim gücü olduğunu düşündüren bazı kanıtlar vardır. Ancak kanıtlarımız bu noktada biraz lastiklidir ve Meter kültürüyle kadınlar arasındaki bazı bağlantılar gerçeklikten çok, yazınsal ya da toplumsal gelenekleri yansıtır olabileceği için, iki tarafa da çekilebilir. Örneğin, *Helene*'de, *Bakkhalar*'da ve Diogenes'in parçalar halinde günümüze ulaşan bir oyununda tanımlanan Phrygialı kadınlar korosunda olduğu gibi, övgüler söyleyerek Meter'e tapınan tragedya koroları kadınlardan oluşur:

καίτοι κλύω μὲν Ἀσιάδος μητρὸφόρους
Κυβέλας γυναικάς, παῖδας ὀλβίων Φρυγῶν

Başları çelenkli kadınların seslerini duyuyorum, Asyalı Kybele'nin taraftarları, kutsal Phrygialıların kızları.¹⁵⁸

Oyuna heyecanlı, egzotik bir çeşni katmak amacıyla tragedya korolarında çoğunlukla kadınlara, özellikle de yabancı kadınlara yer verildiğinden, bunun gerçek kült uygulamasının bir yansıması olması

gerçekmiyor.¹⁵⁹ Demosthenes'in, esrime ayinlerine katıldığı için Aiskhines'in annesine yönelttiği eleştiri, gece tören alayları düzenlemenin, yüksek perdeden bağırmanın ve yılanları tutmanın kadınların tipik davranışları olduğunu ima etmektedir. Bu tür eylemler kadınların dengesiz ruh halinden kaynaklanır ve erkekler (Demosthenes'in seslendiği Atina jürisi gibileri) buna karşı çıkmalıdır.¹⁶⁰ Kadınlar, da-ima bir tanrının etkisi altına girmeye müsait kişiler sayılmış, bu durum onlarda çılgınlığa ya da tehdit edici davranışlara yol açmıştır.¹⁶¹

Ferrara krateri üzerindeki sahne, güncel kült uygulamaları hakkında daha çok şey anlatır. Bu sahne, Meter'le ilgili bir dizi ayinin, özellikle dansların bir anlatımı olarak yorumlanmıştır. Buradaki ayinlere katılanların çoğu kadındır, grubun arasında sadece bir tek yetişkin erkek görülmektedir. Unutmamalıyız ki, Atina Metroon'unun kuruluş efsanesinde *metragyrtēs*'e yöneltilen en ağır suçlamalardan biri, onun Atinalı kadınlara Meter'in gizemlerini öğretmeye gelmiş olmasıydı. Geleneksel otoriteye karşı çıkış, öykünün mitolojik kalıbının bir parçası olarak yorumlanabilir, ama bunun içinde kadınların bir ana tanrıça kültünü daha çekici buldukları şeklinde bir gerçek de barınıyor olabilir.¹⁶² Meter'in özellikle analarla çocukları kollayan bir tanrıça, bir *kourotrophos* görevi yaptığını daha önce belirtmiştik. Elinde tef tutan bir kadını gösteren mezar taşları da, kadınların Meter'e yakınlık duyduğunu doğrulamaktadır. Bunlar pekala Meter rahibesi olarak görev yapan kadınlara ait olabilirdi ve aileleri bu durumu bir seçkinlik işareti olarak herkese ilan etmek istemişti.¹⁶³

Yine de Meter kültünün sadece kadınlara hitap ettiğini iddia etmek yanlış olur. Atina Agorası'nda bulunan yazıtlı en eski Meter adağı Kriton tarafından adanmıştır ve bu bir erkek adıdır. Meter'e adanan ve Kureta'ları gösteren bir kabartmada bir erkek tapıncının adının bulunması, erkeklerin de kadınlar gibi Meter'e saygı beslediğini açıkça ortaya koyar. Tanrıça kadınlar için şefkatli Ana görevi yapmış olsa bile, onun etki alanı cinsiyet ve sınıf sınırlarını aşmıştı. Tanrıçaya tapanları daha net bir biçimde tanımlayamayışımız bile, onun ne kadar geniş bir kitleyi etkilediğini ve Yunan toplumunda ne kadar derin bir kök saldıgını gösterir.

Özet: Phrygia İle Hiç İlgisi Yok Mu?

Yunanı Meter'i, M.Ö. 5. ve 4. yüzyıllarda Yunan dininde yerleşik bir figürdü. Arkaik dönemde Yunanlılar tarafından büyük ölçüde değişikliğe uğratılan Phryg kökenleri adı ve kült unvanları olarak arka pla-

na çekilirken, görsel imgesi de Phrygialı öncülünden uzaklaştı ve Yunanlılara özgü bir Ana Tanrıça tanımına göre gelişti. Bu tanımın ana ögesi, Meter'in söylence ve kültürte Yunan tanrıçaları Rhea ve Demeter'le, özellikle de Rhea'yla özdeşleştirilmesi idi. Meter, hem canlıların yaratıcısı olarak genel anlamda, hem Olymposlu tanrıların anası olarak özel anlamda Tanrılar Anası'na dönüştü ve Olympos panteonunun bir parçası olmadığı halde, Olymposlu tanrılarla birlikte saygı gördü.

Klasik Çağ Yunanistan'ına ait kanıtlar, yabancı kökenli olmasına karşın Yunan toplumunda rahatça yer edinen, şairlerin, politikacıların ve halktan insanların tapındığı bir tanrıça portresi çizmektedir. Meter kent yaşamında, özellikle Atina'da kendini kabul ettirmiş bir tanrıçaydı. Köken itibariyle İonialı bir tanrıça olması, ona toplum yaşamında çok önemli bir rol kazandırmış, Atina devlet arşivlerinin koruyucusu olmuştu. Bireysel düzeyde ise, insanlar ona ayinler düzenleyerek tapındılar. İnsanda farklı bir ruh hali yaratmak amacıyla düzenlenen bu tür ayinlerde katılımcı tanrısal varlıkla doğrudan teması geçebiliyordu. Bu, Yunan dinsel yaşantısının tanınmış bir yönüydü ve Apollon, Dionysos, Nympha'lar dahil, birçok tanrıyla ilişkiliydi. Dağların Anası kimliği Meter'i vahşi kırların tanrıçası yaptığından, bu bir ölçüde tanrıçanın Phrygia'daki kökenlerinden kalan bir mirastı. Böyle olmakla birlikte, Phrygialı Ana Tanrıça'nın dağlar, mağaralar ve su kaynaklarıyla ilişkisi Klasik dönem boyunca Yunanistan'da pek dile getirilmez. Onun alanı, eskiden olduğu gibi kırsal bölgenin fiziksel manzarasından çok, taşkın davranışlardan kaynaklanan ruhsal manzaralardı.

Meter ayinleri ve bu ayinlerin neden olduğu farklı ruh halinin açıkça ifade edilmesi, belki de bu yüzden biraz tehlikeli görünüyordu. Sanki ayinler insanları üyesi oldukları Yunan toplumunun birleştirici bağlarından kurtulmaya teşvik ediyordu. Sonuçta Meter ayinleri çoğu kez ayıplamaya varan karma bir tepki uyandırdı. Bu tepki, Meter'in Phrygia bağlantılarının yeniden gündeme geldiği ve barbar bir tanrıça olarak sınıflandırıldığı dönem olan M.O. 5. yüzyılın ikinci yarısında daha çok dile getirilmiş gibi görünüyor. O hâlâ Tanrılar Anası olmakla birlikte, genellikle köle kaynağı olarak görülen Asyalı bir halkın da simgesi idi ve giderek Yunan özgürlüğünün en büyük düşmanları olan Troialılar ve Perslerle özdeşleştirildi.

Meter'in giderek böyle "Doğululaştırılması"ndaki ironi, ona yakıştırılan Doğu'ya özgü niteliklerin tanrıçanın Phrygia'daki geçmişinde

pek az dayanağı olmasıdır. Esrime ayınlarının en belirgin simgeleri olan tef, zil ve çalparanın Phryg kökenine dayandırıldığını, ama bunun yanlış olduğunu gördük. Meter ayınlarının Asyalı varsayılan kökeninin, tanrıçanın ayınlerinde yaşanan taşkınlıkları Yunanlı olmayan bir halka malederek aşağılamanın bir yolu olarak 5. yüzyılda yaratılan politik bir imaj kadar gerçekliği yoktur.

Böylelikle, Klasik Yunanistan'ın Meter'i, saygı duyulan bir kült figürü olduğu halde, giderek Yunan toplumundaki değişimleri yansıttı. Yunanistan'a bir kır tanrıçası olarak girmişti, ama 5. yüzyılın sonunda kara Yunanistan'daki kültü büyük ölçüde kentseldi. 5. yüzyılın başında tamamen Yunanlılaşmış bir tanrıçaydı, Rhea'yla bir tutuldu, ona Demeter'le birlikte tapınıldı, ama 4. yüzyılda ayınlerine kuşkuyla bakılan, rahipleri "şu Phrygialılar!" diye aşağılanan bir tanrıça oldu. Yine de o zamana dek Meter Yunan dinsel topluluğunun sağlam bir üyesi haline gelmişti; ayınleri hafife alınabilir, ama görmezden gelilemez. Klasik Yunan dünyasındaki bu gelişim sürecinde Meter'in kişiliğine ve kült törenlerine vurulan damga kalıcı olacak, daha sonra Hellenistik dünya ile Roma dünyasındaki Ana Tanrıça tanımını da etkileyecekti.

7. Hellenistik Çağ

M.Ö. 323'de İskender'in ölümüyle, M.Ö. 31'de Augustus idaresindeki Roma İmparatorluğu'nun başlangıcı arasındaki yüzyıllar, Yunan dünyasının kültürel açıdan hem inişli çıkışlı, hem dağınık bir gelişme kaydettiği bir dönemdir. Bu durum, Yunan Ana Tanrıçası Meter'in kültünün gelişimini izleme çabamızı da kaçınılmaz olarak etkileyecektir. Meter tapımının Yunan dünyasındaki en eski evresinde, tanrıçanın kültünün gelişimini Orta Anadolu'dan kıyıdaki Yunan kentlerine, kara Yunanistan'a ve Akdeniz'in batısına dek izleyebiliyoruz. Klasik Yunanistan'daki Meter kültü, tanrıça ile taraftarlarının ayin ve etkinliklerinin Yunan edebiyatı, Yunan sanatı ve Yunan toplumu üzerinde nasıl giderek artan bir etkisi olduğunu, en açık biçimde Atina'da olmak üzere, ortaya koymaktadır. Bu dönemi izleyen Hellenistik Çağ ise, tam tersine, Meter kültünü izlemeye rehberlik edecek tek bir çizgi sunmaz. Bunun nedenlerinden biri, kültün o çağda Hellenizmin yayılışıyla karşılaştırılabilecek kadar geniş bir coğrafyaya yayılmasıdır. Üstelik Meter'in bu dönemdeki konumu nedeniyle ortaya çıkan sorunlar daha farklıdır. Yunanlı Meter'in Phrygialı Matar'ın eski kült merkezlerindeki etkisini, kurulu Yunan kentlerindeki Meter kültünü ve Meter'in yeni kurulan kentlerdeki durumunu göreceğiz. Malzeme merkezden uzaklaşsa da, Meter kültü Hellenistik dönemde hem Yunan dinsel uygulamaları hem Yunan toplumu konusunda bütün olarak bizi yönlendirmeye devam ediyor. Hem incelemeye elverişli daha çok malzeme, hem daha kapsamlı belge olması, tanrıçaya karşılık veren farklı sesleri duymamıza olanak veriyor ve bu sesler bize Ana Tanrıça'nın gücünü hiç kaybetmediğini söylüyor.

Hellenistik Yunan dünyasındaki Meter kültüne ilişkin kanıtlar farklı kaynaklardan gelmektedir. Meter'e ait çok sayıda tapınak ve kutsal yer, tanrıçanın tapımının yayılımını gösterir. Tanrıçanın kült kuralarını ve diğer bilgileri içeren birkaç epigrafik belge, kült ayinleri ve yapılan uygulamalarla ilgili daha net bir tablo çizer. Bununla birlikte, tanrıçayı ve taraftarlarının duygusal tepkilerini canlı bir biçimde anlatan M.Ö. 5 ve 4. yüzyıla ait yazınsal metinlerin benzerleri yoktur Hellenistik Çağ'da. İçlerinde Meter'e rastladığımız, günümüze kalan az sayıda Hellenistik metinde tanrıça çoğunlukla eğlendirici bir figürdür ve tapınıcılarının onun kültünde buldukları güç, bu yapay yazınsal imgeye göre ikinci planda kalır.

Meter kültü Hellenistik Yunan dünyasında çok geniş bir coğrafyaya yayılmıştır.¹ İskender'in seferlerinin Meter kültü üzerinde hemen etkisi olmamış, ama İskender'in ölümünden sonra oluşan yeni politik düzen, tanrıçanın kültürünün yayılımını ve ona tapınılan kentlerle kült merkezlerini etkilemiştir. Phrygialı Ana Tanrıça kültürünün eskiden beri ön planda olduğu Küçük Asya'nın batısındaki Yunan kentleri özgürlük ve refaha yeniden kavuştuklarından, yine Meter kültüne ilişkin bol kanıt sağlarlar. Yeni Hellenistik kentlerden biri olan Pergamon, tanrıçanın kültü açısından önemli bir merkez haline gelmiştir. Ayrıca, İskender'in Pers İmparatorluğu'nu fethini takiben yayılan Hellenizm, Yunanlı olmayan Anadolu halklarının kent ve kült merkezlerine damga vurmuştur. Eski Anadolu dilleri ve kültürel tarzları ortadan kalkmış, Gordion, Ankara, Pessinus ve Sardes gibi merkezler giderek Hellenleşmiştir. Hellenizmin yayılışının Phrygialı Matar kültü üzerindeki etkisi, sadece Anadolu tarzının yerini Yunan tarzının alması değil, bu ikisinin karışımından yeni bir Meter formülü yaratılması oldu. Bu karışımın en önemli sonuçlarından biri, Meter kültürünün M.Ö. 3. yüzyılda Asya'dan Roma kentine getirilmesiydi. Bu olay 9. Bölümde ayrıntılı olarak incelenmiş ise de, kültürün naklinin eski kült âdetlerinin canlandığı ve yeni tapınakların yayıldığı Hellenistik ortamında gerçekleştiğini hatırlamak önemli.

Ancak bu dönemde kara Yunanistan'da Meter kültüne ilişkin kanıtlar daha da azdır. Daha önce ele alınan kara Yunanistan kentleri arasında hâlâ önemli bir Meter tapınağına sahip olan tek kent Atina'dır. Agora'daki Metroon M.Ö. 2. yüzyılda yeniden inşa edilmiştir. Öte yandan, Meter'in özel kültler üzerindeki etkisinin sürdüğünü gösteren kanıtlar da vardır. Tanrıçaya yapılan bireysel sunuların sıklığı ve özel kült kurumlarının varlığı bu kanıtlardandır. Atina'nın limanı Pirede'ki Meter kültürünün yönetim organı olan *orgeones*'in yazıtları, özel kült kurumlarına ilişkin ilginç bir örnek oluşturur. Buradaki zengin epigrafik ve arkeolojik veriler bu toplulukta serpilen bir Meter kültürünün içyüzünü aydınlatan değerli bilgiler sunar.

Phrygia ve Lydia'da Meter

Ana Tanrıça'nın Phrygia ve Lydia'daki eski kült merkezleri iyi bir başlangıç noktası oluşturur. Eski kır tapınaklarının bazıları hâlâ Phrygia tanrıçası Matar'ın meskeniydi, ama Anadolu'daki yaşam biçiminin birçok yönü gibi, tanrıçanın kültü de M.Ö. 4. yüzyıl sonlarında başlayarak, gitgide yayılan Hellenizm etkisiyle değişikliğe uğradı.

Ancak Anadolu'daki Matar kültü, Yunan tarzını olduğu gibi almak yerine, Phrygialı Ana Tanrıça'nın bazı yönlerini koruyan, ama Yunan Meter'inin özelliklerini de benimseyen melez bir külte dönüştü.

Phrygia'daki Matar kültünün Yunanlaştığı, tanrıçanın adlarından bellidir. Artık ona sadece Yunanca olarak, genellikle Ana, yani Meter unvanının arkasına yer adından türeme bir sıfat eklenerek sesleniliyordu. Kutsal bir dağı belirten Meter Dindymene adını biliyoruz. Bu dağ, biri Aizanoi, biri Pessinus, diğerleri de kıyıda ki Yunan kentleri civarında yer alan dağlardan biri olabilir. Aizanoi'da tanrıçaya kutsal mağarasının adından türeyen Meter Steuene adıyla da tapınılıyordu.² Meter Zizimmene ise Güneydoğu Phrygia'da, bugünkü Kayseri yakınındaki Sızma'da saygı görüyordu.³

Yunanca adların kullanımı yanında, Phryg ve Yunan kült uygulamalarının gerçek bir karışımı oluşmuştu. Eski Phryg merkezi Gordion bunun iyi bir örneğidir. Gordion uzun zamandır bağımsız Phrygia devletinin başkenti olma özelliğini yitirmiş olmakla birlikte, bir ticaret merkezi olarak bölgedeki önemini koruyordu. Burada Hellenistik döneme ait çok sayıda heykelcik bulunması Phrygialı Ana Tanrıça kültünün sürdüğünü gösterir, ama gerek ithal mal, gerek yerli yapım olsun, bunların tümü ilk kez Yunan modellerine dayanmaktadır. İthal mallar arasında, yanında aslanları, elinde phiale'yle tahtta oturan mermer bir tanrıça heykelciği (res. 49) ile tanrıçayı tahtında (res. 50) ya da bir aslanın sırtında otururken gösteren çeşitli terrakotta heykelcikler vardır. Su mermerinden yapılmış oturan aslanlı tanrıça heykelciği ile bazı terrakotta parçalar da yerel örnekler içindedir. Bu terrakotta parçaların en etkileyicisi, tahtta oturan ve elinde phiale ile tef bulunan, elyapımı büyük bir tanrıça heykelciğidir (res. 51).⁴ Gordion'daki Meter kültü üzerindeki Yunan etkisini belirten başka bir örnek, meşale taşıyan genç bir kadın heykelciğidir ve bu da büyük olasılıkla Yunan malıdır. Bu eser, tanrıçanın Klasik Yunan edebiyatında anlatılan ve Yunan Meter adaklarında betimlenen gece şenliklerini hatırlatmaktadır.⁵ Gordion'daki Meter kültüne ikonografik açıdan en güçlü etkiyi Pergamon yapmış gibi görünüyor. İthal parçalardan bazıları Pergamon malı olup, bazı yerli yapımlarda da -elyapımı büyük tanrıça figürü de bunlar arasındadır- bir Pergamon modeli örnek alınmıştır. Bazıları ev halkının tapınma yeri olduğu anlaşılan bölümlerde olmak üzere, bu parçaların tümü evlerde bulunmuştur.⁶

Yunan betimlerinin benimsenmesinin kült uygulamalarında bir değişikliğe neden olup olmadığı yine de kuşkuludur. Evlerdeki küçük



res. 49.
Gordion'dan
mermer Meter
heykelciği. M.Ö.3.
yüzyıl-2. yüzyıl
başı. Gordion
Kazı Projesi'nin
izniyle.

tapınma yerleri hâlâ Phryg dönemindeki gibi yaygın olmakla birlikte, henüz tanrıçaya adanmış büyük bir tapınağa ilişkin kanıt yoktur. Meter'in sevgilisi Attis de Gordion'da dikkat çekmeyen ve kimliği belirlenemeyen bir figürdür.⁷ Ama en azından eski Phrygia'ya özgü öğelerden biri korunmuştur, bu da tanrıçanın mezarlarla bağlantısıdır.⁸ Bütün olarak bakıldığında, Gordion'daki malzeme yerli halkın Yunan ikonografi biçimlerini benimseyip kopya etmeye hevesli olduğunu gösteriyor, ama Phrygialı Ana Tanrıça kültünün ata topraklarında uzun süre yaşadığını da ortaya koyuyor. Bir başka Phryg kutsal alanı olan Midas Kenti de buna benzer bir modeli çağrıştırmaktadır.⁹ Burada, artık terk edilmiş olan eski Phryg yerleşmesinin en yüksek noktasında küçük bir Hellenistik tapınağın bulunması, Ana Tanrıça



res. 50. Gordion'dan, bir aslanın
sırtında oturan terrakotta Meter
heykelciği. M.Ö. 3. yüzyıl-2. yüzyıl
başı. Gordion Kazı Projesi'nin izniyle.

res. 51. Gordion'dan tahtta oturan
terrakotta Meter heykelciği. M.Ö. 3.
yüzyıl-2. yüzyıl başı. Gordion Kazı
Projesi'nin izniyle.

kültünün Phrygia'nın yüksek yerle-
riyle bağlantısını sürdürdüğünü
göstermektedir.

Orta Anadolu'nun değişen poli-
tik manzarası içinde, Meter'in
önemli ve yeni kült merkezi, Pessi-
nus öne çıktı. Roma tarihi ve efsa-
nelerinde en eski, en saygın Meter
kutsal alanı olarak ün kazanan bu
Phryg yerleşmesinin Phrygialı Ana
Tanrıça kültüyle ilgili çok az malze-
me vermesi şaşırtıcıdır.¹⁰ Burası en
aşağı M.Ö. 5. yüzyıldan itibaren yer-
leşim görmüş olup, yakındaki kırsal
bölgede yer alan ve Phrygia'daki di-
ğer açık hava tapınaklarının benze-
ri olan küçük bir merdiven sunak,
buranın Matar kültüyle ilgili bir yer
olduğunu gösterir.¹¹ Ne var ki, Pes-
sinus'un büyük ya da önemli bir



Phryg yerleşmesi olduğunu gösteren fazla bir işaret olmadığı gibi, Hellenistik dönemden önce buranın önemli bir dinsel merkez olduğunu düşündürecek fazla bir kanıt da yoktur.¹² Burası bir Phryg kutsal alanı için uygun bir seçim olmazdı, çünkü belli zamanlarda su baskınlarına maruz kalan, bazen de kuraklaşan derin bir vadide yer almaktadır.¹³ Bu durumuyla, Matar'ın uğrağı olan dağ tapınaklarına hiç benzemez. Ne var ki, antik kaynaklar Pessinus kutsal alanının hem eskiliği hem de ünü konusunda ısrarlıdır ve buranın barınmaya uygun yapıda olmaması, doğal kaynaklara, ulaşım yollarına uzaklığı bile bu noktayı destekleyebilir (insan oraya tapınmaktan başka ne için gidebilirdi?).¹⁴ Midas Kenti ve Gordion gibi eski kült merkezlerinin öneminin azaldığı Hellenistik Çağ'da Pessinus pekala yeniden değer kazanmış olabilir.

Pessinus'taki Meter kültüne ilişkin net kanıtlar, Pergamon'daki Attalos hanedanı krallarının bu kutsal alanla ilgilendiği döneme aittir. Attalos'lar burada beyaz mermerden portikolar ve bir tapınak yaptırmışlardı. O zamanlar Pessinus, rahiplerin yönettiği bir tapınak-devletti.¹⁵ Bu konudaki ana kaynağımız olan Strabo, ilk olarak hangi Attalos kralının Pessinus'la ilgilendiğini ne yazık ki söylemediği için, onun verdiği bilgiler, Romalıların Meter'in kült imgesini Pessinus'tan alıp Roma'ya götürdükleri söylenen M.Ö. 205/204 yılında Attalos hanedanının Pessinus'la kesin bir ilişkisi olup olmadığını saptamamıza olanak vermiyor.¹⁶ Bununla birlikte, Pergamon kralları II. Eumenes ve II. Attalos ile Pessinus hükümdarları arasındaki mektuplaşma, M.Ö. 2. yüzyıl ortasında Pergamon'un Pessinus'la ilgilendiğini kanıtlamıştır.¹⁷ M.Ö. 1. yüzyılda taş, büyük olasılıkla Attaloslar dönemi tapınağının duvarlarına kazınmış olmalarına karşın, M.Ö. 163 ile 156 arasındaki döneme ait yedi mektup bilinmektedir.¹⁸ Bu mektuplaşma, Pessinus kutsal alanının Hellenistik devletler dünyasındaki yerine ışık tutan bilgiler sağlar.

Mektuplarda Eumenes ve Attalos'la rahip hükümdarlar arasındaki haberleşme kaydedilmiştir. Rahiplerin hepsinin unvanının Attis olması, belki de bu adın Phrygia kralları tarafından kullanıldığı çağın bir kalıntısıdır.¹⁹ Bu makamda oturan kişi Phrygialı olmasa bile rahiplerin Attis unvanını almayı sürdürdükleri, Attis diye bir rahibin Aiorix adlı bir kardeşi olmasından anlaşılır. Aiorix bir Kelt adıdır ve M.Ö. 2. yüzyılda kutsal alanın Galatların kontrolünde olduğunu gösterir.²⁰ Mektuplarda, Pessinus rahiplerinin Pergamon hükümdarlarının kendilerine gösterdiği iyi niyeti koruma arzuları kadar, Perga-

monluların Pessinus'ı kendi amaçları doğrultusunda kullanma istekleri de açıkça görülmektedir. Örneklerden birinde, Pergamonlular Roma'nın çıkarlarını Pessinus'un gereksinimlerinin önünde tutarlar.²¹ Edindiğimiz izlenime göre, bu ilişkideki baskın tarafın Pergamon olduğu açık.

Bu mektuplarda Meter kültüne pek az yer verilmesi, şaşırtıcı gelmekle birlikte, beklenmedik bir durum olarak görülmemelidir. Pergamonluların Meter'le ilgilendiği (aşağıda göreceğimiz gibi) belgelerle kanıtlanmıştır, ama Pergamon'un Pessinus'la ilgilenmesi buranın bir Meter kutsal alanı olmasından çok, Pergamon'un kontrol etmek istediği Galat toprakları içinde yer alan bağımsız bir devlet ko-numunda olmasından kaynaklanıyordu.²² Bir mektupta, Eumenes herhalde Pessinus'un çıkarlarının gözetilmesinin (Pergamon'un değil) tanrıçanın işi olduğunu ima ederek, birileri tanrıçanın rahiplerini aşağıladığında tanrıçanın kendi rahiplerini kollamasının daha iyi olacağını bildirir.²³ Mektuplar genel olarak Pergamon'un Pessinus ve kütle ilişkisini kanıtlamakla birlikte, politik açıdan Pessinus kutsal alanının etkisini yitirdiği bir dönemi çağrıştırıyor. Sonuç olarak, Pessinus'un parlak dönemi kısa sürmüştür. Strabo (Augustus'un çağdaşıdır), kendi zamanında rahiplerin gücünün azaldığını, kentin eski zenginliğinin kalmadığını, buna karşın Meter kültünün hâlâ önemini koruduğunu söyler.²⁴ Pessinus'un geç dönem rahiplerinin, öncülleriyle Pergamon arasındaki mektuplaşmayı mektupların yazılışından yüz yıl kadar sonra yayınlamalarının nedeni budur kuşkusuz. Bu rahipler kutsal alan ve bölge üzerindeki hakimiyet iddialarına dayanak bulmaya çalışıyorlardı.²⁵ Mektuplar, Phrygler'in politik ve dinsel konulardaki son güç gösterisi oldu.

Güç politikaları dünyasından uzakta, tanrıçanın himayesindeki özel bir topluluğa ait bir belgede, Phrygialı Ana Tanrıça ile taraftarlarının tamamen farklı bir tablosunu görüyoruz. Lydia'daki Philadelphia'da bulunmuş olan bu metin, M.Ö. 2. yüzyıl sonu ya da 1. yüzyıldan kalmaz.²⁶ Metinde Dionysios diye biri tarafından kurulan bir aile kültünün kuralları yazılıdır. Bu adam rüyasında karşısına çıkan bir görünüşü nedeniyle bu kültü kurmuştur. Hellenistik dönemde böyle pek çok özel kült kurulmuş olduğundan, bunda bir gariplik yoktur.²⁷ Ancak bu kuruluşun amacı daimi olarak tek bir kişiyi yüceltmek değil, kişisel davranışlar açısından katı kurallara uymayı kabul edecek bir tapınıcı grubu oluşturmaktır. Kült kurallarına göre, Zeus, Hestia ve Θεοὶ Σωτῆρες, yani Kurtarıcı Tanrılar için sunaklar dikilecekti. Kurta-

rici Tanrılar, Eudaimonia (mutluluk veren ruh), Plutos (zenginlik), Arete (erdem), Hygeia (sağlık), Agathe Tykhe (iyi şans), Agathos Daimon (iyi ruh), Mneme (bellek), Kharit'ler (Üç Güzeller), Nike'den (zafer) oluşuyordu. Tapınıcı grubu Dionysos'un evinde, yani oïkoç'ta toplanacak, kadın, erkek, özgür ya da köle, herkes eşit şartlarda karışılacaktı. Büyünün, aşk iksirlerinin, çocuk düşürme ve gebeliği önleme yöntemlerinin kullanılması kesinlikle yasaklanmıştı, kadın, erkek, bütün kült taraftarları cinsellikle ilgili katı kurallara uymak zorundaydı. Özgür doğmuş olan kült üyeleri arasında zina kesinlikle yasak olduğu gibi, özgür doğmuş erkekler ve evli köle kadınlar arasında cinsel ilişki kurulması da yasaktı (buna karşın fahişelik yasaklanmış gibi görünmüyor). Gruptaki herkes Angdistis'in himayesi altında olacaktı. Burada Phrygia'nın Ana Tanrıçasına Matar unvanıyla değil, Phrygia'da halkın kullandığı özel adıyla seslenilmiştir.²⁸

Bu metinde ilginç olan birçok özellik vardır. Bunlardan biri, Phrygialı Ana Tanrıça Angdistis'in ahlaka uygun davranışlarla bağdaştırılmasıdır. Phryg kültüründe M.S. ilk yüzyıllarda daha sık rastlanan bir özelliktir bu.²⁹ Bu metin, aynı zamanda tanrıçanın ileriki tarihlere ait kült yazıtlarında görülen bir başka yönüne, kurtarıcı tanrıçılığına değinen en eski belgelerden biridir. Dinsel tören ve arınmayla ilgili kurallar, Kurtarıcı Tanrılar'ın bu kültürün geleneksel özelliklerinden biri olabileceğine işaret ediyor: Bu kurallar κατά τε τὰ πάτρια καὶ ὡς νῦν, hem ataların geleneklerine, hem şimdiki (yani, bu belgedeki) talimatlara göre uygulanacaktır. Bu durum şu ilginç soruyu akla getiriyor: Değişimin nedeni neydi? Eklenen yeni bir tanrı mı, yoksa yeni davranış kuralları mı? Yorumcuların çoğu, Yunan tanrılarının Anadolu'daki Angdistis kültürle kaynaşmakta olduğunu varsayarak, ilk seçeneği önermişlerdir.³⁰ Durum şöyle olabilir: Lydia'daki Philadelphia, Yunanlıların kurduğu bir kentti, dolayısıyla Yunan tanrılarına tapınması doğaldı. Sardes'te bulunan M.Ö. 4. yüzyıla ait bir kült yönetmeliğinde tanrıçanın yer almasından anlaşıldığı gibi, Phrygialı Ana Tanrıça Angdistis'in kültü Lydia'da da iyi tanınıyordu.³¹ Bu durumda Philadelphia metni, yerel tanrıların Yunan tanrıları ve Yunanlıların kişileştirdiği soyut kavramlarla harmanlandığı Hellenistik kaynaşmanın mükemmel bir örneği haline geliyor.

Bununla birlikte, özellikle bir Yunan toplumu için, davranış kuralları da mı bir yenilikti diye merak edebiliyor insan. Cinsiyete ya da toplumsal konuma bakılmaksızın bütün üyelerin eşit muamele gördüğü, dışarıya kapalı bir grup kavramı o dönem için pek olağan sa-

yılmaz.³² Meter/Agdistis, bireyi esinlendirme yoluyla tapınıcılarına doğrudan ulaşan bir tanrıça olarak, zaten bireylerin davranışlarını etkileme gücüne sahipti. Bu belge, tanrıçanın etkisinin sadece bireyle değil, geniş bir gruba da yayıldığını göstermektedir. Grup üyelerinden belli aralıklarla, aylık ya da yıllık olarak, yeminlerini tazelemeleri ve topluluğun ahlak kurallarına uymayan üyelerin saptanması konusunda yardımcı olmaları istenmiş. Bu topluluğun taraftarlarının yükümlülüklerini ciddiye aldıkları ve bunların bağlılık duygusunda Ana Tanrıça'nın atadan kalma saygınlığının payı olduğu izlenimini ediniyoruz.

Lydia'da Hellenistik Çağ'daki Meter kültüne ilişkin kanıtlar yine eski Lydia başkenti Sardes'te bulunmuştur. Lydialı Tanrılar Anası'na, Μητρί Θεῶν Λυδ[ίαι], adanan, Sardes yakınlarında bulunmuş bir yazıt,³³ Meter'in varlığının çok eskiye dayandığını, 4. yüzyıl başına ait bir kabartma ise tanrıçanın kentte varlığını sürdürdüğünü kanıtıyor. Bu kabartmada, ayakta duran ve kucağında bir karaca olan Artemis'in sağ tarafında, aslanını kucaklamış olan Meter durmaktadır (res. 52).³⁴ En sağ köşede ise küçük boyda gösterilmiş iki tapıncı yer alır. Grubun tamamı Yunan tapınağı biçimindeki bir naiskosun içindedir. Artemis'in Meter'den birazcık uzun olması, onun kültünün daha önemli olduğunu belirten bir ayrıntıdır. Artemis, Sardes'in en büyük tapınağıyla onurlandırıldığı için, buna şaşırıyoruz, ama bu kabartma Meter'in de önemli bir konumda bulunduğunu gösteriyor. Meter'e de önemli bir kutsal alan ayrılmış, bu kutsal alandaki tapınağın duvarları resmi



res. 52. Sardes'ten Artemis ve Meter adak kabartması. M.Ö. 4. yüzyıl. Sardes Arkeoloji Araştırmaları'nın izniyle.

belgelerin ve Seleukos krallarıyla yapılan yazışmaların kaydedilip sergilenmesi amacıyla kullanılmıştır.³⁵ Sardes'te bulunan birkaç özel adak sunusu, tahtta oturan Meter'i, tefi, phiale'si ve aslanlarıyla birlikte geleneksel pozunda gösterir.³⁶

Hellenistik Çağ'da Ana Tanrıça kültünün Anadolu'da etkisini sürdürdüğünü kanıtlayan bir başka kaynak, Angdistis'e sunulmuş özel adaklardır. Eski Phryg yazıtlarında bulunmamasına karşın, Angdistis Hellenistik Çağ'da Ana Tanrıça için giderek daha sık kullanılan bir ad olmuştu. Yukarıda belirtilen Sardes ve Philadelphia tapınaklarının yanı sıra, Phrygia'daki Dokimeion'da da önemli bir Angdistis kültü vardı. Bu kentin bastığı sikkeler üzerinde tanrıça görülmektedir.³⁷ Midas Kenti'nde, genellikle yazıtlı küçük sunaklar olmak üzere, tanrıçaya birçok adak sunulmuş,³⁸ Bithynia ve Pisidia'da yazıtlı adak heykelcikleri bulunmuştur.³⁹ Bütün bu adak yazıtlarında tanrıçaya sadece Angdistis diye seslenilmiştir. Ayrıca Midas Kenti ile Eumenia'da bulunan, 'Ανγδίστει Μητρί Θεῶ, Tanrıların Anası Angdistis'e ve 'Ανγδίστει Μητρί Θεῶν, Tanrıların Angdistis Anasına sunulmuş çeşitli adakların⁴⁰ yanı sıra, şimdi Venedik'te olan ve çıkış yeri bilinmeyen bir yazıt da vardır.⁴¹ Bunlar, Strabo ile Hesykhios tarafından net olarak ifade edilen bir noktayı, Phrygialı Ana Tanrıça'nın adının Angdistis olduğunu açıkça gösteriyor.⁴²

Hellenistik dünyanın diğer bölgelerinden gelen çok sayıda sunu, bunun sadece yöresel bir ad olmadığını göstermektedir. Anadolu'nun dışında, Attika, Lesbos, Paros, Mısır ve Karadeniz'in kuzey kıyısındaki Panticapaeum'da Angdistis'e adanmış yazıt ve heykelcikler bulunmuştur.⁴³ Bu yazıtlarda da Angdistis adı Meter'le özdeşleştirilmiştir. Meter'e sunulan tipik bir adak eşyası olan aslanlı ve tefli bir oturan tanrıça heykelciği üzerinde Angdistis'e adanmış bir yazıtın yer alması, bunu doğrulamaktadır. Ephesos ve Bithynia buluntularıyla şimdi Venedik'te olan parçanın üzerinde de aynı durum gözlenir.⁴⁴ Bunlar, Ana Tanrıça'nın hem Phrygia'da, hem de anayurdu Anadolu'nun dışında etkili olmaya devam ettiğini göstermektedir.

Özet olarak, Meter Hellenistik Çağ'da Yunanlı olmayan Anadolu halklarının dinsel yaşantısında egemen bir güç olmayı sürdürdü ve kültü daha çok Anadolu'nun eski merkezlerinde parladı. Meter tapınaklarından çoğunun artık basitleşmiş, tanrıçaya sunulan adak eşyalarının küçük ve gösterişsiz olması, bölgedeki ekonomik ve politik çöküşü yansıtıyor. Görünüşe bakılırsa, sadece Pessinus ile Sardes'teki kutsal alanlarda gösterişli tapınaklar vardı, bunlar da ünlerini Helle-

nistik krallıkların desteğine borçluydu. Buna karşın bireysel kült alanında Ana Tanrıça'ya gösterilen yoğun ilginin sürdüğü açıkça görülüyor, bu da onun Anadolu halklarının yaşamında önemli bir yeri olduğunu gösteriyor.

Batı Anadolu'daki Yunan Meter'i

Hellenistik Çağ'da, Meter, Batı Anadolu'daki Yunan kentlerinde eskisi gibi varlığını sürdürmekteydi. Yunan Meter'ine Asya'da hâlâ geleneksel unvanlarıyla, Μήτηρ Μεγάλη, Büyük Ana,⁴⁵ Μήτηρ Θεών, Tanrıların Anası ve onun bir dağ tanrıçası olduğuna kuşku bırakmayan Μήτηρ Ὀρεία, Dağ Ana diye sesleniliyordu.⁴⁶ Ayrıca, tanrıçaya sık sık onun kutsal yeri olan özel bir dağı belirten topografik sıfatlarla seslenilmiştir; Batı Anadolu'nun hemen hemen her bölgesinde göze çarpan bir durumdur bu. Tanrıça sıfat bakımından özellikle İonia'da zengindi. Sipylos eteğindeki Magnesia kentinde Meter Sipylene ya da Meter Plastene olmuştu.⁴⁷ Erythrai'da Meter Kybeleie idi. Eski Phryg dilindeki kubileya'dan gelen bu sıfat, Erythrai yarımadasındaki belli bir dağı belirtiyordu.⁴⁸ Tanrıça, Kolophon'da Meter Antaia idi,⁴⁹ Smyrna'da ise ona hem Meter Sipylene, hem de yöreye özgü Meter Smyrnaike sıfatıyla sesleniliyordu.⁵⁰ Smyrna'nın güneyindeki Galleion Dağı'nda Meter Galleia'nın bir açık hava tapınağı vardı.⁵¹

Batı Anadolu'nun diğer bölgelerinde de tablo aynıdır. Tanrıça, kuzeybatı Anadolu'da, Pergamon yakınındaki Aspendon Dağı'nda Meter Aspendene olarak tapım görüyordu.⁵² Troas bölgesinde İda Dağı'nın tanrıçası Meter İdaia,⁵³ Marmara Denizi yakınındaki Kyzikos'ta Dindymos Dağı'nın tanrıçası Meter Dindymene idi.⁵⁴ Karia'daki Sparza kenti civarında tanrıçaya Meter Sparzene diye sesleniliyordu.⁵⁵ Belli kutsal yerleri belirten sıfatlardan başka, Batı Anadolu'daki Ephesos, Erythrai ve Troia'daki Yunanlılar, Μήτηρ Φρυγία, Phrygialı Ana unvanıyla Meter'in kökenlerini anıyorlardı. Tanrıçanın köklü geçmişi, Ephesos ve Kyzikos'ta Μήτηρ Πατρώϊη, Ataların Anası unvanıyla onurlandırılıyordu.⁵⁶

Bu sıfatlar, Küçük Asya'daki Meter kültürüne özgü olduklarından, Meter'in belli yerlerle bağlantısını pekiştirmekten daha fazlasını yaparlar. Bunlar, Yunanlıların o dönemde tanrıçanın Phrygia, kültürünün dağ kökenli olduğunu hâlâ bildiklerini gösterir, tanrıça ile kırsal bölge arasındaki ilişkinin devam ettiğini, özellikle dağların ve boşlukların hâlâ onun yurdu sayıldığını etkili olarak vurgularlar. Tanrıçanın Anadolu'daki Yunan tapınaklarından birçoğunun yerleşim merkez-

lerinden uzak olan ıssız dağlık bölgelerde yer alması, tanrıçanın doğal çevreyle bağdaştırıldığını desteklemektedir. Onun kimliğinin bu yönü Phrygia'da tanrıça Matar'ın başlıca özelliğiydi. 14. Homerik Övgü, bunun Yunan Meter tanımındaki önemini vurgulamaktadır. Her şeye rağmen bu fenomenin Hellenistik Çağ boyunca sürdüğünü (Roma Çağı Anadolu'su'nda da olacağı gibi) görmek ilginç. Bu süreklilik bölgenin özündeki tutuculuğu vurgulamakta ve tanrıçanın kültünün biçimlendirilmesinde Anadolu'nun kırsal manzarasının etkisinin hâlâ itici bir güç olduğunu göstermektedir.

Meter dağ tapınaklarının bilinen birkaç örneği vardır. Bunlardan biri, Sipylos Dağı'nın Anası olan ve Meter Plastene olarak da bilinen Meter Sipylene'nin tapınağıdır.⁵⁷ Pausanias, Meter Sipylene betiminin Tanrıların Anası'na ait tüm betimlerin en eskisi olduğunu bildirerek,⁵⁸ bugünkü Manisa ili yakınındaki bu dağın kuzey yamacında doğal kayaya oyulmuş olan oturan bir figürü tarif eder. Bugün de görülebilen yontu, uzun elbiseli oturan bir figürü betimlemekle birlikte, Phryg değil, Hitit betimidir.⁵⁹ Ancak yazıtlar ve burada bulunan Meter adakları, Pausanias'ın koyduğu teşhisin Hellenistik dönemden kalma olduğunu gösteriyor. Yunanlılara göre, dağa oyulmuş oturan bir figür mutlaka Meter olmalıydı.

Dağlardaki Meter kutsal alanlarının bir başka örneği de Ephesos'ta bulunmuştur.⁶⁰ Panayır Dağı'nın eteğinde yer alan kutsal alan, dağın yamacına oyulmuş, bazıları boş olan, bazılarının içinde doğal kayadan yontulmuş tanrıça betimleri hâlâ duran nişlerden oluşur. Öndeki kaya platosunda ayrıca yarıklar ve sunak biçiminde yontulmuş büyük bir çıkıntı vardır. Nişlerden bazılarında bulunan yazıtlarda tanrıçaya Μήτηρ 'Ορείη, Μήτηρ Πατρών ve Μήτηρ Φρυγίη olarak çeşitli adlarla seslenilmesi, Ephesoslulara göre tanrıçanın Dağ Ana, Ataların Tanrıçası ve Phrygiali olduğunu göstermektedir. Meter, Ephesos'taki Artemis kültünü yerinden etmemiş, hiçbir zaman büyük bir tapınak ve değerli adak sunuları edinmemiş, Ephesos Artemis'i kadar ön plana çıkmamıştır, ama Meter kültü yine de Ephesosluların yaşamının önemli bir parçası olmayı sürdürmüştür.

Ephesos kutsal alanında, ayakta duran tanrıçayı yanında arka ayakları üstüne çökmüş bir ya da iki aslanla birlikte gösteren bir dizi küçük adak kabartması da bulunmuştur.⁶¹ Bazı örneklerde tanrıçanın sağında genç bir erkek, bazılarında ise sağında genç, solunda yaşlı bir erkek vardır (res. 53). Yakındaki bir kaya sunağında bulunan Zeus Patroos'a adanmış bir yazıt, yaşlı tanrının Zeus⁶² olduğunu gösterir-



res. 53. Ephesos'tan adak kabartması, Meter genç ve yaşlı tanrıyla. M.Ö.3.-2. yüzyıl. İzmir Arkeoloji Müzesi. (F. Naumann'a göre: Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst [Tubingen, 1983], levha 34, res. 2.)

ken, diğer yazıtların Hermes'e ve Apollon Patroos'a adanmış olması, genç tanrının kimliğini net olarak saptamayı engelliyor.⁶³ Ne var ki, figürün yassı şapkası ve ayakkabıları, onun, M.Ö. 5. yüzyıldan beri Meter'in Yunan dünyasındaki değişmez yoldaşı Hermes olduğu izlenimini uyandırmakta. Başka yerlerde de bunlara benzer kabartmalar bulunmuştur. Bunlar arasında Samos'ta yamaçlardaki nişlere oyulmuş adak kabartmaları, Sipylos Dağı yakınındaki Meter Plastene kutsal alanında bulunan bir parça ve çıkış yeri kesin olmayan başka örnekler vardır.⁶⁴

Meter'i yanında tanrılarla gösteren kabartmalar Hellenistik dönemde yeni bir ikonografi türü olup, bunlardan Yunan ve Anadolu kült âdetlerinin kaynaşmasına ilişkin önemli kanıtlar sağlanır. Hermes Yunan dünyasında gizem kültüne girenlere yol gösteren tanrıydı. Onun günahattan arınma konusunda Meter'le belirli bir bağlantısı vardı.⁶⁵ O halde bu kabartmalarda yer alışı, Anadolu Meter'inin Lydia'daki Philadelphia'da bulunmuş ve daha önce incelemiş olduğumuz metinde

açıkça gördüğümüz ahlaki işlevini destekleyebilir. Zeus'un yer alması o kadar beklenen bir şey değil, çünkü bu tanrının daha önce Yunan Meter'ile ciddi bir bağlantısı olmamıştı. Bununla birlikte, Meter'in Rhea ve Zeus'un doğuşu efsanesiyle kaynaştırılması sonucunda, Zeus M.Ö. ve M.S. ilk yüzyıllarda Pergamon ve Aizanoi'daki Meter kültünün önemli bir parçası haline gelecekti. Böylece, Anadolu Meter'i zaman içinde Zeus'un annesi olarak saygı görmeye başladı. Ephesos'ta ve diğer İon kentlerinde bulunan adak kabartmaları, bu bütünleşmenin erken Hellenistik Çağ'da iyice oturmuş durumda olduğunu düşündürüyor.

Bir başka dağ tapınağı, Smyrna'nın güneyinde bulunan ve adını kuşkusuz bu kutsal alandan alan antik Metropolis kenti yakınındaki Gallesion Dağı'ndadır.⁶⁶ Dağın eteğindeki bir mağarada yer alan Meter kutsal alanı, M.Ö. 4. yüzyıldan, antik çağın geç dönemlerine dek kullanılmıştır. Kesilen kurbanlardan kalma çok sayıda hayvan kemiği, terrakotta ve taştan yapılmış çeşitli tanrıça heykelcikleri ile adak kabartmaları, buradaki kült faaliyetinin kanıtlarıdır.⁶⁷ Terrakotta betimler, Meter'i oturur biçimde gösteren standart adak heykelcikleri tipinde iken, taş adaklar, ayakta duran tanrıçayı bir yaşlı, bir de genç erkek figürüyle birlikte gösteren Ephesos modelini izlerler. Buralarda bu modelin sık sık görülmesi, Meter'in iki tanrıyla bir arada betimlenmesinin bu bölgeye has bir özellik olduğunu düşündürüyor.

Kırsal bölgedeki tapınaklarının yanı sıra, Meter kentlerde de işlevini yerine getiriyordu. Smyrna'nın, genellikle Meter Sipylene diye seslenilen Ana Tanrıçası, yazıtlar ve çok sayıdaki Meter adak heykelcikleri yoluyla saptanmıştır.⁶⁸ Tanrıçanın kentin ana bölümündeki düzlükte yer alan tapınağı Metroon, Smyrna'daki en güzel tapınaklardan biri sayılır.⁶⁹ Kolophon'da da kent merkezinde yer alan ünlü bir Metroon varmış. M.Ö. 4. yüzyıla ait bir yazıttan, burada Meter'e Meter Antaia adıyla, kentin beş önemli tanrısından biri olarak tapınıldığını öğreniyoruz.⁷⁰ Kolophon'un demokratik meclisi Boule'nin kararları taş bir stele yazılacak, bir kopyası da Metroon'a konulacaktı.⁷¹ Bu bilgi Atina'daki uygulamaya paraleldir ve İoniali Yunanlıların politik yaşamında Meter'in önemini yansıtmaktadır. Rahiplik makamlarının satış bedellerinin kaydedildiği M.Ö. 3. yüzyılın ilk yarısına ait bir yazıttan tespit edilen bir başka kent Metroon'u da Erythrai'da bulunmuştur.⁷² Μητρη Μεγάλη rahipliği, 480 drahmi satış bedeliyle, el değiştiren 54 makamın değer bakımından yalnızca yedisinin altında kalarak, en pahalı makamlardan biri oluyor. Alıcı, Diony-

sios oğlu Molion diye biridir. Bu adamın aynı zamanda kent darphanesinden sorumlu bir memur olduğu biliniyor.⁷³ Zenginliği ve yetkisi, onun Erythrai'da önemli bir kimse olduğunu gösteriyor, Meter kültüne bir servet ayırmaya gönüllü oluşu da, kültün bu topluluktaki durumunu açıklıyor. Ayrıca, Erythrai'daki dinsel bayramlarla ilgili M.Ö. 2. yüzyıla ait bir kent takviminde ve bireysel bir adak yazıtında Meter adına rastlanmıştır.⁷⁴ Meter'in Khios'ta da önemini korumaya devam ettiğini, yine yazıtlardan anlıyoruz. Bunlardan Μήτηρ Κυβελείη'ye adanmış olanında, tanrıçanın Phryg kökenli eski adına gönderme yapılıyor.⁷⁵ Özellikle ilginç bir yazıtta ise, Kallisthenes diye birinin Meter için yapılan στρωτή ve καθέδρα, yani "sedir döşeme" ve "taht" törenlerini üstlendiği kaydedilmiştir.⁷⁶ Bunların her ikisi de Anadolu ve Yunan kült uygulamalarının birbiriyle ilginç bir biçimde kaynaştığını düşündüren törenler olup, Pire'de Meter ve Attis'le bağlantılı olarak bunlarla yine karşılaşacağız.

Priene'deki Meter tapınağı farklı bir model ortaya koyuyor.⁷⁷ Burası, kentin batı kapısı yakınındaki özel mesken kesiminde yer alan küçük ve gösterişsiz bir açık hava tapınağıdır. Aslanıyla birlikte oturan tanrıçayı gösteren terrakotta ve mermer heykelcikler buranın kutsal bir alan olduğunu, yanmış hayvan kemikleriyle sunu kapları da burada ayin yapıldığını kanıtıyor. Kentin çeşitli kesimlerinde de heykelcikler, kabartmalar, figürinler ve tanrıçanın oldukça kaba işlenmiş bir heykeli bulunmuştur.⁷⁸ Tapınağın gösterişsizliği, Priene'deki yazıt ve sikkelerde Meter'le ilgili bir çağrışım olmayışı, kentin resmi kültürlerinde tanrıçanın pek az rol oynadığı ya da hiç rolü olmadığı izlenimini uyandırıyor. Ancak Meter adaklarının sık görülmesi, Meter kültünün resmi destekten yoksun olmasının, bu kültün sıradan yurttaşların özel yaşamlarında önemli bir rol oynamasını engellemediğini gösteriyor. Daha kuzeyde, Myrina'da bulunan geç Hellenistik Çağ'a ait zengin bir heykelcik grubu içinde bol miktarda Meter ve Attis heykelciği saptanmıştır. Bunların çoğu mezarlarda bulunmuş olup, Meter'in bireysel kültürlerde etkisini sürdürdüğünü gösterirler.⁷⁹

Halikarnassos'ta bulunan M.Ö. 3. yüzyıla ait bir yazıt da Meter'in bireysel kültürlerdeki rolünü belgelemektedir.⁸⁰ Telmessos'taki Apollon bilicisi, Poseidonios diye birine, ana-babası için 'Αγαθὴ Τύχη'ye (İyi Şans), kendisi ve karısı için 'Αγαθὸς Δαίμων'a (İyi Ruh) kurban sunmak koşuluyla bir aile kültü kurmasını buyurmuş. Bu kurumun saygı göstereceği diğer tanrılar Zeus Patroos, Apollon Telmessos, Moira'lar ve Tanrıların Anası imiş. Sunulacak kurbanlar için konulan ko-

sullarda bir önem sırası ortaya çıkıyor: Zeus, Apollon ve Moira'lara birer koç kurban edilirken, Meter'e sadece bir keçi düşmüş. Bu yazıt, Meter'in bireysel kültlerde varlığını sürdürdüğünü ve Yunan panteonundaki diğer tanrıların altında yer aldığını doğruluyor.

Meter, kuzeybatı Anadolu'da da kendine has bir üne sahipti. Kültü hem Khalkedon,⁸¹ hem Kyzikos'ta saygı görmüştür. Kyzikos'ta ona sadece Meter Dindymene olarak değil, yer adından türeyen başka sıfatlarla da tapınılıyordu.⁸² Meter Dindymene kültünün kuruluşu, İason'la Argonaut'lara dayandırılmıştır. Argonaut'ların Karadeniz'e yaptıkları yolculuğun başlangıcındaki bu olay, Rodoslu Apollonios tarafından *Argonautika*'da anlatılmıştır.⁸³ Meter Dindymene'nin taşıdığı önem, Kyzikosluların Prokonnesos'taki komşularından aldıkları söylenen değerli kült heykelinden anlaşılabilir. Pausanias heykelin altın olduğunu, tanrıçanın yüzünün ise su aygırı dışından yapıldığını kaydetmiştir.⁸⁴ Kyzikos'ta ayrıca, tanrıçaya kurban sunma sahnelerinin betimlendiği yazıtlı adak kabartmalarından oluşan zengin bir seri bulunmuştur.⁸⁵ Tipik örneklerden birinde tanrıça sunağında oturmakta, bir tapınıcı alayı ellerini kaldırmış olarak tapınma pozunda tanrıçaya yaklaşmakta, bir hizmetkar iki koyunu kurban edilmek üzere götürmektedir (res. 54).⁸⁶ Altaki yazıt, unvanlarıyla birlikte görevlilerin adlarının sıralandığı bir liste olup, kültle ilişkili kişilere belli bir saygınlık derecesi verilmiştir.

Yeniden kurulan İlion kentindeki Μήτηρ Ἰδαία, İdalı Ana kültü, burası Homeros Troiası'nın yeri olarak yüceltildiği için, özellikle ilgi odağıdır. İki tapınağın varlığı, M.Ö. 6. yüzyılda Tunç Çağı Troiası höyüğünün güneybatı yakasındaki kült etkinliklerini kanıtlamakla birlikte, burada hangi tanrılara tapınıldığı bilinmiyor.⁸⁷ Ayrıca, bir üst, bir de alt tabakada, Hellenistik Çağ'dan kalan ve her birinde birer sunak bulunan iki açık hava kutsal alanı saptanmıştır.⁸⁸ Altaki kutsal alanda çok sayıda terrakotta ve mermer Meter heykelciği, iki Attis heykelciği ve birtakım kadın heykelcikleri ele geçmiştir. Anadolu'da ender görülen bir tip olan çocuk Attis heykelciği kayda değer bir örnek. Bu parça karışık bir ortamda bulunmuş olmakla birlikte, kesin olarak Hellenistik denemez.⁸⁹ Tanrıçanın Roma çağında iyi tanınan İda Dağı'ndaki kutsal alanı, Hellenistik dönemde de aktif görünüyor ve Troia yerleşmesinin çeşitli katlarında bulunan terrakotta heykelcikler, tanrıçanın özel kültteki varlığını kanıtıyor.⁹⁰ M.Ö. 205/4 yılında Romalılar tanrıçayı Mater Deum Magna Idaea, Roma'nın İdalı Büyü Anası olarak Roma'ya getirdiklerinde, Troia'daki Meter kültü iyi-



res. 54. Kyzikos'tan
Meter'e sunulmuş
adak kabartması,
Meter ve tapınıcılar.
M.Ö. 2. yüzyıl.
Kopenhag Milli
Müze, Yakın Doğu ve
Klasikçağ Eserleri
Bölümü izniyle.

ce ünlenecekti. Bunun sonucunda İlion kenti bazı ayrıcalıklar kazandı: M.Ö. 188'de Roma Senatosu tarafından resmen Romalıların ana kenti kabul edildi, toprakları genişletildi ve vergiden muaf tutuldu.⁹¹ Bununla birlikte, Hellenistik bir Yunan kenti açısından bakıldığında, Troia'daki Meter kültünün, tanrıçanın kutsal dağında, kentteki kutsal alanının içinde ve kentteki evlerde uygulanan bir kült olarak, diğer çağdaş Yunan kentlerindeki kültlerden pek farkı yoktur.

Asya'daki Yunan kentleri arasında, Meter'in en canlı tablosunu yeni Pergamon'da görüyoruz. Tanrıçanın etkili varlığı, burada hem kent içinde, hem de civardaki dağlarda bulunan iki açık hava tapınağında hissediliyor.⁹² Tanrıçanın Pessinus'taki kutsal alanına destek vermelerinden de anlaşıldığı gibi, iktidardaki Attalos hanedanı tanrıçaya büyük ilgi göstermişti. Pergamon'da ele geçen bir dizi yazıt, insan boyunda bir heykel ve bir kısmı terrakotta olan çeşitli heykelcikler, bu ilginin yaygın olduğunu gösteriyor.

Önce Meter kültünün Pergamon kenti içindeki kanıtlarına bakalım. Pergamon'da tapınılan tanrıça, *Μήτηρ Μεγάλη*, Büyük Ana idi. Yaygın olarak kullanılmasına karşın, bu kült unvanı sadece bu kente özgü değildi. Romalı yazar Varro'dan öğrendiğimize göre, Meter Megale'nin kentin içinde kent duvarları civarında yer alan Megalesion adlı bir kutsal alanı varmış.⁹³ Hellenistik Yunan kentlerinde pek saptanmayan bu durum, Matar'ın kapıların ve sınırların koruyucusu sayıldığı eski Phryg geleneğinin bir kalıntısı olsa gerek. Yukarı kente açılan ana kapının yakınında bulunan bir sıra temel, Pergamon'daki bu kutsal alanın yeri olabilir. Burada, belki de antik dünyadan kalan en etkileyici Meter betimi olan insan boyunda bir heykel bulunmuştur (res. 55).⁹⁴ M.Ö. 2. yüzyıla tarihlenen heykel, Agorakritos'un modelinden türetilmiştir. Tanrıça, ayak koyma yeri bulunan özenle işlenmiş büyük bir tahtta oturmaktadır. Göğüs altından kemerli bir khiton ve dizlerine sarkan dökümlü bir pelerin giymiştir. Pelerinin yatay kıvrımları, khitonun düşey kıvrımlarıyla kontrast oluşturmaktadır. Tanrıçanın tahtın koluna dayalı olan sol kolunun üst kısmı yuvarlak bir cisim yerleştirilmek üzere oyulmuştur. Bu cisim kuşkusuz bir tefiti ve büyük olasılıkla ayrı yapılmıştı. Heykelin başı ve sağ kolu eksik olduğundan, tanrıçanın sağ elinde bir sunu kabı tutup tutmadığı anlaşılamakla birlikte, o döneme ait terrakotta heykelcikler böyle bir kap tuttuğunu düşündürüyor. Günümüze parçalar halinde ulaşan mermer bir aslan, tanrıçanın yoldaşı olarak yanında duruyor olabilir.⁹⁵ Heykelin yüksek nitelikteki işçiliği dışındaki en önemli özelliği, Klasik Çağ'daki Meter betimlerine özgü modeli korumasıdır. Bu parça pekala bir kült heykeli olabilir, heykelin itibarı da bu modelin devam etmesini sağlamış olabilir, çünkü Pergamon modelinin Anadolu'nun diğer kült merkezlerine, Troia ve Gordion gibi farklı yerlere kadar geniş çapta yayıldığını görüyoruz.⁹⁶

Kentin her kesiminde Meter'i betimleyen çok sayıda taş ve terrakotta heykelcik de bulunmuştur.⁹⁷ Pergamon heykelciklerinden iki ta-



res. 55.
Pergamon'dan
mermer Meter
heykeli. M.Ö. 2.
yüzyıl.
Antikensammlung,
Staatliche Museen zu
Berlin, Preussischer
Kulturbesitz izniyle.

nesi tanrıçayı başında kule biçiminde yüksek bir taçla gösterir. Bu taç, Ana Tanrıça'nın Roma heykellerinde çok yaygınlaşacak olan kuleli tacın en eski örneklerindendir (res. 56).⁹⁸ Bu da Meter'in Pergamon'un kapılarıyla surlarının koruyucusu olduğunu gösteren bir simge olabilir. Bu heykelcikler, tıpkı Troia ve Priene'de olduğu gibi, evlerdeki tapınma yerlerinde kullanılmış gibi görünüyor. Meter ayrıca Pergamon'daki Büyük Sunak'ta, bir aslanın üzerine oturmuş olarak görülür. Sunaktaki figür, Pergamonluların tanrıçaya saygısını yansıtmakla birlikte, Anadolu kültüründeki Ana Tanrıça'yı değil, Yunan mitolojisindeki Rhea'yı çağrıştırmaktadır.⁹⁹



res. 56. Pergamon'dan terrakotta Meter heykelciği. M.Ö. 3.-2. yüzyıl. İstanbul Alınan Arkeoloji Enstitüsü izniyle.

Tanrıçanın Pergamon yakınındaki dağlarda yer alan kent dışı kutsal alanları, Pergamon'daki Meter kültü kadar, hatta belki daha da önemliydi. Bunlardan büyük olanı Mamurt Kale diye bilinir ve kentin 30 km. güneybatısında yer alır. Strabo'nun Meter'in Pergamon'daki en önemli kutsal alanı dediği bu yerde tanrıçaya Meter Aspodene adıyla tapınılmış.¹⁰⁰ Bu kutsal alan kente yakın olmasına karşın (buradan kenti görebilirsiniz), ıssız bir arazideki dağın tepesine konulmuş olduğu için, ulaşılması zor bir yerdir. Yine de Pergamon kraları başlangıçtan itibaren burayı onurlandırmışlardır. Pergamon'un ilk hükümdarı Philetairos, burada yaptırdığı bir sunakla bir tapınağın etrafını duvarla çevirerek kutsal yer alan oluşturmuştur. Tapınağın arşitravında şu yazıt vardır: Φιλέταιρος Ἀττάγῳ Μητρὶ Θεῶν, Attalos'un oğlu Philetairos [bunu] Tanrıların Anası'na [adadı]. Yazıtın bazı yerleri zarar görmüş, ama aynı metin kullanılarak onarılmıştır. Tapınağın ortasında, arka duvarın yanında büyük bir taş kaide bulunmuştur. Bunun bir kült heykeline ait olduğu açıktır. Kaidenin tapınaktan daha eski görünmesi, kutsal alanı Pergamon krallarının kurmadığını, eskiden kalma bir tapınma yerini geliştirdiklerini düşün-

dürür. Attalos hanedanının yeni kentte kendini kabul ettirdiği dönemde, hükümdarların bölgedeki köklü yerel kültürleri desteklemeye özen göstermiş olduğunu varsayabiliriz. Attalosların tanrıçanın dağıdaki kutsal alanıyla ilgilenmeye devam ettiği, sadece tapınaktaki yazıtın onarılmasından değil, Attalos ailesiyle buluntu alanı arasında bağlantı kuran iki adak yazıtının daha ortaya çıkmasından anlaşılmıştır. Bunlardan biri, Philetairos'un bir kuzeninin armağanıdır. Bu kişi, Meter'e karısının heykelini adamıştır. Diğer adak ise, rahibe Metreis tarafından 1. Attalos Soter'e adanmıştır.¹⁰¹

Burada bulunan çok sayıda terrakotta heykelcik, bu dağı tapınağının halk tarafından da kullanıldığını gösteren kanıtlardır.¹⁰² Bunlardan bazıları Meter'i oturur durumda, bilinen atribüleri olan aslan, tef ve phiale ile gösteren bağımsız parçalardır. Diğerleri ise Meter'i genellikle İon tapınağı biçimindeki bir naiskos içinde gösteren kabartma levhalardır. Bunlar naiskosunun içinde oturan arkaik Meter betimlerini hatırlatırlar. İki örnekte Meter'i Pergamon Sunağı'ndaki ünlü pozunda, bir aslanın sırtına binmiş olarak görüyoruz. Diğer heykelcikler ayakta duran, genellikle örtülü kadın figürleridir ve ellerinde havaya kaldırdıkları birer tef vardır. Bunlar tanrıça için düzenlenen ayinlerde müzik yapan tapınıcıları temsil etmekte olabilir. El yapımı hayvan heykelcikleri ise büyük olasılıkla kurban edilecek hayvanları simgelemektedir. İlginç bir model de, tanrıçayı kucağında küçük bir çocukla birlikte tahtında oturur gösteren bir heykelciktir.¹⁰³ Bu heykelcik, Meter'in kourotrophos, yani anneleri ve küçük çocukları kollayan tanrıça görevi yaptığını gösteren kısıtlı ama sürekliliği olan kanıtlara eklenmelidir.¹⁰⁴

Bu Hellenistik örneklerin yanı sıra Mamurt Kale'de bulunan heykelciklerden bazılarının M.Ö. 6. ve 5. yüzyıllarda yapılmış olan Meter heykelcikleriyle yakın benzerlikler göstermesi, kazıcıların Attaloslar dönemine ait kült yapılarının daha eski bir kutsal alan üzerine inşa edildiği şeklindeki düşüncesini desteklemektedir. Meter'i yanında aslanı olmaksızın oturur durumda gösteren bu heykelcikler, Kyme'de bulunan geç Arkaik Çağ heykelciklerine çok benzer.¹⁰⁵ Hellenistik Çağ'da tapınıcıların Pergamon'dan gelmiş olacağı kuşkusuz. Ayrıca, kutsal alanın yanında stoa kalıntıları bulunmuş. Stolar bu ziyaretçilerin barınması için kullanılmış olabilir.¹⁰⁶ Hellenistik Çağ'a ait sikke ve terrakottalar, kutsal alanın kullanımının sürdüğüne tanıklık ediyor.¹⁰⁷ Ancak bunların M.Ö. 1. yüzyıldan sonra kesilmesi, Roma Çağı'nda buranın terk edilmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Kent dışında yer alan ve Kapıkaya olarak bilinen bir başka Meter kutsal alanı, Pergamon'un yaklaşık 5 km. kuzeybatısındadır.¹⁰⁸ Tah-tında oturan aslanlı tanrıçayı gösteren terrakotta buluntular ve üze-rine Μητρ[ι] Θεῶν yazısı kazınmış bir kap, buranın bir Meter kutsal alanı olduğunu kesinleştirir. Mamurt Kale'den daha basit bir tapın-ma yeri olan Kapıkaya, önünde bir pınar ile kaya çıkıntısı bulunan küçük bir mağaradır. Kayaya bir merdiven sunak ile birkaç niş oyul-muştur, ayrıca mağaranın içinde de basamaklar ve nişler bulunur. Bu düzenleme, Kalehisar tipindeki Phryg kır tapınaklarında rastlanan basamaklı nişlerle kaya sunaklarını andırdığı gibi, Phokaia ile Ephe-sos'taki kayalıklarda bulunan oyma nişlere de benziyor. Anlaşılan bu-rası M.Ö. 3. yüzyıl başından 1. yüzyıl sonuna kadar bir Meter kutsal alanı olarak kullanılmış, ama M.S. 1. yüzyılda Mithras tapınağına dö-nüştürülmüş. Meter kültüne ilişkin kanıtlar o noktada sona eriyor.

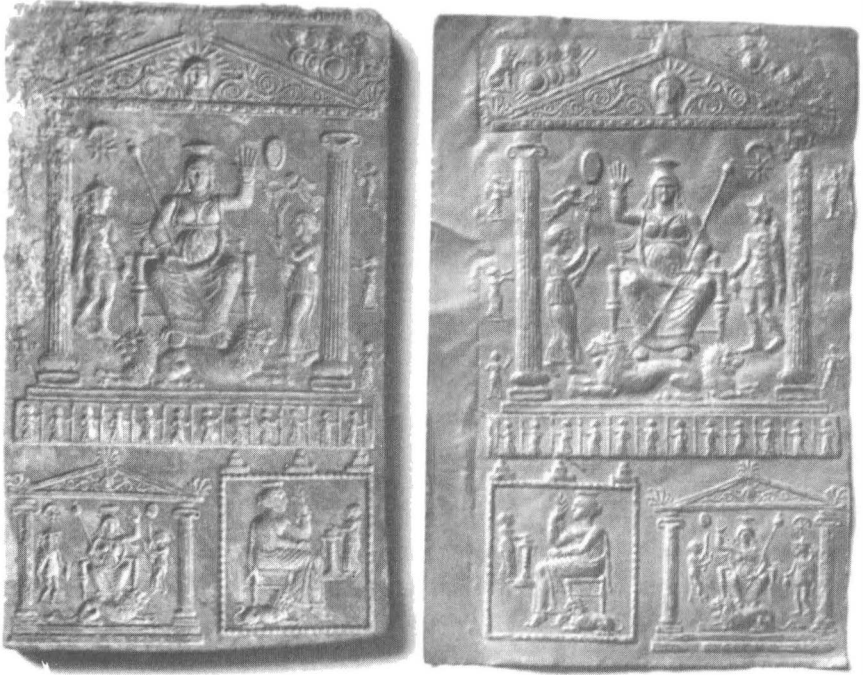
Pergamon ve civarında Meter kültüne ait verilerin bolluğu, tanrıça-nın, dinsel törenlerinin ve onun toplum içindeki konumunun daha net bir tablosunu çizmemize olanak veriyor. Meter'in önemli bir tan-rıça olduğu belli. Hükümdarlar tarafından desteklenmesi ve kült hey-kelinin yüksek kalitesi bunu kanıtlıyor. Yine de kentin Athena ve Ze-us ayarındaki en önemli tanrılarından biri değildi. Görünüşe bakılır-sa gösterişli bir tapınağı yoktur, kült yerleri de Pergamon sınırları için-deki önemli yapı programlarının merkezinde yer almıyor. Perga-mon'daki Meter kültü, diğer Hellenistik kentlerden bazılarındaki kült modelini tekrarlar. Yani tanrıçaya öncelikle açık hava tapınaklarında, ev kültüründe ve dağlardaki kutsal alanlarda tapınılmıştır. Pergamon'da-ki Meter, kent kapılarının koruyucusu olmak, dağ tapınaklarıyla ta-nınmak, toplumun hem üst hem alt sınıfındaki insanları etkilemek dahil, eski Phryg tanrıçası Matar'ın birçok niteliğini korumuştur. Bu-na karşın tanrıçanın Pergamon'daki görsel imgesi tamamen Hellen-leşmiş olup, Yunanistan'da geliştirilen betimlerden alınmadır. Perga-mon'daki Meter betimi Roma'da karşımıza çıkan Ana Tanrıça'yı bü-yük ölçüde etkileyeceğinden, Yunan ve Anadolu biçemlerinden olu-şan bu karışım önemli olacaktır.

Küçük Asya'nın batısında yer alan Yunan kentlerindeki Meter kül-tünün bir yönüne, yani ne Phrygia'yı ne de tam olarak Yunanistan'ı mesken tutan o en sorunlu kişilik Attis'e, şimdiye kadar yalnızca kısa-ca değinildi. Tanrı Attis, kara Yunanistan'daki külte ait bir gelişme-dir. M.Ö. 4. yüzyılda önce Atina ve Attika'da ortaya çıktı, oradan Ege adalarında ve Yunanistan'ın kuzeyinde bulunan Yunan kentlerine ya-



res. 57. Pergamon'dan mermer Attis heykeli. M.Ö. 2. yüzyıl. Antikensammlung, Staatliche Museen zu Berlin, Preussischer Kulturbesitz izniyle.

yıldı. Bu durumda Anadolu'daki Yunan kentlerinde bir bakıma davetsiz bir konuk sayılmış olacaktı, çünkü özgün Meter kültünün bir parçası değil, anakaradaki Yunan kentlerinden ödünç alınmış bir şeydi. Bu nedenle Küçük Asya'nın batısında Hellenistik Meter kültüne ait buluntuların arasında Attis'in çok ender görülmesi şaşırtıcı değil. Troia'da bulunan tarihi belirsiz terrakotta Attis'ler dışında, Pergamon kentinde ele geçen tek bir Attis heykelciği biliyoruz.¹⁰⁹ Mamurt Kale'deki terrakotta heykelciklerin arasında, Attis betimlerinin tipik özelliği olan uzun kollu giysiyle kaplı bir kol ve yine aynı yerde üzerine



res. 58. Adak kabartmalarını gösteren tunç kalıp, çıkış yeri bilinmiyor. A yüzü. M.Ö. 3.-2. yüzyıl. New York Metropolitan Sanat Müzesi: Rogers Fonu, 1920.

"Attiv adı kazınmış bir kap bulunmuştur.¹¹⁰ Bununla birlikte, Marmut Kale'de bulunan parçaların kesinlikle Attis kültünün göstergesi olduğu söylenemez. Kol parçası, geleneksel Doğulu giysisi içindeki bir heykele, örneğin bir Amazon figürüne, kabın üzerindeki ad da, bir tanrıya değil bir insana ait olabilir, çünkü Attis Anadolu'da sık rastlanan bir özel addı.¹¹¹ Pergamon'da Attis heykelciklerinin azlığıyla, altmıştan fazlası günümüze ulaşan Meter/Kybele betimlerinin bolluğu, çarpıcı bir tezat oluşturmaktadır.¹¹²

Yine de Attis'in en çok Meter'in Pergamon'daki kent kültüründe kendine yer bulduğu açık. Pergamon'da bulunan doğal ölçülerin üzerindeki mermer Attis heykeli şimdi Berlin'dedir (res. 57).¹¹³ Pergamonlu Attis'in atribüleri yoktur, ama tipik Doğulu çoban kostümünden Attis olduğu saptanabilir. Bulunduğu yerin koşulları belirsiz kalmakla birlikte, bu heykel biçim ve işçilik bakımından daha önce incelediğimiz mermer Meter heykeline benzemektedir. Bu iki heykelin bir çift olarak yapılmış ve aynı tapınakta bir arada sergilenmiş olması ak-



res. 59. Adak kabartmalarını gösteren tunç kalıp, çıkış yeri bilinmiyor. B yüzü.
M.Ö. 3.-2. yüzyıl. New York Metropolitan Sanat Müzesi: Rogers Fonu, 1920.

la yakın görünüyor.¹¹⁴ Heykelin boyutu ve yüksek kalitesi de Attis'in Meter kültünün önemli bir parçası olduğunu gösteriyor. Attis, belki de kentteki Meter kültünün temel bir parçasıydı, çünkü Meter'in kent kültü tamamen Hellenleşmişti. Kent dışındaki dağ tapınaklarında Attis'e rastlanmaması, dağ tapınaklarının eski Anadolu kült âdetlerine bağlı kaldığını düşündürüyor.

İonia'daki Attis tapımını gösteren ilginç bir kanıt, Ephesos'ta Augustus dönemine ait Bazilika'nın altında bulunmuştur. M.Ö. 1. yüzyıla tarihlenen bu terrakotta heykelcik, sırt üstü yatan bir oğlanı betimlemektedir. Başında Attis heykelciklerinde çok sık görülen sivri başlık vardır, bedeni ise, özellikle açıkta bırakılan erkek cinsel organı dışında, kumaş parçalarıyla sıkıca sarılıp sarmalanmıştır.¹¹⁵ Kazıcı, bu parçanın kendini hadım ettikten sonra ölen Attis'i betimlediğini ileri sürmüştür. Ne var ki, bu fikrin dayandırıldığı örnekler M.S. 2. yüzyıl veya sonrasına ait olup, genç Attis'in cinsel organını tutarak bir çam ağacının altına düştüğünü gösteren farklı bir sahneyi canlan-

dırmaktadır.¹¹⁶ Ephesos buluntusu, hadım edilmediği oldukça açık olan, erişkinliğe ulaşmamış bir çocuğu gösteriyor. Bedenini saran kumaş da pekala kundak olabilir. Bu parça, Attis'in Meter/Kybele'nin oğlu olduğu efsane geleneğiyle ilgili olabilir, o zaman bu heykelcik de Anadolu'da daha önce saptanmamış bir Attis tipi olur. Bu parça, Yunan söylencesinin Meter'in Anadolu kültü üzerindeki etkisinin bir başka örneğidir.

Geleneksel Meter tapınaklarından başka, Küçük Asya'nın Hellenistik döneminden kalan, ama çıkış yeri kesin olmayan çok sayıda Meter heykelciği ile naiskos kabartması vardır. Bu parçalardan bireysel tapınma yerleriyle ilgili çok fazla şey öğrenemsek de, bunların bolluğu tanrıçanın halk arasındaki popülerliğini bir kez daha kanıtlamaktadır. Bazı durumlarda çıkış yerinin belirsizliğinin de bir anlamı olabilir, çünkü Meter'e evlerdeki özel tapınma mekanlarında yaygın biçimde tapınılıyordu, dolayısıyla onun betimlerinin birçoğu kutsal alanlar için yapılmamış olabilir.

Meter'in bazı adak betimleri, çıkış yerlerinin dışında dolaşmak üzere tasarlanmışlardı. Şimdi New York'ta olan tunç bir kalıp, bunun nasıl yapıldığını gösteren bir örnektir (res. 58, 59). Çıkış yeri bilinmeyen kalıp, biçem analizi yoluyla Anadolu'ya, büyük olasılıkla İonia'ya dayandırılabilir.¹¹⁷ Ters oyulmuş büyük ve küçük boyutlu sahnelerle dolu olan kalıp, kendi başına tapınacak kişiler için adak sunusu görevi yapacak küçük metal ve terrakotta levhaların yapımında kullanılmış olacak. Sahnelerin tümü Meter'le ilgilidir. Kalıbın bir kanadının yarısından fazlasını kaplayan ana sahnede, bir naiskos içinde tahtta oturan ve bir yanında Hermes, diğer yanında da meşale taşıyan bir genç kız bulunan tanrıça betimlenmiştir. Naiskosun tepesinde üçer kişilik iki grup halinde yer alan silahlı gençler ise kuşkusuz Kureta'lardır. Kalıbın daha küçük olan diğer sahnelerinde tanrıça ayakta, otururken ya da aslanların çektiği bir arabanın içinde görülür. Ayrıca Hermes ile meşale taşıyan bir kadının da dahil olduğu bireysel tapınma sahneleri vardır. Bu kalıp, farklı beğenilere ve farklı keselere uygun çeşitli betimler yapma olanağı sunuyordu. Bu tür betimler bireysel ve kültürel kullanım yoluyla geniş bir alan içinde dolaşabilirdi. Kahire'deki bir alçı kabartma ile Mesembria'da bulunan altın kaplama tunç kabartma, böyle bir kalıptan üretilmiş örnekler olabilir.¹¹⁸ Bu tür bir kalıptan üretilmiş küçük levhalar, Herodotos'un söz ettiği Skythialı Anakharsis'in¹¹⁹ ya da Roma'daki Meter rahiplerinin (res. 70)¹²⁰ tak-
tıği levhalar gibi, süs eşyası olarak da kullanılmış olabilir.

Yunanistan'da Meter

Meter kültünün hem kent hem de taşra yaşamının etkin bir parçası olduğu Küçük Asya'daki Yunan kentlerinin aksine, Meter, Hellenistik dönemde kara Yunanistan ile Ege adalarında biraz suskun kalmıştı. Ancak birkaç geleneksel tapınağı olsa da, Meter bireysel kültürlerde doğumdan ölüme kadar değişik koşullarda etkisini yürütmeyi sürdürdü. Hellenistik Meter kültünün gücüne ve kapsamına ilişkin en etkileyici kanıtlar, yine ona adanmış olan çok sayıda adak sunusundan oluşuyor. Atribüleri olan aslan, tef ve phiale ile birlikte tahta oturan standart Meter tipi, taş ve terrakotta olarak, hem bağımsız heykellerin hem de tanrıçayı naiskosunun içinde gösteren kabartmaların popüler konusuydu. Bunlar yalnızca eski Yunan kentlerinde değil, ilk olarak 4. yüzyıl sonu ve sonrasında sivrilen Olynthos, Amphipolis, Delos gibi toplumlarda da bulunmuştur.¹²¹ Naiskos kabartmalarından bazılarında tanrıçanın yan yana oturan iki betimi görülür. Bu ikilemeyle, tanrıçanın iki farklı yönünü göstermek ya da gücünü pekiştirmek amaçlanmış olabilir.¹²² Meter adakları üzerinde κατά πρόσταγμα veya κατ' ἐπιταγήν, yani "emir üzerine" şeklinde bir ifadenin yer aldığı birtakım adak yazıtları vardır. Adak yapan kişinin tanrıçayla kişisel ilişki kurduğunu kaydeden adak sunularında çok sık kullanılan bu ifade,¹²³ Meter'in tapınıcılarına doğrudan seslenme özelliğinin Hellenistik dönemde de sürdüğünü doğrulamaktadır. Tanrıçanın kendi betimlerinden başka, 4. yüzyıl Yunan sanatı ve kültürünün bir ürünü olan yoldaşı Attis'e ait betimlerin giderek sıklaşması, Attis'in öneminin arttığını gösteriyor.¹²⁴

Öte yandan, daha önce de ifade edildiği gibi, bu tür küçük adakların verdiği bilgiler sınırlıdır ve aynı durum Hellenistik malzeme için de geçerlidir. Birbirinden pek az farklılık gösteren bu adak sunularının çoğu, kült uygulamalarının içyüzünü aydınlatacak yeni bir bilgi vermezler. Tarih ve işlevleri konusunda bilgi edinmemizi sağlayan bir ortamda bulunuşları çok enderdir. Bunlar tanrıçanın bireysel kültürlerde etkili olmaya devam ettiğine tanıklık ederler, ama tanrıçanın gücünün nedenlerini anlamak için, Meter'in ön planda olduğu belirli topluluklara ait örneklerle başvurmamız gerekir. Bereket versin, bunlar arasında Hellenistik Meter'in daha kapsamlı bir portresini sunanlar var.

Meter'in Atina'daki tapınağı Metroon, tanrıçanın bir kamu kültürle onurlandırıldığı birkaç örnekten biridir. Eski Atina Metroon'unun bulunduğu yere, M.Ö. 2. yüzyılın ortasında yeni bir yapı inşa edildi. Bouleuterion'a bitişik olan bu yapı, önde bir revakla birleşen birbi-

rinden bağımsız dört paralel odadan oluşuyordu. Güneydeki ikinci oda Meter kültünün hizmetindeydi.¹²⁵ Yeni yapı, Metroon'un kült ve evrak saklama işlevleri için ayrı ayrı mekanlar sağlıyordu. Civarda bulunan çok sayıda heykelcik, Atinalıların Meter kültüne ilgi göstermeye devam ettiğini kanıtlar.¹²⁶ Ayrıca, Tanrıların Anası onuruna düzenlenen Galaxia adlı bir Atina bayramı olduğunu öğreniyoruz. Bu bayram, adını şenlikler sırasında tüketilen arpa ve süt karışımı lapadan alıyordu.¹²⁷ Meter'e kurban kesmek, rüştünü ispatlamış erkeklerin dinsel yükümlülüklerinden biriydi.¹²⁸ Belli ki Meter kültüyle Atina demokrasisi arasındaki eskiye dayanan bağ, Hellenistik dönemde de hâlâ güçlüydü. Ancak Atina Belediye Meclisi'nin sınırlı gücü göz önüne alınınca, insan bu törenlerin işin özünden çok gösteriş içerdiğinden kuşkulaniyor. Hellenistik Metroon'la Pergamon karalı II. Attalos'un armağanı olan Attalos Stoası'nın yapımı aynı döneme rastlar.¹²⁹ Pergamon krallarının Meter kültüne aşırı ilgi göstermesi, Meter'in Atina'daki ününü sürdürmesine katkı yapmış olabilir.

Atina Agorası'ndaki resmi Meter tapınağı dışında, Atina'nın liman kenti Pire'de de etkin bir Meter kültü vardı. Oradaki kült, taraftarlar yararına kurulmuş özel bir örgüt tarafından yönetiliyordu. Kült görevlileri faaliyetlerinin çoğunu taşlara kaydetmişlerdir. Onların belgeleri Meter'e bireysel olarak tapınan kişilere ait çok sayıdaki adak yazıtı, adak sunusu ve mezar taşıyla birleştirildiğinde, Meter'in konumunu ve çekim gücünü gösteren en net tablolardan biri ortaya çıkıyor. Pire'deki külte ait bulgular M.Ö. 4. yüzyıldan başlayıp M.S. 4. yüzyıla dek uzanmakla birlikte, bunların çoğu Hellenistik döneme yoğunlaşmakta ve o dönemdeki Meter taraftarlarına ilişkin ilginç bir manzara sunmaktadır.

Pire Metroon'unun asıl yeri belirlenememiştir. Moschaton bölgesinde bir cella ile pronaos'tan oluşan küçük bir Metroon kazılmış, kült heykeli de çıkarılmıştır,¹³⁰ ama bu bağımsız bir topluluğa ait bir tapınak da olabilir. Pire kökenli yazıtların ve adak sunularının çoğu Akte yarımadası civarındaki kaçak kazılarda bulunmuştur. Tanrıçanın tapın merkezinin buralarda henüz keşfedilmemiş bir yerde olması mümkündür.¹³¹

Kült yönetimine ilişkin kararların kaydedildiği yazıtlardan kültün düzeni ve bu işin içinde olan kişiler hakkında birçok bilgi sağlanmıştır.¹³² Dokuz tanesi, bir kimseyi külte yaptığı hizmetlerden dolayı öven standart tipteki karar bildirileridir. Onurlandırma kararıyla ilgili bildirilerden biri olarak aynı taşta kazınmış ek yazıt ise, finansal ve ku-

rumsal düzenlemelere değinir. Metinlerin kalıplaşmış yapısına karşın, kültün düzeni, kutlanan törenler ve işin içinde olan insanlar dahil, kült hakkında bunlardan epeyce bilgi ediniyoruz.

Asıl ilginç, kültle ilişkili kişilerin kimliğidir. Karar bildirilerinin çoğunda önerenler ya da onur unvanı alanlar olarak adları geçen kişiler Atina yurttaşlarıdır. Toplam sayının yaklaşık dörtte birini oluşturan on iki farklı kişinin Atina yurttaşı olduğu, mensup oldukları demoslardan adından saptanmıştır¹³³ ve bunların çoğu Pireli değildir. Troizenli, Herakleialı ve Poroslu Yunan metoikos'ların (yurttaşlık hakkı olmayan özgür kişiler) adları da kaydedilmiştir.¹³⁴ Geriye kalanlar Yunan adları taşımakla birlikte, kökenleri belirtilmemiştir. Bunlar yurttaş ya da metoikos olabilirler. Adı geçen rahibelerin hepsi, mezar taşlarından tanıdığımız iki tanesi de dahil olmak üzere, Yunan adları taşır. Mezar taşlarından birinde rahibenin kocasının da adı geçmektedir. O da bir Yunan adı taşır, ama yurttaşlık durumu belirtilmemiş.¹³⁵ Görünüşe bakılırsa, Meter'e tapınanların çoğu ya Atina yurttaşı ya da başka kentlerden olan Yunanlılardı. Pire'de bulunan idari metinlerde, adak yazıtlarında ve mezar armağanlarında kültle ilişkili adlardan sadece bir tanesi Yunan adı değildir, o da tanrıçanın naiskos içindeki tahtta oturduğu küçük bir kabartmanın üzerinde görülür, Anadolu'ya özgü Manes adıdır (res. 47).¹³⁶ Bu ad, tahminen adamın karısı olan Mika'yla ortaklaşa sundukları bir armağanın üzerinde karşımıza çıkar. Mika, Yunan kadın adıdır, ama bu kadının neredeli olduğu belli değildir. Bütün olarak bakıldığında, kült üyeleri Pire ahalisinin çeşitliliğini yansıtır, ama bu durum bunun öncelikle Yunanlı olmayanlara hitap eden bir kült olduğu anlamına gelmiyor.

Bu önemli bir noktadır, çünkü Pire'deki Meter kültürüne ilişkin değerlendirmeler, Meter'in yabancı bir tanrıça olduğu, bu yüzden kültürünün esasen yabancılara ve yurttaş olmayan kişilere hitap ettiği şeklindeki bir varsayımın büyük ölçüde çarpıtılmıştır. Bu görüşe göre, kültürün yönetim organının önce bir thiasos, yani yurttaş olmayanlara yönelik dinsel bir kurum, sonra bir orgeones grubu, yani kahraman ve yabancı tanrı kültürlerini yönetmek için oluşturulan dinsel kurumları denetleyen bir yurttaş grubu olarak düzenlenmesi, bunu yansıtırdu. Böyle bir gelişme, Pire'de resmen kurulan ilk yabancı kült olan ve yurttaş olmayan üyelerinin thiasotai, yurttaş olanlarının orgeones olarak örgütlendiği Bendis kültürünün gelişimine de paralel olurdu.¹³⁷

Ancak, Pire'deki Meter kült örgütünün belgelerinde, yurttaş olanlarla olmayanlar arasında bir ayrım görülüyor. M.Ö. 246/5 yılından

kalan en eski idari belgede (*IG ii*² 1316), Agathon ile bir kült rahibi- si olan karısı Zeuxion'a, finansal katkıları nedeniyle onur unvanı bağışlanmış. Bu belgede kült liderlerine başlıkta thiasotai, metnin içinde ise orgeones denilmesi yazıtı taşa kazıyan kişinin bir hatası olabileceği gibi,¹³⁸ iki yönetim organı arasında belli bir farklılık bulunmaması ya da biri metoikos'lardan diğeri yurttaşlardan oluşan ve aralarında yasal olarak fazla bir ayırım gözetilmeksizin birlikte çalışan iki grup olması da mümkün. Onur unvanı verilen kişilerin ikisi de Atina yurttaşıdır. Kronolojik sıradaki bir sonraki metin (*IG ii*² 1273), iki onur unvanı kararı içermektedir. Bu unvanları önerenler de alanlar da, biri Troizenli biri de Herakleialı olan iki metoikos'tur.¹³⁹ Yöneticiler burada thiasotai diye adlandırılmıştır.¹⁴⁰

M.Ö. 220/19 ile 70 arasındaki idari kararların değişmez yayın organı kültün orgeones'idir. Serideki her karar bildirisini, yukarıda sözü edilen ilk ikisi dışında, hep aynı organ yayınlamıştır. Bu durum, M.Ö. 3. yüzyıl sonuna doğru kültte yeni yasal düzenlemeler yapıldığını gösteriyor. Bu noktadan itibaren kumanda orgeones'in elindedir. Daha sonraki karar bildirilerinde ortaya çıkan bir başka tutarlı nokta, kültteki özel görevlilerdir. İlk iki bildiride evli bir çift ile bir adamın sırayla rahiplik ettiği görülür, ama bunları izleyen bildirilerde kutsal görevlinin her zaman bir kadın oluşu, kültte yeni düzenlemeler yapıldığını yine akla getirir.

Orgeones'in karar bildirilerinin özellikle bir tanesinde (*IGii*² 1327), kült üyelerinin farklı sosyal konumları net olarak görülüyor. Bu belgede öneride bulunan kişi olan Poroslu bir metoikos'un, aynı zamanda epimeletai'dan (yöneticiler) biri olduğu belirtilmiştir. Diğer epimeletes, Cholarge demosundan bir Atina yurttaşırken, üçüncüye sadece Ergasion denmiş, baba adı ya da yurttaşlık durumu belirtilmemiştir. Buna adamın adının "İşçi" anlamına gelmesi de eklenince, Ergasion'un azatlı bir köle olabileceği akla geliyor. Bu da hem özgür doğmuş yabancılar, hem azatlılar olmak üzere, metoikos'ların orgeones'e katıldığını ve kült yönetimi çerçevesinde Yunan yurttaşlarıyla eşit sayıldıklarını gösteriyor.

Pire'deki Meter kültünün idari kararnamelerde ortaya çıkan bir yönü de, kült üyeleri arasındaki güçlü birlik duygusudur. Bu durum, mali konularla ilgili bölümlerde gözlenir. Varlıklı kişilerden beklenen olağan bir davranış olmasına karşın, bu kişiler özel fonlarından kültte katkıda bulundukları için övülmüşlerdir. Öte yandan, bir karar bildirisinde (*IG ii*² 1328) kültün mali yükümlülüklerinin kült fonları-

nın karşılayabileceği miktarı aştuğu açık seçik anlatılmış ve geçmişte böyle bir açığı rahibelerin kapatabildiğini, ama artık bunun mümkün olmadığı anlaşıldığından, başka düzenlemeler yapılması gerektiği belirtilmiştir. Bir başkasında (*IG ii² 1329*), Chaireas diye biri kazancını insanlarla paylaştığı ve hazine görevlisi kent dışındayken külte çıkar gözetmeden borç para verdiği için *φιλάνθρωπα*, hayırsever unvanıyla onurlandırılmıştır. Pire kararnameleleri üyeler arasındaki başka paylaşımlara da değiniyor. Bunlardan birinde (*IG ii² 1301*) topluca yemek yenildiği izlenimi veren bir mutfaktan söz edilir, bir başkasında ise (*IG ii² 1327*), ortak bir yemekhane için gereken erzaklar ve cenaze fonu görülür.

Toplunun birliğini gösteren bir başka nokta, rahibe seçimidir. Elinde tef bulunan oturan bir kadınının betimlendiği mezar anıtları, kadının (ya da ailesinin), rahibeligi ölümden sonra anısı yaşatılacak kadar saygın bir konum olarak gördüğünü belirtir. Bu mezar anıtlarından birinin bir koca tarafından adanması, adamın karısının görüşlerini paylaştığını düşündürür. Bu kabartmada, oturan kadının elinde bir tapınak anahtarı tuttuğu ve sağ elinde tef bulunan bir genç bir kızın onu selamladığı görülüyor. Epigramda, kızın tanrıçaya hizmet ederek aile geleneğini sürdürecektir olan bir torun olduğu belirtilmiş.¹⁴¹ M.Ö. 175/4 yılına ait bir başka yazıtta (*IG ii² 1328*), dinsel makamların aynı ailede kalabildiği bildiriliyor. Bu yazıtta, rahibe Euaxis'in kızı Metrodora ömür boyu *zakoros* (tapınak hizmetkârı) atanmış. Aca-ba ailenin rahibelik makamıyla gurur uyduğunu göstermek için mi bu kıza "Meter'in armağanı" adı verilmişti? Bir karar bildirisinde (*IG ii² 1328 I*), rahibelerin her yıl açık teşekkür alacağı ve övgü alan bazı rahibelerin, kendi resimleri tanrıçanın kutsal alanına konularak da onurlandırılacağı vaat edilir. Bu onur aynı zamanda külte para bağışlayan cömert kişilere de sunulmuştur.¹⁴²

Bazı idari yazıtlar kült törenleri hakkında da bilgi verir. Bu törenlerden bazıları, çoğu kültürte rastlanan standart uygulamalardır. Rahibeler ayine başlarken kurban törenini yönetirmiş, *εἰσιτήρια* (*IG ii² 1315*), ama daha kaç kurban töreni olduğunu bilmiyoruz. Aynı metinde, "saptanmış günlerde" yapılan başka kurban törenlerinden söz edilmesi, yıl boyunca birkaç kurban töreni ve bayram olduğunu gösteriyor.

İki özel tören olan stosis, yani döşeme, ve agermos, yani toplama, Meter kültüne özgü görünüyor. Rahibenin mali yükümlülükleriyle ilgili bir bildiride (*IG ii² 1328 I*), rahibenin "iki tahtı mümkün oldu-

ğınca güzel bir biçimde döşemesi, toplama sırasında sıvı adağı taşıyan kadınlara ve tanrıçanın etrafındaki diğer kadınlara gümüş süsler takması” istenerek, “döşeme” işlemi anlatılmış (satır 9-11): [σ]τ[ρω]ννύειν/ θρόνους δύο [ώς] καλλίστους, περιτιθέναι δέ ταῖς φι-αληφόροις καὶ τ[α]ί[ς] πε/ ρὶ τὴν θεὸν οὔσαις ἐν τῷ ἀγερμ[ῶ]ι κόσμον ἀργυροῦν. Metin. “Döşeme” başka metinlerde de (IGii² 1315 ve 1329) önemli bir görev olarak geçmektedir (Anlamını Attis kültüyle bağlantılı olarak tartışacağım).

Agermos sözcüğü, IGii² 1329’da da geçiyor. Bunun Meter’in dilenci rahipleri metragyrtai tarafından tanrıça adına toplanan armağanlarla ilgili olduğu sanılır genellikle.¹⁴³ Ne var ki, edebiyatta hemen her zaman küçümseyici bir terim olarak kullanılmasına karşın, Metragyrtas sözcüğüne Meter kültüyle ilgili epigrafik belgelerde hiç rastlanmaz, ayrıca *agermos*’un yardım toplayan rahiplerden kaynaklandığına ilişkin bir belirti de yoktur. IGii² 1329’da, Chaireas’ın *agermos* ve stosis için toplu ayine katılması nedeniyle övgü alması, *agermos*’un toplumsal paylaşımın bir başka örneği olduğunu düşündürüyor.¹⁴⁴

Bu idari metinlerdeki bilgilerin yanı sıra, tanrıçaya sunulan adaklardan da Meter’in dinsel törelerine ilişkin kanıt toplayabiliyoruz. Pire, Meter adak heykelcikleri, Meter naiskosları, yazıtlı kaideler ve küçük sunaklardan oluşan zengin örnekler vermiştir.¹⁴⁵ Heykelcik ve naiskosların çoğu Meter betimlerinin standart ikonografisini izlemekte, tanrıçayı yanında aslanı, elinde tefi ve phiale’si ile oturur durumda göstermektedir. Bunların neredeyse hepsi yazıtsız, birçoğunun da kökeni belirsiz olduğundan, verebildikleri bilgi sınırlıdır. Ne var ki, tek bir topluluk içinde bile bu kadar bol bulunmaları, tanrıçanın popülerliğini kanıtlar.

Bazı kabartmalarda farklı bir model kullanılmıştır. Şimdi Berlin’de bulunan M.Ö. 4. yüzyıl başlarına ait bir kabartma iyi bir örnek. Burada, oturan tanrıçaya yaklaşan iki kişi görüyoruz. Bunlardan biri yonca ağızlı bir sūrahi tutan genç bir adam, diğeri de meşale taşıyan genç bir kızdır (res. 42). Hem Klasik hem Hellenistik döneme ait birçok Meter kabartmasında görülen bu görevli figürleri, Meter tapımındaki gizem ayinlerini ima ederler.¹⁴⁶ Meter’in kişilere tanrısal esin verme gücü, 6. Bölümde incelediğimiz, Pire’de çıkan diğer iki kabartmada da ortaya konmuştu. Bunlardan biri Kureta’larla Nympha’ların yönlendirdiği iki (ya da daha fazla) kişi tarafından Meter’e (res. 46),¹⁴⁷ diğeri de Angdistis ile Attis’e (res. 48) adanmış olan kabartmalardı. Meter’in kişisel desteğini gösteren diğer kanıtlar arasında, ikisi bir

heykelin kaidesinde (*IG ii² 4714, 4759*), biri de küçük bir sunak üzerinde (*IG ii² 4760*) bulunan ve yapıtın “Tanrıların Anası, ulu ebe”ye adandığını ifade eden üç yazıt vardır.¹⁴⁸ Bir başka yazıt (*IG ii² 4038*), bir annenin kızı adına yaptığı sunuyu yaşatmaktadır. Bir rahibenin mezar taşına kazınmış bir epigramda (*IG ii² 6288*), tanrıçaya Μήτηρ Παντότεκνος, “her şeyi yaratan Ana” diye seslenilmiştir. Bu nesnelerin hepsi insanların kendilerini Meter’e çok yakın hissettiğini ve onunla kurdukları kişisel ilişkiyi vurgulamaktadır.

Attis ile Angdistis’i gösteren Pire kabartması özellikle ilginç, çünkü Pire, Attis’in kült törenleri hakkında kanıt sağlayan birkaç Yunan kentinden biridir. Bu kabartmanın yanı sıra, bir yazıtta (*IG ii² 1315*) Attis için yapılan törenlerden, Attideia’dan söz edilmiş ve “her iki Attideia’da sedir döşediği” için rahibe övülmüştür. Böylece iki Attis bayramı olduğunu ve yukarıda belirtilen iki yazıtta adı geçen *strosis*, “döşeme” töreninin bir şekilde Attis’le bağlantılı olduğunu öğreniyoruz. Attis’i ve Attis’in Yunan kültüründeki yerini sorgulamak için, Pire’deki bulgulara biraz daha yakından bakalım.

Attis’in Anadolu’da bir tanrı adı değil, Phrygia’nın bağımsız bir krallık, Attis’in de Phryg kraliyet ailesinde sık kullanılan bir ad olduğu dönemden kalma bir rahip unvanı olduğunu daha önce görmüştük. Bunun yanı sıra, Anadolu’da Ana Tanrıça kültürünün cenaze gelenekleriyle, büyük bir olasılıkla da Phrygia krallarının cenaze törenleriyle bağlantılı görüldüğünü dikkate almalıyız. Yunan söylencesi çerçevesinde, Attis bildiğimiz gibi Kybele’nin genç yaşta ölen sevgilisidir ve edebiyatta ele alınan Kybele ile Attis söylencesinde sürekli Attis’in ölümünden ve Attis bayramının bir bölümünü oluşturan yas törenlerinden söz edilmektedir.¹⁴⁹ Bu söylence, Attis adlı ölmüş bir Phryg kralının onuruna yapılan ve Attideia törenleri, özellikle de Attideia’daki sedir döşeme işi, yani *strosis* yoluyla (*IG ii² 1315*’de tanımlandığı gibi) Yunan mitolojisinde ve Yunan kültüründe yaşayan gerçek bir Phryg törenini yansıtır olabilir. Söylence ve kült, *strosis*’in, yas töreni için üzerine Attis heykeli yatırılan bir cenaze sediri döşemek olduğunu düşündürüyor. Bu törenin çok benzerine Theokritos’un anlattığı Adonia’da rastlanmıştır. Her yıl Adonia sırasında ölü Attis’in heykeli cömertçe donatılmış bir sedirin üzerinde sergilenirmiş.¹⁵⁰ Bir başka *strosis* örneğinde (*IG ii² 1328 I*) rahibeye iki taht döşemesinin emredilmesi, Attis heykelinin Meter’inkine koşut bir tahta oturtulduğunu belirtiyor. İki Attideia, yani evlenme ve tanrı için yas tutma törenleri halinde bunlardı ve biri evlilik, biri cenaze sedirinin döşenmesini ge-

rekürüyordu. Pire, bu tür törenlerin kutlandığı tek Yunan toplumu değildi. Khios'ta bulunan Hellenistik bir yazıtta da bir taht ile *strolé*'den, yani döşemeden söz edilmesi,¹⁵¹ Attideia'nın orada da yapıldığını gösteriyor.

Bir başka yazıtta (*IGii*² 1327), τοῖς θεοῖς, yani tanrılar (isim verilmemiş) için kesilecek kurbanlar bildiriliyor. Yazıtı taşıyan stelin Metroon'a dikilecek olması, Meter'le Attis'e birlikte tapınıldığına ilişkin bir işaret olabilir. *IGii*² 1329'da ise daha şaşırtıcı bir bilgiye rastlanmıştır. Bu yazıtta, tanrıçalara, τὰς θεᾶς, bağlılığı için Chaireas övülüyor. Tanrıçaların kimliği belirsiz, ama Meter'in ortağının, erken Yunan edebiyatında ve kültürte onunla en çok bağdaştırılan tanrıça olan Demeter olması mümkün.¹⁵²

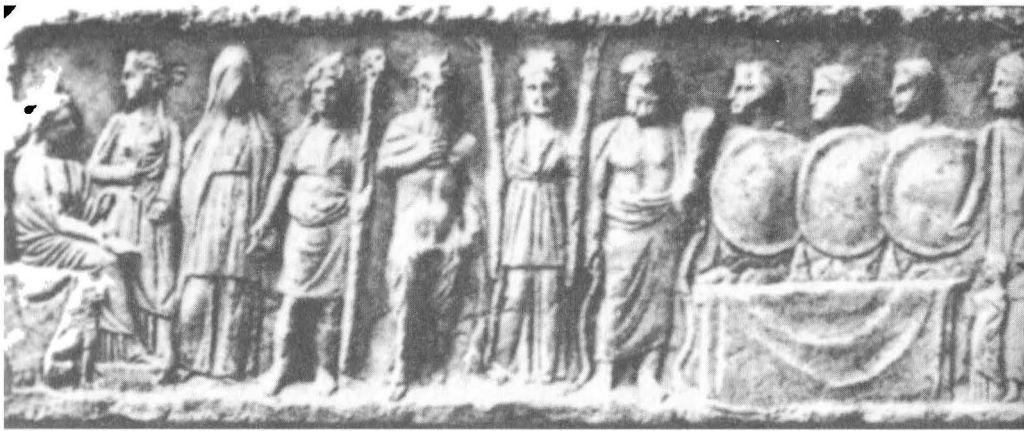
Pire'deki Meter kültürüne ilişkin bulguları uzun uzadıya anlatmamın nedeni, bunun alışılmışın dışında bir kültür oluşu değil (nitekim, Pire'deki kültür birçok bakımdan başka Yunan kentlerindeki tipik uygulamaları sergiler), Pire bulgularının çeşitliliğinin Yunan Meter kültürünün örgütlenmesine, törenlerine ve duygusal içeriğine ışık tutuşudur. Bu tanrıça, Olympos panteonunun dışındaydı, bu yüzden kültürünün yönetimi için orgeones denilen ayrı bir yapı oluşturulması gerekmişti, ama tanrıçanın ve yoldaşı Attis'in ikonografisi Yunan sanat ve din geleneğinin bir parçası idi. Bu kültür Pire toplumuyla iyice kaynaşmış, yurttaşları, Yunanlı metoikos'ları ve Yunanlı olmayanları aynı şekilde etkileyerek, bunlar arasından taraftar toplamıştı. Çok rağbet görmesi kısmen kültür etrafında çoğalan tapınıcı topluluğunun birbirine bağlılığından, kısmen de kültürün tapınıcılara doğrudan seslenerek, insan yaşamının en temel öğeleri olan beslenme, doğum ve ölüme karşılık verebilmesinden kaynaklanmış olmalı. Meter kültürüne ait bulgular, Klasik dönem Atina edebiyatında dile getirilen Meter'e yönelik antipatiyi hiçbir şekilde desteklemediği gibi, Pire'deki Meter'in yabancı bir tanrıça olduğunu ima eden bir bulgu da yoktur. Kültürün gücü, Yunan kent kültürünün geleneksel kent devleti yapısının dışında gelişmesinden ve yurttaşların yanı sıra, yabancıları ve azatlı köleleri de kabul etmesinden kaynaklanmış olabilir. Meter kültürü, eski devlet kültürlerinden daha çok bağlılık gerektiren daha özel ve bireysel Hellenistik dönem kültürlerine geçişin bir cephesini çizmektedir.

Başka Yunan kentleri de Meter gizemlerini kutlamayı sürdürmüştür. Troizen'de bulunan M.Ö. 2. yüzyıla ait bir yazıtta, Büyük Ana'nın gizem dinine girenler için kurulan bir evin, kentin korunması amacıyla da kullanılacağı kaydedilmiştir.¹⁵³ Bir başka örnek, Lebadeia'da



res. 60. Meter ve Attis kabartması, çıkış yeri bilinmiyor. M.Ö. 2. yüzyıl sonları. Venedik Arkeoloji Müzesi'nin izniyle.

bulunmuş çok ilginç bir adak kabartması, Meter'in bireysel kültlerdeki rolüne başka bir açıdan ışık tutmaktadır (res. 61).¹⁵⁴ Büyük olasılıkla Hellenistik Çağ'ın başına tarihlenen bu parça, Meter kültürüne girişi canlandıran bir sahnedir. Kabartmada profilden gösterilen Meter, aslanı ve phiale'siyle birlikte sol tarafta oturmaktadır. Ona doğru yaklaşan on bir kişinin hepsi aynı boydadır, ama her birinin özel bir atribüsü vardır. Solda yer alan ve elinde bir anahtar bulunan genç kadın, Meter gizemlerinin anahtarını (hem kelime anlamıyla, hem simgesel olarak) taşıyan Persephone olabilir. Onun sol eliyle ileriye doğru yönlendirdiği figürün peçesi ve uzun elbisesi, bu kişinin kulte katılan biri olduğunu gösterir. Katılımcının sağında sarmaşıklı asasıyla Dionysos'u, flütüyle Pan'ı ve iki meşale taşıyan bir kadını görüyoruz. Bu kadın Hekate olabileceği gibi, meşale taşıyan isimsiz bir görevli de olabilir. Onun yanındaki olgun görünüşlü sakallı tanrının elinde bir bereket boynuzu, iki yanında da yılanlar vardır. Bu kişi, Lebadeia yakınında ünlü bir kehanet merkezi olan yerel tanrı Trophonios¹⁵⁵ ya da Zeus Meilichios olabilir. Sakallı tanrının sağında duran silahlı üç genç, Kureta'lar, arkadaki kûlahlı iki genç de Dioskur'lardır.



res. 61. Lebadieia'dan, Meter'i ve kahraman kültünü gösteren adak kabartması. M.Ö. 4.-3. yüzyıl. Atina Milli Arkeoloji Müzesi'nin izniyle.

Dioskur'ların önünde, biri kadın üçü çocuk olan dört küçük figür görülür. Bunların daha küçük oluşu, tanrı değil, insan olduklarını gösterir. Önünde durdukları alçak masanın üzerinde cenaze ziyafetinde ölü armağanı olarak kullanılan piramit biçimli pastalar vardır.¹⁵⁶ Buradan anlıyoruz ki, bu yapıt, herhalde ailenin babası olan ve Meter'e takdim edilen peçeli kişi olarak betimlenen ölünün karısı ve çocukları tarafından sunulmuş bir mezar kabartmasıdır. Ölümlü olmasına karşın bu adamın tanrılarla aynı boyda olması ve aynı hizada durması, bu kabartmanın kahramanlaşmış bir ölüye ait olduğunu belirtir.

Bu kabartmadaki tanrıların hepsinde bir cenaze sahnesine uygun düşen, yeraltı dünyasıyla ilgili bir simgecilik görülür, ayrıca hepsinin Meter'le bir bağlantısı vardır. Persephone, Dionysos ve Pan, tıpkı Kureta'lar gibi, uzun zamandır tanrıçanın yoldaşlarıdır. Meşale taşıyan kadın, Meter kabartmalarında çok sık rastlanan bir görevlidir. Eğer bu kadın Hekate ise, gizem kültüründe Meter'le ilişkisi olağandır.¹⁵⁷ Bu kabartmayla ilgili yorumlardan birinde, bunun ölü adamın Trophonios gizemlerine girişini gösteren bir sahne olabileceği öne sürülmüştür,¹⁵⁸ ancak giriş töreni Trophonios'a değil, Meter'e doğru yönlendirilmiştir. Kabartma, Meter'in ölü kültüründeki önemini canlı bir biçimde betimlemekte ve onun gizemlerine ermenin, ölene öbür dünyada daha iyi bir hayata geçiş olanağı sunduğunu ima etmektedir.

Meter'in bir cenaze ziyafetinde hazır bulunduğunu gösteren bir dişi kabartmanın¹⁵⁹ altında yatan da aynı düşünce olabilir. Bu türün örneklerinden biri, Kos'ta bulunan, M.Ö. 4. yüzyıl sonuna ait küçük bir

kabartmalı steldir.¹⁶⁰ Kabartmada görülen çift, bilinen atribüleri aslan, tef ve phiale ile birlikte hazır bulunan Meter'in nezaret ettiği bir ziyafet masasının başındadır. Erkek uzanmakta, kadın ise oturmaktadır. Bu grubun altında sağ elini havaya kaldırmış bir adam durmaktadır. Adamın yanındaki iri yılan, sahnenin yeraltı dünyasıyla ilgili karakterini pekiştirmektedir. Meter'in ziyafetteki konumu da, tanrıçanın kahramanlaştırılan ölüye yakınlık duyduğunu göstermeye yarar.

Meter'in betimlendiği diğer kabartmalar da yine gizem ayinleriyle ilgili olabilir, ama bunlarda cenaze çağrışımı yoktur. Paros adasında doğal bir kaya çıkıntısına oyulmuş kalabalık bir kabartmada, Pan ile Nympha'ların da dahil olduğu bir tanrı grubunun arasında oturan Meter görülmektedir. Bu gruba doğru yaklaşan insanlardan oluşan tapınıcı grubu bugün çok zor seçilmektedir.¹⁶¹ Nympha'ların solunda Trakyalı tanrıça Bendis görülür, Bendis'in yanında ise Meter oturmaktadır. Yazıtta, bu kabartmanın Odrysyalı Adamas adlı bir Trakyalı tarafından Nympha'lara adandığı kaydedilmiştir. Kabartmanın bugün kötü durumda oluşu, birçok figürün kesin olarak teşhis edilmesini önlemektedir, ama eskiden adayı ziyaret eden gezginlerin yaptığı çizimler, Meter'in yanında meşale taşıyan genç bir kadının betimlendiğini gösteriyor, bu da Meter'in katıldığı gizem ayinlerini ima ediyor.¹⁶² Meter, Attis ve hizmetkarlarının betimlendiği açık hava kabartmalarından oluşan bir başka ilginç dizi, Sicilya'da Akrai yakınındaki sarp kayaların üzerine oyulmuştur. M.Ö. 4. ve 2. yüzyıllar arasına tarihlenen bu kabartmalar günümüzde kötü durumda olmakla birlikte, üzerlerindeki sahneler tanrıçanın dağlık ortamla bağdaştırılmasının çok yaygın olduğuna ve Hellenistik dönemde Sicilya'da Meter için yapılan gizemli ayinlerin gücüne dair kanıtlar sunarlar.¹⁶³

Hellenistik Edebiyatta ve Hellenistik Toplumda Meter

Kült törenlerinin ve gizemli imgelerin derinliği dışında, Hellenistik döneme ait birtakım edebi metinlerde tamamen farklı bir dünya ortaya çıkar. Bunların Meter (genellikle Kybele ya da Rhea denir) ve beraberindekileri işleyiş biçimi, aydın kişilerle sıradan halk arasındaki anlayış farkını gösterir. Bu metinlerde tanrıça o kadar korkutucu biri değil, daha çok anlatıma egzotik ve eksantrik öğeler katması amaçlanan bir figürdür. M.Ö. 3. yüzyıla ait olan Epidauros'tan Tanrıların Anasına Övgü'de oldukça gülünç bir örneğe rastlıyoruz.¹⁶⁴ Övgü, Pleiad'lara yakarıyla başladıktan sonra, Meter Demeter'le özdeşleştirilir ve kızını ararmış gibi yeryüzünü dolaşan bir Tanrılar Anası tarif edi-

lir.¹⁶⁵ Zeus Baba, tanrıça parlak gözlü aslanlar ve kül renkli kurtlarla karşılaşmasın diye onu tekrar göklere çağırır (Homerik Övgü 14.4'teki gibi). Tanrıça bunu yapmayı reddeder. Niye yapsın? Aslanlarla kurtlar zaten onun doğal yoldaşlarıdır.¹⁶⁶ Böylece, yeryüzünde dolaşmaya devam eder.

Belli ki bu metnin yazıldığı dönemde Meter'in dağlar ve vahşi hayvanlarla ilişkisi, *Bakkha*'larda olduğu gibi ürkütücü değil, sadece özel bir durum olarak görülüyordu. Tanrıça bir yerde (7. dize), kendisine değil, taraftarı olan insanlara özgü bir hareket yapıp, dağınık saçlarını savuruyor. Taraftarlarının eksantrik niteliklerini benimsemeye başlayan Meter ağırbaşlı kişiliğinden sıyrılıyor, ve şiir, daha önce tanrıçanın kişiliğini ve etkinliklerini daha coşkulu ve etkileyici bir biçimde işlemiş olmasına karşın, onu saygın bir kişilik değil, bir parodi konusu olarak sunuyor. Theokritos'un yirminci idilinde de buna benzer bir örnek vardır. Şair bize, Rhea nasıl o taşralı (Attis) için ağlayıp sızlıyorsa, bu şiirdeki taşralının da gerçek aşkından lütuf beklemesi gerektiğini söyler.¹⁶⁷ Şair, Meter ayınlarındaki coşkulu ifadeyi, nymphalar ve pastoral şiirin çobanlarıyla aynı seviyedeki bir maskaranın yüz ifadesine benzetmiş.

Metinler çok eksik olduğundan bağlamları belirsiz kalsa da, Kallimakhos'un yapıtında Meter'in yer aldığı açık. Kallimakhos üçüncü *İambos*'unda Meter taraftarlarının egzotik davranışları hakkında yorum yapar ve "Phryg tarzındaki saçları Kybebe'ye savuran [*sic*] ve Adonis'e feryat eden" birinden söz eder.¹⁶⁸ Dördüncü *İambos*'ta, defne ağacı "zillerin çınlatıldığı Tanrıça [Δέσποινά] üstüne" yemin eder.¹⁶⁹ Burada Meter Kybele'nin kontrolden çıkmış taşkın davranışlarla ilgili kendiliğinden ortaya çıkıyor. Şair, Meter kültürünün neden olduğu sanılan garip davranışlar ve açıkça ifade edilen taşkın duygular karşısında birçok Yunanlı aydının hissettiği küçümsemeyi belirtmiş olabilir.

Edebiyat ufkunda yeni bir karakter boy gösterirken, bu küçümseyici mizah yaklaşımı Meter'in hizmetkarlarını da kapsar. Bu dönemde, ileride Yunan, Roma edebiyatı ve kült uygulamalarında önemli bir rol oynayacak olan bir figürle, Meter'in hadım rahibi Gallos'la ilk kez karşılaşırız. Bu kişi, Hellenistik epigram yazarları arasında popüler bir konu olan, Gallos'un bir aslanla karşılaşmasında ortaya çıkar. Konuyla ilgili olarak M.Ö. 3. yüzyıl sonu ile 2. yüzyıl başına tarihlenen beş örnek (*Anth. pal.* 6.217-20 ve 237) günümüze kalmıştır, altıncı bir örnek de (*Anth. pal.* 6.234) yine bir Gallos'la ilgilidir.¹⁷⁰ Bunların hep-

si aynı öyküyü anlatıyor: Meter'in hadım rahibi ya bir mağaraya sığırır (*Anth. pal.* 6.217, 219, 220) ya da ıssız kırlarda dolaşır (*Anth. pal.* 6.218, 237). Orada ona bir aslan saldırır, ama rahip tef çalıp, dağınık saçlarını sallayarak hayvanı korkutup kaçırmayı başarır. Onu kurtaran tanrıçaya duyduğu minnettarlığın bir işareti olarak, giysileriyle saçını (6.217, 237), tefini (6.220), ya da ona saldıran hayvanın bir imgesini (6.218) sunarak, tanrıçaya (hem Kybele hem Rhea denmiş) adak yapar.¹⁷¹

Bu epigramlar, "Gallos" sözcüğünün bir Meter rahibi anlamında görüldüğü en eski belgeler¹⁷² ve bu rahiplerin hadım olduğunu kesinleştiren en eski kanıtlardır. Daha sonraları Yunan ve Roma edebiyatında bu rahiplerin kötü bir ün kazanacağı göz önüne alınırsa, Meter kültünde bu kadar geç ortaya çıkmaları hayret verici. Bunun bir nedeni, belki de "Gallos"un bu rahipleri tanımlamak üzere Hellenistik dönemde Yunanlılar tarafından yaratılan yeni bir sözcük olmasıdır. Kökeni belirsizdir, ama muhtemelen M.Ö. 3. yüzyıl başlarında Anadolu'ya giren bir Kelt grubunu belirten "Galatos", yani Galat sözcüğünün kısaltılmış biçimiydi.¹⁷³ Galatlar Orta Anadolu'daki eski Phrygia merkezine yerleşmişler, orada etkili bir güç haline gelmişler ve bölge Galatia adıyla anılır olmuştu. Galat rahiplerin Pessinus'taki Meter tapınağında etkin olduklarını daha önce görünüştük. Bu koşullar altında "Galati" ya da "Galli" sözcüklerinin Meter'in rahip sınıfına özgü terimler haline gelmiş olması beklenebilir.

Polybios ve Livius'tan bu rahiplerin kendi toplumları içinde etkili kişiler olabildiğini öğrendiğimize göre, demek ki bunlar her zaman küçümsenerek alay konusu edilmemiş. Bunu özellikle ortaya koyan iki olay var: M.Ö. 190'da Romalılar Küçük Asya'nın batısındaki Sestos kentini kuşattıkları sırada Gallos'lar Roma ordusuna yanaşıp, orduyu kente dokunmamaya ikna etmiş (Polybios 21.6; Livius 37.9.9), M.Ö. 189'da ise Roma ordusu Pessinus yakınlarında iken Gallos'lar orduyu karşılamış ve zafer kazanacaklarını kehanet ederek Roma ordusunu yüreklendirmişlerdir (Polybios 21.37.4-7; Livius 28.18.9-10). Livius onların garip görünüşlerinden ve coşkulu şarkılarından söz etmiş, buna karşın Gallos'lar anlatılan her iki olayda da saygıyla karşılanmışlar. Ciddi diplomatik işlerle uğraştıkları ortamlarda dış görünüşlerinin ve cinsiyet durumlarının onları aşağılamak amacıyla kullanılmaması dikkate değer.

Bu epigramlarda bir yandan da dış görünüşü, hareketleri ve cinsiyet durumuyla sapkın damgası vurulan bir kişi görüyoruz. Bu o kadar

şaşırtıcı değil, çünkü *Gallos* yerine *metragyrtes* sözcüğünün kullanıldığı bir epigramda açıkça görüldüğü gibi,¹⁷⁴ *Gallos*, 4. yüzyıl kaynaklarındaki *metragyrtes*'in soyundandı ve eski Yunan edebiyatındaki *metragyrtes*, aşağılanan bir kişiydi. Yine de *metragyrtes*'in dış görünüşü nadiren eleştiri nedeni olmuş, cinsiyetinden hiç söz edilmemiştir. *Gallos*'ların cinsiyet durumu ise, tam tersine, epigramlarda açıkça vurgulanmıştır. Bunlar hadım (νεήτομος, 6.234) ve kadınsı (ἡμιγύναικα, 6.217) idiler. Dış görünüşleri ve karakterleri de kadın gibiydi. Serbestçe salıverilmiş uzun saçlarına (6.217, 219, 220, 234) bazen kokular sürer (6.234) ve kadın elbiseleri giyerlerdi (6.219). Ayınler sırasında çığlıklar atar (6.219, 234), saçlarını çılgınca savurur (6.218, 219, 220), müzik aletlerini gümbürdetirlerdi (6.217, 218, 220, 237). Bu imgenin aynısı *Hephaestion*'un alınıldığı ve "yeni şairlerden [yani Hellenistik] biri"ne atfettiği bir pasajda görülür. Burada *Meter*'in tiz sesli müzik yapan çılgın tavrılı gezgin rahipleri, sözcüğün dişil çoğul biçimi olan "*Gallai*" ile tanımlanmıştır:

Γάλλαι μητρός ὀρείης φιλόθυσοι δρομάδες
αἷς ἔντεα παταγεῖται καὶ χάλκεα κρόταλα

Dağların Anası'nın thyrsoş-aşığı gezgin Gallaları, çalgılarını ve tunç çalparalarını çılgınca şakırtatırlar.¹⁷⁵

Böyle tuhaf âdetleri olan tuhaf görünüşlü kişilerin, Yunanlılara has olmayan görünüş ve davranışların klişesi haline geldiğini bu paragraf da ortaya koyuyor.

Yunan şairlerinin çizdiği *Gallos* tablosu acaba doğru muydu? Epigramlarda anlatılan etkinliklerden bazıları *Meter* kültürü için yenilik değil, çünkü Ferrara kraterine resmedilen sahnede de (res. 43, 44) ayinlere katılanlar saçlarını savurarak tef ve çalpara çalışıyorlardı. Ama buradaki ima, bu tür hareketlerin cinsel sapkınlık ve kadınsılık belirtisi olduğudur. *Gallos*'ların tanrıçaları onuruna yapukları etkinlikler, en iyi olasılıkla karikatürleştirme, en kötü olasılıkla aşağılama biçimi olarak kullanılıyordu.

Hadımlığın ve kadınsılığın *Meter* kültürünün tipik özellikleri olduğunu düşünmemizi sağlayacak bir bilgiye sahip değiliz. Kült yönetmeliklerinin ya da karar bildirilerinin hiçbirinde *Gallos*'lara rastlanmıyor, *Gallos*'ların etkinlik alanı Küçük Asya ile sınırlı görünüyor (örneğin, *Pire*'de bulunan malzemede hiç *Gallos* saptanmamıştır). Ekzantrik görünüşleri ve davranışları yüzünden küçümsenerek saygın

toplumun dışına itilen hadımlar (dişil biçim Γάλλαι Catullus'un 63. şiirinden önce kullanılmış) ile yabancılardan oluşan bir gruptan yapa- pay bir edebi imge yaratmak için, Hellenistik epigramlarda Gallos'la- rın özellikleri abartılmış gibi görünüyor.

Hellenistik edebiyatta Meter ve rahipleriyle ilgili bu bölümler, kısa ve eksik olmalarına karşın, bazı eğilimleri sergiliyorlar. Pindaros ve Euripides'de olduğu gibi, dinsel törenlerle ilgili kişisel bir gözleme ya da ruhsal deneyime ilişkin bir anlatım görmüyoruz. Tam tersine, Meter, alay konusu edilen bir kişiliğe dönüşmüş, tanrıçanın efsanevi geçmişi, rahipleri ve ayinleri ciddiye alınmamış. Tanrıçanın taraftar- larından biri olarak Meter kültünü içeriden anlatan Pindaros'la, dı- şarıdan anlatan Kallimakhos'u karşılaştırmak ilginç. Pindaros kendi evinde toplu gece ayinleri düzenleyerek tanrıçaya tapındığını gurur- la açıklarken (*Pythian*.3.77-79), Kallimakhos Meter ayinlerini kendi- sinin hiç sempati duymadığı tuhaf davranışlar olarak görür.

Meter, aydınların gözünde uygar olmayan –yani Yunanlı olmayan- davranış tarzının simgesi olmuştu. Meter'in rahibini belirtmek için “Gallos” sözcüğünün ortaya çıkarılışı, bu durumu desteklemektedir. Bu terime dinsel etkinlikleri anlatan metinlerin hiçbirinde rastlan- madığı halde edebiyatta kullanılması, tanrıçanın rahiplerinin Yunan- lılar tarafından en iyi olasılıkla rahatsız edici, en kötü olasılıkla zarar- lı barbarlar olarak görülen etnik bir grubun üyeleri olan Galatyalı ya- bancılar olarak tanımlanarak, Meter taraftarlarını aşağılamanın bir yolu olabilir.

Meter kültüne karşı takınılan bu olumsuz tavır başka kaynaklarda da yankılanmaktadır. M.Ö. 3. ya da 2. yüzyıla ait olan Pythagorasçı bir metinde bunun net bir örneğine rastlıyoruz.¹⁷⁶ Kadının namusunun işlendiği metinde, kadınlar için uygun olan davranış örnekleri verile- rek, kadınların devlet kültlerine katılmak üzere evden ayrılmalarına izin verileceği, ama cümbüşlü ayinlere ve Meter'in dinsel törenlerine (ὄργιασμῶν δὲ καὶ ματρωσμῶν) katılmalarının yasak olduğu, çünkü bunların bir ev kadınına yakışmayan davranışlara, sarhoşluğa ve ruh- sal esrimeye yol açacağı bildiriliyor. Lesbos adasındaki Eresos'da bu- lunmuş olan M.Ö. 2. ya da 1. yüzyıla ait bir kült yönetmeliğinde de aynı yaklaşım görülür.¹⁷⁷ Bu metinde, neresi olduğu bilinmeyen bir kutsal alanda yasak olan etkinlikler sıralanmıştır: Yeni doğum yapmış kadınlar, Gallos'lar ve γαλλάζειν - yani Meter için Gallos'lar gibi ayin yapan- kadınlar bu bölgeye giremez. Bu tür bildiriler toplumun Me- ter ve yandaşlarına karşı ortak tavrını çok iyi yansıtmaktadır, yani Me-

ter ayinlerine katılmak saygın insanlara yakışmayan bir şeydir. Bunlar, şairlerin kinizminin Meter kültü hakkında toplumda egemen olan düşünceye daha yakın olduğunu düşündürürler.¹⁷⁸

Özet: Meter ve Hellenistik Toplum

Hellenistik toplumdaki Meter'e ilişkin kanıtlar, Ana Tanrıça kültünün gücünü, yaygınlığını ve sürekliliğini canlı bir biçimde göstermektedir. Bununla birlikte, bu genel modelin içinde birtakım eğilimler vardır. Bölgesel olarak Meter'e yönelik farklı tepkiler görüyoruz. Meter'in kent kültüründeki etkisi azalmış, daha çok bireysel kültürlerin tanrıçası haline gelmiştir. Sıradan insanların eylemleri ile aydın ve edebiyatçı sınıfının tepkileri arasında artan bir fark vardır. Meter kültürünün ağır basan tarafı, pek çok Hellenistik kentte önem taşıması ve halkın yaşamını etkileyebilme gücüdür.

Hellenistik dönemin sonunda Phryg tanrıçasının kültü Anadolu'dan uzaklara yayılmış, bu da bölgesel kült modellerinin izini sürmek açısından bilgilendirici olmuştur. Phrygia'da ise Phrygialı Matar'ın birçok niteliği değişmeden kalmıştır. O hâlâ eski Phryg merkezlerinden taraftar toplayan üstün bir tanrıçaydı. Bu dönem zarfında o etkileyici oyma Phryg cepheleriyle karşılaştırılabilecek önemli anıtların yaratılmamasının nedeni Meter'e duyulan ilgini azalması değil, Phrygia'nın politik gücünü yitirmesi ve bu tür anıtları finanse edebilecek zengin elit tabakanın ortadan kaybolmasıydı. Meter kültü sadece Pessinus'ta politik açıdan etkiliydi, bu da Phrygia dışından destek almakla, yani Attalos hanedanının himayesiyle oluyordu. Meter Lydia'da da birçok tanrının arasında önemli bir tanrıça olmayı sürdürdü. Kültünün oradaki, özellikle de Sardes'teki konumu hem tanrıçanın diğer tanrıların yanında ikinci planda kaldığını, hem de yine Yunanlıların, bu kez Seleukosların himayesinin önemini yansıtır.

Meter Küçük Asya'daki Yunan kentlerindeki yerini geleneksel Olympos panteonuyla paylaşıyordu. En önemli tanrıça olduğu ender görülmekle birlikte, hem Kolophon ve Smyrna gibi eski, hem Pergamon gibi yeni kentlerdeki tapınaklarından anlaşıldığı gibi, bu bölgenin kentlerinde göz önünde idi. Aynı zamanda bir doğa tanrıçası olmayı sürdürüyor, her zaman en çok barındığı yerlerde, dağlarda, boş vadilerde ve mağaralarda ona tapınılıyordu. Bazı bölgelerde Dağ Ana ile açık havadaki mekanında iletişim kurma ihtiyacı belli ki ağır basmış, bu da Metropolis, Mamurt Kale, Kapıkaya gibi yerlerde kent dışında kalan yeni kutsal alanlar kurulmasına ya da mevcut olanların canlan-

dırılmasına yol açmış. Bir başka eğilimde, Meter bireysel kültlerde gitgide güçlenen bir varlık haline gelmiş, evlerdeki tapınma yerlerinde ve mezarlarda anılmıştır. Yunanistan'da ise Meter'in açık hava ortamıyla hiçbir zaman yakın bir ilişkisi olmamış, Atina hariç, devlet kültünde de hiçbir zaman etkili bir rol oynamamıştır.

Buna rağmen, Meter bu bölgede uzun zamandır kişilere tanrısal esin veren bir kaynak olarak değerlendirilmiştir. Meter'in gitgide bireysel kült tanrıçasına dönüşmesiyle süren bir eğilimdir bu. Tanrıçanın görsel imgesi ve onuruna kutlanan törenler, insanların onu tamamen Yunanılaştırmış bir tanrıça olarak gördüğünü anlatmakla birlikte, kültü kamu yaşamında çok önemli bir yer tutmuyordu. Bunun yerine, doğum ve ölümü denetlemesi için yakarılan, üyeliği insanların toplumsal ve yasal konumlarıyla sınırlandırılmayan özel gruplar tarafından desteklenen bir tanrıçaydı. Sınıf ve yurttaşlık bağlarını pekiştirmiş olan eski devlet kültürünün yerini bireyin kendini ifade ettiği dinler alırken, tanrıçanın kültü Hellenistik Yunan kentlerindeki değişen toplumsal din sisteminin canlı bir göstergesidir.

Bu mesajı, yani Meter'in özel kültlerdeki gücünün ona tapınanların en kişisel ihtiyaçlarına cevap verebilmesinden kaynaklandığını, bize en açık biçimde Philadelphia ve Pire'deki gibi dinsel topluluklar ulaştırmaktadır. Bu topluluklardan gelen malzeme, tanrıçanın çekim gücünü açıklamak, aynı zamanda, devletin resmi kültlerinde pek sözünün geçmemesine karşın, ona sunulmuş bunca adak armağanıyla karşılaşmamızın nedenini anlamak konusunda çok işe yaramıştır. Kültün geniş bir alana yayılması ve halkın büyük bir kesiminden taraftar edinmeye devam etmesi, tanrıçanın gücünün bölgesel bir Anadolu kültüründen değil, çok güçlü bir kavramdan, insanların günlük yaşamlarında onlarla kişisel etkileşiminden kaynaklandığını açıkça göstermektedir. Öte yandan, bu bireysel kültte gösterilen tepki de güçlüydü. Bir kısım antikçağ malzemesinin (ve bununla ilgili modern incelemelerin) altında yatan ima, Meter taraftarlarının Yunan toplumunun uçlarında yer alan aykırı kişiler olduğudur. Bu bir dereceye kadar doğru olabilir, çünkü birkaç bölge hariç (bu örneklerden biri Pergamon), Meter ikidardaki seçkin tabakanın ve aydın sınıfının ilgisi ne mazhar olmuş bir tanrıça gibi görünmüyor. Gerçekten de, Hellenistik edebiyatta neredeyse kinik bir yaklaşımla ele alınması, birçok Yunan aydınının onun kültünü aşağılanacak bir konu olarak gördüğünü belirtiyor. Kadınların ve yurttaş olmayanların da üye olabildiği Pire'deki Meter cemaatinin toplumsal yapısı, bu görüşün nedenini

açıklayabilir. Eresos'ta bulunan metin, Meter'in bazı işlevlerinin, doğum ve ölümle ilişkisinin onun tarafdarlarını kirletebileceğini bile ima ediyor. Hellenistik edebiyat geleneği de, kùltün çoğunlukla anormal görünüşlü ve anormal tavırlı aykırı kişilerin, cinsiyet organları alınmış kadınsı barbarların egemenliğinde olduğunu belirterek, bu dışlamayı güçlendiriyor. Meter'e adanmış sunulardan oluşan büyük miktarda buluntu ile Philadephia ve Pire'deki kùlt yönetmelikleri, bize Meter'in tarafdarlarından çoğunun topluma aykırı kişiler ve sapkınlar olmadığını söylüyor. Hatta bunlardan bazıları toplumun geneline göre daha katı davranış kurallarını benimsemiş olabilirdi. Bu olumsuz tepki bir yandan da bu bölümde birkaç kez parmak basılan bir noktayı, Meter kùltünün birçok yerde Hellenistik Yunan kentinin ana kùltlerinin dışında olduğunu pekiştiriyor. Meter kùltünün toplumdaki olumsuz imajı ile bireylerin onda bulduğu olumlu özellikler arasındaki zıtlık, belki de Meter'in Hellenistik Çağ'daki en belirgin özelliğidir.

3. KÜLT TEN SÖYLENCEYE

8. Cybele İle Attis Söylencesi

Ana Tanrıça'nın tapınakları, kült heykelleri, adak sunuları, övgüler ve adak yazıtları, güncel kült uygulamalarının kâlıntılarını oluşturmaktadır. Bunlar antik Akdeniz dünyasında insanların bir ana tanrıçaya nasıl tapındığını gösterir ve bunun nedenlerine ışık tutar. Tanrıçayla ilgili öykü çemberinde ise oldukça farklı bir görüntü ortaya çıkar. Bu öykü, Tanrıların Anası Cybele ile genç sevgilisi Attis'in söylencesidir.¹ Yüzyıllarca birçok yazar tarafından aktarılan öykü, Cybele'nin yaşamındaki temel öğeleri anlatır: Doğumu, tanrıça olarak tanınması, genç çoban Attis'le ilişkisi, Attis'in hadım oluşu ve ölümü. Öykü, tanrıçayı dinsel imgelerin soyut dünyasından çıkarıp, ona Homeros tanrıları gibi canlı ve dramatik bir gerçeklik kazandırır.

Bununla birlikte, bu söylence sadece dramatik bir öykü değildi. İşlevi Phryg tanrıları Cybele ile Attis'i Yunan ve Roma dünyasıyla tanıştırmak olan bir *hieros logos*, yani bir kutsal öykü durumuna gelmişti. Yunanistan ve Roma'nın aydınları, Tanrıların Büyük Anası ile ilgili çeşitli kült uygulamalarını açıklamak ve kültün tuhaf yanlarına, özellikle de tanrıçanın rahiplerinin hadım oluşuna gerekçe göstermek için bu söylenceye sığındılar. Bu nedenle, bu söylencenin analizi Ana Tanrıça'nın öz yapısını anlamak amaçlı her çalışmanın önemli bir parçasıdır. Söylencenin kökenini, kült törenleriyle ilişkisini ve yazılı kaynaklar yoluyla aktarılışını incelememiz gerekecek. Söylencenin analizi, aynı zamanda tanrıçanın uzun yaşamını ve dayanma gücünü ortaya koyacaktır, çünkü Ana Tanrıça'ya tapan halklar bu söylenceyi özümsemiş ve biçimlendirilmesine katkıda bulunmuşlardır.

Cybele ile Attis söylencesinin kilit öğelerinden biri, Anadolu'yla bağlantısıdır. Söylentiye göre, öykü Anadolu'da doğmuş, Phrygialı Ana Tanrıça tapımı batıya yayıldıkça, Cybele ile Attis söylencesi Meter/Magna Mater için Phrygia dışında yapılan ayinleri tanrıçanın anayurdu Anadolu'ya bağlamak amacıyla kullanılmıştı. Bu nedenle, Cybele ile Attis öyküsünü Ana Tanrıça hakkındaki diğer söylence ve efsanelerden ayırmak gerekir. Phrygialı Ana Tanrıça'nın içine karıştırıldığı bazı Yunan söylence örnekleri görmüştük: Tanrıçanın Demeter ve Kore'yle bağdaştırılması, Rhea'yla özdeşleştirilmesi ve Zeus'un Girit'te doğuşunu anlatan öyküyle birlikte özümsemesi. Bir başka etkili ör-

nek Roma'da karşımıza çıkıyor. Orada Magna Mater İda Dağı'ndaki Aeneas efsanesine, dolayısıyla Roma'nın kuruluş öyküsüne eklenmiş. Kitabımızın bu bölümü hem Yunanlıların hem Romalıların Phrygia öyküsü dedikleri farklı bir söylenceye odaklanacak. Ancak, söylencenin etnik kimliği biraz sorun çıkarıyor. Söylenceyle ilgili bilgilerin tamamını bize Yunan ve Latin kaynakları aktarır ve Yunan, Roma toplumlarındaki Ana Tanrıça kültürünü biçimlendiren tanrılar kaynaşmasının bu metinlerde iz bıraktığı ortadadır. Göreceğimiz gibi, söylencenin temeli otantik Phryg malzemesinden oluşmaktadır, ama bize ulaşan halinde sadece Phrygia'nın değil, Phrygialılardan önce Anadolu'da bulunan kültürlerin de damgası vardır. Söylence, aynı zamanda, onu hem kendi dinsel ve politik gereksinimlerine, hem de Phrygialılar hakkındaki görüşlerine uygun bir biçimde sunan Yunanlıların ve Romalıların bakış açılarını yansıtır.

Bu söylence Phrygia, Yunanistan ve Roma'daki Ana Tanrıça kültürünün merkezinde olmakla birlikte, onu anlatan yazılı kaynaklar bize öncelikle Yunanlıların, özellikle de Romalıların bakış açılarını iletiyor. Bu nedenle söylence analizini Yunanistan ve Roma'daki kült malzemesinin tanıtan bölümler arasına yerleştirdim. Cybele ile Attis hakkındaki öyküleri analiz ederken, kendi söylenceleri ve kültürlerinden söz eden Phrygialıların seslerinden çok, Phrygia hakkında konuşan Yunan ve Latin yazarların seslerini duyduğumuzu unutmamalıyız. Phrygialı Ana Tanrıça'nın bu masalındaki Phryg öğelerini bulmak için bu farklı sesleri ayıklamamız gerekecek.

Söylence ve Kaynakları

"Cybele ile Attis söylencesi" deyişini kullandım, ama Antik Çağ'a ait söylence ve efsanelerin çoğu gibi, bu iki karakterin yaşamını anlatan tek bir öykü yoktur. Cybele ile sevgilisinin öyküsü, öykünün değişik versiyonlarında yaşar ve bunların hepsi öyküyü biraz farklı bir yaklaşımla ele almıştır. Bu yüzden analizimiz öykünün temel planının özetile başlayacak.² Söylencenin anlatımlarının çoğunda öykü iki bölüme ayrılır: (1) Cybele'nin kökeni ve özgeçmişi, (2) Attis'le yaşadığı aşk macerası ve bu maceranın acı sonu. Tanrıçanın kökenini ele alan birinci bölüm, günümüze ulaşan kaynaklarda çok fazla yer almasa da, Diodoros'ta³ ve Pausanias'la Arnobius'ta⁴ birbirinden oldukça farklı iki versiyonunu görüyoruz. İkinci bölümü oluşturan Cybele ile Attis ilişkisi, hemen hemen söylenceyle ilgili bütün kaynaklarda görülür. Bu anlatımlar öykü modeli olarak üçe ayrılır: (1) Pausanias'ın aktar-

dığı ve Hernesianax'a dayandırdığı versiyon (buna Pausanias A diyeceğim),⁵ (2) Diodoros'un anlatısı; (3) Pessinus'taki rahiplere dayandırılan ve Ovidius tarafından ayrıntılı olarak aktarılan öykü,⁶ Pausanias (Pausanias'ın ikinci öykü versiyonu, buna Pausanias B diyorum)⁷ ve Arnobius.⁸

Öyküdeki ilk öge, tanrıçanın Attis'le karşılaşmadan önceki yaşamıdır. Diodoros'un anlatısı, Yunan söylence ve folkloründe yaygın olarak görülen bir öykü kalıbı biçimindedir: Doğar doğmaz terk edilen bir bebeğin mucizevi bir şekilde hayatta kalışı ve ileride farklı koşullar altında ana- babası tarafından tanınması. Bu örnekteki bebek, Lydia kralı Maion ile karısı Dindymene'nin kızıdır. Doğduğu zaman babasının Cybelon Dağı'na bıraktığı bu çocuk, vahşi hayvanlar tarafından beslenmiş ve bırakıldığı yerden dolayı Cybele adını almıştır. Yavru hayvanlara ve çocuklara şefkat göstermesiyle tanındığı için ona "Büyük Ana" ve "Dağların Anası" denmiştir. Yetişkinliğe eriştiğinde Phrygialı bir delikanlı olan Attis'e aşık olmuş, ondan hamile kalmış, o sırada da ailesiyle tekrar birleşmiştir. (Diodoros'un öyküsünde Cybele ile Attis'in kaderini çizen sonraki olaylar aşağıda verilmiştir.)

Arnobius ile Pausanias B, tanrıçanın kökenleriyle ilgili daha karmaşık bir masal aktarırlar. İki yazar da hiçbir şekilde Cybele adını kullanmaz, bunun yerine, Magna Mater'i tanrıların en eskisi olarak tanıtır. Arnobius'un versiyonunda, Magna Mater Phrygia'daki Agdos Dağı'nda yatmış uyurken, Iupiter onun ırzına geçmeye kalkar. Tanrı amacına ulaşamaz ve menisini dağa akıtır. Gebe kalan dağ, Agdestis (*sic*) adında, hem dişi hem erkek cinsel organlarına ve her iki cinsin cinsel dürtülerine sahip olan vahşi ve azgın bir yaratık doğurur. Buna benzer bir masal Pausanias'ta da vardır: Zeus uyurken menisini toprağa akıtır, toprak da zamanı gelince hünsa Agdistis'i doğurur.⁹ Agdistis'in çift cinsiyetli oluşu ve bundan kaynaklanan şehvet düşkünlüğü tanrılar için bir tehdit oluşturduğundan, tanrılar onun erkeklik organlarını keserler. Bunlar toprağa düşer ve toprakta bir badem ağacı türer. Daha sonra Sangarios'un (Phrygia'da büyük bir ırmak) kızı ağaçtan badem toplar ve hemen hamile kalıp, çok güzel bir çocuk olan Attis'i doğurur. Her iki örnekte de Arnobius ile Pausanias'ın bu bölümü Agdistis'in genç Attis'e duyduğu tutkuyu açıklamak için kullanması, söylencenin diğer versiyonlarında Cybele'ye verilen rolü burada Agdistis'in oynadığını kuvvetle ima ediyor. Arnobius, Magna Mater'in genç Attis'in aşkı için Agdistis'le rekabet ettiğini söyler, ama Arnobius'un öyküsünün merkezinde Agdistis vardır.

Her iki yazar için de söylencenin bu bölümünün amacı Agdistis'i öyküye sokmak ve cinsellikle şiddet arasındaki ilişkiye zemin hazırlamak gibi görünüyor.

Cybele ile Attis söylencesinin daha iyi tanınan ikinci yönü, ikisinin arasındaki ilişki, yani yaşadıkları aşk macerası ve bunun trajik sonuçlarıdır. Öykü genellikle Attis'in kendini hadım etmesi sonucunda can vermesiyle biter. Bunun söylencenin odak noktası olduğu açıktır. Bir bakıma sansasyonel bir malzeme oluşu, bir bakıma Yunanlılarla Romalılara anlaşılmaz gelen bir harekete, yani Ana Tanrıça'nın rahiplerinin kendilerini hadım etmelerine bir gerekçe sağlayışı nedeniyle, antik Akdeniz dünyasında geleneksel masalın en ilgi çeken bölümü buydu. Şimdi, Attis öyküsünün yukarıda değinilen üç versiyonunu özetleyeceğim.

Pausanias A versiyonu, tanrıça ile Attis arasındaki aşk ilişkisine değinmeyen tek örnektir.¹⁰ Buradaki Attis, kendini tanrıçaya adanması sonucunda tanrısal konuma erişmiş bir insandır. Attis'in tanrılığı bir aşk ilişkisiyle değil, tanrıçanın kültüne olan bağlılığıyla açıklanmış. Attis, Phrygia'da ölümlü ana-babadan doğmuş, kısır oluşu dışında normal biridir. Yetişkinliğinde Lydia'ya taşınmış, orada Ana Tanrıça ayinlerini tanıtmış. Bu ayinler muazzam bir taraftar kitlesi çekerek Zeus kültünü gölgede bırakmış, bunu kıskanan Zeus da Attis'i öldürmesi için bir yaban domuzu yollamış. Pessinus'ta oturan Galat'lar onun ölüm biçiminden dolayı domuz yemeyi reddetmişler.¹¹

Attis söylencesinin diğer anlatımları Cybele ile Attis arasındaki özel ilişkiye odaklanır. Diodoros'un aktardığı oldukça basit masalda, ana-babası tarafından terk edilen ölümlü Cybele yakışıklı çoban Attis'e aşık olur, ondan hamile kalır, sonra ana-babası onu tanır ve tekrar eve alır, ama kızlarının hamileliğini öğrenince Attis'i öldürtürler. Bunun üzerine Cybele kederinden çıldırıp kırlarda dolaşmaya başlar. Sonunda, bir kıtlık döneminin ardından tanrıça olarak kabul edilir ve onunla birlikte Attis'e de tapınılır. Attis'in bedeni çoktan yok olduğundan, kültü heykeline odaklanır.

Söylencenin iki kahramanının, Attis'in hadım olması ve ölmesiyle biten tutkulu aşk ilişkisini anlatan üçüncü versiyon, kuşkusuz en unutulmaz olanıdır. Bu söylence, yukarıda söz ettiğimiz Pausanias ile Arnobius'un yanı sıra, Ovidius tarafından da ayrıntılı olarak anlatılmış olup, Theokritos, Seneca ve Lukianos dahil, hem pagan hem Hristiyan olmak üzere, geç Antik Çağ'ın birçok yazarının yapıtlarında görülmektedir.¹² Bu masalın günümüze gelen anlatımlarının çok sayıda

olması ve uzun bir zaman aralığına yayılması, bunun en fazla dolaşan en yaygın versiyon olduğunu düşündürür. Çeşitli yazarların ayrıntılarında birtakım tutarsızlıklar görülmekle birlikte, öykünün genel genel planı standart bir düzen izler. Ovidius'la Arnobius'un Magna Mater, Pausanias (B) ile Arnobius'un Agdistis, Ovidius'un bazen sadece kuleli taçlı tanrıça diyerek farklı adlarla andığı tanrıça, güzel delikanlı Attis'e büyük bir tutkuyla bağlanmıştır. Bütün versiyonlarda ya Attis'in bilerek sadakatsızlık etmesi (Ovidius) ya da Pessinus kralının (Pausanias B ile Arnobius'ta Pessinus kralının adı Midas'tır) kızıyla evlenmeye mecbur kalması yüzünden, bunun mutsuz bir ilişki olduğu görülür. Aralarına bir yabancıнын girmesi sonucunda Attis kendini hadım eder (Ovidius, Pausanias B, Arnobius) ve kan kaybından ölürken, tanrıçaya sadakatsızlığı yüzünden ölümü hak ettiğini söyler.

Onun ölümüne çok üzülen tanrıça, Zeus'a yalvararak, Attis'in bedeninin bozulmadan kalması (Pausanias B, Arnobius) ve rahiplerinin de onu izleyerek kendilerini hadım etmesini diler (Ovidius), Zeus da tanrıçanın dileğini kabul eder. Bu karma özetle ortaya çıkan birtakım noktaları aşağıda daha ayrıntılı bir biçimde değerlendireceğim. Ancak bu yüzeysel anlatımda bile, nedenbilimin kullanılışı ve başka Yunan efsanelerinden alınma halk masalı motiflerinin tekrarlanması gibi, yapay olduğu açıkça görülen bazı noktalar dikkat çekiyor. Söylencenin farklı versiyonları kafa karıştırıcı ve çelişkilidir, sanki bilerek böyle yapılmıştır. Söylenceyi inceleyen önceki çalışmalarda, bu yapaylık ve çelişkileri açıklamanın standart yolu, söylencenin çeşitli versiyonlarını coğrafi köken itibarıyla üçe ayırmak olmuştur. Birincisi Pausanias'ın (Pausanias B) yorumudur ve buna "Lydia" versiyonu denmiştir. Buradaki Attis, Cybele kültürünü Lydia'ya sokan bir Cybele rahibidir ve ölümlüdür. İkincisi, Pessinus'a dayandırılan "Phrygia" versiyonudur. Cybele ile Attis arasındaki aşk macerasını ve Attis'in hadım oluşunu anlatır. Bu, Ovidius, Pausanias (B) ve Arnobius'un versiyonu olup, önceki araştırmacılar tarafından en eski ve en özgün öykü geleneği olarak görülmüştür. Üçüncüsü, söylenceyi gerçeklere dayandırarak, akla uygun hale getiren versiyondur ve Diodoros'tan bildiğimiz gibi, muhtemelen Yunan kökenlidir.

İlk kez 1909 yılında Hepding tarafından ayrıntılı olarak açıklanan bu üçlü teori birçok taraftar kazanmıştır,¹³ ama bazı kusurları vardır. Bu teori, en çirkin davranışları, özellikle de cinsel sapkınlığı Phrygialılara maleder ve Diodoros'un bu masala ilişkin diğer versiyonunu fazla tartışmadan, uydurma kabul ederek konu dışı bırakır. Sadece

bu bile, teoriyi 1. Bölümde değindiğimiz Oryantalist önyargıyla ilgili kuşkulara açık tutuyor. Ayrıca bu yaklaşım, Klasik Çağ yazarlarının Phrygia'daki, özellikle Pessinus'taki kült uygulamalarını doğru bir şekilde aktardığını varsayıyor, ama Phrygia'daki bu kült uygulamalarının kanıtlarıyla ilgili herhangi bir inceleme sunmuyor. Üstelik, söylenceyi kaydeden kaynaklar birkaç yüzyıllık bir döneme yayılmasına karşın, bu yaklaşım, söylencenin sabit ve değişmez nitelikte olduğunu ve sonuç olarak, M.S. 3. ve 4. yüzyıla ait yazılı kaynakların yüzyıllar önce oluşturulan dinsel tören ve gelenekleri doğru bir şekilde kaydetmiş olması gerektiğini varsayıyor.

Anlatının çeşitli aşamalarını analiz ederek, eğer varsa, bunların Phrygia'daki kökenlerle ilişkisini ortaya koymak, söylenceyi anlamının daha verimli bir yoludur. Sadece günümüze kalan yazınsal kaynaklara yoğunlaşan ve söylencenin Anadolu'daki arka planı ile Yunan ve Latin kaynaklarındaki işleniş biçimleri arasındaki tutarsızlıkları hesaba katmayı ihmal eden karşılaştırmalı bir analizin, bunların verebileceği bilgilerle sınırlanması kaçınılmazdır.¹⁴ Söylencenin çekirdekindeki Phryg temeli bir kez saptandı mı, öykünün özgün yapısının ve amacının ne olabileceğini öne sürmek daha kolay olacaktır. Ayrıca öykünün Phrygia'ya ait olmayan öğelerinin neler olduğunu görebilecek ve bunların çekirdek öyküye nasıl ve ne zaman eklendiğini saptayabileceğiz.

Böyle bir analizin can alıcı noktası, öyküyü yaşatan yazılı kaynakların bünyesindeki sorunları göz önüne almaktır. Bunların ilki kronoloji sorunudur. M.Ö. 2. yüzyıl edebiyatında söylenceye kısaca değinildiği¹⁵ görülmekle birlikte, günümüze kalan en eski kesintisiz anlatı olan Diodoros'un anlatısı, M.Ö. 1. yüzyıl tarihlidir. Söylencenin en kapsamlı kayıtları ise daha geç tarihlere aittir. Bunlar M.S. 1. yüzyıl başında yazan Ovidius'un, M.S. 2. yüzyılda yazan Pausanias'ın, M.S. 3. yüzyıl sonlarında yazan Arnobius'un ve M.S. 4. yüzyılda yazan Julian'ın kayıtlarıdır.¹⁶ Bu yazarlardan bazıları eski yazılı kaynaklardan yararlandıklarını iddia ederler. Pausanias, kaynağının, M.Ö. 3. yüzyıl başında yazan Hermesianax olduğunu bildirir, Arnobius ise, Timotheos adlı eski bir yazarın yapıtından yararlandığını ileri sürer. Bu eski kaynaklar günümüze ulaşmadığından, Pausanias ve Arnobius gibi yazarlardan hangilerinin kendi zamanlarından çok önceye ait kayıtları doğru olarak kopyaladığını saptamak zordur ve bu zaman farkının hesaba katılması gerekecektir. Bu yüzden, söylenceyi okurken, okuduğumuzun M.Ö. 3. yüzyılda biçimlenen geleneksel bir masal mı,

M.S. 3. yüzyıla ait bir anlatım mı, yoksa yüzyıllar boyu biçimlenmiş malzemenin bir derlemesi mi olduğundan emin olamayız.

Bir başka sorun, elimizdeki kaynakların geç tarihli oluşudur. Bol miktardaki arkeolojik bulgudan da anlaşıldığı gibi, Ana Tanrıça kültü M.Ö. 1. binyılın başından itibaren Phrygia'da ön plandaydı. M.Ö. 6. yüzyıldan itibaren Yunan dünyasında uygulandı ve M.Ö. 3. yüzyıl sonunda Roma'ya geldi. Bu kültür, varlığını sürdürdüğü pek çok yüzyıl boyunca epeyce değişikliğe uğramıştır. Günümüze ulaşan yazılı kaynaklar, çok eski zamanlara ait törenleri ve inançları anlattıklarını iddia etseler de, aynı zamanda kendi dönemlerindeki durumu ve kültür uygulamalarını yansıttıkları bellidir. Bunun en çarpıcı örneği, Attis karakterinin kendisidir. Attis kültü, Yunan dünyasında ilk olarak M.Ö. 4. yüzyıl ortasında karşımıza çıkar.¹⁷ Phrygia'da ise Roma dönemi öncesinde Attis adlı bir tanrıya tapınıldığını düşündürecek hiçbir kanıt yoktur. Öte yandan, söylence, Phrygia'daki Ana Tanrıça kültürünün en eski evrelerinden beri Attis'in bu kültür köklü bir parçası olduğunu ima etmektedir. Bu durumda, söylencenin kilit ögesi, yani Attis'in tanrıçayla ilişkisi bir çelişki oluşturuyor ve söylencenin Phryg geleneğinin aslına çok yakın bir kaydı olduğu şeklindeki günümüz varsayımını zayıflatıyor. Önceki araştırmacılar eski Yunan ve Roma dünyasında M.Ö. 4. yüzyıldan önce Attis'le ilgili bir kanıt olmadığını fark etmişler, ama bunu şöyle bir varsayımla açıklamışlar: Attis adlı bir Phryg tanrısı olmalıymış, ama bu tanrı Yunan Meter'inin kültüründe bilinçli olarak hasıraltı edilmiş; güya hassas Yunanlılar için fazla "barbar"mış.¹⁸ Ancak, Phryg kültürüyle Cybele ve Attis söylencesinin Yunan ve Roma kayıtları arasındaki farklar, daha aydın olan Hellenizm kültürünün reddettiği barbarca bir törene duyulan nefret olarak gösterilemez.

Kronolojik sorunların yanında, ideolojik sorunlar da vardır. Cybele ile Attis'in aşk macerasının en renkli ayrıntıları, M.S. 3. ve 4. yüzyıllardaki Hristiyanlık savunucularının yazılarında bulunur.¹⁹ Bu kişilerden bazıları, paganların dinsel uygulamalarına saldırmak için söylenceyi kullanırlar. Özellikle de, bize söylencenin en geniş kapsamlı anlatımını bırakmış olan Arnobius'un ideolojik bir yaklaşımı olduğu bellidir, çünkü Cybele ile Attis öyküsünün ona ait versiyonunda, pagan söylence ve kültürünün en sevimsiz yönleri üzerinde bilinçli olarak durulmuştur. Alıntı yaptığı Timotheos'un kim olduğu belli değildir,²⁰ bu yüzden eski kayıtları doğru aktardığını iddia eden Arnobius'a kuşkuyla yaklaşmalıyız. Öykünün ana hatlarını eski bir kaynaktan almış olabilir -öyküsünün Pausanias B ile benzeşmesi bunu akla getiriyor-

ama Arnobius'un anlatımı Hıristiyanlığı savunan bir tondadır; o korkunç ayrıntıları da belki bu yüzden kaydetmiştir.

Kronoloji, ideoloji ve içerikle ilgili bu tutarsızlıklar, Cybele ile Attis söylencesinin, sadece bir Phryg geleneğinin Yunan ve Roma kaydı olmadığını düşündürüyor. Söylencenin kökenlerini ve Phryg kült töreleriyle ilişkisinin nedenlerini anlayabilmek için, biraz daha derine inmemiz gerekecek.

Söylencenin baş oyuncularını gözden geçirmekle işe başlayalım. Öyküdeki karakterlerin hepsi Phrygia'da tanınır. Bunlar Phrygia'da din, söylence ve tarih bağlamında, çeşitli biçimlerde karşımıza çıkarlar. Bunların Phryg toplumundaki yerini öyküdeki rolleriyle karşılaştırabiliriz. Tanrıçanın kendisi zaten bu kitabın konusu olduğundan, ayrıntılı bir tanıtıma ihtiyacı yok. Phryg dilindeki adının Matar, yani "Ana", bunun Yunancadaki karşılığının Meter, Latincedeki karşılığının ise Mater olduğunu yinelemekle yetinebiliriz. Cybele, onun Phrygia'daki adı değil, Phryg dilindeki "dağ" sözcüğünden türetilmiş bir sıfattı.²¹ Söylencedeki diğer karakterler olan Attis, Agdistis ve Midas ise, Phrygia tarihi ve dininde ayrıca tanınan kişilikler oldukları için, daha dikkatli incelenmeleri gerekir.

Söylencenin diğer baş kişisi Attis, 4. ve 6. bölümlerde tanıtılmıştı. Onun Phrygia'ya ait olduğu kuşkusuz, ama bir tanrı olarak değil. Aslında Attis, Phrygia'da en sık saptanan özel addır. Bu adın görüldüğü çok sayıda yazıt arasında Midas Anıtı'ndakiler gibi büyük ve etkiileyici yazıtlar olduğu gibi, evlerde kullanılan çanak çömleğin üzerine çiziktirilmiş yazılar da vardır.²² Çanak çömleğin sahibini belirten bu yazılar, Attis'in Phrygia'da dinsel ya da toplumsal açıdan özel bir konum belirtmeyen, sıradan bir ad olduğunu gösterir. Yunanca metinlerde rastlanan Attis adını değerlendirirken, metnin bağlamının Cybele söylencesiyle ilgisiz olduğu yerlerde bu gerçeği akılda tutmalıyız. İngilizlerin İrlandalıları konu alan öykülerde çok kullandığı Paddy adı gibi, Attis adı da bir Yunan yazarının aktardığı olaya Anadolu "çenisi" katmak amacıyla seçtiği tipik bir etnik isimden başka bir şey olmayabilir.²³ Herodotos'un aktardığı, Kroisos oğlu Atys ve onun bir yaban domuzu avında ölüşü hakkındaki öykünün en olası yorumu budur.²⁴ Bazı araştırmacılar bu bölümü Cybele ile Attis söylencesinin yumuşatılmış bir versiyonu olarak açıklamışlardır, ama elimizin altında daha mantıklı bir açıklama var: Herodotos bu genç adama öylesine Atys demiş olabilir, çünkü bir Yunanlı için, hele Herodotos gibi Anadolu'nun yerlisi olan bir Yunanlı için, bu tipik bir Anadolu adıyla

dı.²⁵ Attis adı, Phrygia'da dinsel bir çevrede görüldüğü zaman, Phrygia'yı yöneten sınıfın önemli bir üyesini, belki de krallığının baş tanrısının tapımından sorumlu baş kişi olan kralın kendisini belirtir. Kral adı Attis'in Pessinus'ta Ana Tanrıça'nın baş rahibinin unvanı olarak kullanılarak, kralın rahiplik görevinin anısının yaşatıldığını daha önce görmüştük.

Cybele ile Attis öyküsünde öne çıkan bir başka karakter Agdistis'tir. Bu hünsa karakter, Pausanias B'de Cybele'nin ikinci kişiliği rolünü oynar. Arnobius'a göre, Agdistis Attis'in aşkı konusunda Magna Mater'le rakipti. Agdistis'le daha önce de karşılaşmıştık. Bu karakterin Phrygia'da ve Akdeniz'in başka bölgelerinde, unvan ve ikonografi açısından Ana Tanrıça ile bir tutulan bir tanrıça olduğu belgelerle kanıtlanmıştır. Adı çoğunlukla Angdistis olarak verilmiş.²⁶ Bu ad, bir yer adından, belki de Arnobius'un söylediği Agdos Dağı'nın adından türetilmiş olabilir. Dokimeion ve Midas Kenti civarında Angdistis'e sunulmuş adaklara yoğun olarak rastlanması, Agdos Dağı'nın bu bölgede olabileceğini akla getiriyor. Anadolu'nun hiçbir yerinde Agdistis'in çift cinsiyetli olduğuna ya da Arnobius'un anlattığı olumsuz ve korkunç özelliklerine dair bir iz yoktur. Aslında gerçek bunun tam tersidir; çünkü Angdistis iyileştirici ya da kurtarıcı sayılan tanrılar arasındadır.²⁷

Bazı öykülerde görülen bir başka karakter ise Midas'tır. Midas, Diodoros'un versiyonunda Cybele kültüne bağlı bir Phrygia kralıdır. Arnobius'un öyküsündeki Midas ise Pessinus kralıdır ve kızı Attis'le nişanlıdır. Bu nişanlılık, Attis'i kendini hadım etmesiyle sonuçlanan bir bunalıma sürüklemiştir. Midas bu söylence dışında da tanınan bir kişidir. Kendisi M.Ö. 8. yüzyıl ve 7. yüzyıl başında Phrygia kralıydı. Yaşamı ve faaliyetleri, Asur ve Yunan tarihsel kayıtlarında saptanmıştır.²⁸ Phrygia krallığının en parlak döneminde saltanat süren, bu yüzden çağdaşları ve takipçileri üzerinde güçlü bir etki bırakan Midas'ın krallık merkezi Pessinus değil, Gordion'du.²⁹ Midas Kenti'ndeki görkemli kült kabartmasında adının bulunması, Midas'ın tanrıçanın kültünde Attis'e benzer bir rol oynadığını, yani rahiplik göreviyle tanrıçaya bağlı bir hükümdar olduğunu kuvvetle ima ediyor. Midas, Yunan kaynaklarında tanrıçanın dinsel törenlerini kuran kişi olarak gösterilmiş, aynı zamanda kendisine Cybele'nin oğlu denmiş.³⁰ Bu referanslar tarihteki Midas'ı akla getirebilir, ama bir Phryg kralından söz etmek isteyen geç yazarların, kim olduğuna dair net bir fikirleri olmasa da, en çok tanınan Phryg kral adını kullanmış olmaları da mümkün.

Cybele ile Attis söylencesinin belli başlı karakterleri, Ana Tanrıça ile Agdistis gibi tanrıçalardan ve Midas ile Attis gibi ölümlülerden oluşan karışık bir gruptur. Bunu aklımızda tutarak, tekrar söylenceye dönelim. Söylencenin Anadolu'daki arka planını ve Anadolu'ya ait öğelerin Yunan ve Latin metinlerinde ne şekilde sunulduğunu inceleyeceğiz.

Söylencenin Analizi: Phrygia'dan Batıya

Söylenceye bir bütün olarak bakmakla başlayalım. Söylencenin tüm versiyonlarında üç farklı öğe bir araya gelir. Birincisi, tanrıların doğuşuna ve birbirini izleyen tanrı kuşaklarına ilişkin geleneksel öyküdür. Kökleri Anadolu'nun Tunç Çağı'nda olan bu öykü, Yunan ve Roma dünyasında da yaşamaya devam etmiştir. İkincisi, Phryg költ törenlerinin kayıdır. Bu törenlerden bazıları, hayli değiştirilmiş olmakla birlikte, söylenceye mevcuttur. Üçüncüsü, Yunanlılarla Romalıların Phryg âdetlerine çarpık bir gözlükle bakışıdır. Bu âdetler, tanrıçanın Batı'daki dinsel törenlerini, özellikle de Roma'daki Magna Mater ayinlerini açıklamak amacıyla, bu söylence kullanılarak kısmen çarpıtılmıştır. Oysa Roma'daki ayinlerin hepsi Phrygia'dakilerin ıptıptı benzeri değildi. Phrygialıları Asyalı aşağılık barbarlar, Phryg dinsel âdetlerini de ilkel bir yaşam tarzının tipik özelliği sayma geleneği de Greko-Romen dünyasının tanrıçaya ve ayinlerine ilişkin görüşünü güçlü bir biçimde etkilemiştir.³¹

Bu öğelerin tümünün, doğuş söylencesinin, Ana Tanrıça'nın Phrygia'ya özgü ayinlerinin ve Batı'nın bu ayinlere yaklaşımının altında büyük bir huzursuzluk yatıyor, çünkü her birine farklı yazarların kişisel görüşlerine göre değiştirilerek aktarılmış olabilecek cinsel açıklamalar katılmış. Özellikle, şehvet yüklü bir çekicilik kazanmaya yüz tutan, böylelikle söylencenin açıklayıcı işlevini ve Phrygia ile bağlantısını gizleyen hadımlık üzerinde durulmasının temelinde bu var. Öykünün versiyonlarının o kadar farklı olmasında, bu kişisel huzursuzluğun ve farklı yazarların farklı amaçlarının payı olduğundan kuşulanıyorum. Bu çeşitlemenin nedenleri üzerinde düşünmeden önce, yukarıda öne sürülen öğeleri inceleyelim, sonra da bunların günümüze kalan yazılı kaynaklardan tanıdığımız biçimde nasıl birleştirilmiş olabileceğini düşünelim.

Birinci öğe olan tanrıların doğuşu söylencesi, eski Yakın Doğu Doğu'nun eski bir söylencesidir. Bu öğeye, Pausanias (B) ile Arnobius'un

anlatuğu, Cybele'nin arka planda olduğu öyküde rastlıyoruz. Onlar bu ögeyi, toprağın iğfal edilmesini ve korkunç Agdistis'in doğuşunu anlatmak için kullanıyorlar. Arnobius'a göre, Ana Tanrıça uyurken Zeus onun ırzına geçmeye kalkışır, ama tohumları Agdos Dağı'na dökülür ve dağ Agdestis'i (sic) doğurur. Pausanias'ın B versiyonunda ise Zeus sadece menisini toprağa akıtır (işin içinde ırza geçme olayı yok) ve Agdistis doğar. Her iki versiyonda da Ana Tanrıça Toprak Ana ile özdeşleştirilmiş olup, gök tanrısının dışı toprakla birleşmesi anlatılmıştır.³²

Bu söylence, eski Akdeniz dünyasının çok eski bir söylencesi olmakla birlikte, en çok Hesiodos'un *Theogonia*'sıyla tanınmıştır.³³ Birbirini deviren tanrı kuşaklarına ilişkin söylence Hesiodos'tan çok daha eskilere dayanır. Bu söylencenin kökleri Anadolu'nun Tunç Çağı'nda, özellikle Hitit destan geleneğinde yatar. İki Hitit söylencesinde, Kumarbi söylencesi ile Ullikummi Şarkısı'nda, Cybele ile Attis öyküsündeki öğelerin benzerlerini buluruz.³⁴ Bunlarda Cybele söylencesine uyan birtakım noktalar vardır. Kumarbi söylencesinde, Kumarbi Hitit tanrısı Anu'yu baştanrılık tahtından indirir ve cinsel organlarını ısırp kopartarak, Anu'yu hadım eder. Bu organları yutan Kumarbi beş güçlü tanrıya gebe kalır.³⁵ Aynı şekilde, tanrılar da Agdistis'in erkeklik organlarını keserek (bunun da ısırarak kopartmak kadar acımasız olduğu kuşkusuz) onu güçsüz bırakmak isterler. Bu organları kimse yutmaz ama, organlar toprağa düşerek Sangarios'un kızının gebe kalmasına neden olurlar. Bu son ayrıntı, Kumarbi söylencesinde de bulunur. Kumarbi Anu'nun cinsel organlarını yere tükürdükten sonra toprak gebe kalır.³⁶ Her iki örnekte de tanrının gücünün toplandığı yer erkeklik organları, amaç, bu organların çıkarılması yoluyla bu gücün yok edilmesidir. Buna karşın, iki örnekte de tanrının gücü yok edilememiş, bir sonraki kuşağa aktarılmıştır.

Ullikummi Şarkısı'nda da Phryg geleneğinde görülen bir öge bulunur. Bu şiirde, Kumarbi, Fırtına Tanrısı'nı devirmek istemektedir. Fırtına Tanrısı, Kumarbi'nin Anu'nun cinsel organlarını yutması sonucunda doğan tanrılardan biridir. Kumarbi, amacına ulaşmak için Fırtına Canavarı Ullikummi'yi yaratır. Kumarbi'nin menisini bir kayanın üzerine akıtması sonucunda kayanın Ullikummi'ye³⁷ gebe kalması, Arnobius'un Agdistis'in doğuşunu anlattığı bölüme çok benzer. Kumarbi'nin niyeti, kaya gibi sert ve dayanıklı bir varlık yaratmaktır, ama sonuçta tıpkı Agdistis gibi, kontrol edilmesi güç bir yaratık ortaya çıkar.

Bu olağandışı doğum ve hadım edilme örnekleri Hitit destan geleneğiyle sınırlı değildir. Yunan edebiyatına baktığımızda, hemen aklı-

mıza Hesiodos'un *Theogonia*'sında anlatılan Uranos'un hadım edilişi gelir.³⁸ Uranos çift cinsiyetli değil, erkek olduğu halde, Agdistis'le aynı nedenlerden dolayı hadım edilmiş, yani pasifleştirilmek ve zorbalığından kurtulunmak istenmiştir. Bir başka paralel nokta, Uranos'un kesilen erkeklik organlarından toprağa damlayan kanın, toprağı Erinys'ler, Devler ve Nympha'lara gebe bırakışdır. Uranos'un denize atılan erkeklik organlarından ise güzellik tanrıçası Aphrodite'nin yaratılışı,³⁹ güzel Attis'in Agdistis'in kesik erkeklik organları vasıtasıyla doğuşunu hatırlatıyor.

Theogonia'nın yanı sıra, başka Yunan söylencelerinde de Agdistis öyküsüyle benzerlik taşıyan noktalar vardır. Hephaistos'un Athena'nın ırzına geçmeye kalkışması, çarpıcı bir örnek. Tıpkı Zeus gibi, Hephaistos da amacına ulaşamaz ve menisinin Akropolis'deki kayaya akması sonucunda Erikhthonios azmanı doğar.⁴⁰ Bir başka versiyon, M.Ö. 6. yüzyıl tarihçisi Pherekydes'in kaydettiği, tanrı soylarının oluşumuna ilişkin bir söylencedir. Bu versiyonda, ilk üç tanrısal varlıktan ikisi olan Zas'ın (Zeus) Chthonie/Ge (Toprak) ile birleşmesinden bir azman doğar. Bu yaratık, sonradan Zeus'la Toprak'ın iktidarı için bir tehdit oluşturur.⁴¹ Platon'un *Şölen*'inde Aristophanes'in anlattığı öyküde de Agdistis öyküsüne benzer bir nokta vardır: Yeryüzündeki ilk varlıklar, çoğu bir erkek ve bir dişiden oluşan çiftler halinde yaratılmış.⁴² Bu öyküde de yaratıkların çift cinsiyetli oluşu tanrılar için yine bir tehdit oluşturuyor ve uysallaştırılabilmeleri için birbirinden ayrılmaları gerekiyor. Anlatım tarzı farklı olmakla birlikte, sonuç aynıdır. Kontrol altında tutma yöntemi olarak, hünsa bir varlığın dişi ve erkek bölümlerini birbirinden ayırmak.

Çok daha geç tarihli kaynaklarda da başka benzerliklere rastlanır. M.S. 2. yüzyılda yazan Hristiyanlık savunucusu İskenderiyeli Clemens, Eleusis Gizemleri'ne ilişkin bir öykü aktarıyor. Bu öyküde, Demeter'in ırzına geçmeye çalışan Zeus, Demeter'in karşı koyması üzerine, bir koçun testislerini kesip onun kucağına fırlatır.⁴³ Bu olay, Magna Mater'e (Demeter'le özdeşleşmiş) yapılan tecavüz girişimini ve Agdistis'in hadım edilmesini hatırlatıyor. M.S. 2. yüzyıl mitos yazarı Bybloslu Philo'nun yazdığı bir *Theogonia*'da Uranos oğlu tarafından hadım ediliyor ve kesilen üreme organları, tıpkı Agdistis'in kesilen üreme organlarının Sangarios Irmağı'nın kızına karışması (yani, onu döllemesi) gibi, pınar ve ırmak sularına karışıyor.⁴⁴ Bunun bir başka biçimi de M.S. 5. yüzyıl yazarı Nonnos'ta görülür. Nonnos, Zeus'un Aphrodite'nin peşinden koşup ırzına geçmeye çalıştığını, ama başaramadı-

ğını, o arada menisinin toprağa damladığını ve toprağın at adamları doğurduğunu anlatır.⁴⁵

Bu öykülerin hiçbiri Agdistis'le ve Attis'in doğuşuyla ilgili öyküyü aynen tekrarlamıyor. Ama bu malzeme, Cybele/Attis öyküsünün, Toprak'ın ırzına geçilmesi, güçlü bir tanrının hadım edilmesi ve bu olayın yeni bir tanrı ve kahramanlar kuşağına geçişe yol açması gibi birçok tuhaf ögesinin hem Anadolu hem Yunan efsane geleneğinde bulunduğunu gösteriyor.⁴⁶ Phryg söylencesinin içinde bulunan ve antik bilginlere (modernlere de) çok itici görünen şiddet ve cinsellik öğeleri büyük olasılıkla Phrygialıların icadı değildi; bunlar yaratılış söylencelerine ilişkin yaygın bir modele aitti. Phrygialılar, Orta Anadolu'da hem Hititlerin mirasçısı olarak, hem Anadolu'daki Yunanlılarla kurdukları ilişkiler yoluyla bu söylence geleneğiyle karşılaşmışlardı. A(n)gdistis, Ana Tanrıça'nın sadece Phrygia'daki adı olduğuna göre, doğuşu ve hadım edilmek suretiyle denetim altına alınması, belki de bu yaygın öykü modelinin Phrygia'da değişikliğe uğramış bir biçimiydi ve Phrygialı Ana Tanrıça'yı, Toprak Ana'yı merkez alan kuşaklar söylencesine yerleştirmek için tasarlanmıştı.

Ancak, diğer Akdeniz halklarının efsane geleneklerinde Cybele'nin doğuşu öyküsünün birçok ögesine rastlanırken, Cybele ile Attis öyküsünün benzeri yoktur. Cybele ile Attis arasındaki ilişkinin açıklaması Phrygialıların kült geleneklerinde saklı olabileceği için, Phrygia'daki kült anıtlarının ve dinsel uygulamaların hangi özelliklerinin bu söylencenin öyküsel ayrıntılarıyla bağdaştırılabileceğini gözden geçirmek yararlı olacak.

Bu özelliklerden biri, Phrygialı Ana Tanrıça'nın Dağların Anası olarak tanınmasıdır. Diodoros'un, tanrıçanın ana-babasının insan olduğunu söylerken, annesinin adını Dindymene olarak vermesi, Meter'in en yaygın sıfatlarından biri olan Dindymene'yi ima ediyor. Diodoros ayrıca, tanrıçanın adı Cybele'nin, Phryg dilindeki *kubelon*, yani dağ sözcüğüyle ilgili bir terimden türemiş olduğunu doğruluyor. Arnobius'un öyküsünde de tanrıça dağlarla bağlantılı, çünkü yazarın yaptığı tanımlama, tanrıçanın uğrak yeri olan vahşi ve ıssız kırları anımsatıyor: "in Phrygie finibus inauditae per omnia vastitatis petra est quaedam, cui nomen est Agdus" (Phrygia sınırlarının bilinmedik ıssızlıklarında Agdus denilen bir kaya vardı) (Arnobius 5.5). Ovidius'un asıl ilgi alanı Troia dağları ve bunların Roma'nın efsanevi geçmişiyle bağlantısı olmakla birlikte, o da tanrıçayı dağlara yerleştirir:

Dindymon et Cybelen et amoenam fontibus Iden
semper et Iliacas Mater amavit opes.

Ana Tanrıça her zaman Dindymon, Kybele ve güzel pınarlı İda'yı sevdi,
Troia'nın zenginlikleriyle.

(Ovidius, Fasti 4.249-50)

Ayrıntılar farklı olsa da, söylencenin kilit noktalarından biri, yani Ana Tanrıça'nın yurdu olan dağlar, Phryg kültüründen alınmıştır.

Greko-Romen öykülerde yaşayan bir başka Phryg ögesi, Attis'in kaderidir. Bu kaynaklarda bu ögenin Phryg dinsel uygulamalarıyla bağlantısı çok açık olmadığından, Phrygia'daki arkeolojik bulguları gözden geçirmemiz gerekiyor.

Attis'in ölümü ve gömülüşüne ilişkin öykünün altında, Phryg kültür ve mezar anıtlarının benzerliği yatmaktadır. Phryg kültür mimarisi, özellikle de tanrıçaya tapınmak için kayalara oyulan ve Phrygia dağlarında son derece çarpıcı bir manzara oluşturan cepheler, Phryg mezar anıtlarından bazılarına çok benzerler. Bu mezar anıtlarının çoğu yine doğal kayaya oyulmuş olup, bazılarında kültür anıtlarındakilere benzeyen –örneğin, yırtıcı hayvan betimleri- ikonografik öğeler kullanılmıştır.⁴⁷ Anadolu'yu dolaşan birçok gezgin tarafından kaydedilmiş olan bu durum, başlangıçta Phryg kaya anıtlarından hangilerinin tanrılar, hangilerinin insanlar için kullanıldığını saptamayı zorlaştırmıştı. Güç simgesi olan yırtıcı hayvan betimlerinin, hem kültür hem mezar anıtları için uygun olduğu düşünülmüş ve anıtların işlevleri kasıtlı olarak netleştirilmemiş de olabilir.⁴⁸ Orta Phrygia'da, Ankara ile Gordion civarındaki bölgede de buna benzer bir bağlantı gözleniyor. Bu bölgede mezar oymaya uygun sarp kayalıklar yoktur, ama Ankara'da mezar tümülüslerinin yakınında bulunan kabartmalardan da anlaşıldığı gibi, dinsel anıtlar oldukları açık olan bağımsız tanrıça kabartmalarının mezarlarla ilgisi olabilir.⁴⁹

Bunun Kybele ile Attis söylencesiyle nasıl bir ilgisi olabilir? Öykünün her versiyonunda görülen bir söylence ögesi nedeniyle, Phryg din ve mezar simgeciliği arasındaki yakın ilişkiye dikkat çektim. Bu öğe, Attis'in ölümünden kaynaklanan derin yastır ve Diodoros ile Arnobius'un öyküleri gibi, başka yönlerden önemli değişiklikler gösteren öykülerde buna sürekli rastlanmaktadır. Aynı öğe, Pausanias'ın her iki versiyonunda da mevcuttur. Çalınan çıldırtıcı müzik ve kültür taraftarlarının taşkın hareketleri benzeri garip kültür uygulamalarının gerekçesi olarak gösterilen bu noktanın Yunan ve Roma edebiyatında ne kadar sık vurgulandığını hatırlatalım:

Ve sen, Rhea, ağla o sığirtmaca.

(Theokritos 20.40)

Ve Cybele, delikanlı [Attis] için duyduğu acıdan delirdi ve kırlarda dört döndü.

(Diodoros 3.57.6-7)

Ahali kuleli taçlı Ana için göğsünü dövüyor, tıpkı onun Phrygialı Attis'in yasını tutması gibi.

(Seneca, Agamemnon 688-90)

Seni akılsız oğlan, Rhea'yı kandırıp, o Phrygialı delikanlı için yanıp tutuşmasına neden olmuşsun...şimdi İda'da bir aşağı bir yukarı dolanıp, Attis'e ağlıyor.

(Lucian, Dialogues of the Gods 20, Aphrodite Eros'la konuşuyor)

Pessinus'ta Phrygialılar Attis'in yasını tutarak, Phrygialı Rhea'ya saygı gösterirler.

(Arrian, Tactica 33.4)

Her yıl toprağın onuruna kutlanan törenlerde o delikanlı için bir cenaze alayı düzenlenir.

(Firmicus Maternus, De err. prof. rel. 3)

Ana'nın kutsal ayinlerinde delikanlı için ağlayıp dövünülmeli.

(Prudentius, Peristephanon 10.200)

İfade tarzı ciddi ya da esprili, saygılı ya da eleştirel olabilir, ama yas töreni daima öykünün nüvesidir.

Söylencenin önemli bir bilmecesine, tanrı Attis'in rolüne ilişkin bir ipucu olabilir bu. Yukarıda belirttiğim gibi, eğer Phrygia hükümdarları resmi görevlerinin bir parçası olarak Ana Tanrıça kültüyle yakın bir ilişki sürdürdülerse, bu hükümdarlardan birinin ölümü, tanrıçanın en seçkin taraftarının, belki de bu dünyadaki eşinin⁵⁰ kaybı olarak görülecek ve cenazesi resmi bir yas töreni gerektirecekti. Phrygia'da krallık ortadan kalktıktan sonra, Hellenistik Pessinus'un belgelerinden de bildiğimiz gibi, ölümlü kral Attis'in kültle ilgili görevlerinin

bir kısmını ölümlü rahip üstlenecekti. Yas töreni, yüksek rahip Attis'in cenaze töreniyle ilgili olabileceği gibi, Attis adlı soyut bir kral figürü için her yıl düzenlenen ve Phrygia'nın geçmişteki şanlı günlerinin anısını yaşattığı için de Phryg halkı tarafından çok önemsenen, Yunanlıların kahraman kültleri benzeri bir tören şeklinde gelişmiş olabilir.

Bu hipotez, söylenceyi konu edinen yazılı kaynakların hemen hemen hepsinden destek bulur. Diodoros, Pausanias (A) ve Servius'un öykülerinde Attis bir insandır, Pausanias (A) ise Attis'i tamamen Pessinus'daki epigrafik bulgularla ispatlanan kişi, yani ölümlü bir erkek ve Ana Tanrıça'nın en önemli taraftarı olarak göstermektedir. Diğer kaynaklar Attis'in kendini Cybele'ye adamasının dinsel değil, kişisel olduğunu yansıtır. Diodoros, artık Attis var olmadığı için, onun yerini tutacak bir imge yapılması gerektiğini kaydeder. Pausanias (B) ile Arnobius'a göre, bu imge Attis'in asla çürümeyecek olan bedeniydi ve Attis'in ölümü her yıl yas tutulmasına neden olmuştu. Bunda Phryg töreninin nedenbilimsel bir açıklamasını göremez miyiz? Her yıl düzenlenen böyle bir yas töreni tanrıçanın gücünü yeniden ortaya koyacak, tanrıçanın halkın hükümdarına duyduğu sevgi, halkla yakınlığını pekiştirecekti. Bu tören, politik açıdan bağımsızlıklarını yitirmiş olmalarına karşın, Phrygialıların kendilerini seçkin bir halk olarak hissetmeye devam etmelerini de sağlamış olacaktı.

Söylencenin anılmaya değer diğer özelliğinin, yani Attis'in kendini hadım etmesinden dolayı tanrıçanın rahiplerinin de kendilerini hadım edişinin kökleri de -gerçek uygulamalar söylencedekilerden oldukça farklı ise de- Phryg dinsel töresinde yatar. Bir Phryg mezarında Ana Tanrıça heykelciğiyle birlikte bulunan olgun ama sakalsız gümüş erkek heykelciğini (res. 36) hatırlayın.⁵¹ Bu parça büyük olasılıkla Ana Tanrıça'nın bir rahibini temsil etmekte olup, sakalsız oluşu belki de adamın hadımlığını belirtiyordu. Hadım olma töresi, Anadolu'da Phrygialı Ana Tanrıça kültüyle sınırlı değildi. Strabo, Ephesoslu Artemis'in rahipleri olan Megabyzoi'un başlangıçta hadım olduğunu ve bunun çok şerefli bir konum sayıldığını bildirir.⁵² Anadolu'da hadım etme töresinin uygulandığına ilişkin bir açıklama veren mevcut bir kanıt yoktur, ama bu âdetin nasıl ortaya çıktığını ve Phrygialılar için ne gibi bir anlam ifade ettiğini belirten dolaylı bağlantılar vardır.

Bazı bilim adamları Phrygialıların olumlu manevi ve ahlaki değerleri kişileştiren tanrılardan yana belirgin bir tercih gösterdiklerine dikkat etmişler.⁵³ Phrygialı Ana Tanrıça bu tercihe çok uygundur,

çünkü ona sık sık Kurtarıcı Tanrılar'la bağlantılı olarak tapınılmıştır.⁵⁴ Bu durum özellikle Hellenistik ve Roma çağlarında göze çarpar. Bu çağlarda Phrygia'da Yunan dilinde yazılmış bazı metinler, tapınıcılarının tanrıçaya niye bağlandığını biraz olsun kavramamızı sağlar. 7. Bölümde ele aldığımız, Anadolu'daki Philadelphia'da bulunmuş olan M.Ö. 2. yüzyıla ait o önemli metin, özellikle bu bağlamda aydınlatıcıdır.⁵⁵ Phrygialı Ana Tanrıça Angdistis'e tapınmak için sadece üyelere açık bir topluluk kurulduğunu belgeleyen bu metinde, tanrıçaya tapınanların yüksek ahlaklı ve dürüst davranmasını gerektiren birtakım kült kuralları vardır. Bu durum cinsel sadakat konusunu da kapsıyor, çünkü zina etmek ve bekar kişiler arasında evlilik bağı olmadan cinsel ilişki kurmak açıkça yasaklanmıştır.

Bu çevrede, tanrıçanın önde gelen taraftarları olan rahiplerden, hadım olma yoluyla cinsel bakımdan ilelebet temiz kalacaklarını göstermeleri beklenmiş olabilir. Philadelphia yazıtının bağlamından, bunun bir erkeğin tanrıçaya bağlılığını ve tanrıçanın kültüne tam anlamıyla teslim olmak için gereken namus yeminini koruma konusundaki kararlılığını ilan eden olumlu bir davranış olarak görüldüğü seziliyor. Ovidius'un, namus bakımından tamamen temiz olmanın Attis'in tanrıçaya adanışının ve bağlılığının bir parçası olduğunu bildirmesi de, buna ilişkin bir ipucu olabilir: "Semper fac puer esse velis" ("Daima bir oğlan çocuğu olmak iste", yani, cinsel bakımdan deneyimsiz) (*Fasti* 4.226). Attis'in Ana Tanrıça'ya verdiği bağlılık sözü buydu. Hadım etme eylemi bize itici gelebilir, ama M.S. 2. ve 4. yüzyıllar arasında birçok Hristiyan aynı nedenle, -yani, dinsel yeminine sadık kalabilmek için kişinin kendini tensel arzulardan ilelebet arındırması- hadımlığı savunmuştu.⁵⁶ Bu davranışın Phryg kültürüne yakıştırılması sadece bir çıkarımdır, ispatı yoktur, ama gittiği nokta, sanırım uygulamanın Phrygia'da ne anlama geldiğinin ve Phrygialıların bunu niçin Yunanlılar ve Romalılar kadar ayıplamadığının açıklamasıdır.⁵⁷

Bu durum, söylenceyle ilgili diğer tartışmalarda ender olarak belirtilen önemli bir soruna da sesleniyor. Bu sorun, Cybele ile Attis öyküsünde hadım olma ile ölüm arasındaki bağdaşmazlıktır. Unutulmamalıdır ki, söylencenin kilit noktası aslında Attis için her yıl yas tutulmasının vurgulanmasıdır ve bu törenin kökeni burada yatmaktadır. Bir imge oluşturulur ve buna ebedi onur bağışlanır (Diodoros, Pausanias A ve B, Arnobius ve diğerlerinin belirttiği gibi). Hadım etme motifi, söylencede yol gösteren bir tema anlamında değildir. Öy-

künün bazı versiyonlarının hiçbirinde yer almaması, hadım etne kısmının söylencenin ayrılmaz bir parçası olmadığını gösteriyor. Öyküde yer aldığı zaman bile bu motifin öyküyle tutarlı bir bağlantısı yoktur. Hiçbir yerde Attis'in kendini hadım etmesinin neden ölümle sonuçlandığı açıklanmıyor, oysa bu işlemin tanrı Attis'i örnek alan rahipleri öldürmediği ortada.⁵⁸ Bu ışık altında bakılınca, Attis'in hadım olma sahnesi söylenceye sonradan eklenen ve Phryg kült uygulamalarının iki temel ögesini -Attis diye biri için her yıl yapılan yas töreni ve Ana Tanrıça'nın Phrygialı rahiplerinin (her nedense) kendilerini hadım etmesi- birleştirmek için tasarlanan bir sahne gibi görünüyor.

Söylencenin biçimlenmesinin açıklanmasında Phryg töreninin arka planı kadar önemli olan üçüncü bir faktör, Yunanlıların ve Romalıların Phrygilıların âdet ve dinsel törenlerine bakış açısıdır. Söylencenin kökeninin Phrygialıların dinsel uygulamalarında ve kült geleneklerinde yattığı doğrudur, ama Batı'ya tercüme ediliş biçimi, Phryg kültürünün hem anlamını hem de maksadını saptırmıştır.

Bunun birkaç nedeni var. Bir tanesinden daha önce söz edilmişti: Cybele/Attis söylencesinin buna benzer başka söylencelerle ve halk masalı örnekleriyle birleştirilmesi. Öykünün her versiyonunda bunun örneklerine rastlanır. Bu örneklerden birini Diodoros'ta görmüştük: Bebek Cybele'nin terk edilişi ve mucizevi olarak hayatta kalışı. Arnobius'un versiyonunda da aynı kalıp tekrarlanır. Burada terk edilen ve bir keçinin emzirmesi sayesinde mucizevi olarak hayatta kalan kişi, Sangarios'un kızı Nana'nın çocuğu Attis'tir. Diodoros'ta gördüğümüz, üzüntüsünden çıldırarak kırlarda dolaşıp duran Cybele portresi de bu tür öykü kalıplarının bir başka örneği. Bu örnek, Demeter'in kızını arayarak dolaşıp durmasını hatırlatır ve *Helen* tragedyasının üçüncü korosunda Euripides'in bu imge birleşimini kullanmış olması, bu benzerliği güçlendirir.⁵⁹

Arnobius'un Agdistis'le ilgili öyküsünde söz ettiği bir olayda farklı bir öykü tipi görülmektedir. Arnobius'un söylediğine göre, Agdistis her zaman su içtiği pınara şarap dökerek onu sarhoş eden Dionysos sayesinde hadım edilmiş. Bu nokta, Phrygia kralı Midas'la ilgili bir Yunan efsanesindeki çok önemli bir ayrıntıya tıpatıp benzemektedir. Midas'ın bilgeliğin sırlarına ermek amacıyla satyr'i yakalayıp sorguya çekmek için aynen bu yöntemi kullandığı söylenir.⁶⁰ Arnobius (ya da kaynağı) Midas'ı bir Yunan söylence kahramanına dönüştüren bu öykü geleneğinden besbelli haberdarmış. Bu da, Arnobius'un Agdistis

öyküsünü aktarırken, Phryg geleneğinden çok, bir Yunan kaynağından yararlandığını gösteriyor.

Söylencelerdeki bu farklı olaylarla taşıdığı benzerlikler yanında, Cybele ile Attis söylencesi genel olarak bir Yunan söylence türünün örneğidir: Güçlü bir tanrıçanın, sevgilisinden –bu sevgili çoğu zaman bir insandır- ayrılması. Eos ile Tithonos ve Selene ile Endymion öyküleri bu türe girer, ama Cybele ile Attis öyküsüne en yakın örnek Aphrodite ile Adonis öyküsüdür. Bu öykü, sadece bir yaban domuzunun saldırısı sonucunda ölen yakışıklı sevgili gibi ayrıntılar nedeniyle değil, Adonis’e aşık iki rakip tanrıçanın, Aphrodite ile Persephone’nin kişisel özelliklerinin -Aphrodite’nin akıl almaz cinsel eylemler edinme gücü, Persephone’nin de, yine bir Ana Tanrıça olan Demeter’le bağlantısı- Cybele ile önemli ölçüde özdeşleşmesi nedeniyle de kaçınılmaz bir benzerlik sergilemektedir.⁶¹ Genellikle bu tür halk masalı motiflerinin kullanılması, Yunan ve Latin kaynaklarının ne zaman Cybele hakkındaki geleneksel bir masalı aktardıklarını, ne zaman bu tür geleneksel öyküleri genel olarak özetlediklerini saptamayı zorlaştırıyor.

Phryg kült törenlerinin çarpıtılmasının bir nedeni de, sonraki yazarların söylenceyi Ana Tanrıça için Phrygia dışında yapılan törenleri açıklamak için kullanmak istemeleridir. Ana Tanrıça kültünün bütün Akdeniz dünyasına yayılmış olması gerçeği, tanrıçanın söylencesini, törenleri açıklama iddiasında olan diğer Yunan söylencelerinden farklı kılıyor. Demeter, Kore ve Eleusis Gizemleri öyküsünde olduğu gibi, nedenbilimsel söylencelerin çoğu özel bir yerle bağlantılıdır. Cybele ile Attis söylencesi ise tek bir yere ya da kültüre bağlı olmadığı gibi, Ana Tanrıça’ya tapınan çeşit çeşit halkların farklı amaç ve deneyimlerini yansıtıyordu. Böyle bir kültür ve gelenek farklılığının, öykünün anlatımında da çeşitlemelere yol açması beklenmedik bir durum değil.

Söylencenin törenleri açıklama işlevi, en çok Magna Mater’in Roma’daki bayramlarıyla ilgili olarak dikkat çeker. Ovidius’un *Fasti*’deki anlatımı, bu konuda yeterince açıktır. Ovidius’a göre, Roma’daki Megalesia bayramını, çalınan müzikten dağıtılan yiyeceklere kadar her açıdan anlamak, ancak Cybele söylencesi yoluyla mümkün olabilir. Aynı durum başka anlatılarda da karşımıza çıkıyor: Servius, çam ağacının tanrıça için neden kutsal olduğunu, Pausanias Galat’ların neden domuz yemediğini sorar, yanıt söylencenin değişik versiyonlarından gelir. Ve asıl soru, yani Magna Mater rahiplerinin kendilerini

neden hadım ettikleri sorusu, neredeyse bütün yazarlar tarafından sorulmuştur. Söylencedeki hadım etme gerekçesinin, kült uygulamalarının tam tersi olduğunu görebiliyoruz: Ana Tanrıça'nın rahipleri Attis'e öykünerek kendilerini hadım etmiyorlardı, tersine, rahiplerin hadım olması Anadolu'nun eski bir geleneği, söylence de bu işi bir tanrıya, Attis'e yükleyerek bu geleneği açıklamak üzere geliştirilmişti. Bununla birlikte, kökü dışarda olan önemli bir Roma kültürünün özelliklerini açıklama gereksinimi, söylencenin yeni yeni anlatımlarla sürdürülmesini teşvik etmiş olmalı.

Söylenceye ilişkin anlatılardaki değişikliklerin üçüncü bir nedeni, Batı'nın Phrygialılara yaklaşımının değişken olmasıdır. Bu durum yine en çok Roma'da göze çarpar. Phrygialılar orada bir yandan Romalıların saygın ataları Troialılarla bir tutulur, diğer yandan, çağdaş Phrygialılar genellikle köleler ve Doğulu barbarlar olarak görülür. Attis'in yaptığı işe, söylencenin ayrı versiyonlarında taban tabana zıt nedenler yakıştırılmasında bu ikiliği görebiliyoruz: Attis bir yandan Ana Tanrıça'ya sadakati için (Diodoros, Pausanias A), diğer yandan sadakatsizliği için (Ovidius, Pausanias B, Arnobius) cezalandırılır, ama her iki durum da Attis'in ölümünü açıklamak için kullanılır. Attis bir örnekte olumlu, diğerinde olumsuz biçimde sunulmuştur. Köklü farklılıklar barındıran bu tür anlatımlar, Yunanlı ve Romalı yazarlar arasında söylencenin can alıcı noktası hakkında bir görüş birliği olmadığını gösteriyor. Kimisi bu söylenceyi Phrygia kaynaklı bir kültürün makul bir açıklaması, kimisi ancak Doğululara (ve, bazı Hristiyan yazarlara göre, paganlara) yakışan seviyesiz bir davranış örneği olarak görmüş.

Çok sık aktarıldığına göre, olumsuz imaj daha etkili ve yaygındı. Bu imajın altında kuşkusuz Yunanlılarla Romalıların Doğulu komşularını hakir görmesi yatıyordu. Bu durum, Yunan tragedyasındaki sevimsiz Phrygialı tipinden, Vergilius'un Aeneis'indeki güçsüz, kadınsı Phrygialı metaforuna kadar, birçok kaynakta görülmektedir.⁶² Bu olumsuz tavır, modern çağlarda da yankı bulmuş, 19. ve 20. yüzyıl bilginlerinin fikirlerini etkilemiştir. Bu bilginler, neredeyse oybirliğiyle, Pausanias (B) ile Arnobius'un şiddet içeren öykülerinin daha eski ve doğru versiyonun temsilcisi olması gerektiği, çünkü bunlardaki şiddet ve cinsellik vurgularının sevimsiz bir Ana Tanrıça portresi yarattığı kanısına varmışlardır.⁶³

Söylencenin yer aldığı kaynakların kronolojisi, Yunanlılarla Romalıların öyküye bakış açılarına ayrıca ışık tutmaktadır. M.Ö. 4. yüzyıl-

da Attis kültünün ortaya çıkışının ardından, Attis Yunanlılar arasında hızla ünlenmiş, kültü bütün Yunan dünyasına, sonra da Roma'ya yayılmıştı. Yüz yıldan az bir süre içinde ortaya çıkıp sivrilen bir kült figürünü açıklamak için bir söylence gerekecekti. Söylencenin Pausanias'ın kaynağı Hermesianax'taki en eski versiyonunun (M.Ö. 300 civarı), Attis'le ilgili ilk anıtlardan sonra ortaya çıkması herhalde rastlantı değil. Cybele ile Attis söylencesinin birkaç versiyonunun Yunan dünyasında ilk olarak erken Hellenistik dönemde geliştirilmiş olma olasılığı çok yüksek. Tanrı Attis kültünün gelişimi, söylenceyi ardından yatan Phryg törenleri ile geleneklerinden daha da uzaklaştırdı. Pausanias, Attis öyküsünün iki versiyonunu tanıtırken, bunu dolaylı olarak doğrulamaktadır. Pausanias, Phrygia'daki uygulamalara daha yakın görünen birinci versiyonunu M.Ö. 3. yüzyılda yaşayan bir yazara, daha fantastik bir öykü olan ikinci versiyonunu ise kendi zamanındaki –M.S. 2. yüzyıl- yaygın görüşe dayandırır. Pessinus'un söylencedeki olayların geçtiği yer olarak gösterilmesi de bunun bir örneğidir. Bu durum, M.Ö. 2. yüzyıl ve sonrasında, söylencenin mevcut anlatımlarının ait olduğu zaman aralığında Pessinus'u Phrygia'nın en ünlü tapınağı konumunda gösteriyor ve o dönemden önce Pessinus'un çok ünlü bir kült merkezi olmadığı gerçeği hesaba katılmıyor. Hellenistik kökenin bir başka göstergesi, Pausanias'ın ilk versiyonunda (Pausanias A) söylencenin Pessinus'taki Galat'ların yiyecek konusunda tercihlerini açıklamakta kullanılmasıdır. Bu ancak M.Ö. 3. yüzyılda Galat'ların Küçük Asya'yı istilasından sonra anlam kazanıyor.⁶⁴

Klasik yazarların farklı söylence versiyonları, bu yazarların öyküyü farklı amaçlarla aktarmış olmalarına da dayalı olabilir. Ovidius'un amacı, Magna Mater'in Roma'daki halka açık bayramlarını ve orada yapılan hadım etme törenini açıklamaktı. Bu âdet, Magna Mater'e ulusal bir tanrıça ve bereket tanrıçası olarak bakan Romalılara tuhaf ve anlamsız görünüyordu. Anadolu'nun yerlisi olan Pausanias ise Anadolu'daki kült uygulamaları hakkında daha çok şey biliyordu ve Ana Tanrıça kültündeki bölgesel farklılıklardan haberdardı. Arnobius, Hristiyanlığın üstünlüğünü kanıtlamak niyetinde olduğu için, söylencenin en sert, en sevimsiz versiyonunu muhafaza etti. Pagan rezaletinin tam bir örneği olarak gördüğü bir kültteki ensest, ırza geçme ve cinsel sapıklık öğelerinin vurgulanmasında kişisel çıkarı vardı. Söylence tanımlanan anormal cinsel âdetleri vurgulaması, çağdaşı olan Hristiyan yazarların paganların cinsel âdetlerine yönelik genel eleştirileri çerçevesinde yorumlanmalıdır.⁶⁵ Şiddetli bir düşmanlıkla yaz-

ması da, tanrıçanın etkisinin çok güçlü olduğunu ve bunun göz ardı edilemediğini düşündürmektedir.⁶⁶

Bu faktörleri aklımızda tutarak, bu bölümün başında ortaya atılan konulara dönebiliriz. Cybele ile Attis söylencesinin biçimlenmesinde Phrygia tarihi, Phryg kült âdetleri ve törenleri rol oynamıştır, çünkü söylencenin özü Phrygia tanrıçası ile Phrygia devleti arasındaki yakın ilişkiyi yansıtmaktadır. Tanrıların doğuşunu ve arkadan gelen tanrı kuşaklarının egemenliği devralmasını anlatan kutsal efsanenin ve Yunan söylencelerindeki bazı geleneksel öykü kalıplarının da söylencenin oluşumunda katkısı vardır. Kudretli bir tanrıçanın sevgilisinden ayrılması ve doğar doğmaz terk edilen mucizevi bir çocuğun hayatta kalarak ana-babasının yaşamını değiştirmesi bu öykü kalıplarındandır. Klasik Çağ dünyasındaki Ana Tanrıça kültü evrim geçirdikçe bu söylencenin de evrime uğramış olması, kültün yayılışını ve Akdeniz dünyasının farklı bölgelerindeki değişen konumunu yansıtır. Yunanlılarla Romalıların eski Phryg törenlerini, özellikle de ölmüş bir rahip-kral için yapılan yas törenlerini ve Ana Tanrıça rahiplerinin hadımlığını yanlış yorumlamaları, söylencenin yazılı versiyonlarının eleştirel nitelikte oluşurulmasına neden olmuş gibi görünüyor. Birçok Yunanlı ve Romalının Phrygialılar hakkındaki (çoğunlukla olumsuz) görüşleri aynı şekilde etkili olmuş. Yunan ve Latin anlatıları, bu öğeleri bir araya getirmekle bize Cybele ile Attis söylencesinin ardındaki gücü hissettiriyor ve Phryg kült geleneklerine, kökleri kendisini anlatan bu Klasik öykülerden çok daha eskiye dayanan, bu öykülerde yaşayarak Hristiyan inancını etkileyecek olan bir dünyaya pence-re açıyor.

Cybele İle Attis Söylencesinin Başlıca Kaynakları

Cybele'nin doğuşu

A. Cybele doğar, terk edilir, hayatta kalır ve ana-babasına kavuşur: Diodoros 3.58 (M.Ö. 1. yüzyıl)

B. Cybele'nin yerini tutan çift cinsiyetli yaratık Agdistis bir kayadan doğar, hadım edilir ve bu olay Attis'in doğumuna neden olur: Pausanias 7.17.10-11=Pausanias B (M.S. 2. yüzyıl); Arnobius, *Adversus nationes* 5.5-7 (M.S. 3. yüzyıl)

Cybele ile Attis ilişkisi

A. Cybele'nin rahibi ve taraftarı olan ölümlü Attis, tanrıçaya bağlılığı yüzünden öldürülür: Pausanias 7.17.9=Pausanias A (M.S. 2. yüzyıl); Servius, *Comm. ad Aen.* 9.115 (M.S. 4. yüzyıl)

B. Attis ile Cybele birbirine aşık olur, Cybele hamile kalınca Attis öldürülür, Cybele çıldırmış bir halde kırlarda dolaşıp durur, daha sonra tanrıça olarak kabul edilir: Diodoros 3.58-59 (M.Ö. 1. yüzyıl)

C. Cybele Attis'e aşık olur, Attis ona sadık kalmayınca Cybele Attis'i delirtir, Attis kendini hadım eder ve ölür, Cybele onun ölümü için yas tutar: Ovidius, *Fasti* 4.221-44 (M.S. 1. yüzyıl); Pausanias 7.17.10-12=Pausanias B (M.S. 2. yüzyıl); Arnobius 5.5-7 (M.S. 3. yüzyıl) ve diğerleri (bkz. dipnot 12).

4. ROMALI MAGNA MATER

9. Magna Mater'in Roma'ya Gelişi

Magna Mater kültürünün Roma'daki önemi tartışmasızdır. Kültten söz eden, Roma'nın Büyük Ana Tanrıçası'nın kökenini, tarihini ve dinsel törenlerini anlatan çok sayıda yazınsal kaynak vardır. Tanrıçanın görsel betimlerini ve Roma'daki tapınaklarını içeren zengin arkeolojik kanıtlar da ayrıntılı bilgi verir. Tanrıçanın Anadolu ile Yunanistan'daki kültürünü incelemek için harcanan çabaların ve o konudaki bilgi eksikliğimizin tersine, Roma'daki Ana Tanrıça kültürüyle ilgili malzeme ve bunun modern bilimsel çalışmalarda yer alan incelemeleri boldur. Bununla birlikte, Magna Mater'in kimliğini ve konumunu inceleyen önceki çalışmaların çoğu, Roma'daki politik ortamın bir yansıması olarak, kültürün Roma'ya gelişi ve gelişimi üzerinde yoğunlaşmış, kültür uygulamaları ve kültürün Roma'daki yerine bu kadar dikkat edilmemiştir. Romalı tanrıçaya eski Akdeniz toplumunun geniş çerçevesinden bakmaya çalışmak, bu tanrıçanın Roma kentinde ve Roma halkı üzerinde neden bu kadar güçlü bir etkisi olduğunu görmemizi sağlayabilir. Bu insanların Ana Tanrıça'ya yanıtları çerçevesinde sadece Roma'ya has olan özellikleri öğrenmek isteyeceğiz.

Anadolu ile Yunanistan'da Matar/Meter tapımının kanıtları görüş alanımıza yavaş yavaş girer. Günümüzden bakılınca, bir kültürün bir zaman dilimi içinde güç ve taraftar toplamakta olduğu, daha geniş kitleleri etkileyerek gözle görünür hale gelişine kadar yavaş yavaş fark edilir. Roma'da ise tam tersine net bir başlangıç noktası vardır: M.Ö. 204'de Magna Mater'in Roma'ya getirilişi. Ana Tanrıça kültürünün Roma'daki etkisi en başından beri gözler önündedir. Roma toplumunun birçok kesimi bu kültü yönelmiş ve kültürü açıkça desteklemiştir. Burada sorulması gereken, Roma'daki durumun neden bu kadar farklı olduğudur. Yunan dünyasında çoğunlukla marjinal bir konumda olduğu halde, Magna Mater neden Roma dinsel yaşamının merkezinde yer aldı? Romalıların Magna Mater'den kültürünün Roma yaşamına uyum sağlamasına olanak veren farklı beklentileri mi vardı? Topluluğun dinsel ve toplumsal yapısında tanrıçanın rolü neydi?

Kültürün Roma'ya getirilişindeki koşulları analiz etmenin ilk basamağı bu soruları yanıtlamaktır. Magna Mater'in Roma'ya gelişi, daha sonraki tarihlerde hem Latin hem Yunan yazarları tarafından sık sık

aktarılan bir olay olduğuna göre, yaşandığı dönemde bu olay muazzam bir etki yaratmış ve bu etki uzun süre devam etmişti. Kaynakların hepsi olaydan çok daha sonraki tarihlere aittir. Olayın en eski anlatımları M.Ö. 1. yüzyıldan, Cicero ve Diodoros'tan, en kapsamlı kanıtları ise Augustus döneminden, özellikle de Livius ile Ovidius'un tanımlamalarından gelir. Strabo, Varro, Plinius ve Seneca da kültün gelişinden söz etmişlerdir.¹ Bunların hepsi Ana Tanrıça'nın Roma'ya getirilişinin M.Ö. 204 yılına rastladığı konusunda hemfikir olmakla birlikte, kültün getiriliş nedeni ve Magna Mater'in Roma'ya nereden geldiği gibi birkaç önemli noktada ters düşerler. Bu kaynakların anlaşmazlık nedenleri, bazı durumlarda kültün Roma'daki konumuna ilginç bir şekilde ışık tutabilmektedir. Ama bu kanıtları ayrıntılı olarak incelemeden önce, Ana Tanrıça'nın Roma'ya gelişiyile ilgili öykünün genel olarak kabul gören yönlerine göz atalım.

M.Ö. 205 yılında, kısmen gökten sık sık taş yağması nedeniyle körüklenen bir dindarlık dalgası, Romalıları Sibylla Kitapları'na başvurmaya yöneltir. İkinci Kartaca Savaşı'nın yarattığı baskılar bu dinsel heyecanı kızıştırmıştı. Bazı antik yazarlar bu işi doğrudan Hannibal'in İtalya'daki varlığına bağlamışlarsa da,² göreceğimiz gibi, bu bağlantı olaydan çok sonra kurulmuş olabilir. Livius'un kaydettiğine göre, Sybilla'nın cevabı, Magna Mater Roma'ya getirildiği takdirde yabancı bir düşmanın İtalya'dan çıkartılacağını bildirmek olmuş.³ Romalılara tanrıçayı aramaları söylenen yerin neresi olduğu hakkındaki rivayetler çeşitlidir, ama antik kaynakların çoğu Ana Tanrıça'nın Orta Anadolu'daki Phryg kutsal alanı Pessinus'un adını verirler.⁴ Ancak bununla çelişen rivayetler de vardır. Varro, tanrıçanın Pergamon kentinde bulunan Megalesion adlı bir tapınaktan getirildiğini aktarırken,⁵ Ovidius Ana Tanrıça'nın evi olarak, o dönemde Pergamon'un denetimindeki antik Troia kenti yakınındaki İda Dağı'nı gösterir.⁶ Romalıların tanrıçayı Pessinus'tan almak için Pergamon kralı 1. Atalos'tan yardım istediğini anlatan Livius ise, iki rivayeti birleştirmiş gibi görünüyor. Romalıların aldığı şeyin ne olduğu, birkaç kaynaktan tam olarak tanımlanmıştır: Pessinus'taki tapınağa gökten düşmüş olan, heykel niteliği taşımayan, küçük, siyah bir kutsal taşı bu.⁷

Sibylla Kitapları, tanrıçanın Roma'da nasıl karşılanması gerektiğini de bildirmişlerdi. Romalıların, kentin en mükemmel adamını, *vir optimus*, tanrıçayı karşılamakla görevlendirmeleri gerekiyordu. *Vir optimus* olarak seçilen kişi, M.Ö. 211'de İspanya'da öldürülen Scipio'nun oğlu ve Scipio Africanus'un kuzeni Publius Cornelius Scipio Nasica

oldu. Kendisi o zamanlar henüz politik kariyerine başlamamış olan genç bir adamdı.⁸ Bu ev sahibinin yanı sıra, Ana Tanrıça Roma'nın ileri gelen kadınlarından oluşan bir grup,⁹ ya da antik belgelerin çoğuna göre, kentin en iffetli kadını tarafından karşılanarak kente götürülecekti. Kaynakların çoğu, bu kadının Claudia Quinta olduğunu kaydeder. Bazen olgun bir kadın, bazen de bir Vesta Bakiresi olarak gösterilen bu kadın da önde gelen bir aileye mensuptu.¹⁰

Görünüşe bakılırsa, Ana Tanrıça'nın gelişi büyük heyecan uyandırmış. Livius'un anlattığına göre, tanrıçanın naklini sağlamak için Pergamon'a elçi olarak yollanan Marcus Valerius Falto, Magna Mater'i Roma'ya getiren geminin Ostia'ya vardığını Senato'da ilan ettiği zaman, Scipio Nasica önderliğindeki halk tanrıçayı karşılamak için Ostia limanına akın etmiş. Bu noktadan itibaren, anlatım geleneği farklılaşır. Livius'un versiyonunda, Scipio gemiye çıkıp siyah taşı alır, sonra onu Romalı kadınlara devreder, bu kadınlar da tanrıçayı (yani taşı) Roma'ya, Palatinus'taki Zafer Tapınağı'na götürürler. Ovidius ise, olayın daha sonraki anlatımlarının çoğunda rastlanan daha sansasyonel bir öykü aktarır. Ovidius'a göre, Magna Mater'in imgesini taşıyan geminin doğrudan Roma'ya getirilmesi kararlaştırılmıştı. Fakat gemi Tiber Irmağı'ndan yukarı çekilirken karaya oturmuş ve bir türlü yerinden oynatılamamış. O anda Claudia Quinta ortaya çıkmış ve ünlü mucize gerçekleşmiş. Ahlsızlıkla suçlanmış olan Claudia, adına sürülen lekeyi temizlemek ve bakire olduğunu kanıtlamak için Ana Tanrıça'ya yakarmış. Sonra kemerini belinden çözerek, gemiyi çeken halata bağlamış, halata hafifçe asılarak gemiyi yerinden oynatmış ve Roma'ya kadar çekmeyi başarmış. Böylece, Sibylla'nın kehanetindeki *casta manus*'un, yani temiz ellerin sahibinin Claudia olduğu kanıtlanmış.¹¹ Ovidius'un versiyonunda da Romalılar Ana Tanrıça'yı sevinçle karşılar, kutsal taşı Palatinus tepesindeki Zafer Tapınağı'na yerleştirirler. Bunun hemen ardından tanrıçanın gelişi şerefine şölenler ve oyunlar düzenlenerek, muhteşem bir kutlama yapılmış.¹² Palatinus'ta Magna Mater için yapılmaya başlanan tapınak Scipio Nasica'nın konsüllüğü sırasında, M.Ö. 191'de Marcus Iunius Brutus tarafından tamamlanıp hizmete açılmış.¹³

Bunlar gelenekteki temel olaylardır. Ancak, antik belgeler yeniden incelenince, birtakım sorunlar doğuyor. Hem belli yazarların yapıtları içinde, hem çeşitli kaynaklar arasında önemli tutarsızlıklar bulunmaktadır. Üstelik, o günkü olaylarla ilgili, açıkça belirtilmemişse de kuvvetle ima edilmiş gizli eğilimler vardır. Özellikle Cicero, Livius ve

diğerlerinin, Romalıların kültü getirişi konusunda ileri sürdükleri nedenler tatmin edici değildir. Romalılar Magna Mater'i neden Roma'ya getirmek istediler? Phrygialı tanrıçanın kültürünü neden o kadar coşkulu bir biçimde benimsediler?

Olayı yorumlayan antik yazarların yanıtı hazırdır. Bunların çoğu Magna Mater'in gelişini Romalıların Kartaca'yla savaşmasına ve Hannibal'in M.Ö. 218'den M.Ö. 203'e dek süren seferlerle İtalya'yı istila etmesine bağlar. Cicero, Livius ve Appianus¹⁴ da dahil olmak üzere, bazı yazarlar, Hannibal'in İtalya'da bulunuşunun yarattığı korkuyla halkın paniğe kapıldığını canlı bir biçimde anlatmış ve tanrıçanın gelişinin verdiği rahatlama duygusunu açıkça belirtmişlerdir. Çağımız yorumcularından bazıları bu ifadelerden, Magna Mater geldiği zaman Roma'nın kötü durumda olduğu, tanrıçanın gelişiyile durumun Afrikalı istilacının aleyhine döndüğü şeklinde bir anlam çıkarmışlardır,¹⁵ ama gerçek bu değildir. 204'de Hannibal bir ara İtalya seferinde başarısız olmuştu ve (muhtemelen Magna Mater'in etkisi olmaksızın) İtalya'dan Afrika'ya çekilmek üzereydi. Günümüz gözlemcisi için, Magna Mater'in gelişinin Kartaca savaşlarıyla pek fazla ilgisi yoktur.¹⁶ Bunun nedenleri başka yerde aranmalıdır.

Aşağıda bu nedenlerin neler olabileceği konusuna geri döneceğim. Ama daha önce, büyük olasılıkla doğru da olsa, böyle bir hüküm verilirken iki olayı ilişkilendiren önemli antik geleneğin yine de hesaba katılması gerektiğine dikkat çekmek gerekiyor. M.Ö. 1. yüzyılda, yani tanrıçanın gelişinden söz eden en eski kaynaklarımızın zamanında, bu olay Roma'nın Kartaca Savaşları'yla ilgili tarihsel geleneğine dahil edilmişti. Cicero'ya göre, Magna Mater bezgin Roma'yı ferahlatmıştı.¹⁷ Livius, tanrıçanın savaşmak için yeni bir enerji ve amaç kazandırdığını düşünür.¹⁸ Roma'yı kurtaran tanrıça söylencesi belli ki çok etkili olmuş ve buna tanrıçanın gelişiyile ilgili başka açıklamalar da eklenmiş. Zaman içinde birbirini kovalayan her yeni anlatımla geliştirilen söylence, M.S. 3. yüzyıla gelindiğinde, Hannibal'in İtalya'dan sürülmesini tamamen Magna Mater'e dayandırma noktasına vardı.¹⁹ Tanrıçaya Roma'daki ilk evi olarak Zafer Tapınağı'nın verilışı, yabancı bir düşmanı İtalya topraklarından süren tanrıça olarak ününü pekiştirdi. Olumlu bir güç ve Roma'nın değerli bir varlığı olan bu Magna Mater portresi, kültürünün Roma'ya yerleşmesinden sonra tanrıçaya yüklenen olumsuz çağrışımlarla çelişiyor. Bunlar arasında kültürün "Romalı olmayan" yapısını vurgulayan Halikarnassoslu Dionysios'un yorumları ile tanrıçaya tapınanların kendilerini hadım edişini canlı, daha doğrusu dehşet verici bir bi-

çimde anlatan Catullus'un 63. şiiri dikkat çeker.²⁰ Öte yandan, Dionysios ve Catullus'la çağdaş olanlar da dahil olmak üzere, tanrıçanın getirilişini anlatan kaynakların fikir birliği içinde oldukları görülmekte: Romalılar Magna Mater'in gelmesini istediler; onun varlığına ihtiyaç duydular ve gelişini tarihlerinin önemli bir dönüm noktası saydılar.

Ayrıca, Magna Mater'i karşılayan iki önemli kişinin, Scipio Nasica ile Claudia Quinta'nın yurtseverliği vurgulanmış, bu kişiler Roma'nın kurtarıcıları olarak ün kazanmıştır. Bu durum Nasica örneğinde özellikle dikkat çeker. Nasica seçkin bir kariyer yapmamış olmasına karşın, adı efsaneleşmiş ve sonraki yazarlar tarafından sık sık Cumhuriyet ahlakının bir simgesi olarak anılmıştır.²¹ Claudia da iffetli kadının simgesi haline gelmiştir. Claudia etrafında örülen efsane, zaman içinde tekrar tekrar anlatıldıkça, yazarlar tarafından süslenmiştir. Örneğin, Cicero ile Livius'a göre Claudia evli bir kadındır,²² ama Silius Italicus ile Statius onu bir Vesta Bakiresi olarak gösterirler.²³ Öykünün daha sonraki tekrarlarında izlenen versiyon bu ikincisidir. Öyle görünüyor ki, iffetli bir kadın hakkındaki özgün masal, bu kadının devletin namusunu simgelemesi gerektiğine hükmedilerek bu şekle dönüştürülmüş.²⁴ Bu efsanelerin giderek abartılması M.Ö. 204'deki gerçek olayları saptamamızı zorlaştırmaktadır. Öte yandan, bunlar geleneğin dayanma gücünü ve bu geleneğin Roma tarihinin kritik bir dönemiyle yakın bir ilişkisi olduğu göstermektedir.

Eğer Hannibal'in askerlerinin yarattığı tehlike bu olay için yeterli bir neden olmadıysa, alternatif bir açıklama gerekir. Diğer araştırmacılar birtakım yardımcı faktörler öne sürmüşlerdir. İlk olarak Cumont'un öne sürdüğü, başkalarının da sık sık tekrarladığı fikir, Romalıların Sybilla'nın imalarına kafa yormadan sadece Sibylla Kitapları'nın talimatını izlemiş olduklarıdır; bu da getirecekleri şeyin ne olduğunu bilmedikleri anlamına gelir.²⁵ Roma'nın kendi geçmişine bakışı, yabancı tanrıların Roma'daki konumu, Roma'nın iç ve dış politikası gibi konularla da geniş ölçüde ilgilenilmiştir. Burada bu konuların göreceli önemi üzerine tahmin yürütmektense, Roma'da M.Ö. 3. yüzyıl sonu ile 2. yüzyıldaki kült yöntemlerine ilişkin kanıtları gözden geçirmek daha yararlı görünüyor. Magna Mater kültünün neden benimsendiği ve Roma toplumuna nasıl uydurulduğu konusundaki açıklamalar, kuşkusuz Romalıların aldığı kültün nasıl bir şey olduğu-na dayalı olacak.

Romalıların aldığı kültün ne tür bir kült olduğu kısmen tanrıçanın hangi kutsal alandan geldiğine bağlıdır. Kaynakların büyük kısmın-

da burası Pessinus'tur.²⁶ Ne var ki, M.Ö. 3. yüzyılda Pessinus'un bulunduğu bölge Galat'ların kontrolündeydi.²⁷ Livius'a göre Roma heyeti Pergamon kralı I. Attalos'tan yardım istemiş, o da Romalıları Pessinus'a yönlendirerek tanrıçanın nakil işini çözümlemişti. Ancak o dönemde Attalos'un yetki alanının Phrygia içlerine dek uzanması mümkün değil.²⁸ Bu nedenle, Romalıların M.Ö. 204'de Pessinus'a varıp, oradaki yüksek rahiplerle anlaşmış olması uzak bir ihtimal. Pessinus'un, kültün Roma'ya aktarılışını anlatan en eski antik kaynaklarla aynı dönemde, M.Ö. 1. yüzyıl ve sonrasında tanrıçanın Küçük Asya'daki en önemli tapınağı olduğu iddia ediliyordu, dolayısıyla Cicero, Diodoros, Livius, Strabo ve diğer yorumcuların Romalı Magna Mater'in asıl evi olarak Pessinus'un adını vermelerine şaşmamalı.²⁹ Ancak, sonradan bir pasajında, Livius Romalıların Pessinus'la temasta bulunmadığını açıkça ima eder. Hem Livius, hem Polybios, M.Ö. 189'da Manlius Vulso komutasındaki bir Roma ordusunun Galatia içlerinde ilerlemekte olduğunu söylerler. Ordu Sangarios ırmağına ulaştığında, dinsel nişanlarını takmış olan Pessinus rahipleri Attis ile Battakes orduyu karşılamışlar ve Romalıların Galat'ları yeneceklerini kehanet etmişler.³⁰ Livius'un anlatımının bağlamından, Romalıların daha önce Pessinus'a gitmemiş ve oradaki Meter tapınağıyla doğrudan temasta bulunmamış olduğu anlaşılıyor.

Livius'un Pessinus konusundaki tutarsız ifadeleri, antik kaynaklarda Pessinus'la ilgili geleneğin doğruluğundan kuşkuya düşmemize yol açan tek örnek değil. Pessinus etrafında gelişen efsanenin zaman içinde tekrarlanırken ayrıntılarla süslendiğini hissettiren başka yorumcular da var. Pessinus'taki Ana Tanrıça imgesinin çok eski olduğu, insan eliyle yapılmış değil, gökten düşmüş olduğu söylentisi, daha sonraki tarihlerde Pessinus adının bu imgenin gökten düşmesinden kaynaklandığı yorumuna yol açmış (*ἀπὸ τοῦ πεσεῖν*: *pesein* "düşmek" anlamında).³¹ M.S. 2. yüzyılda yazan Appianus, Romalıların bir taş yağmuru sonucunda Sibylla Kitapları'na başvurduğunu anlatan Livius'un öyküsüne yeni bir ayrıntı katarak, Pessinus'a düşen Magna Mater imgesinin işte bu taş yağmuruyla geldiğini söylemiş.³² Bunlar, Livius'un Manlius Vulso'nun seferi hakkında sözleriyle birleştirilince, Pessinus'un sonraki yapay ününün bu yerleşmeyi zorla ilgi odağı yaptığı izlenimi uyandırıyor.

Pessinus'un M.Ö. 204'deki durumunu da değerlendirmek gerekiyor. Ana Tanrıça'nın Phrygia'daki en eski ve en önemli tapım yeri olduğu iddia edilen bu yerleşmenin Hellenistik dönem öncesinde önem-

li bir tapım yeri olduğu izlenimini uyandıran pek fazla bulgu yoktur.³³ Burası M.Ö. 2. yüzyılda Pergamon hükümdarlarının desteğini kazanmıştı,³⁴ ama o dönemden önce kutsal alanın ne derece yaygın bir ünü olduğu kuşku. Yalnızca yerel açıdan önem taşıyan ve Attalos'ların desteği sayesinde saygınlığı artan bir tapınak gibi görünüyor. Magna Mater'in gelişinin Pergamon ve Pergamon krallarıyla bağlantılı oluşu, tanrıçanın kökenleri hakkındaki Roma efsanesinin Pergamon'un etkili olduğu bir Phryg tapınağı etrafında örülmesine yol açmış olabilir.

Azınlıkta kalan anlatılarda, tanrıçanın Roma'ya kuzeybatı Anadolu'daki bir yerden gelmiş olduğu söylenir. Varro Pergamon adını verir,³⁵ Ovidius ile onu izleyen Herodianos da Troia yakınındaki İda Dağı'nın tanrıçanın evi olduğunu bildirir.³⁶ Bu iki yer, tanrıçanın kült merkezi olarak Pessinus kadar sık anılmadığından, Romalıların bunları kültün çıkış yeri olarak alma olasılığı pek rağbet görmemiştir. Fakat Pergamon ya da 3. yüzyıl sonunda Pergamon'un kontrolü altındaki İda yöresi,³⁷ hem politik hem dinsel açıdan Pessinus'tan daha güçlü bir adaydır. M.Ö. 205'de Romalıların Attalos krallığıyla resmi bir ilişkisi yoktu, ama Livius'a göre Delphi'deki Apollon bilicisi Romalıları 1. Attalos'tan yardım istemeye yöneltmişti.³⁸ Tanrının öğüdü böylece Romalıları Küçük Asya'nın kuzeybatısına, Yunan Magna Mater'i Meter'in kültünün çoktan beri yerleşik durumda olduğu bir bölgeye yönlendirdi. Pergamon, hem kent içindeki Megalesion kutsal alanı, hem kent dışındaki kır tapınaklarıyla, Meter tapımının önemli bir merkeziydi. Troia kentinde ve İda Dağı civarındaki kırsal bölgede de Meter'in açık hava tapınakları vardı. Eğer Yunanlılar Ana Tanrıça'yı bulmak için gerçekten Attalos'tan yardım istemeye gittilerse, Attalos'un toprakları dışında aramaları gerekmezdi.

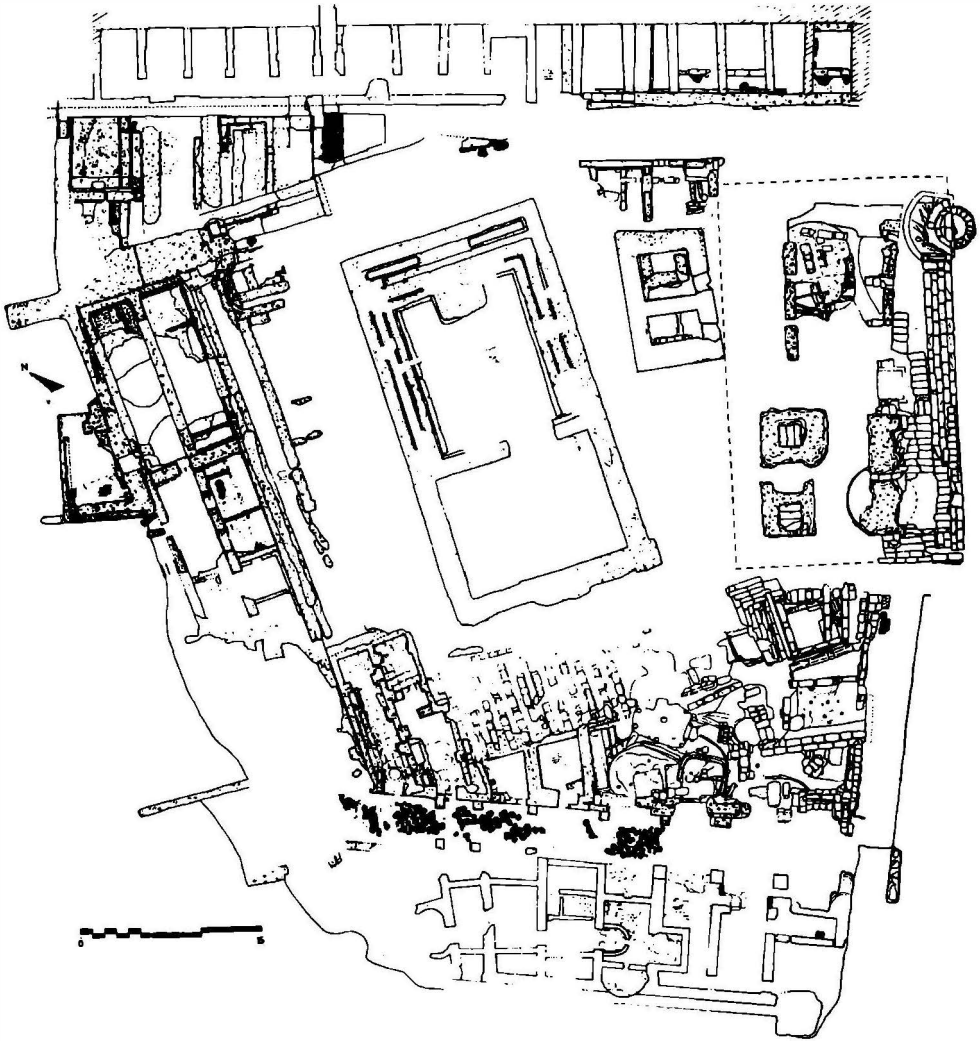
Üstelik, Apollon'un tanrısal öğüdü Romalıların Küçük Asya'nın kuzeybatısının bilincinde olduklarını pekiştiriyor. Roma'nın Troia mirasına duydukları ilginin artmasıyla güçlenen bir bilinç bu. İda Dağı civarındaki Troia yöresi Romalıları için önemliydi, çünkü burası efsanevi ataları Aeneas'ın doğum yeri idi.³⁹ İda aynı zamanda Troia'nın düşmesinden sonra Aeneas ve beraberindekilerin İtalya yolculuğuna başlamadan önce sığındıkları yerdi ve İda Dağı'nın tanrıçası Magna Mater onlara yol göstermişti. Augustus çağı yazını ve sonrasında öne çıkan bu temaya Ovidius'ta⁴⁰ ve Vergilius'un Aeneis'inin her yerinde rastlanır.⁴¹ Herodianos da, Romalıların Aeneas soyundan gelmelerine ve akrabalık bağlarına dayanarak Magna Mater'i Phrygialılardan aldıklarını söyleyerek yine bu temayı vurgular.⁴² Ancak, İda Dağı'nı

Roma'nın efsanevi geçmişiyle ilişkilendiren bu kaynaklar, sadece efsanenin sonradan yakıştırılan açıklamalar içeren tekrarları değildir. Aeneas, Troia ve Roma bağlantısı, eskiden beri var olan, M.Ö. 3. yüzyıl sonunda bile bilinen bir bağlantıydı.⁴³ Gerçekten de, Kartaca savaşlarındaki askeri faaliyetlerle ilgili başka bir kehanette, Romalılara Troialıların torunları denilmiştir.⁴⁴ Eğer Romalıların Magna Mater kültüne duyduğu ilginin bir bölümü de Troia bağlantısından kaynaklandysa, bu hiç de şaşırtıcı olmaz.

Romalıları İda'daki tapınağa yönelten önemli bir faktör olması nedeniyle, Pergamon'la temasa geçilmesi de konuyla doğrudan ilgilidir. Livius ve Ovidius'un ifadeleri, Romalıların Ana Tanrıça'yı gelişigüzel bir biçimde aradığı, Attalos'un bundan yararlanarak onlara kutsal taş vermiş olabileceği hissini uyandırıyor.⁴⁵ Phrygialı Matar ile Yunanlı Meter imgelerinin her ikisi de biçimsiz taş parçaları değil, tamamen betimsel idi. Bu yüzden, Livius'un tarif ettiği kutsal taş akla uygun gelmiyor. Ne var ki, eğer Romalılar aradıkları şey hakkında net bir fikre sahip değilse, yerel Ana Tanrıça'nın aynı zamanda kendi efsanevi atalarının tanrıçası olduğunu keşfettiklerinde, araştırmalarını Pergamon'da ya da Pergamon civarında noktalamış olabilirler. Tanrıçanın kültürünün Pessinus kökenli olduğunu vurgulayan Livius bile ona Mater Magna Idaea, İda Dağı'nın Büyük Anası demiş.⁴⁶ Romalılar buradaki Magna Mater ile böyle bir bağ kurarak, onu yabancı bir tanrıça olarak değil, Roma'nın atalarının koruyucusu sıfatıyla, yurduna, kendi halkına dönen bir tanrıça olarak Roma'ya getirebildiler.

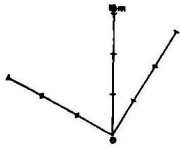
Romalıların Pessinus'a gitmemesi durumunda, tanrıçanın kültürünün buradan gelmiş olma ihtimali azalıyor. Diğer yandan, Pergamon topraklarına ilginin artışı ve bu toprakların Roma'nın efsanevi geçmişiyle bağlantısı, Pergamon kentinin ya da Pergamon'un İda Dağı'ndaki tapınağının Romalı Magna Mater'in çıkış yeri olma ihtimalini yükseltiyor. Bu nokta, kültürün Cumhuriyet Roma'sındaki durumunun değerlendirilmesinde önem taşıyacak, çünkü Phrygia'nın merkezindeki ve Yunan dünyasındaki Ana Tanrıça kültürü birbirinden farklıydı. Eğer Romalılar kültürü Pergamon gibi bir Yunan kentinden aldılarsa, Phryg kökleriyle pek az ilgisi kalmış, fazlasıyla Yunanlaşmış bir kültürle karşılaşmayı bekleriz. Roma'daki kanıtlar durumun böyle olduğunu gösteriyor.

Roma'nın tarihsel kaynaklarından M.Ö. 3. yüzyıl sonundaki Magna Mater kültürü hakkında son yıllarda toplanan zayıf kanıtlar, Palatinus tepesinde Magna Mater tapınağının bulunduğu alanda gerçekleştiri-

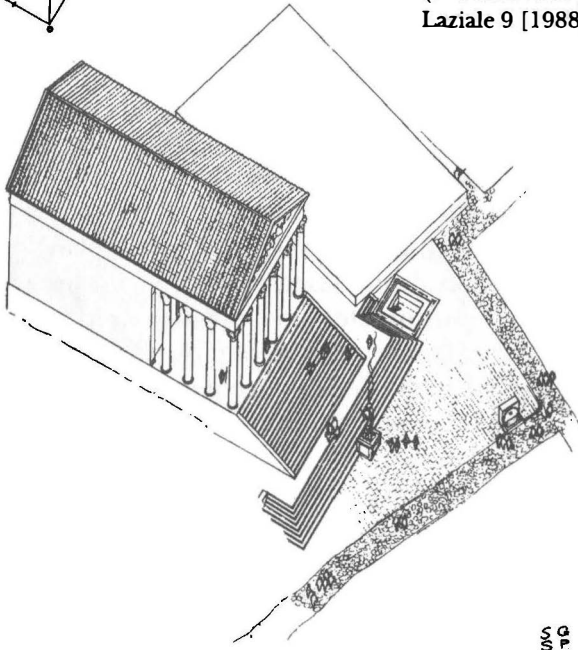


res. 62. Roma'daki Palatinus tepesinin batı yakası planında, Magna Mater tapınağının yeri görülmektedir. M.Ö. 2. yüzyıl sonu-1. yüzyıl (P. Pensabene'ye göre: *Archeologia Laziale* 9 [1988]: res. 1.)

len geniş çaplı arkeolojik araştırmalardan elde edilen verilerle tamamlanmıştır.⁴⁷ Bunlar Magna Mater tapınağı ve bu tapınağın alandaki diğer yapılarla ilişkisi hakkındaki bilgilerimizi büyük ölçüde genişletmiş, ayrıca Roma'daki kült yöntemlerine ilişkin bilgiler sağlamıştır.



res. 63. Roma Palatinus'taki Magna Mater tapınağının restore edilmiş hali. M.Ö. 2. yüzyıl sonu-1. yüzyıl. (P. Pensabene'ye göre: Archeologia Laziale 9 [1988]: res. 6.)



Magna Mater'in Roma'daki en önemli tapınağının yeri uzun zamandır biliniyordu.⁴⁸ Bu tapınak Palatinus'un güneybatı tarafında, erken Cumhuriyet dönemine ait Scalae Caci'nin, Zafer Tapınağı'nın ve belki de hatalı olarak Auguratorium⁴⁹ olarak saptanan başka bir yapının yakınında bulunmuştu (res. 62). Çok eski ve önemli diğer tapınma yerleri de buradadır: Romulus'un Palatinus tepesinin zirvesindeki kulübesi ile Scalae Caci'nin temelindeki Lupercal.⁵⁰ Ana Tanrıça tapınağının Roma'nın göbeğindeki önemli bir yerde olması ve Cumhuriyet dönemine ait kutsal yapıların çok yakınında bulunması, Romalıların bu kulte büyük saygı gösterdiğini açıkça ifade eder.⁵¹

En eski kutsal alanın planı oldukça nettir. Magna Mater'in onuruna inşa edilen ilk tapınak, cella ile pronaos'tan oluşan standart bir Roma tapınağı tipindedir. Yüksek bir podyum üzerine inşa edilen yapının ön tarafında, büyük olasılıkla Korinth düzeninde olan altı sütun bulunur.⁵² Kült heykelinin durduğu platform günümüze kalmıştır. Platformun bir yanında izi görülen dar açma, işlevi belirleneme-

yen bir dizi yeraltı odasına⁵³ inen merdivene açılan bir kapı olabilir. 204 yılında Ana Tanrıça'nın gelişinden kısa bir süre sonra yapımına başlanan ve M.Ö. 191'de hizmete açılan tapınak budur.⁵⁴ Bu tapınak, Palatinus tepesinde küçük evlerin yer aldığı güneybatı kanadını kamu anıtlarının bulunduğu bir alana dönüştüren büyük bir inşaat programının bir parçası gibi görünüyor.⁵⁵ Tapınağın üst yapısı M.Ö. 111'deki bir yangın sonucunda ciddi biçimde hasar görmüş, ama ikinci tapınak yapılırken mevcut podyumu ve temelleri kullandıkları için ikinci tapınak eski yapının planını izlemiş (res. 63).

Magna Mater tapınağının önemli bir özelliği, tapınağın önündeki bölgenin düzeniydi. Eski tapınağın (M.Ö. 191 tarihli olan) önünde, tapınağın podyumundan kaldırım döşeli geniş meydana inen bir merdiven vardı, burası Palatinus'un eteğinde, büyük olasılıkla tapınağın yapımından önce de yer alan bir sokağa yöneliyordu. Merdivenin dibindeki meydanın ucunda belki de kült törenlerinin ayrılmaz bir parçası olan yalaklı, büyük bir çeşme bulunuyordu.⁵⁶

Basamaklar, açık meydan ve su düzeneği, kült törenlerinde önemli bir rol oynardı. Bir tiyatronun oturma bölümü şeklindeki basamaklar, besbelli halkın ayakta durarak Ludi Megalenses denilen oyunları seyredebileceği bir alan sağlamak amacıyla tasarlanmıştı. Çeşitli antik kaynaklarda başlangıcından beri kültün temel niteliklerinden biri olduğu söylenen bu oyunlar, tiyatro gösterilerinden ve tapınağın basamakları dibindeki meydana yapılan yarışmalardan oluşuyordu.⁵⁷ Her iki Cumhuriyet tapınağının yine temel bir niteliği olan su düzeneği, tanrıça heykelinin yıkandığını yansıtabilir. *Lavatio* denilen bu yıkanma töreni İmparatorluk çağında Almo nehrinde yapılıyordu,⁵⁸ ama eski dönemlerde tapınakta düzenlenen diğer kült törenlerine daha yakın bir yerde yapılmış olabilir.

Bu alanda yapılan araştırmalar, kült yapılarının geçmişini aydınlatmanın yanı sıra, kült uygulamaları hakkında önemli kanıtlar sağlayan büyük miktarda terrakotta heykelcik çökeltileri ortaya çıkarmıştır. Heykelcikler ikinci tapınağın temelleri altına gömülüydü, yani bu tapınağın yapımı öncesine aittir; bu durumda M.Ö. 191 ile 111 arasındaki döneme tarihlenirler.⁵⁹ Çeşitli heykelcik tipleri var. Bunlardan bazıları, örneğin kimliği belirsiz kadın ve erkek figürleri oldukça sıradan ve Magna Mater'le belli bir bağlantı göze çarpmıyor. Ama heykelciklerin büyük bölümünün Magna Mater kültüyle doğrudan ilgisi var. Tanrıçanın kendisini canlandıran on iki heykelcik, üç Dionysos başı ve doksan altı Attis figürü bu kapsama giriyor (res. 64, 65).



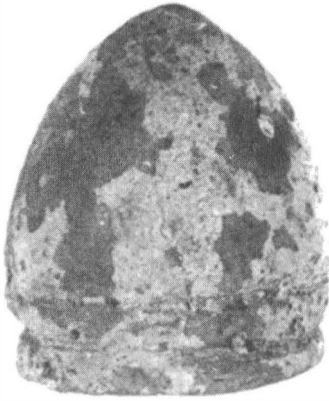
res. 64. Roma Palatinus'taki Magna Mater tapınağı yakınındaki adak çökeltisinden terrakotta Magna Mater heykelciği başı. M.Ö. 2. yüzyıl. Soprintendenza Archeologica di Roma'nın izniyle.



res. 65. Roma Palatinus'taki Magna Mater tapınağı yakınındaki adak çökeltisinden terrakotta penis başı. M.Ö. 2. yüzyıl. Soprintendenza Archeologica di Roma'nın izniyle.

Ayrıca bir düzineden fazla terrakotta penis ucu (res. 66), birkaç tane dans eden kadın figürü ve tiyatro maskesi modelleri var. Diğer heykelcik tipleri arasında çok memeli bir torso, kucaklaşan iki çift sevgili, çeşitli meyve sepetleri, kozalaklar (çam kozalakları?) (res. 67), ayrıca aslanlar, atlar, domuzlar, keçiler, koçlar, köpekler ve horozlardan oluşan çeşitli terrakotta hayvan heykelcikleri bulunuyor.⁶⁰

Heykelcik gruplarından bazıları, daha yakından incelemenin karşılığını verecektir. Tanrıçayı canlandıran heykelciklerde onun Hellenistik döneme ait standart ikonografisini, yani yanında ya da kucağında bir aslan bulunan, dökümlü kumaştan bir giysi giyen, oturan kadın figürünü izleme eğilimi görülür. Yunan kökenli olan bu heykelcik tipi, M.Ö. 2. yüzyılda Akdeniz'deki yerleşim merkezlerinin hemen

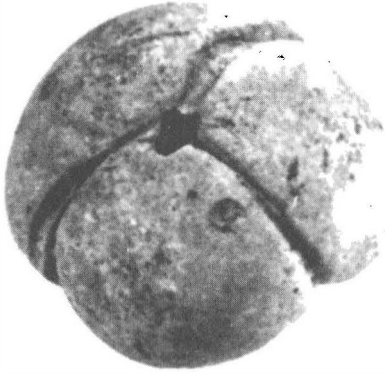


res. 66. Palatinus'taki Magna Mater tapınağı yakınındaki adak çökeltisiden terrakotta penis ucu. M.Ö. 2. yüzyıl. Soprintendenza Archeologica di Roma'nın izniyle.

hemen hepsine yayılmış olduğundan, nereden çıktığını anlamak zordur. Bununla birlikte, tanrıçayı başında kuleli taca benzeyen bir başlıkla gösteren heykelciklerde çok değerli bir ayrıntı vardır (res. 64).⁶¹ Hellenistik Yunan dünyasında yaygın olmamasına karşın Pergamon'da bulunan bu heykelcik tipi, tanrıçanın kentin koruyucusu olduğunu simgeler. Farklı bir heykelcik, tanrıçayı ayakta dururken göstermektedir. Sağ elinde göğsünün üzerinde tuttuğu bir cisim bulunan tanrıçanın başında, taçtan çok polosa benzeyen yüksek bir başlık vardır. Bu başlık, İonia'da bulunan M.Ö. 6. tarihli tanrıça betimlerini hatırlatan bir özelliktir.⁶² Bu Magna Mater tiplerinin her ikisinin de M.Ö. 2. yüzyılın Roma ortamında bulunması, Roma tanrıçasının kökeninin Küçük Asya'nın batı kıyısında yattığının bir başka göstergesi olabilir.

Attis betimleri daha da ilginçtir. Attis'i çeşitli pozlarda görebiliriz: Ayakta dururken, bir kayanın üzerinde ya da at sırtında otururken, ya da hareket halinde, dans ederken ve yürürken. Çoğunlukla tipik atribüleri olan Pan kavalı ve çoban değneğiyle, bunlardan biri ya da her ikisiyle birlikte gösterilmiştir. Heykelciklerin çoğunda onu Attis ikonografisinin standart bir özelliği haline gelen sivri başlık, uzun kollu tünik ve bol pantolondan oluşan kendine özgü kostümüyle görürüz. Bazı heykelciklerde Attis'in giysisi göbeğini ve cinsel organlarını açıkta bırakır (res. 65).

M.Ö. 2. yüzyıla gelindiğinde, Attis, Yunan dünyasındaki Ana Tanrıça kültüründe ünlü bir figürdü. Tipik kostümüyle atribülerini içeren ve Yunan stiline etkisiyle oluşturulan ikonografisi çok yaygınlaşmıştı.⁶³ Yine de, Ana Tanrıça'ya ait bir tapınakta Attis heykelciklerinin bu kadar yoğun olması alışılmamış bir durumdur. Palatinus'taki Attis hey-



res. 67. Palatinus'taki Magna Mater tapınağı yakınındaki adak çökeltisiden terrakotta kozalak. M.Ö. 2. yüzyıl. Soprintendenza Archeologica di Roma'nın izniyle.

kelcikleri, Ana Tanrıça betimlerinden sayıca neredeyse ona bir oranında fazladır. Bu heykelcikler, Ana Tanrıça kültünün Roma'daki başlangıç döneminden beri Attis'in bu kültün önemli bir parçası sayıldığını, Roma'da Doğu Akdeniz bölgesine oranla çok daha ünlü olduğunu gösterir. Magna Mater'in hadım sevgilisi, belli ki tanrıçayla birlikte tanrıçanın Roma'daki yeni evine taşınmıştı.

Terrakotta adak heykelcikleri, kültün karakterini belirleyen kült törenleri ve davranış biçimleri hakkında yeni bilgiler verirler. Hayvan tipleri arasındaki aslanlar, kuşkusuz tanrıçanın gözde hayvanını belirtiyor. Diğer hayvanlar ise kesilen kurbanları temsil ediyor olabilirler. Maskeler ve dans eden figürler muhtemelen Ludi Megalenses'i simgelemektedir. Aynı zamanda cinsellikle de ilgili birçok heykelcik vardır. Penislerle memeler üretme ve beslemeyi çağrıştırırken, meyve sepetleri ve kucaklaşan sevgililer çoğalmayı ve bereketi akla getiriyor. Ayrıca, Palatinus'ta bulunan bazı Attis heykelciklerinde tanrının cinsel organlarına dikkat çekilmiş. Bu ayrıntıya Yunan dünyasındaki Attis heykelciklerinde çok nadir rastlanır ve bu heykelcik tipi Roma'da ilk kez ortaya çıkmış olabilir.⁶⁴

Mimariden ve adak heykelciklerinden oluşan fiziksel kanıtlar toplanca ele alındığında, çeşitli yönlerden bilgi verirler. Bu malzeme, yazılı kanıtlardan çıkarılan hipotezi, Romalıların Magna Mater'i aldıkları yerin Pergamon olduğunu doğrulamaktadır. Palatinus heykelcikleriyle Pergamon terrakottaları arasında, sadece kuleli tacın kullanımı değil, tanrıçanın tahtının betimlenişi açısından da çok yakın benzerlikler vardır. Bu ayrıntıların Troia, Smyrna ve Batı Anadolu kıyısındaki diğer kentlerden çıkan terrakotta malzemede de görülmesi,⁶⁵

Romalıların o biçimsiz taşla birlikte, Küçük Asya'nın batısına, özellikle Pergamon'a ait ikonografik modelleri de yurtlarına getirdiklerini kuvvetle ima ediyor. Megalesia adı da yine Pergamon kökenini belirtiyor, çünkü Varro'ya göre bu ad Pergamon'daki Megalesion tapınağından kaynaklanmıştı.⁶⁶ Phrygia'da saptanmamış olmakla birlikte, bu adın tanrıçanın Yunan ve Roma dünyasındaki standart sıfatı olan Yunanca megale, yani "büyük" sıfatından geldiği kuşkusuz.

Attis'in varlığı, tanrıçanın kökeni hakkında daha çok şey söyler. Palatinus'taki malzemede Attis'in ön planda oluşu, Attis'in Yunan dinsel törenlerindeki varlığını, özellikle de Pire'de bulunan M.Ö. 3. ve 2. yüzyıldan kalan kült kurallarında anlatılan törenlerdeki önemini akla getirir.⁶⁷ Pergamon'da bulunan insan boyundaki Attis heykeli ile terrakotta Attis heykelciklerinden⁶⁸ anlaşıldığı gibi, Pergamon kültüründe de Attis tapımı vardı. Ancak, Roma'nın Küçük Asya'yı fethine kadar bir Phryg yerleşmesinde epigrafik ya da ikonografik olarak Attis adlı bir tanrı saptanmamış olduğundan, Roma'daki Attis kültürünün Phrygia'daki bir tapınaktan kaynaklanması akla yatkın değil.⁶⁹ Bu nedenle, Roma'daki kültü Pessinus'taki Phrygia kültüründen çok, Pergamon'a, yani Yunan kültüne sıkıca bağlayan halkalardan biri de Attis'tir.

Palatinus'ta bulunan malzeme, kültürün kökeninin yanı sıra, Roma'da özel olarak tanrıçanın onuruna düzenlenen törenlerin kültür başlangıcından beri yapıldığını da ortaya koyar. Bu törenlerden biri de Ludi Megalenses denilen oyunlardır. Şenliğin adı Yunanca olsa da, herhangi bir Yunan kentinde Ana Tanrıça onuruna gösteriler düzenlendiğine dair bir bulgu yoktur. Ama bu oyunların Roma'daki kültürün önemli bir parçası olduğu ve ilk tapınak kompleksinin bunlara yer sağlamak amacıyla tasarlandığı bellidir. İlki M.Ö. 194'de düzenlenen, açılış gösterileri içinde Plautus'un *Pseudolus* piyesinin de yer aldığı bu oyunlar,⁷⁰ yıllık bir tiyatro şenliği haline gelmişti. Tanrıça heykelinin yıkanması, başlangıçtan itibaren önemli bir Roma töreni idi ve ilk Magna Mater tapınağında da bu tören için gereken donanım vardı. Yunan Meter kültüründe saptanmamış olan bu Roma törenlerinin merkezi yeri, Romalıların Magna Mater'i kentin dinsel yaşamının merkezine yerleştirerek, onu bir Roma tanrıçası yapma arzusunu doğrulamaktadır.

Erken kült malzemesi, Magna Mater'in Roma tarihi ve ideolojisiindeki önemli rolünü de doğruluyor. Palatinus terrakottaları arasındaki simgelerden biri olan kozalak, Roma ile İda Dağı arasındaki bağ-

lantıyı ve Magna Mater'in Aeneas efsanesiyle kaynaştırıldığını gösteriyor. Kozalak, Attis bir çam ağacının altında kendini hadım ettiği için,⁷¹ çam ağacının mitolojik gelenekte Attis'in özel simgesi haline geldiğini hatırlatmakla birlikte, bu durum, bu simgenin Roma kültüründeki varlığını açıklamak için uydurulmuş bir nedene benzer. Hiçbir yerde çamın (ya da kozalaklı bitkilerden herhangi birinin) bir Phryg kült simgesi olduğu saptanmadığı gibi, Yunan dünyasında tanrıçayla ya da Attis'le ilgili imgeler arasında çam kozalaklarına rastlanmamıştır. Fakat Ovidius'un *Fasti*'deki bir yorumu, bu bağlamda çok aydınlatıcıdır.⁷² Şair, Magna Mater'i Roma'ya taşıyan geminin, Aeneas'ın Troia'dan kaçtığı gemileri yapmak için kullandığı ağaçlardan, İda Dağı'nın kutsal çamlarından yapıldığını söyler. Ovidius'a göre, çam ağacı bu yüzden Aeneas'ın koruyucusu olan Ana Tanrıça'nın kutsal simgesi haline gelmiştir. Vergilius da Aeneis'te aynı noktaya parmak basarak, Aeneas'ın gemilerinin Ana Tanrıça'nın kutsal çamlarından yapılmış oldukları için saldırıdan kurtulduğunu anlatır.⁷³ M.Ö. 2. yüzyıl başlarındaki Magna Mater tapınağında bulunan çam kozalağı şeklindeki adak heykelcikleri, Magna Mater kültürünün daha o zamandan Roma'nın efsanevi kökenleriyle birleştirilmiş olduğunu gösterir.⁷⁴

Romalılar Magna Mater'e başka özellikler de yüklediler. Roma'daki kültürün kendine has özelliklerinden biri, cinsellik ve bereket temalarına dikkat çekmesidir. Palatinus'taki adak çökeltisinde bulunan üreme organı, meme, sevişen çift ve bereket sepeti anlamına gelen meyve sepeti şeklindeki birçok objenin yanı sıra, teşhirci pozlardaki Attis heykelciklerinin çokluğu da bunu vurgulamaktadır. Üreme ve bereketin vurgulanması, sadece insanla değil, tarımla da ilgilidir. Plinius, Magna Mater'in Roma'ya gelişinin ertesi yılında ürünün her zamankinden bereketli olduğunu söyler.⁷⁵ Ovidius da Claudia efsanesini anlatırken, toprağın Ana Tanrıça'nın gelişinden önceki kısırlığının onun varlığı sayesinde düzelmiş olabileceğine parmak basar.⁷⁶ Bu özellik, hem Phrygialı Matar'ın, hem Yunanlı Meter'in durumuyla tezat oluşturuyor. Bereket dağıtmakla fazla ilgileri olmayan bu tanrıçalar, vahşi ve ıssız dağlarla bütünleşmiş oldukları için, tarımla ve yerleşim bölgeleriyle otomatikman bağdaşmıyorlar. Bu nokta, Latin yazınında Attis'in kişiliğine ve rahiplerinin cinsel sapkınlıklarına ilişkin çirkin çağrışımlara çok kez rastlamamız nedeniyle, vurgulanmaya değer. Attis ve cinselliğine dair imalar, Roma'daki erken Magna Mater kültüründe sunu ve armağanlarla teşvik edilen cazip özelliklerdi.

Buraya kadar, Magna Mater kùltünün kendine has özelliklere sahip apayrı bir kùlt oluşu ve Roma tarihindeki yeri üzerinde duruldu. Magna Mater ve tapımının yine de tamamen Roma'daki dinsel uygulamalara has birçok özelliği vardır. Bunlar incelenince, Magna Mater'in Roma'ya gelişinin kuraldışı bir durum olmadığı görülecektir.

Bunlardan biri, Magna Mater'in Roma'daki diğer yabancı tanrılarla ortak bir yönü olmasıdır. Magna Mater, Cumhuriyet çağında Romalıların kentteki ciddi bir kriz esnasında yardım için dışardan getirdikleri bazı yabancı tanrılardan sadece bir tanesiydi.⁷⁷ Romalılar M.Ö. 3. yüzyıl başında da bir veba salgınından kurtulmalarına yardım etmesi için önemli bir Yunan tanrısını, Asklepios'u (Aesculapius) istemişlerdi.⁷⁸ Ovidius, iyileştirici tanrının Roma'ya gelişini *Metamorphoses*'de renkli bir biçimde anlatır.⁷⁹ Bu öykünün birçok yönü -örneğin kalabalığın kutsal yılanı karşılamak için limana akın etmesi ve geminin mucizevi olarak nehirden yukarıya kayışı- Claudia Quinta ve Magna Mater çevresindeki efsaneleri andırır. M.Ö. 215'de Venus Erycina'nın Sicilya'dan Roma'ya aktarılışıyla, kente Yunanlılara ait olan ve olmayan özelliklerin karışımından oluşan başka bir yabancı tanrıça gelmiş oldu.⁸⁰ Roma ordusunun Trasimenus'daki yenilgisinin ardından kente varan bu tanrıça da Roma'ya gelecekte başarı vaat ederek gelmiş ve devletin birinci adamı tarafından karşılanarak kente sokulmuştu.⁸¹

Kente yerleştirdikleri bu yabancı kùltlerin yanı sıra, Romalılar kendi çıkarlarını kollamak için yabancı tanrılarlarından da yararlandılar. Galyalıları karşı kazandıkları zafere teşekkür etmek amacıyla, M.Ö. 222'de Delphi'deki Apollon'a altın bir kaptan oluşan değerli bir armağan sundular.⁸² Daha da önemlisi, Hannibal'e karşı yapılan savaşta Pythialı Apollon'dan da yardım istediler.⁸³ Magna Mater'in Roma'ya getirilmesi için Romalıları Pergamon kralı Attalos'tan yardım istemeye yönelten tanrı da yine Apollon'du.⁸⁴ Bu geniş çerçeveden bakılınca, Roma'nın gereksinimlerinin karşılanması için hem tamamen Yunanlı, hem de Yunanlı olan ve olmayanları kapsayan yabancı tanrılarının kullanılmasının yerleşik bir yöntem olduğu ve Magna Mater'in gelişinde bu yöntemin izlendiği görülüyor.

Magna Mater'in hiç tanınmayan bir tanrıça sayılmadığına da dikkat çekmek gerek. Kùltü M.Ö. 3. yüzyılın sonuna kadar Roma kentine erişmemiş olsa da, tanrıçanın bu tarihten çok önce Etruria'da tanındığı, şimdi Münih'de saklanan M.Ö. 6. yüzyıl ortasına ait siyah fiğürlü bir Pontus vazosundan anlaşılmıştır. Bu vazoda klasik Yunan

ikonografisine uygun olarak naiskos içinde tahtta oturan bir Cybele görülmekle birlikte, tanrıçanın tipik Etrüsk başlığı *tutulus* giymesi, vazunun Etrüsk anlayışına göre resmedildiğini belirtir.⁸⁵ Tanrıça İtalya'nın diğer bölgelerinde de saygı görüyordu. Sicilya Akrai'da bir yamaca oyulan ve büyük olasılıkla M.Ö. 3. yüzyıl başına ait olan bir dişi kabartmada karşımıza çıkan tanrıçaya güney İtalya'daki çeşitli kentlerde tapınılıyordu.⁸⁶ Romalıların M.Ö. 204'ten önce bu bölgelerin hepsiyle faal ilişki içinde olmaları, tanrıçanın kente bir yabancı olarak değil, o zamana dek İtalya'da varlığını kabul ettirmiş olması dolayısıyla Roma'da az çok tanınan bir tanrıça olarak geldiği fikrini uyandırıyor.

Magna Mater'in gelişi ile Cumhuriyet çağı politikaları arasındaki bağlantıyı da dikkate almak gerekir.⁸⁷ Kültürün nakline adı karışanların Roma Cumhuriyeti'nin en seçkin kişileri arasında bulunmasının bir tesadüf olmadığı kuşkusuz. Tanrıçayı karşılayan *vir optimus*, yani Publius Cornelius Scipio Nasica, Roma'da o kuşağın politik açıdan en önemli ailelerinden birini temsil ediyordu. Nasica'nın tanrıçanın ev sahibi, hospes, görevini üstlendiği çeşitli kaynaklarda vurgulanmıştır.⁸⁸ Ama Nasica kişi olarak bir uzlaşma adayı gibi görünüyor. Roma politikasında hiçbir etkisi olmayan genç bir adamın seçilmesi, o ailenin zayıf bir üyesine toplumda itibar kazandıracak ve böyle bir adamın bundan çıkar sağlama imkanı kısıtlı olacaktı.⁸⁹

En iffetli kadının seçimi de yararlı bilgiler verir. Claudia Quinta'nın yarattığı mucizeyi anlatan efsane, onun en *iffetli kadın* konumunun o koşullarda kendiliğinden oluştuğu izlenimini bırakıyor. Claudia'nın tek yaptığı, tanrıça gücünü göstere ve Claudia'nın namusluluğunu kanıtlasın diye kalabalığın arasından sıyrılıp ortaya çıkmak olmuş. Ancak bu da planlı bir duruma benziyor. Yine belli başlı bir ailenin üyesi olan Claudia'nın kültür tanıtımındaki rolü, ailesine özel bir onur kazandırıyor. Geriye dönük değerlendirince, Claudia'ya dikkat çekilmesi, ailesini de ön plana çıkarmak için kasıtlı olarak tasarlanmış gibi görünüyor.⁹⁰ Hem Claudia'nın ünü Nasica'nınkinden daha uzun ömürlü oldu. Tanrıçanın gelişindeki rolü her yeni anlatımla birlikte gitgide abartılmakla kalmadı, efsane Claudia'nın Mater tapınağına dikilen heykeline varıncaya kadar genişletildi ve bu heykelin tanrıçanın M.Ö. 111'de yanan ilk tapınağından alevleri uzaklaştırdığı söylendi.⁹¹ Ayrıca bu mucizeyi betimleyen birtakım sikkeler ve adak kabartmaları, Claudia'nın bir kültür nesnesine dönüştüğünü ortaya koyuyor. Ovidius'un Claudia Quinta öyküsünün sahnелendiğini söyleme-

si, Claudia'nın tanrıçanın gelişindeki rolünün Magna Mater hakkındaki popüler efsanenin bir parçası haline geldiğini gösteriyor.⁹² Bütün bu koşullar, Magna Mater kültürünün birkaç yüzyıl boyunca Claudius soyuna ün ve prestij sağladığını belirtir.⁹³

Ayrıca, tanrıçanın Roma'ya naklini sağlamak için Pergamon'a M. Valerius Laevinus, M. Valerius Falto, S. Sulpicius Galba, M. Caecilius Metellus ve Cn. Tremellius Flaccus önderliğinde kalabalık bir heyet gönderilmişti. Adı geçen kişilerin hepsi devlette yüksek bir makam sahibiydi.⁹⁴ Heyetin çeşitli politik grupları içeren geniş bir yelpaze oluşturması ve hepsinin Magna Mater'i teslim alma şerefine ortak edilmesi düşünülmüş olabilir.⁹⁵ Olaydan yaklaşık iki yüzyıl sonrasına ait kaynaklarda iç hesaplaşmalar örtbas edilmiş gibi görünüyor, ama bugünkü bakış açımızdan, tanrıçanın gelişine ilgili efsanenin ardında Magna Mater'i Roma'ya sokma şerefi uğruna kişiler ve aileler arasında yaşanan büyük çaplı bir rekabetin yatabileceğini görüyoruz.⁹⁶ Heyetin beş büyük savaş gemisiyle takviye edilmesi, tanrıçanın nakledilişini daha da gösterişli kılıyor. Belli ki bütün olay halkın önünde etkileyici bir gösteri yapmak için düzenlenmişti. Kaynaklarımızdan edindiğimiz izlenim, birçok seçkin aile ve bireyin bu gösteride rol oynamak istediği yönündedir.

Tanrıçanın gelişini kutlamak için oluşturulan bir Roma töreni, politika alanında etkili olan aile ve grupların halkın önünde Magna Mater kültüründe varlık gösterme isteğini doğrulamaktadır. Praeneste'nin kutsal takviminde, Magna Mater'in Megalesia bayramının yapıldığı gün olan 4 Nisan'ın altına düşülen bir kayıta, bu günün tanrıçanın Roma'ya gelişinin yıldönümü olması nedeniyle soyluların cömert ziyafetler, *mutitationes cenarum*, vermesinin âdetten olduğu belirtilmiştir.⁹⁷ M.S. ilk on yıl içinde yazılan bu metin, Aulus Gellius'un verdiği bilgilerle bütünleşir. Gellius, Megalesia bayramında soyluların, Ceres bayramında ise aşağı tabakanın birbirini ağırlama alışkanlığı, *mutitare soliti sunt*, olduğunu bildirir.⁹⁸ Roma aristokrasisinin Magna Mater törenlerinde önemli bir rol oynaması, kuşkusuz kült açısından ayrı bir prestij kaynağıydı.

Magna Mater kültürünün bir başka politik konuda, Roma toplumunda Hellenizm etkisinin artışı da rol oynamış olması da çok mümkün. Roma'ya gelen kült, Phrygia kökenli olmasına karşın, bilinçli olarak Yunanlılaştırılmış Meter kültüydü. Bu Yunan tanrıçasının Palatinus'ta atadan kalma Romulus evinin ve Cumhuriyet çağına ait diğer önemli tapınakların yanına yerleştirilmesi, Yunan dinsel uygulamalarının

Roma'nın törenlerine dahil edileceğinin açık bir ifadesiydi⁹⁹ ve bunun arkası gelecekti. Cicero, Magna Mater saygın bir Roma tanrıçası olduğu halde, onun yabancı kökenlerinin daima hatırlandığını belirtir: Tanrıça uzak bir diyardan gelip Roma'ya yerleşmişti ve onun adına düzenlenen oyunlar dışında Latince bir ad taşımayan tek oyun yoktu.¹⁰⁰ Tanrıçaya yöneltilen övgüler Latince değil, daima Yunanca söylenirdi.¹⁰¹ Halikarnassoslu Dionysios'un da belirttiği gibi, tanrıçanın Roma'ya özgü olmayan, yabancı denilen âdetleriyle Roma kültüründeki önemli yeri arasında daha sonra oluşan gerginlikler, tanrıçanın gelişile ilgili tartışmaları saran benzer gerginlikleri yansıtabilir.

Böylelikle Magna Mater kültü M.Ö. 3. ve 2. yüzyılların bazı dinsel ve politik konularında yeniden ortaya çıkan apayrı nitelikler edindi. Bu faktörleri aklımızda tutarak, bu bölümün başında ortaya atılan sorulara dönmeliyiz: Romalılar Magna Mater'i neden Roma'ya getirmek istedi ve getirdikleri şey tam olarak neydi? Roma'nın kucak açtığı yabancı tanrıçalardan biri olan Magna Mater Roma'ya olumlu bir güç olarak geldi ve gelir gelmez Roma'nın dinsel yaşamında merkezi bir yer edindi. Tanrıça, Sibylla'nın buyruğuyla geldi. Sibylla, tanrıçayı bulmaları için Romalıları Asya'ya yönlendirmişti. Romalılar Ana tanrıçalarını Asya'da Pergamon'da buldular. Tanrıçanın Cumhuriyet çağı Roma'sındaki kültürünün Pergamonlu Yunanlılarınkine önemli ölçüde benzemesi, ama Phrygia içlerindeki geleneksel kült uygulamalarını pek yansıtmaması, bunu açıkça gösteriyor. Ancak Livius'un dediği gibi, eğer Romalıların Asya'da hiçbir müttefiki yoksa, bu nazik zamanda neden dikkatlerini Pergamon'a yönelttiklerini bilmek isterdik.¹⁰² Belki de iyileştirici tanrı Aesculapius'un ününün Roma'ya yayılması gibi, Ana Tanrıça'nın Pergamon'daki kimliğinin önemli bir parçasını oluşturan kentlerin koruyucusu olma özelliği de Roma'da biliniyordu. Yurdu Asya'daki kutsal yerlerinden birinin Roma halkının efsanevi atası Aeneas'ın yuvası olması, Romalıların gözünde tanrıçaya ayrı bir itibar kazandırdı.¹⁰³ Bütün bu nedenlerden dolayı, o, Romalıların 3. yüzyıl sonundaki kaderine ve zafer arayışlarına destek verecek ideal tanrıça olacaktı. Onun varlığı, devletin güvenliğinin tanrısız koruma altında olduğuna dair güvence sağladı.

Tanrıçanın gelişile ilgili kanıtlar, Roma'daki kültürün hızla farklı bir karaktere bürünerek, Anadolu'ya da Yunanlı köklerinden uzaklaştığını da gösteriyor. Roma'daki kült uygulamaları birçok yönüyle Pergamon'a dayansa da, Romalılar Pergamon kültürünün yalnızca kendi amaçlarına uygun olan kısımlarından yararlanmışlardı. Roma kültürü,

tanrıçanın ıssız ortamlardaki, özellikle de kutsal dağlardaki mekanlarıyla hiç ilgisi olmayan, tamamen kentli bir kültü. Romalılar o tür bir ortam olarak yalnızca İda Dağı'ndan yararlandılar, ama burası, görmüş olduğumuz gibi, Roma'nın efsanevi geçmişiyle ilgisi nedeniyle onlar için önemliydi. Ana Tanrıça'nın Yunan dünyasında çok geçerli olan bireysel kültlerle ilişkisi ve kişilere tanrısal esin verme özelliği, görünüşe göre Roma'da yankı bulmamış. Bunun yerine, Magna Mater bir devlet tanrıçası ve bereket simgesi olmuş. Onun kişiliğinin bu yönleri Roma'da, Anadolu'ya oranla daha fazla vurgulanmış gibi görünüyor. Romalılar ayrıca Attis figürünü de kullanmış ve kültteki rolünü büyüterek, Attis'i Yunan dünyasındaki yerinin çok ötesine taşımışlardır.

Kanıtlar, Magna Mater Roma'da ilk görüldüğü zaman onun için özel törenler ve görsel betimler oluşturulduğunu da gösteriyor. Tanrıçaya kentin en en önemli yerlerinden birinde güzel bir tapınak verildi. Roma'nın en seçkin ailelerinden ikisi onun gelişinde rol oynadı. Tanrıçanın *lavatio* töreni ve sahne oyunları için için gereken donanım hazırlandı. Terrakotta adak heykelciklerinden anlaşıldığı gibi, müzik, coşkulu törenler (danslı, flütlü, tefli) ve Attis kültü, bunların hepsi Cumhuriyet çağı Roma'sında rastlanan özelliklerdi. Bunlara bakılınca, bazı modern bilginlerin, en başta Cumont'un benimsemiş olduğu, kült Roma'ya gelmeden önce Romalıların kültün yapısı hakkında fazla bir şey bilmediği şeklindeki bakış açısının doğru olmadığı görülür. Romalılar Magna Mater'in gelmesini istedi, tanrıçanın kültünü coşkuyla benimsedi ve onu kentin göbeğindeki şeref yerine oturttu. Romalıların Ana Tanrıça'yı getirme ve onu bir Roma tanrıçası olarak kabul ettirme arzusu, tanrıçanın kökenleri ve dinsel törenleri konusunda yaşayabilecekleri her türlü sıkıntıyı bastırmaya yetecek kadar güçlüydü.

Böylelikle Roma'nın politik, sosyal ve dinsel geleneğinin bazı halkaları Magna Mater'in gelişi için uygun bir zemin oluşturdu. Romalılar Sibylla kitaplarının yardımıyla, düşmanı kovmakla kalmayıp, aynı zamanda kentlerini koruyacak ve Roma'yı gelecekte daha büyük zaferlere taşıyacak bir tanrıça buldular. Bütün bu süreç boyunca bir güven duygusu, Roma'nın kökenlerini yüceltme ve daha geniş bir politika arenasında daha etkin bir rol oynama arzusu seziliyor. Erken Magna Mater kültünün belli başlı tapım yöntemleri ve kulte verilen destek, ileriki yüzyıllarda da devam edecek, hatta güçlenecektir.

10. Cumhuriyet ve Erken İmparatorluk

Magna Mater Roma'ya büyük bir tantanayla ve resmi törenle geldi. Ne var ki, bu gösterişli girişin ardından tanrıça Palatinus'taki evine çekilmiş ve Roma dinsel yaşamının normal bir parçası olmuş gibidir. Bu bölümde, Magna Mater'in dinsel yaşamdaki yerini, tapınağı ile imgelerini, halka açık bayramlarını, kültürüne gösterilen genel ve özel tepkileri inceleyeceğiz. Roma kentindeki Magna Mater kültürüne ilişkin zengin bir bilgi birikimi olduğu için, araştırmamız buraya odaklanacak, tanrıçanın rolü, Roma'ya gelişinden erken imparatorluk dönemine, M.S. 1. yüzyılın ilk yarısına dek izlenecektir. Tanrıçanın kentin dinsel ve sosyal yaşamına nasıl uyum sağladığını irdelememiz, Roma yaşam ve toplumunun hangi yönlerinin Ana Tanrıça kültürünü biçimlendirdiğini sorgulamamız gerekecek. Ana Tanrıça'nın Romalılaşmasına, onun Roma'daki kültürünü Anadolu ve Yunanistan'daki kültüründen ayırarak, karakterine Roma damgasını vuran niteliklere özellikle önem verilecek.

Cumhuriyet Döneminde Magna Mater Kültü

Magna Mater kültürünün M.Ö. yaklaşık 200 ile 60 arasındaki kanıtlarını gözden geçirerek başlayacağım. Tanrıçanın gelişiyile ilgili bilgi bolluğundan sonra, yazılı kaynaklarımızın 1. yüzyılda tanrıçanın Roma'daki kültürü ve kentteki konutu hakkında verdiği ayrıntılar yetersizleşir. Bazıları bu kopukluğu insanlar kültürün rahiplerini ve törenlerini tanıdıkça külte karşı gelişen bir düşmanlığın işareti olarak yorumlamışsa da,¹ olağandışı bir şey görülmediği ve tanrıçanın gelişinde yerleştirilen kült uygulamalarının sürdüğü yolundaki sınırlı bilgiler bunun tersini yansıtmaktadır. Birkaç dağınık anekdottan, Magna Mater kültürünün Roma politikasındaki etkisinin sürdüğü anlaşılır. Roma'da tanrıça adına kutlanan dinsel törenlerin manzarası da giderek netleşir.

Magna Mater'in Roma'nın dinsel yaşamında varlık göstermeye devam ettiğinin en sağlam göstergesi, tanrıçanın Palatinus tepesindeki kutsal alanıdır. Buradaki tapınağı Roma'daki kültürünün merkezi olmayı sürdürmüştür. M.Ö. 111'deki yangında yıkılan ilk tapınağın yerine hemen yenisi yapıldı. İkinci tapınak, ilk yapının planını tekrarlayan, önde altı sütunlu, tek cella'lı bir prostylos idi.² Yenilik olarak bir revak ve iç duvarlar boyunca kült heykelinin iki yanında uzanarak arkada kesişen sekiler eklenmişti.³ Ayrıca kutsal alan genişletilmiş, ta-

pınağın önündeki basamakların dibine daha büyük bir meydan eklenerek, burası daha gösterişli bir hale getirilmişti. Erken tapınakta olduğu gibi, burada da su düzeneği vardı. Meydanın seviyesi yükseltilmiş, içinde dükkanların (*tabernae*) sıralandığı bir sıra tonozdan oluşan bir yapıyla alttan desteklenmişti. Buraya üstü kapalı bir sokakla ulaşılıyordu.⁴ Bu tonozlar, tiyatro gösterileri (*ludi scaenici*) için kullanılan üstteki açık alanı taşıyordu (res. 62, 63).⁵ Magna Mater tapınak kompleksinin özenle yapılması, önemli kutsal alanların anıtlştırılması yönündeki genel eğilime uyar. Bu eğilim, Praeneste ve Tibur'dakiler gibi, aynı döneme ait diğer Cumhuriyet çağı kutsal alanlarında da gözlenir.⁶

İlkbahardaki Magna Mater bayramında kutlanan törenler zamanla Roma yaşantısının önemli bir parçası haline geldi. Dağınık anekdotlar, orada yaşanan olayların ve bunlara eşlik eden renkli ortamın bir tablosunu çizerler. M.Ö. 194'de kutlanmaya başlanan Megalesia bayramı, artık Nisan'ın dördünden onuna dek tam bir hafta sürmektedir. Bu sürenin büyük bölümü *ludi scaenici* denilen tiyatro oyunlarıyla geçer. Açılış töreni için Plautus'un yazdığı *Pseudolos* dışında, elimizde Terentius'un M.Ö. 166-161 arasındaki dönemde bu bayramda sahnelenen *Andria*, *Hecyra*, *Heautontimoroumenos* ve *Eunuchus* adlı dört oyunu var.⁷ Bu oyunlar tapınak merdiveninin altındaki açık alanda sahnelenmiş.⁸ Cicero'nun oyunların sahnelendiği yeri "ante templum in ipso Matris Magnae conspectu" (tapınağın önünde, Büyük Ana'nın görüş alanı içinde)⁹ şeklinde ifade etmesi, tanrıça ile tiyatro arasındaki yakın ilişkiyi vurgulamaktadır. Bu komedilere karnaval eğlencelerinin de eklenişiyse bayram ortamının daha da şenlendiğini, Terentius'un anlattığı bir olaydan anlıyoruz. M.Ö. 165'de, *Hecyra*'nın ilk sahnelenişi sırasında, bu oyun yakın bir yerde gösteri yapan ip cambazıyla rekabet etmek zorunda kalmış. Oyunun ikinci sahnelenişinde de, gladyatör oyunlarının yapılacağının duyulması üzerine seyircilerin dikkati dağılmış ve yazara göre, bu durum gösteriyi berbat etmiş.¹⁰ M.Ö. 1. yüzyılda *ludi scaenici*'ye araba yarışları da eklenmiş. Palatinus'un eteğindeki Circus Maximus'ta, yine Magna Mater'in görüş alanı içinde¹¹ yapılan bu yarışlardan önce, tanrı heykellerinin taşındığı gösterişli bir tören alayı düzenlenirmiş.¹² Başlangıçta belediye meclisinin sorumluluğunda olan oyunlar, İulius Caesar'ın da keşfettiği gibi, halk önünde gösteri yapma açısından genç ve hırslı bir politikacı için önemli bir fırsattı.¹³ M.Ö. 23'den sonra oyunlar vali tarafından düzenlendi.¹⁴



res. 68. Magna Mater'i ve belediye meclisi kürsüsünü gösteren Cumhuriyet denariusu. M.Ö. 1. yüzyıl. Trustees of British Museum izniyle.

res. 69. Magna Mater'i ve aslanların çektiği arabayı gösteren Cumhuriyet denariusu. M.Ö. 1. yüzyıl. Trustees of British Museum izniyle.

Aristokratların 4 Nisan'da bayram ziyafeti verme âdeti de devam etmiştir. Anlaşılan bu tür ziyafetler öyle aşırı bir savurganlığa sahne olmuş ki, M.Ö. 161'de bunları kontrol altına almak için masrafları sınırlayan bir yasa yürürlüğe girmiş. Bundan sonra senatör sınıfına akşam yemeğinde 120 as'a kadar harcama sınırı konmuş, ev sahiplerinin sofraya 44.76 kg'dan fazla gümüş takım çıkarması ve yabancı şarap ikram etmesi yasaklanmış.¹⁵ Bu karşılıklı davet âdeti erken İmparatorluk döneminde hâlâ etkinmiş.¹⁶

Bu tür törenler sadece Megalesia bayramına özgü değildi, böylesine uzun ve gösterişli kutlamalar genellikle önemli devlet kùltleri için yapıldı.¹⁷ Tanrıçanın kùltünün Roma kamu yaşamındaki önemli rolünü, politikada etkili olan ailelerin kutlamalarda varlık göstermesinden öte, Magna Mater'e sunulan hizmet ve törenler anlatıyor.

Magna Mater'in birtakım Cumhuriyet sikkelerinde görülmesi de kùltün devletle ilişkisini destekleyen bir noktadır. Bilinen en eski örnek olan M.Ö. 102'ye ait bir denarius'ta, başında kuleli taç olan Magna Mater büstünün arka yüzdeki Zafer imgesiyle eşleştirilmesi, Ana Tanrıça'nın Zafer'le eskiden beri süregelen bağıny göstermektedir.¹⁸ M.Ö. 1. yüzyıla ait diğer Cumhuriyet sikkelerinde tanrıça yine kuleli taçla resmedilmiş, bazen sadece başı gösterilmiş (res. 68), bazen de aslanların çektiği arabasında betimlenmiştir (res. 69). Bu sikkelerden bazılarının Megalesia Oyunları'nı düzenleyen belediyenin reklamını yapmaya yaradığı kuşkusuz.¹⁹ Ama Magna Mater'i aslanların çektiği arabasında gösteren başka bir örnek, M.Ö. 43 tarihli bir aureus, Octavianus'un beklenen zaferine imada bulunan bir örnek olabilir.²⁰

Magna Mater'in gelişiyile M.Ö. 1. yüzyıl ortası arasındaki dönemle ilgili birkaç anekdot, tanrıçanın politika sahnesindeki etkisini ortaya koymaktadır. Livius'un *Tarih*'inden öğrendiğimiz bir örnek, Manlius Vulso'nun ordusunun M.Ö. 189 tarihinde Pessinus'ta Ana Tanrıça'nın

rahipleri Gallus'larla karşılaşmasıydı.²¹ Başrahipler Attis ile Battakes'in Roma ordusunu karşılamış ve yakında Galat'lara karşı yapacakları savaşta Romalıların zafer kazanacağını kehanet etmiş olmaları, Romalı general tarafından sıcak bir resimde karşılandıklarını gösterir.²² M.Ö. 102'de gerçekleşen bir olay, Pessinus'un Roma'ya ilgi göstermeye devam ettiğinin kanıtıdır. O tarihte Ana Tanrıça'nın rahiplerinden biri, bir başka Battakes, Roma'ya gelerek Senato'ya seslenme talebinde bulunmuştur.²³ Diodoros'a göre, rahibin isteği tanrıçanın tapınağına yapılan saygısızlığı şikayet etnektir. Plutarkhos ise, bu rahibin Romalıların savaşta zafer ve güç kazanacağına ilişkin bir kehaneti bildirmek üzere geldiğini söyler. Diodoros ile Plutarkhos, Senato'nun rahibi desteklediği, hatta Magna Mater için bir tapınak olmasını yaptığı konusunda birleşirler. Diodoros, rahibin renkli giysisini ve Romalıların hoş karşılamadığı, krallara yaraşır bir tacı andıran başlığını canlı bir biçimde anlatır. Halkın temsilcisi Aulus Pompeius Phrygialı rahibin konuşmasına izin verilmesine karşı çıkar, ama aynı temsilci bundan kısa bir süre sonra ansızın hummadan öldüğünde, bu durum tanrıçanın gücünün bir işareti olarak görülür. Halk tanrıçanın gücüne iyice inanır ve rahip Roma'dan ayrılırken halkın sevgi gösterileriyle uğurlanır.

Yukarıdaki son olay, bu dönemde Roma'da Ana Tanrıça'nın kültüne karşı toplumun genel tavrına ışık tutan birkaç örnekten biridir. Görünüş olarak *metragyrtēs* ve Atina'daki Meter kültü hakkında anlatılan türden olan, tanrıçanın rahibine karşı çıkanın tanrıçanın gazabına uğradığı bir direniş söylencesinin birçok özelliği vardır bunda.²⁴ Yine de öyküde bir gerçeklik payı bulunduğunu varsaymalıyız, çünkü bu olay sonradan Romalıların Alplerin kuzeyindeki barbarlara karşı yaptıkları seferlerde kazanacağı zaferi önceden haber veren olaylardan biri olarak görülmüştü.²⁵ Öykü birçok bakımdan bir yüzyıl önce Ana Tanrıça'yı Roma'ya getiren koşulları akla getiriyor. Tanrıçanın kültü, o dönemde de dışarıdan gelen düşmana karşı zafer kazanılmasına katkıda bulunmuştu. Tanrıçanın ilk başta Zafer Tapınağı'na yerleştirilmesi, bu noktayı doğrulamaktadır. Öte yandan, bu öykü Roma'da tanrıçanın mesajının iyi karşılandığını, yabancı rahibine ise sıcak bakılmadığını ima ederek, Roma'da Magna Mater'e çelişkili davranıldığına dair ilk işareti veriyor.²⁶ Palatinus tepesindeki Magna Mater tapınağının M.Ö. 111'deki yıkımdan sonra yeniden inşa edilmesi sırasındaki koşullar, kültün durumunu biraz daha aydınlığa kavuşturuyor. Ovidius'un tapınağı yeniden inşa ettiren kişinin adını Metel-

lus olarak vermesi,²⁷ mantıksal olarak bu kişinin tapınağı savaş ganimetlerinden gelen parayla inşa eden ve M.Ö. 101'de hizmete açan C. Metellus Caprarius olduğunu gösteriyor.²⁸ Magna Mater kültü burada da yine politikada sözü geçen ailelerden birine, toplumun desteğini kazandıran bir dindarlık gösterisi olan tapınak restorasyonu yoluyla ilgi toplama fırsatı oluşturuyor.²⁹

M.Ö. 2. yüzyıl sonu ile 1. yüzyıl başına ait diğer iki tarihsel anekdot, epeyce farklı bir tablo çizmekte. Bunların her ikisinde de Magna Mater uğruna hadım olmaya ve Romalıların bunu nasıl karşıladığına dair ilk açık kanıtlar var. M.Ö. 101'de Mater Idaea'nın ayininde kendini hadım eden Servilius Caepio adında bir köle Roma'dan sürülmüş ve ömür boyu geri dönmesi yasaklanmış.³⁰ Sürgün edilmek bir köle için nispeten hafif bir ceza olduğu için, bunu kültün hepten kınandığını gösteren bir işaret olarak almamak gerek.³¹ İkinci olay daha açıklayıcı: M.Ö. 77'de Genucius adlı bir köleye, Naeivius Anius adlı azatlıdan bir miras kalmış. Magna Mater rahibi olan Genucius bir hadım imiş ve ne kadın ne erkek olduğu gerekçesiyle, sonunda mirastan mahrum olmuş. Üstelik, iğrenç varlığı ve çirkin sesiyle kutsal mahkemeyi kirletmesin diye, Genucius'un kendi davasında savunma yapmasına bile izin verilmemiş.³² Bu olayı anlatan Valerius Maximus'un anlatımı Roma'daki hadım Gallus'ları ahlaki yönden sertçe kınayan bir tondadır.³³ Romalıların tanrıçaya verdiği onay, tanrıçanın hadım rahiplerini kapsamıyordu.

Yukarıda anlatılan olaylar değişken bir tablo yaratıyor. Anlaşılan Romalılar Magna Mater'in belli yönlerine hayranlık duymuşlar, onun dinsel törenlerini devletin güvenliğiyle ilgili güçlü kültürlerden biri olarak geliştirmişlerdi. Aynı zamanda tanrıçayı destekleme konusunda tam bir fikir birliği yoktu. Tanrıçanın hadım rahiplerinin Roma'da giderek göze batması, Magna Mater kültüne daha büyük sorunlar çıkardı. Romalıların Ana Tanrıça'ya davranışlarında ikilik olduğunu, tanrıçanın hem Roma dinsel yaşamının önemli bir parçası olarak benimsendiğini, hem belli bir uzaklıkta tutulduğunu şimdiden görebiliriz.³⁴ Gelecek yüzyılda bu ikilik daha da belirginleşecek.

Geç Cumhuriyet ve Erken İmparatorluk: Yazınsal Kişilikler

Magna Mater kültünün değişken karakteri M.Ö. 1. yüzyıl ortalarında daha da belirginleşiyor. Çok sayıdaki kaynak ve bunların verdiği zengin ayrıntılar sayesinde bu dönemde tanrıça hakkındaki bilgimiz epeyce artar. Bu noktadan itibaren tanrıçayı ve onun Roma toplu-

mındaki yerini gösteren daha kapsamlı bir tablo elde edebiliyoruz. Aruk yüzeydeki görüntünün altına sızıp, tanrıçaya beslenen duyguları, hem taraftarlarının bağlılığını, hem kültünün aleyhindeki kimse-ler arasında uyandırdığı antipatiyi algılayabiliriz.

Magna Mater'e yönelik çelişkili tavrı en açık biçimde ortaya koyan yapıt onunki olduğu için, Halikarnassoslu Dionysios'un yorumları iyi bir başlangıç noktası oluşturuyor.³⁵ Dionysios, Roma dininin gelenek-lerini anlatırken, şöyle yazmış:

Hayret ettiğim bir şey varsa, kente kendi tanrılarına anayurtlarındaki geleneklere göre tapınan binlerce ırk gelmesine rağmen, bu kentin yabancı geleneklerin hiçbirine öykünmemiş olması ki, birçok kentte olan bir şeydir bu. Dinsel törenler, İdalı tanrıçanın törenleri misali, bilicilerin önerisiyle getirilmiş bile olsa, kent bunları kendi geleneklerine göre değerlendirerek, bütün safsataları reddetmiştir. Valiler tanrıça için her yıl Roma kanunlarına göre kurban törenleri ve oyunlar düzenler, ama tanrıçanın rahipleri olarak Phrygialı bir erkek ile bir kadın görev yapar. Bu rahipler göğüslerine betimler takar, taraftarları için flütle Ana Tanrıça ilahileri çalıp, teflerine vura vura tanrıçayı kentte dolaştırarak, kendi geleneklerine göre tanrıça adına sadaka dilenirler. Ama kanuna ve Senato'nun kararına göre, hiçbir Romalı allı pullu giysiler içinde flüt çalıp sadaka dilenerek kentte dolaşamaz, tanrıçanın Phryg usulündeki cümbüşlü ayinlerine katılamaz. Bu kent, kendisinininkiler dışındaki dinsel gelenekler konusunda çok dikkatlidir; uygunsuz davranışların topunu uğursuz sayar.

Valilerden söz etmesi nedeniyle M.Ö. 23 sonrasına yerleştirilen bu pasaj,³⁶ Magna Mater kültünün çelişkili yapısına odaklanıyor. Dionysios'un Ana Tanrıça için yapılan kurban törenlerini ve oyunları içeren geleneksel Roma törenleriyle, garip kılıklı yabancı rahiplerin yüksek perdeden müzik çalarak halktan sadaka topladığı yabancı dinsel törenler arasında büyük bir farklılık gördüğü kuşkusuz. Dionysios için bu durum kültün kökenleri hakkında bir değer yargısı oluşturmuş: Tanrıça hakkında iyi olan ne varsa eski Roma geleneğinden kaynaklanır, tanrıçanın dinsel törelerinin kötü tarafları ise yabancılara, özellikle de Phrygialılara dayandırılabilir.³⁷

Dionysios, Magna Mater'in dinsel törelerinden bazılarının Roma dışından kaynaklandığı konusunda haklıydı kuşkusuz. Phrygialıların alacalı bulacalı giysileri hakkındaki sözleri, Anadolu platosunda çok eskiden beri kullanılan girift motiflerle dokunmuş o güzel gelenek-

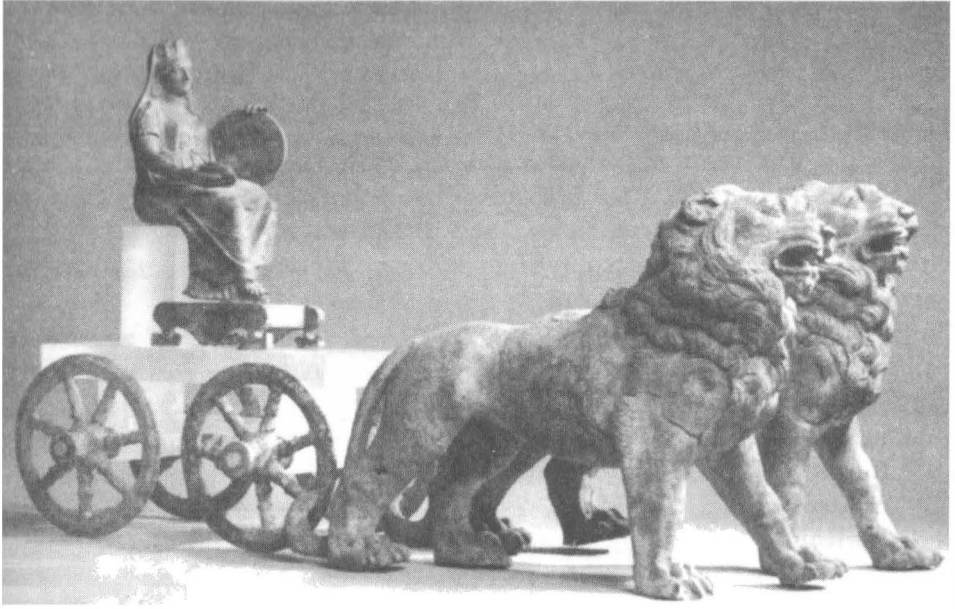
sel giysileri hatırlatıyor³⁸ ve bir Phrygialının rengarenk motiflerle bezeli giysisinin Romalıların genellikle tek renkli olan sade tünik ve togalarıyla³⁹ ne kadar çarpıcı bir zıtlık oluşturabileceğini gözümüzde canlandırmamızı sağlıyor. Ayrıca, göğse takılan tanrı betimlerinin Kûçûk Asya'da da kullanıldığı, bu tür betimler yapmak için oluşturulan kalıplardan günümüze kalan örneklerden (res. 58, 59) ve yazınsal kaynaklardaki bilgilerden saptanmıştı.⁴⁰ Bu betimleri takan kişilerin heykellerinde, betimlerin etkisini görebiliriz. Roma'daki bir *archigallus* (başrahip) heykeli özellikle çarpıcı bir örnektir (res. 70).⁴¹

Phryg kökenli olduğu sanılan diğer özelliklerin Yunan kökenli olma olasılığı daha yüksek. Anadolu'da ne tanrıçanın heykelini taşıyan tören alaylarına, ne de sadaka toplama geleneğine ilişkin bir kanıt vardır, buna karşın bunların her ikisi de tanrıçanın Yunan kültüründe mevcuttur.⁴² Ayrıca, tanrıçanın anayurdunun sınırları içinde ve dışında, hatta Roma'da, kültürün yerleşik dili Yunancadır.⁴³ Ana Tanrıça'nın Phrygia'daki kültüründe müzikle ilgili kanıtlar olsa da,⁴⁴ tef tanrıçanın Yunan kültüründeki atribüsüydü ve Phryg görsel örnekleri ortadan kalkıncaya dek Anadolu'da tefe hiç rastlanmadı.

Böylelikle, Dionysios'un Magna Mater törenlerinin çift kökeni hakkındaki gözlemlerinin bazı gerçek-



res. 70. Roma'dan bir Gallus heykeli. M.S. 2. yüzyıl. Roma Capitoline Müzesi'nin izniyle.



res. 71. Aslanların çektiği arabasında oturan Magna Mater'i gösteren tunç heykel grubu. M.S. 2. yüzyıl. New York Metropolitan Sanat Müzesi'nin izniyle: G. Marquand'ın armağanı, 1897.

lere dayalı olduğunu görüyoruz. Bununla birlikte, kültün çift taraflı karakteri hakkındaki yorumlarında, kültün kökenini sorgulamaktan çok, tarz farkına tepki gösteren bir hava var. Dionysios'a göre Magna Mater törenlerinin sakin ve kontrollü tarafı Roma kültürünün ürünüydü, gürültülü ve renkli yönleri ise uygunsuz (kendi sözü) ve bayağı idi, dolayısıyla Roma'ya ait değildi. Törenler edepli bir tarzda yürütüldüğü takdirde, mesele sadece Romalı gibi davranmış sayılmak mıydı? Bu döneme gelindiğinde, kültün bütün kolları -Phryg, Yunan ve Roma-Roma'ya özgü apayrı bir tören biçimi oluşturmak üzere, birbirine iyice kenetlenmişti. Magna Mater eski Roma devletinin bir tanrıçası ve yeni bir dünya düzeninin mucizevi habercisi olabilirdi, bir bereket tanrıçası olarak insanların en mahrem cinsel arzularını temsil edebilirdi. Onun karakteri ve Roma yaşatısındaki yeri için hem devletin kontrollü törenleri, hem coşkulu ayinlerin yaygarası gerekliydi.

Magna Mater devlet tanrıçası kimliğini asla yitirmedi. Zafer kazandırması ve Roma'nın efsanevi geçmişiyle bağlarını güçlendirmesi için Roma'ya getirilen tanrıçanın, Roma'nın sosyal yaşamında saygın bir yeri vardı. Cicero, Publius Clodius Pulcher'le çekişirken bu noktayı

adamakıllı vurgulamıştır. Ahlsız politikacı tipinin bir örneği olan Clodius, kariyerinde ilerlemek için çeşitli vesilelerle Magna Mater'i kullanmıştı: Galatyalı Brogitarus'u Ana Tanrıça'nın Pessinus'taki tapınağını yağmalamaya ve ayinleri engellemeye teşvik etmiş,⁴⁵ topladığı bir köle gürhuyla Megalesia bayramındaki oyunları dağıtarak, Roma'da toplumsal huzursuzluk yaratmıştı.⁴⁶ Bu oyunlara sadece özgür erkekler katılabilirdi. Clodius oyunları kirletmekle kalmamış, tanrıçanın törenlerine toplumun en alt sınıfını, köleleri sokmuştur. Bu ayrıcalık o güne kadar sadece Roma yurttaşlarına aitti.

Kutsal Megalesia Oyunları'nın bile kirletilebilmesi, Cicero'ya göre toplumun ahlak değerlerinin ne kadar zayıfladığını gösteriyordu. Clodius tarafından lekeleninceye dek, tanrıça ile oyunları *casti, sollemnes, religiosi* (iffetli, geleneksel, kutsal) idi.⁴⁷ Clodius'un hafifmeşrepliğiyle tanınan kız kardeşi Clodia, Ana Tanrıça geldiği zaman en *iffetli kadın* olduğunu mucizevi bir resimde kanıtlayan büyükannesi Claudia Quinta ile kıyaslanarak, kötü eleştirilere konu olmuş. Günümüz okuru bu suçlamaları ne derece ciddiye almak gerektiğini merak edebilir, çünkü Terentius'un Ludi Megalenses'deki eğlencelere ilişkin tanımları, *castum* ve *religiosum* olmaktan çok uzak bir ortamı akla getiriyor. Yine de Cicero'nun canlandırdığı saygın resmi bayram imajının etkili olduğu belli. Bu imaj, Magna Mater'in Roma kentinin resmi tanrıçası olarak işlev yapmaya devam ettiğini gösterir.

Cicero'nun sözleri bizi Magna Mater'in resmi bayramında kutlanan törenlere götürüyor. Lucretius'un canlı anlatımı sayesinde, bu bayramın hem biçimine, hem duygusal içeriğine göz atabiliyoruz. M.Ö. 1. yüzyıl ortasında yazan Lucretius'a göre, Magna Mater dünya düzenini simgeliyordu. Tanrıça Toprak'la bir tutulduğu için, Lucretius'un tanrısal evren tanımında önemli bir rol oynuyordu.⁴⁸ O, *magna deum mater materque ferarum et nostri genetrix* (2.598-99), tanrıların ulu anası, vahşi hayvanların anası ve bizim yaratıcımızdır. Tanrıça, Lucretius'un havada asılı duran, insanlardan ayrı varlıklar olan tanrı kavramında bir metafor oluşturuyor:

aëris in spatio magnam pendere docentes
tellurem neque posse in terra sistere terram

Onlar, ulu toprağın boşluğun ortasında asılı durduğunu öğretirler ve toprak toprağın üstünde duramaz

(De rerum natura 2.602-3)

Toprak Ana nasıl yeryüzünde duramazsa, Magna Mater de toprakta duramayacağı için yüksekte taşınır.⁴⁹

Lucretius bu metaforu Roma'da tanrıça için yapılan en önemli törenle birleştirir. Kent sokaklarında yapılan bir resmigeçit olan bu törende, aslanlar koşulu arabasında oturan tanrıça heykeli (bu heykel hakkında fikir edinmek için, bkz. res. 71) Ana Tanrıça'nın hadım rahipleri Gallus'lar tarafından yüksekte taşınırmış.⁵⁰

quo nunc insigni per magnas praedita terras
horrifice fertur divinae matris imago.

tanrısal ananın bu simgelerle süslenmiş heykeli büyük arazilerde huşuyla dolaştırılır.

(2.608-9)

Şair, tören alayının uyandırdığı saygı, korku ve heyecanla karışık duyguları canlı bir biçimde anlatmaktadır:

tympana tenta tonant palmis et cymbala circum
concava raucisonoque minantur cornua cantu,
et Phrygio stimulat numero cava tibia mentis.

Gergin derili teflere avuçlarla güm güm vurulur, ortası çukur ziller çın çın çınlar, borular boğuk sesleriyle gözdağı verir ve flütler Phrygia ezgileriyle yüreğe heyecan salar.

(2.618-20)

Duyguları ayaklandıran bu gösterinin etkisi, tanrıçanın heykeline eşlik eden silahlı kabilelerin görünmesiyle, iyice artar:

hic armata manus, Curetas nomine Grai
quos memorant, Phrygias inter si forte catervas
ludunt in numerumque exultant sanguine laeti,
terrificas capitum quatientes numine cristas

İşte, Yunanlıların Kureta'lar dediği silahlı bir kabile, Phrygia alaylarının arasında eğleniyor, kan dökmekten zevk alarak kendi aralarında hoplayıp zıplıyor, başlarını salladıkça ürkütücü bir biçimde sarsılıyor başlıklar.

(2.629-32)

Lucretius'un burada Ana Tanrıça törenlerinin korkutucu görüntüsünü Roma toplumunun olumlu değerleriyle birleştirme tarzı özellikle ilginç. Tanrıçanın arabasını çeken vahşi aslanlar, asi çocukların ana-baba terbiyesiyle yatışabileceğini simgeler (2.604-5). Hadım edilmiş Gallus'lar, ana-babalarına (hem Büyük Ana'ya, hem ölümlü ana-babalara) nankörlük edenlerin çocuk sahibi olmayı hak etmediğine ilişkin bir uyarıdır (2.614-17); bu yüzden Ana Tanrıça kültü aile bağlarını ve evlatların bağlılık duygularını güçlendirir. Şair, Latince *Phrygi-as* (Phrygialı) ve *fruges* (meyveler, yani ürün) sözcükleriyle kelime oyunu yaparak, tanrıçanın insanlığa meyve –yani bereket- getirdiğini vurgulamak için onun Phryg kökenini kullanır (2.610-13).⁵¹ Lucretius Ana Tanrıça'ya eşlik eden silahlı ve ürkütücü Kureta'ları tanımlarken bile didaktik bir amaç güder ve Iupiter bebekken Kureta'ların onu babası Saturnus'tan gizlemek için silahlarını birbirine vurarak gürültü yaptığını belirterek, bu savaşçılık erdemlerinin o günün gençliğine aktarılabilceğini öğütleyerek bitirir:

propterea Magnam armati Matrem comitantur,
aut quia significant divam praedicere ut armis
ac virtute velint patriam defendere terram,
praesidioque parent decorique parentibus esse.

Büyük Ana'ya silahlı kabileler eşlik eder bu yüzden, Amaçları, tanrıçanın buyruklarını ifade etmektir, Yurtlarını silahlarla cesurca korumalarını, Ana babalarına itaat etmeye, onları gururlandırmaya hazır olmalarını buyurmuştur tanrıça.

(2.640-43)

Lucretius, kültün Gallus'lardan ve bunların sergilediği şiddet ve cinsellikten oluşan problemli yanlarını, ana-babaya bağlılık, tanrılara saygı ve yurt savunmasına gönüllülük gibi geleneksel Roma erdemleriyle kaynaştırmıştır. Magna Mater törenlerindeki ürkütücü coşkuyu, tanrıçanın temsil ettiği yüksek değerleri vurgulamak amacıyla kullanır.

Magna Mater'in yararlı devlet tanrıçası konumu, Augustus çağında daha da önem kazanmış ve özenle işlenmiştir. Roma bayramlarını anlatan *Fasti* adlı kitabında Romalıların tanrıça için yaptığı törenleri, tanrıçanın Phrygialı sevgilisi Attis'le ilgili söylenceyi ve tanrıçanın geliş efsanesini bir araya toplayan Ovidius'un bu konudaki rolü büyüktür (4.179-372). Megalesia bayramını anlatırken, Ovidius da tıpkı Lucretius gibi, manzaranın tüyler ürpertici coşkusunu canlandırır:

ibunt seminares et inania tympana tudent,
aeraque tinnitus aere repulsa dabunt;
ipsa sedens molli comitum cervice feretur
urbis per medias exululata vias.

Hadımlar gelir ve içi boş davullarına güm güm vurur, birbirine çarpan tunç ziller çın çın öter; yoldaşları onu [tanrıça] omuzlarında taşıyarak uluya uluya sokaklarda dolaştırır.

Bu manzaranın kendisini ürküttüğünü itiraf eden Ovidius (*Fasti* 4.189-90), bir yandan da Magna Mater kültünün en rahatsız edici yönünü, yani Gallus'ların hadım edilme gerekçesi olan Attis efsanesini, tanrıçanın Roma'daki öyküsünün en geleneksel parçası olan Claudia Quinta mucizesiyle birleştiriyor ve bu efsanenin her yıl bir tiyatro gösterisi şeklinde sahnelenmesinin, efsanenin doğruluğunu kanıtladığını vurguluyor (*Fasti* 4.326).

Hepsinden önemlisi, Vergilius'un *Aeneis*'te Magna Mater Idaea'yı, yani İdalı Büyük Ana'yı Roma'nın büyük tanrılarından önde tutmasıdır. O, Aeneas'ı koruyan tanrıça olarak, kahramanın, dolayısıyla onun soyunun kuracağı Roma kentinin koruyucusudur.

Magna Mater *Aeneis*'te baştan sona önemli bir varlıktır.⁵² Troia'nın yağmalanışı sırasında tanrıçanın İda Dağı'ndaki ışığı, abluka altında ki Troialılar için umutlu yarınlara ilk işareti olur (*Aeneis* 2.693-97). Aeneas'ın karısı Kreusa'ya Troia'da kalıp, ölümün eliyle Yunanlılara köle olmaktan kurtulmasını buyuran odur ("sed me magna deum genetrix his detinet oris": Tanrıların Büyük Anası beni bu kıyılarda tutuyor [*Aeneis* 2.788]. Girit'e yapılan bir ziyarette, Ana Tanrıça'nın Giritli özellikleri vurgulanarak, onun Yunan kültüründeki geçmişi anımsatılır (*Aeneis* 3.111-14). Ve Troialılar İtalya'ya vardığında, Magna Mater Aeneas'ın koruyucusu olarak eskisinden daha etkin bir rol üstlenir. İtalya'da Aeneas'ın gemilerini düşmanları Rutul'ların ateşinden kurtarır (*Aeneis* 9.77-83, 9.107-22). Tanrıçanın simgeleri, Aeneas'ın gemilerine de simge olur:

Aeneia puppis
prima tenet, rostro Phrygios subjuncta leones;
imminet Ida super, profugis gratissima Teucris.

Aeneas'ın gemisi başı çeker; pruvasında Phrygia aslanları, tepede İda, sürgün Troialılar için ne hoş bir manzara.

(Aeneis 6.784-87)

Aeneas dualarında tanrıçayı sık sık anar (*Aeneis* 7.139; 10.251-55). Tanrıçanın dilekleri, ulu İupiter'i bile Aeneas'tan yana davranmaya ikna edebilir (*Aeneas* 9.82-106). Ve belki de en önemlisi, yeraltı dünyasında Anchises'in Aeneas'a söylediği gibi, Roma'nın şanlı geleceğinin örneği Magna Mater'dir. Büyük Ana tanrısal torunları arasında nasıl mutluysa, Roma da öyle mutlu olacaktır:

qualis Berecynthia mater
invehitur curru Phrygias turrita per urbes,
laeta deum partu, centum complexa nepotes,
omnis caelicolas, omnis supera alta tenentis.

Tıpkı kuleli tacıyla Phrygia'nın kentlerinde, doğurduğu tanrıların içinde mutlu bir resimde dolaşan, hepsi göklerde oturan ve evleri yücelerde olan yüz torununu kucaklayan Berecynthuslu Ana gibi.⁵³

(Aenenis 6.784-87)

Tanrıça için her yıl düzenlenen bayramın en önemli bölümü, yani Magna Mater heykelini taşıyan tören alayı, Vergilius'a göre Roma'nın o günkü ihtişamını canlandırıyordu.

Vergilius'un şiirinde, Magna Mater eskiden beri sürdürdüğü devletin koruyucusu rolünün ötesine geçer. O, asıl yurdu İda olan bir tanrıça olarak, Roma'nın İda dağında doğmuş yüce kahramanının doğal destekçisidir.⁵⁴ Vergilius bunu söylemekle, Sibylla ve Apollon bilicilerinin Romalıların dikkatini ilk kez Asya'ya çektiği ve buna paralel olarak Roma'nın Troialı köklerine duyulan ilginin güçlendiği dönem olan M.Ö. 3. yüzyıla dayanan Magna Mater kültürünün sağlam temellerini dile getiriyordu. Augustus çağı ideolojisinde ise tanrıça ile kahramanın izledikleri yollar birbirine daha yakın çizgideydi: Her ikisinin de asıl yurdu Asya idi, o çevrede belli ölçüde tanınmışlar, ama güçlerini ortaya koyup, Roma'yı büyük bir kent yapmak için İtalya'ya gelmişlerdi.⁵⁵ Bu durumda Aeneas'ın kendisini bekleyen kadere ulaşması konusunda Magna Mater'in onu desteklemesi kaçınılmazdır.⁵⁶ Tanrıça, Roma'nın kahramanlık geçmişiyle parlak geleceğini birbirine bağlaması gereken bir köprüydü.

Şairlerin göklere çıkardığı bu devlet tanrıçasının yabancı bir yanı vardı ki, o da aynı derecede etkiliydi. Magna Mater sadece Roma'nın soylu geçmişi ile şanlı geleceğinin temsilcisi değildi, aynı zamanda erkekleri yoldan çıkaran ve mahveden bir tanrıçaydı. Çevresinde kadınsı hadımlar bulunan bir tanrıça olarak, erkeğin kendi cinselliği hakkındaki kuşkularını, hatta korkusunu temsil ediyordu.

Bu cinsel imajı tanrıçanın kendisi değil, Gallus'lar sergiler. Alaycı bir biçimde *semiviri* ya da *semimares* (yarı-adam, hadım) diye tanımlanmalarına karşın, Gallus'lar Geç Cumhuriyet ve İmparatorluk Roma'sında giderek göze çarpar hale gelmiş gibi görünüyor. Ne var ki, haklarında çok az şey biliyoruz. Kökenleri, geçmişleri ya da aile ilişkilerine dair güvenilir bir bilğimiz yok. Gallus'ların Roma yurttaşı olmadığını biliyoruz; bu durumda Gallus rolü için geriye, ataları Roma'ya dışarıdan gelmiş olsa da, kendileri Roma'da doğan, dolayısıyla Romalıların geleneklerini yakından tanıyan bir sürü aday kalır.

Romalıların Gallus'ları aşağıladığı açıkça görülüyor. Gallus'lar kendilerini hadım etmekle kalmayıp, kadınsı tavrıları ve giysileriyle yapay kadınlıklarını vurguladıkları için, tiz sesleri, uzun ve dağınık saçları, alı pullu giysileriyle hemen seçiliyorlardı.⁵⁷ Bu kadınsı görünüm, bunların ahlaksız davranışlar içinde olduğu kanısını güçlendiriyordu. Hadım edildikleri için çocuk yapma olanakları yoktu, ama bu durumları cinsel arzularını dizginlemiş ya da onları hem kadınlarla hem erkeklerle erotik ilişkiler kurmaktan alıkoymuş gibi görünmüyor. Gallus'lar birçok kaynakta, saygın insanları telaşa düşüren, alışılmamış cinsel eylemler yapan kişiler olarak tanımlanırlar.⁵⁸ Gallus'ların Palatinus'taki rahipler evinde faaliyet gösteren "Minik Güvercin" lakaplı Gallus Tyrgonion'u Philodemus'tan öğreniyoruz.⁵⁹ Cicero'nun çağdaşı Thyillos, bir zamanlar Cybele şerefine başını sallayarak saçlarını savuran Aristion'un, aşırı içki ve bütün gece süren törenlerdeki cinsel taşkınlıklar yüzünden artık ölmüş olduğunu yazar.⁶⁰ Horatius'a göre (Philodemus'dan alıntı yapıyor), Gallus'lar çekingen bir evli kadının için evlilik dışı ilişki kurmaya uygun kişilerdi; gerçek bir erkek gizlisi saklısı olmayan bir fahişeyi tercih ederdi.⁶¹ Gerçekten, özellikle kadınlar Gallus'ların cazibesine kapılmaya yatkın sayılmışlar; Gallus'ların kısır oluşu belki de evlilik dışı ilişkiler için onları kadınların gözde seçeneği haline getirmişti.⁶² Edindiğimiz izlenim, Gallus'ların cinsiyet durumundaki belirsizliğin onları çekici kıldığıdır.

Aeneis'te Gallus'lara gönderme yapan bazı pasajların ardında bu alçaltıcı imaj yatar.⁶³ Aeneas ile yoldaşları Kartaca'ya ilk vardıklarında, Kartacalı Iarbas aşağılayıcı bir biçimde "ille Paris cum semiviro comitatu" (hadımlardan oluşan kafillesiyle gelen şu Paris) diye tanımlar Aeneas'ı (*Aeneis* 4.215). Daha sonra İtalya'daki savaşın arifesinde bu nokta Turnus tarafından tekrarlanır:

da sternere corpus
loricamque manu valida lacerare revolsam
semiviri Phrygis et foedare in pulvere crinis
vibratos calido ferro murraque madentis.

Şu Phrygialı hadımı yere serip, güçlü elimle göğsündeki zırhı koparıp atabileyim. Kızgın demirle kıvrılmış, sarı sakızla yağlanmış saçlarını toza bulayayım.

(*Aeneis* 12.97-100)

Roma'nın kurucuları olan Aeneas'la yoldaşları, Gallus'lar gibi saçlarını kıvrıran ve parfüme batıp çıkan kadınsı erkeklere dönüşmüş burada. Bir başka savaş sahnesinde, bu kez Numanus Troialı savaşçılara, cılgın ayinlere meyilli cinsiyetsiz Doğulular, gerçek (Latin) erkeklerin yaptıklarını yapamayan yabancılar diye sataşır:

O vere Phrygiae, neque enim Phryges, ite per alta
Dindyma, ubi adsuetis biformem dat tibia cantum;
Tympana vos buxusque vocant Berecynthia matris
Idaeae: sinite arma viris et cedite ferro.

Ey Phrygialı kadınlar –çünkü siz Phrygialı erkekler değilsiniz- Dindymus'un doruklarına koşun, kulaklarınızda flütlerin yankılanmasına alışkın olduğunuz yere. İdalı Ana'nın Berecynthus şimşirinden flütleri ve davulları size şöyle sesleniyor: Savaşmayı erkeklere bırakın, kılıçlarınızı indirin.

(*Aeneis* 9.617-20)⁶⁴

Başka bir bölümde (*Aeneis* 6.784) Roma'nın geleceğiyle ilgili çok olumlu bir tablo çizen Berecynthia Ana sıfatı bile zayıflık ve kadınsılık simgesi olarak kullanılmış.

Aeneas'ın böyle küçümsenen, kadınsı bir Gallus olarak tanımlanması, yukarıda ele aldığımız, *Aeneis*'in her yerine nüfuz eden kudretli Magna Mater portresiyle uyuşmuyor. Hem bu uyuşmazlığın, hem de bu olumsuz cinsel klişenin etkisini anlamaya yarayan anahtar, şiirin sonunda Iuno'nun yaptığı bir konuşmada saklı olabilir. Iupiter'in Troialıların galip gelmesi konusundaki planına razı olan Iuno, son bir koşul öne sürer. Yenilen İtalyalılar konuşma biçimlerini ya da giyimlerini değiştirmeyecektir: “ne ... vocem mutare viros aut vertere vestem” (*Aeneis* 12.825); Troialılar yense bile, İtalyalıların atadan kalma dili ve yaşam biçimi sürecektir. Bir başka deyişle, İtalyalı erkekler

Gallus'lar gibi kadınsı Doğuluların konuşma biçimini ve giyim tarzını asla benimsemeyecektir. Vergilius, Aeneas ile Troialıları bu hor görülen örneğe benzetmekle, kendi çağında Magna Mater kültü konusunda çoğu Romalının paylaştığı, kültürün baskı ve ahlaksızlığı, "çılgınlığı ve banal ama ilginç"⁶⁵ olanı bir araya getiren korkutucu bir karışım olduğu yolundaki görüşle uzlaşma çabası içinde olabilir. Vergilius aynı zamanda "Troialı"nın "Phrygialı" ile bir tutulduğunu ima ediyor. Bu durum, M.Ö. 5. yüzyıldan beri yazın dilinde geçerlidir.⁶⁶ Şair böyle yapmakla, Magna Mater kültürünün itici tarafının gerçek olduğunu kabul edebilir, ama bunu tanrıçanın Doğu'ya özgü barbar kökenlerinin bir ürünü olarak mazur görebilirdi. Şairin ifadesine göre, Troia düşecek, İtalyan erdemıyla güçlenmiş bir Roma onun varisi olacak: "Romana potens Itala virtute propago" (*Aeneis* 12.827).

Bu durum, daha önce vurgulanan bir noktayı güçlendiriyor: Nasıl Magna Mater'in Roma'ya gelerek kaderini gerçekleştirdiyse, Aeneas da Phrygialı (yani Troialı) geçmişine ait giyim kuşamı bir kenara bırakıp Latin olacaktır. Kaderini gerçekleştirip Roma'nın atası olmak için, Doğu'ya özgü kadınsılıktan arınacaktır. Vergilius burada Halikarnassoslu Dionysios'un (2.19.3-5) görüşlerini yineliyor. Hem Dionysios'a, hem Vergilius'a göre iyi bir Romalı kendini Roma devletinin İdalı Büyük Anasına adanmalı, ama yabancı Gallus'lardan kaçınmalıdır. Aeneas'ın metaforik olarak Gallus'la bir tutulması, Magna Mater'i eleştirmek şöyle dursun, hem tanrıçanın gücünü hem Roma'nın büyüklüğünü pekiştirmeye yarıyor.⁶⁷

Catullus 63. şiirinde Magna Mater'in karanlık yanının daha kapsamlı bir tablosunu çizmiş, tanrıçanın karakterinin cinsiyetle ilgili yönüne daha ciddi bir boyut katmıştır. Catullus'un acımasız, zorba tanrıça portresi o kadar canlıdır ki, sonraki dönemlerde tanrıçaya ilişkin görüşler üzerinde çok etkisi olmuştur. Bu şiir ne anormal cinsel eylemlerle ilgili imalarında iç gıcıklayıcı, ne kadınsılığı alt düzeydeki yabancılara yükleme konusunda yargılayıcıdır. Bunların yerine, bir kadının cinsel egemenliğinin hem çekimine kapılan, hem de bundan nefret eden bir insanın karmakarışık ruh halini canlandırır.

Şiir, Magna Mater'in genç bir taraftarı olan, tanrıçanın ayinlerindeki vahşi müzik ve çıldırtıcı heyecanın etkisiyle kendinden geçerek, cinsel organını kesip atan Attis'in tepkilerini inceler. Attis'in *notha mulier*, yani sahte kadın (63.27) olduğu yeni durumundaki ilk tepkisi sevinmek olur.⁶⁸ Tanrıçanın taraftarlarından oluşan alayın başına geçer, hep birlikte bir tür çılgınlık nöbetine kapılırlar. Bu çılgınlık,

uykunun sessizliğiyle sona erer. Günün ışımasıyla uyanıp kendine gelen Attis, birden ne yaptığını kavrar ve gözlerini denize dikerek, pişmanlık içinde ağlar. Onun için değerli olan ve dünyasını oluşturan her şeyden, yurdundan, ailesinden, arkadaşlarından, sosyal hayatından koparmıştır kendini. Tanrıçanın yanıtı ise, Attis'i kendi dünyasına çekmek olur. Tanrıça Attis'i önüne katıp karanlık ormanlara sürmesi için, sadık aslanını arabasından çözüp delikanlının üzerine sarar. Attis ömrünün sonuna dek tanrıçanın kölesi olarak orada kalacaktır. Şiir, şairin ağzından, tanrıçanın böyle çılgınlıkları kendisinden uzak tutmasını dileyen bir yakarıyla sona erer:

Dea magna, dea Cybebe, dea domina Dindymi,
procu a mea tuus sit furor omnis, era, domo:
alios age incitatos, alios age rabidos.

Büyük tanrıça, tanrıça Cybele, Dindymus'un sahibesi tanrıça, evimden uzak olsun senin çılgınlıkların. Başkalarını hiddete sal, başkalarını çıldırt sen.

(63.91-93)

Bu şiir çok tartışılmıştır. Şiirdeki duygu yoğunluğu ve imge karmaşıklığı göz önüne alındığında, bu durum hiç de şaşırtıcı gelmiyor.⁶⁹ Bu şiirin Catullus'un bütün eserleri çerçevesindeki yerini saptamak, Magna Mater kültüne odaklanmış bir çalışmanın alanı dışında olduğu için benim işim değil. Ama şairin konu olarak neden bu kültü seçtiğini ve bu kült hakkında ne demek istediğini sorgulamak önemli. Yapılan bir analizde, şiir o dönemdeki (M.Ö. 1. yüzyıl) Cybele ile Attis kültüne yönelik şiddetli bir kınama, kültün Roma toplumu üzerindeki zararlı etkileri konusunda bir uyarı olarak görülür. Bu görüşe göre, şair, Halikarnassoslu Dionysios'unkine benzer düşünceler yansıtmakta, kültün Phrygia'ya özgü olduğu söylenen öğelerini, Roma'ya özgü öğelerden ayırma arzusunu dile getirmektedir.⁷⁰ Ancak, halkın ahlak değerlerinden ziyade kişisel duygularla ilgili olan Catullus için bu fazla didaktik bir tutum gibi görünüyor. Üstelik, Catullus'un Cybele ile Attis kültündeki cinsel şiddet öğesi fikri, zaten yüz yıldan fazla bir süredir Roma'nın yabancıları değildi. Öyleyse nasıl olur da, tanrıça şimdi kültün Roma'da kurulduğu dönemdekinden daha tehlikeli olabilir, anlamak zor. Aynı eleştiri, şiiri Catullus'un Bithynia'da geçirdiği zamanın bir ürünü olarak gören ve anlattığı sahnenin Magna Mater'in Roma'daki durumuyla ilgisi olmadığını düşünenler için de ge-

çerli olabilir.⁷¹ 63. şiirin Anadolu'daki Ana Tanrıça kültünün zıtlığını ortaya koyduğu doğru: Tanrıçanın Anadolu ve Yunanlı taraftarlarının kanını kaynatan vahşi dağ ortamı ve bütün gece süren coşku-lu ayinler, bu şiirdeki Attis'e kederden başka bir şey getirmemiş.

Bu şiir toplumun gündemindeki bir konunun dile getirilişi olarak değil, daha ziyade şairin cinsel duyguları ve ruhsal durumuyla ilgili bir metafor olarak görülmelidir.⁷² Gallus'ların Magna Mater için söyledikleri övgülerin vezni olan galliambus vezninin kullanılışı, metaforun etkisini güçlendirmiştir.⁷³ Ayrıca, 76. ve 90. dizeler arasında, Hellenistik şiirin popüler bir temasına, Gallus'un aslanla karşılaşma-sına gönderme yapılmış olabilir.⁷⁴ Ama Attis'in tanrıçayla karşılaşma-sı ayinle ilgili olmaktan çok kişiseldir. Aniden tanrıçanın etkisine ka-pılarak hızla yollara düşer (*vectus celeri rate*, hızlı bir gemide yolculuk eder, *citato pede*, ayağına çabuktur) ve karmakarışık ruh halinden baş-ka bir neden olmaksızın kendini hadım eder. Uyku ve karanlığın et-kisiyle, yaptığı işin bilincine varmaz, ama gün ışığı geri dönünce, onu hiç de sevmeyen bir tanrıça için kendini kurban ettiğini anlar (cinsel organları kişiliğini simgeliyor). Yurdunu, ailesini, arkadaşlarını son-suza dek yitirmiş, “*patria, bonis, amicis, genitoribus abero*” (63.59), erkeğin toplumdaki yerini belirleyen spor okulundan, pazar yerinden ve güreş okulundan kopmuştur “*abero foro, palaestra, stadio et gum-nasiis*” (63.60). Sadece cinsiyeti değil, yurttaş kimliği (“*ubinam aut quibus locis te positam, patria, reor?*” [63.90]) ile özgürlüğü de (“*sem-per omne vitae spatium famula fuit*” [63.909]) yok olmuştur. Zalim bir tanrıçaya duyduğu ölçsüz tutku yüzünden kendini Roma'da za-vallı bir köle durumuna düşürmüştür.⁷⁵

Catullus'un eserinde ne derece kişisel olmayı hedeflediğinden emin olmak zor. Şiirdeki Attis, kuşkusuz kendini bu mitolojik rolde sunma-yı seçen şairin kendisidir. Ama burada karşımıza çıkan mitolojik At-tis, Palatinus tepesinde Cybele ile birlikte tapınılan tanrı değil, tanrı-çanın yoldaşı ve kötü yazgılı aşığı rolündeki bir ölümlüdür: “*ego nunc deum ministra et Cybeles famula*” (şimdi ben tanrıların hizmetçisi ve Cybele'nin kölesiyim) (63.68). Şair, Attis olarak, tanrıçanın hem bir numaralı tapınıcısı, hem kurbanı haline geliyor. Şairin yapıtlarının belli başlı temalardan biri, şairle Lesbia arasındaki aşk ve nefret iliş-kisi, bu şiirde Cybele de tıpkı Lesbia gibi insanı ayartan, çıldırtan ve mahveden bir kadına dönüşmüş olduğuna göre, burada da geçerli.⁷⁶ Lesbia'nın aslında P. Clodius Pulcher'in kız kardeşi Clodia, Clodi-us'un da M.Ö. 56'da, yani zaman bakımından Catullus'un şiirinin ya-

zılışına yakın bir tarihte Megalesia Oyunları'nı kirleten ve Magna Mater kültünü kişisel çıkarlarına alet eden kişi olduğu düşünülürse, şairin Attis metaforu anlam kazanıyor.⁷⁷ Catullus, saldırısının hem kişisel hem politik düzeyde etkili olacağını bilerek, masum delikanlıları ağına düşüren, sonra da onları güçsüz bırakıp kendine kul köle eden nüfuzlu metresini iğneleyen böyle bir şiir yazabilirdi.

İnsan yine de şairin bu metaforla, kendisini hataya sevkeden tutkulu aşkını yansıtmaktan daha fazlasını yapmak istediği kanısına varıyor. Şiir aynı zamanda şairin Attis olarak erkek kimliğinin doğasını keşfetmesine olanak verir. Attis olarak kadın gibi konuşabilir ve baştan çıkarılıp terk edilen, bunun sonucunda hayatı tamamen değişen bir kadının durumunu yansıtır. Bunu, Attis ile Theseus'un terk edilen sevgilisi Ariadne arasındaki dikkat çekici benzerliklerden anlıyoruz. Ariadne'nin yazgısı 64. şiirde anlatılmıştır. Attis de Ariadne de yeni aşklarına kavuşma umuduyla denizleri aşarlar; ikisi de geceleyin aşkın tutkusuna kapılır, sabah olduğunda ise yüzüstü bırakıldıklarını anlarlar; ikisi de yüzeysel çekicilikle içsel değerlerin gerçekliğini birbirinden ayıramamışlardır.⁷⁸ Yine de, 63. şiirde şair erkeklik bilincini korumaktadır. Şimdi kadının güçsüz konumunu daha iyi kavramakta ve kadın olmak istememektedir. Bu nedenle, Attis'in toplumsal rolünün tanrıçanın sevgilisinden tanrıçanın kölesine dönüşmesi, şiirdeki zamirlerin erilden dişile dönüşmesiyle de vurgulandığı gibi, Catullus'un Attis'inin cinsiyet rollerindeki değişimi yansıtıyor. Eğer tanrıçasını kabullenmesi kendi cinselliğini reddetmesi anlamına geliyorsa (Cybele taraftarları, Venus'e, yani erotik sevgiye duydukları aşırı kin yüzünden kendilerini hadım ederler, "Veneris nimio odio"), o zaman bu onun seçimi değildir.

Şairin erkek cinsel kimliğiyle bir aşk/nefret ilişkisini iletmede Magna Mater'le ilgili metaforlar kullanmasının, dinleyicilerinin bu imgelere aşinalığı nedeniyle etkili olduğunu kabul etmeliyiz. Şairin Attis karakterini soktuğu yarı-tutkulu, yarı-korkulu ruh hali, (Lucretius'un 2.618-23'de etkili bir biçimde gözler önüne serdiği gibi) Ana Tanrıça'nın Roma'daki dinsel törenleri sırasında yaşanan yoğun duyguları yansıtıyor. Şair dikkatimizi bu törenlerin dıştan çekici görünen öğelerine yöneltiyor olabilir, çünkü yeni bir yere yolculuk, çıldırtıcı müzik, tanrıçanın taraftarlarının esrik hali, başlangıçta insana yeni ve daha üstün bir kişiye dönüşme gücü veriyormuş gibi geliyor. Ama bunun aldattıcı olduğu görülüyor. Cybele'nin gerçekten insanı dönüştürme gücü var, ama iyiye değil, kötüye. Catullus bunu, daha sonra

Gallus ile aslan öyküsündeki mesajı tersine çevirerek vurguluyor. Öykünün Hellenistik versiyonunda, Gallus tanrıçanın törensel dansını ve müziğini icra ederek kendini aslandan kurtarır, Catullus'un versiyonunda ise kazanan aslan olur ve tanrıçayla işbirliği yaparak, masum Attis'i hizmetkarlığa sürükler.

Catullus'un da çağdaşı Lucretius gibi, aynı temalardan bazılarını ele alırken Cybele metaforunu kullanması ilginçtir. Lucretius, tanrıçanın dinsel törenlerinde yaşanan zarar verici coşku ile ana-baba ve çocuk arasındaki yapıcı sevgi arasındaki zıtlığı vurgular (Lucretius 2.614-17). Catullus erotik aşkın tutkusunu bir babanın katıksız sevgisiyle karşılaştırdığı için, aynı tema onun yapıtında da tekrarlanmış oluyor.⁷⁹ Ayrıca her iki şaire göre, tanrıçanın yıkıcı gücü, erkekleri devletin yurttaşları olarak kendilerine verilen hak ve görevlerden uzaklaştırır (Lucretius 2.641-43; cf. Catullus 63.50, 55-59). Ancak Lucretius bu temaları uyarıda bulunmak ve öğüt vermek için kullanırken, Catullus arzulara kapılmanın sonuçlarına yönelir ve okuru, erkeğin şiddetli tutkunun sonuçlarıyla başa çıkamamasından kaynaklanan çaresizlik duygusuyla başbaşa bırakır. Son bölümdeki yakarış, tanrıçadan daha iyi bir gelecek dileyen umut dolu bir duadan ziyade, umutsuz bir yalvarışı andırıyor.

M. Terentius Varro'nun M.Ö. 70-60 civarında yazdığı Menippos tarzı taşlamalardan biri olan *Eumenides*'te, Magna Mater kültürünün cinsel yanıyla ilgili daha eğlendirici bir gözlemlerle karşılaşırız. Günümüze kalan metin hayli eksik olmakla birlikte, Magna Mater'e ilişkin bölümler yeniden düzenlenerek tutarlı bir anlatım ortaya koyulmuş.⁸⁰ Yapıttan anlaşıldığına göre, adı belirtilmeyen öykü kahramanı, M.Ö. 1. yüzyılda Roma'daki gizem kültlerine katılma yoluyla dünyadaki anlamı bulmak üzere, başarısızlıkla sonuçlanan bir girişimde bulunmuştur.⁸¹ Öykünün kahramanı olan erkek, Magna Mater kültürüyle tanışmasını birinci ağızdan anlatır: Evine gitmekteyken zillerin çınlamasını duyup o tarafa yönelir ve sırtına kadın giysileri geçirerek tapınağa girer (Gallus'lardan biri gibi giyindiği için, bu haliyle gözden kaçmış olmalı). Belediye başkanı tiyatrodan getirilen tacı tanrıçanın başına koyarken (bu durum olayın Megalesia bayramı sırasında gerçekleştiğini gösteriyor), kahramanımız tanrıçaya övgüler okuyan Gallus kalabalığını gözler.⁸² Gallus'ların zarif güzelliğinden, kadınsı giysilerinin albenisinden -Gallus'ların Su Perileri'ne benzediğini söylüyor- özellikle de eflatun elbisesi ve altın tacıyla ısl ısl parlayan başrahip-ten çok etkilenir. Büyüleyici müzik ve şarkılar baş döndürücü orta-

mın etkisini artırmış, kült rahiplerinin saf ve temiz duygularına inanan anlatıcı, onların büyüüne kapılmıştır. Derken, birdenbire, bu kültürün çılgınlığına lanet okur. Rahipler onu, belki de zorla zorla hadım edilmekten kurtulmak için sığınmış olduğu sunaktan indirmeye çalışmaktadır (metnin burası tam anlaşılmıyor). Öykü birden kesilir ve anlatıcı peşine düştüğü anlamı Serapis kültüründe aramak üzere, yeni bir bölüme geçer.

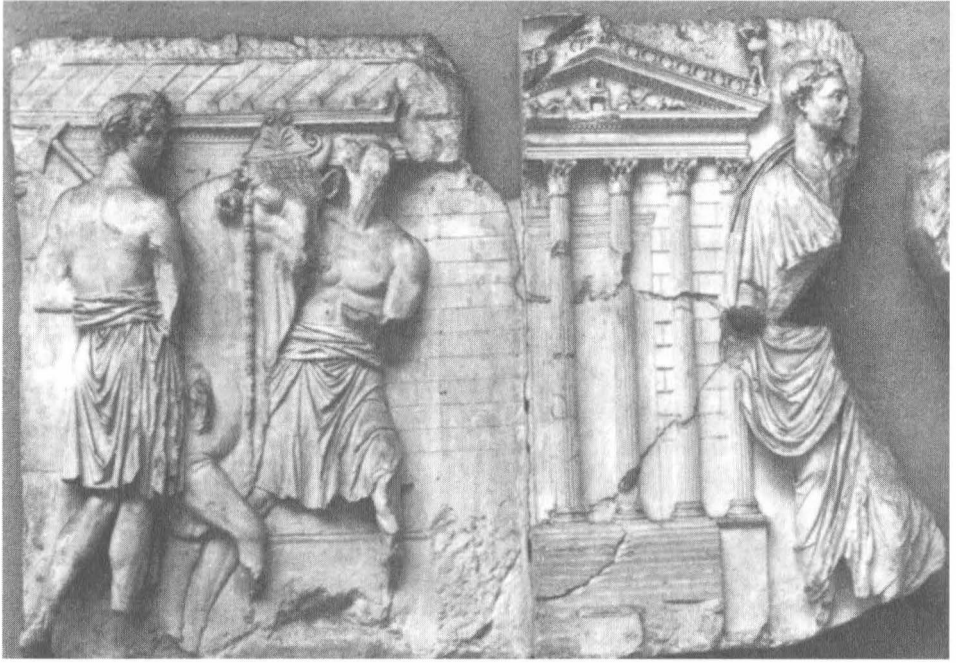
Öykünün yeniden yapılandırılmış hali kesinlik taşımamakla birlikte, parçalar Magna Mater kültürünün Roma'daki durumuna önemli ölçüde ışık tutmaktadır. Külte karşı iki yönlü bir yaklaşım olduğu açıktır: Bir yandan Gallus'ların tuhaf giyimleri ve Romalığa uymayan görünüşleri üzerinde durulur, bir yandan da, törenlerde belediye başkanının bulunuşunun da kanıtladığı gibi, tanrıça devletten resmi kabul görür. Cinsel belirsizlik ögesi de öne çıkıyor: Anlatıcı, kadın gibi giyinerek, dikkat çekmekten kurtuluyor, ama kadınsı rahiplerin baştan çıkarıcı cazibesine (bir erkeğin kapıldığı gibi) kapılıyor. Kült töresi gereğince kadın görünümüne bürünmeyi kabul ediyor, buna karşın kadın olma fikrinden iğreniyor. Varro'nun anlatıcısı, Catullus'un Attis'inin tersine, cinsel kimliğini yitirmenin sonuçlarını başına kötü bir iş gelmeden önce görür, ama Cybele kültürünün dışardan görünen çekici yüzünün yıkıcı bir benlik yitimini maskeleydiğini Attis gibi o da keşfeder. Bu şiir de aynı resimde, tanrıçanın insanı kandıran çılgınlıklarından uzak kalma dileğiyle sona erer: "apage in dierectum a domo nostra istam insanitatem" (Defol! O çılgınlıkları evimizden uzak tut! [Cèbe, fr. 142]).

Bu metin, kültürün bir başka çekim kaynağı olan iki yönlü politik ve sosyal durumunu da ima ediyor. Magna Mater kültürünün, resmi kabul gören devlet kültürleri grubunun içinde yer almakla birlikte, toplumca uygun sayılan davranış ölçülerinin dışında kalması, insanlara yasak ve heyecan verici erotik bir deneyim yaşama şansı veriyordu. Külte katılan erkek, Roma'nın en kutsal tapınma yerlerinden birinde travestilik ve biseksüellikle oyalanabiliyor, duygularını özgür bırakabiliyordu. Bu durumda kültürün çekiciliği, anlatıcının kendi doğasının her iki yanıyla, yasaya uyan ve şehvetli olanla uzlaşma ihtiyacında yatar gibi görünüyor. Erkeklerin tanrıça Cybele'ye dönmeyi sürdürmesinde şaşılacak bir şey yok!

Geç Cumhuriyet ve Erken İmparatorluk: Anıtlar ve Dinsel Törenler

M.Ö. ve M.S. 1. yüzyıllara ait bu yazınsal kaynaklar çeşitlilikten yana o kadar zengin bir Magna Mater tablosu çiziyor ki, insan aynı dönemde Magna Mater'e adanmış Roma kült anıtlarından da aynı zenginlikte bilgiler bekliyor. Oysa tanrıçaya ve kültüne ilişkin resimsel ve arkeolojik kanıtlardan elde edilen bilgiler çok sınırlıdır. Magna Mater'in Roma'daki betimlerinin çoğu, tanrıçanın sol elinde tef, yanında bir aslanla birlikte tahtta oturan olgun bir kadın olarak gösterildiği standart Yunan ikonografisini izler. Özel Roma ikonografisine ise ancak birkaç anıta rastlanır. Bunlardan belki de en iyi tanınanı Palatinus tepesindeki üçüncü Magna Mater Tapınağı'dır. Augustus, tapınağın yeniden yapım işini bizzat üstlenerek, bu tapınağı M.S. 3'de yanan ikinci tapınaktan daha özenli bir biçimde inşa ettirmiştir.⁸³ Ara Pietatis'ten kalan bir kabartmada gördüğümüz bu tapınağın mermer bir cephesi ve kabartma bezemeleri vardır (res. 72, 73).⁸⁴ Kabartmalı alınlığın ortasında bir taht, tahtın üzerinde kuleli bir taç, tahtın iki yanında bir tefe dayanmış olarak uzanan birer erkek figürü –Attis iki kez betimlenmiş olabilir- ve önlerindeki kaselerden uysal uysal bir şeyler içen birer aslan görülür. Bu sahnede Roma'daki *sellisternium* töreni canlandırılmıştır. *Sellisternium* töreninde, tanrı heykelleri bir şölen sofrasının önündeki iskemlelere yerleştirilir, böylece sanki tanrı da şölene katılmış gibi olurdu.⁸⁵ Buradaki şölende Magna Mater kuleli tacıyla temsil ediliyor, eşi Attis ise yanı başında uzanıyor. Tanrıçanın aslanları bile kaselerin içindekileri gövdeye indirerek şölene katılıyor. Geleneksel kültün bütün öğeleri burada mevcuttur: Tanrıçanın kentin koruyucusu olduğunu simgeleyen taç, tanrıçanın eşi Attis, tanrıçanın dinsel törenlerinin simgesi tef ve tanrıçanın masasında, adeta onun elinden yemek yiyen uysallaşmış aslanlar.

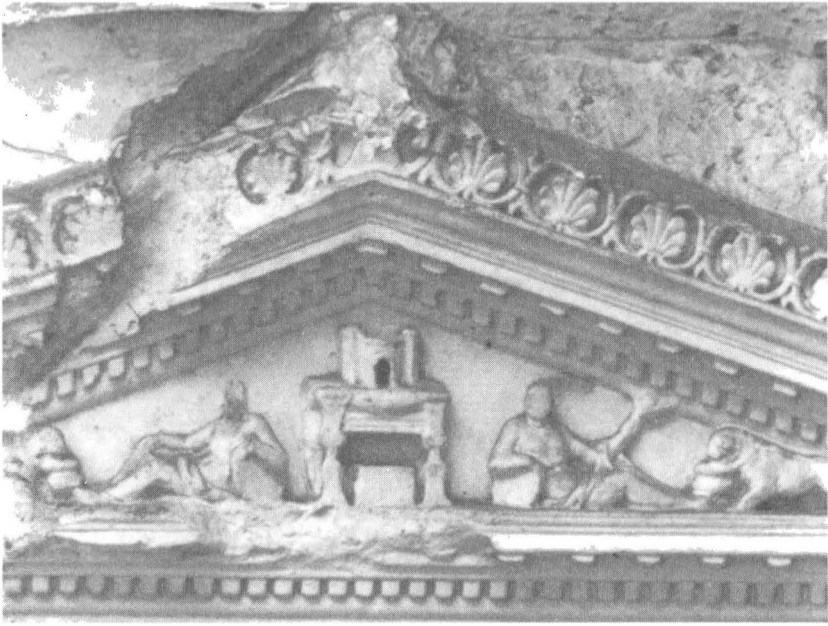
Roma'ya özgü öğelere Magna Mater'in daha geleneksel betimlerinde de rastlamak mümkündür. Bunun bir örneği, Sorrento'da bulunmuş mermer bir kaidedir.⁸⁶ Eski şekliyle, biri kuşkusuz Augustus olan üç heykeli taşımak için tasarlanan bu kaidenin dört yüzünde Roma tanrılarını gösteren kabartmalar vardır. Yan yüzlerden birinde, tahtta oturan, sağ tarafında yere çökmüş bir aslan bulunan, kuleli taç ve örtü takmış, tünik giymiş bir figür olarak standart Hellenistik ikonografisine göre betimlenmiş Magna Mater görülür. Tanrıçanın solunda dans eden bir Korybant figürü, onun solunda ise ayakta duran, peçeli bir kadın görülür. Bu kadın büyük olasılıkla Iuno Sospita'dır.⁸⁷ Iu-



res. 72. Ara Pietatis'ten, Magna Mater'in Augustus çağı tapınağını gösteren kabartma. M.S. 1. yüzyıl ortası. Roma Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün izniyle.

no Sospita Palatinus'taki en eski Magna Mater tapınağında bulunan terrakottalarda da betimlenmiştir.⁸⁸ Augustus çağına ait olan bu yapıda iki tanrıçanın bir araya getirilmesi, Augustus çağı ikonografisinde Roma'nın eski tanrılar düzeninin korunduğunu ve geliştirildiğini gösteren bir başka işarettir. Bu örnekteki tanrıçalar M.Ö. 3. yüzyıldan beri birbiriyle bağlantılıdır.

Sorrento kaidesindeki Magna Mater, tanrıçanın Palatinus'taki kültürünü, belki de özel olarak M.S. 3'de Augustus'un tapınağı yeniden inşa ettirisi imâ eder gibi görünüyor. Aynı dönemde tanrıçanın *Aeneis*'te ön planda oluşu da kültle imparator arasındaki bir başka bağlantı örneği. Palatinus'taki tapınak, Augustus ile Livia'nın evine bitişti. İmparatorun Roma'nın en önemli tapınaklarından birine bu kadar yakın olması, kuşkusuz kültle duyduğu ilgiyi güçlendirirdi.⁸⁹ İmparatorun tanrıçayla özel ilişkisinin daha çarpıcı bir kanıtını ise, J. Paul Getty Müzesi'ndeki bir portre heykeline görüyoruz.⁹⁰ Standart bir Magna Mater pozundaki bu oturan heykelin başı imparatoriçe Livia'nın başıdır. Kuleli taç takan, elinde bir tef (şimdi kayıp)



res. 73. Ara Pietatis kabartmalarından, Magna Mater'in Augustus çağı tapınağının alınlık heykeltraşlığını gösteren ayrıntı. M.S. 1. yüzyıl ortası. Roma Alman Arkeoloji Enstitüsü'nün izniyle.

bulunan olgun bir kadın görünümündeki heykelin sağ tarafında bir aslan vardır. Ayrıca bir dümen ile bir bereket boynuzundan oluşan iki atribü daha tutmaktadır. Baş bölümünde Livia'nın yüz hatları işlenmiştir. İmparatoriçenin ölümünden sonra yapıldığı kuşkusuz olan bu parça,⁹¹ tanrıça ile imparator ailesi arasında yakın bir bağ olduğunu gösterir.

Bir başka önemli buluntu, Capitolini Müzesi'nde saklanan mermer bir adak kabartmasıdır. Bu kabartmada Claudia Quinta figürü görülür (res. 74). Cumhuriyet döneminin önde gelen ailelerinden birinin temsilcisi olan bu Romalı kadının M.Ö. 204'de tanrıçanın gelişi sırasındaki olaylarda rol oynadığından kuşkulanan için hiçbir neden yok gibi görünüyor. Belli ki erken imparatorluk döneminde Claudia'nın ünü iyice yaygınlaştırıldı ve özellikle politik imalar kazandırıldı. Tanrıçanın bizzat işaret yolladığı bir kadın olan Claudia'nın yüksek mevkisi, kuşkusuz Claudius soyunun, dolayısıyla imparator ailesinin itibarını arttırdı. Bu iffetli kadının efsanesi Augustus dönemi şairlerinden Ovidius ve Propertius tarafından işlenmiştir.⁹² Claudia,



res. 74. Roma'dan, Claudia Quinta ile Navisalvia kabartması. M.Ö. 2. yüzyıl. Roma Capitoline Müzesi'nin izniyle.

Cumhuriyet döneminin bir erdem simgesi olarak, Augustus çağında yeniden benimsetilmesi amaçlanan eski ahlak değerlerinin bayraktarı haline geldi.⁹³ Capitolini Müzesi'ndeki kabartma bu noktayı vurgulamaktadır. Sağ tarafta görülen Claudia'nın Vesta Bakiresi kostümünü giymesi, bu kabartmada öykünün zamanla efsaneleşen karakterinin etkisi olduğunu gösteriyor. Claudia'nın sağ elinde ucu gemiye bağlı bir halat var. Gemideki oturan figür ise, hiç kuşkusuz Magna

Mater'in heykelidir. Kabartmanın altındaki yazıt, bunun Tanrıların Anası'na ve kurtuluş gemisine, yani *Navisaltvia*'ya adanan bir sunu olduğunu belirtir.⁹⁴ Tanrıçaya ve gemiye adanmış başka yazıtlar, Ana Tanrıça'nın gemisinin Roma'ya ilk yanaştığı yer olan Tiber ağzındaki bir yerde kurulmuş olabilecek bir tapınakta, kutsal geminin Magna Mater kültünün bir merkezi haline gelmiş olduğunu gösteriyor.⁹⁵

Magna Mater'in Roma'ya gelişi onuruna tanrıçaya bir tapınak daha adanmıştı. Bu tapınak, Colosseum'a giden Via Sacra'da yer alan yuvarlak planlı bir yapıydı. Martialis'in ayrıntılı olarak anlattığı yapının yeri,⁹⁶ Maxentius Bazilikası'nın güneybatı köşesi yakınında bulunan yarım yuvarlak temel dizisinden saptanabilir.⁹⁷ Burasının Publius Cornelius Scipio'un, ama Ana Tanrıça'yı Roma'da karşılamasıyla ünlenen Scipio Nasica'nın değil, onun M.Ö. 162'de konsül olan oğlu P. Cornelius Scipio Corculum'un evinin yeri olduğu saptanmış. Martialis'in anlattığı tapınak M.Ö. 2. yüzyıl ortasından itibaren burada yer almış olabilir, ama Scipio Nasica'nın tanrıçanın karşılanışındaki rolü iyice abartıldıkça, M.S. 1. yüzyılda kültün bu yönünü yüceltme merakı daha çok önem kazanmış gibi görünüyor.⁹⁸

Öte yandan, Geç Cumhuriyet ile Erken İmparatorluk süresince tanrıçanın görsel imgelerinin çoğunlukla değişmeden kalması ve Pergamon'dan alınan modeli izlemesi şaşırtıcıdır. 19. yüzyılda Palatinus'taki tapınakta bulunan normal ölçülerin üstündeki mermer tanrıça heykeli buna iyi bir örnektir (res. 75).⁹⁹ Bu heykel, göğüslerinin altından kemerle bağlanan bir tünik giymiş, omuzlarından sarkan örtüsü kucığında toplanmış olan oturan bir kadını betimlemektedir. Büyük olasılıkla Augustus çağı klasisizminin bir ürünü olan bu heykel tipinin bir Pergamon prototipinden alındığı kuşkusuzdur.¹⁰⁰ Günümüze kalan Roma adak kabartmaları ile heykellerinin büyük çoğunluğu bu modeli izler ve aslanın tanrıçanın yanında değil de kucığında bulunması, ya da tanrıçanın tef tutması gibi genellikle Yunan yapıtlarında rastlanan çeşitlemeler görülür.¹⁰¹ Bu model, görmüş olduğumuz gibi, Palatinus'taki M.Ö. 2. yüzyıl adaklarında tanrıçanın en sık rastlanan biçimiydi ve Palatinus tapınağına konulan kült heykelinde kullanılan model de kuşkusuz buydu.¹⁰²

Günümüze kalan anıtlarda pek sık görülme de varlığı kanıtlanan bir başka heykel tipi, tanrıçayı bir aslanın sırtında gösterir. Bu heykel, tanrıça için düzenlenen oyunların yer aldığı Circus Maximus'un spinasında sergileniyordu. Büyük olasılıkla M.Ö. 31'deki yangından sonra Circus Maximus yeniden yapılırken dikilmiş olan ilk heykel,¹⁰³ ba-



res. 75. Roma
Palatinus'tan mermer
Magna Mater heykeli.
M.S. 1. yüzyıl sonu.
Roma Amerikan
Akademisi'ndeki
Fototeca Unione izniyle.

ğımsız heykellerde, kabartmalarda ve başka yapıtlarda defalarca kopya edilmiştir.¹⁰⁴ Pergamon Sunağı'nda yer alması,¹⁰⁵ Pergamon'da ve başka Anadolu yerleşmelerinde bulunan terrakotta heykellerin aynı tipi sergilemesi, bunun da yine Pergamon'da ön plana çıkan bir Yunan modeli olduğunu gösteriyor.¹⁰⁶

M.S. 1. yüzyıla gelindiğinde, Magna Mater Roma yaşamının merkezinde yer alan böyle bir tanrıçaydı. Kültünün Roma'daki ömrünün ilk iki yüzyılında kendisine verilen şerefli yeri erken İmparatorluk döneminde de korudu. Augustus, kendi azatlıları olan *liberti* arasından seçilen rahipleri kült yöneticisi atayarak, kültü daha yakından denetledi¹⁰⁷ ve Magna Mater şenliklerine sadece özgür doğmuş olan Roma yurttaşlarının katılabildiği eski uygulamanın dışına çıkmış oldu.¹⁰⁸ Söylendiğine göre, imparator Claudius kültü desteklemiş ve iffetli atası Claudia'nın dindarlığıyla gurur duymuştu. Claudius'un saltanatı sırasında Attis resmen Roma panteonuna kabul edilmiş, Roma yurttaşlarının onun rahiplerine katılmalarına izin verilmiş¹⁰⁹ ve Attis kültünün idaresini *quindecemviri* denilen bir rahip heyeti üstlenmişti. Attis için Hilaria denilen ayrı bir bayram düzenlendi. Bu şenlikler 15-27 Mart tarihleri arasında kutlanırdı. Şenlikler sırasında yapılan dinsel törenleri geç tarihli kaynaklardan öğreniyoruz.¹¹⁰ Magna Mater, Erken İmparatorluk Dönemi Roma sikkelerinde ortadan kaybolduğu halde, eski kültlerin bilinçli olarak canlandırıldığı bir dönem olan

Hadrianus'un saltanatı zamanında yeniden ortaya çıktı.¹¹¹ Magna Mater'in Roma tarihinin ve Roma toplumunun bir parçası olduğu asla göz ardı edilmemişti, ama birçok kültün başına geldiği gibi, tanrıçanın gelecekteki durumu hüküm süren imparatora ve onun tercih ettiği tanrılara göre değişiyordu.

Mater Deum Magna Idea: Analiz ve Sonuçlar

Magna Mater'in yazında, sanatta ve gelenekteki ünü, bunun Roma'daki dinsel yaşamın merkezinde yer alan bir kült olduğunu gösteriyor. Tanrıçanın tapınağı kentin göbeğinde, Roma'nın en kutsal yerlerinin yanı başındaydı. Onun dinsel törenlerinde resmigeçit, kurban kesimi ve oyunlardan oluşan standart Roma programı uygulanırdı. Görsel betimi, bir Yunan prototipinden türemiş olduğu halde, onun Romalı yanını vurguluyor, özellikle kentlerin koruyucusu olduğunu gösteren atribüsü kuleli taç bunu simgeliyordu. Palatinus'taki tapınağının kabartmalarında betimlenen *sellisternium* töreninde yer alışı, Roma diniyle tamamen bütünleştiğini vurguluyor. Roma yazınının belli başlı metinlerinde sık sık ona rastlanması, onun içi boş bir kalıp değil, halkın kendi tarihi, kendi değerleri ve kendisi hakkında görüşlerini etkilemiş bir varlık olduğunu gösterir.

Tanrıçanın önemi doğrudan devletin güvenliğiyle bağdaştırılmasına bağlanabilir. Magna Mater'in M.Ö. 3. yüzyılda Roma'da ilk görüldüğü dönemde dikkat çeken bu tema, erken İmparatorluk dönemi boyunca tanrıçanın Romalı karakterinde önemli bir faktör olmaya devam etmiştir. Lucretius savaşçılık erdemleri üzerinde durmasıyla, Ovidius en *iffelli kadın* Claudia hakkındaki renkli öyküsüyle, Vergilius ise Magna Mater ile Aeneas arasında kurduğu yakın ilişkiyle bunu vurgulamıştır. Magna Mater etrafında oluşan söylence geleneğinde zamanla bir rasyonalizasyona gidildiğini görebiliriz. Hoşa gitmeyen yabancı öğeler, özellikle Attis efsanesi ve Gallus'lar daha şiddetli bir biçimde eleştirilirken, Roma öğeleri, özellikle Claudia Quinta öyküsü gittikçe abartılarak fantastik bir hale sokuldu. Buna karşın tanrıça ile Roma devleti arasındaki sıkı bağlar kopmadı. Magna Mater yurtseverlikle ilgili bir tanrıçaydı.¹¹² O devletin Ana'sıydı ve devletin en önemli tanrısı Iupiter'in annesiydi.¹¹³ Palatinus'taki tapınağında sahnelenen tiyatro oyunları, halkın tanrıçanın devletteki önemini ve efsanesinin Roma tarihiyle iç içe olduğunu algılamasını sağlamıştır. Scipio'lardan Augustus'a kadar, politikadaki hemen hemen her önemli ailenin politik kariyerinin Magna Mater kültürüyle ilgisi vardı.

Romalı Magna Mater'in konumu Yunanistan'daki tanrıça Meter'in konumuyla karşılaştırıldığında, yukarıdaki son durum daha da şaşırtıcı oluyor. Yunan politikasının belli başlı kişiliklerinden hiçbirinin Meter'le yakın bir ilişkisi yoktu. Meter'in tapınağı Metroon'un Agora'da merkezi bir yer işgal ettiği Atina'da bile, Perikles, Lykurgos ve Phaleronlu Demetrios gibi adamlar Meter'e pek ilgi göstermemişlerdi. Roma'daki durum ise bunun tam tersidir: Tanınmış kişilerin tümü Magna Mater'le ilişkilerinin reklamını yapmışlardır.

Magna Mater'in Roma yaşantısının böylesine temel bir parçası haline gelmiş olması nedeniyle, Romalıların ona yönelik kararsız tutumu çelişkili görünüyor ve buna eğilmek gerekiyor. Bence bu çelişki büyük ölçüde Ana Tanrıça'nın bir Roma devlet tanrıçası konumunda olmasından kaynaklanıyor. Bu yüzden, Romalılar Magna Mater kültüründen Anadolu ya da Yunanistan'da olduğundan daha farklı şeyler istediler. Anadolu'da, Ana Tanrıça'nın kökleri Anadolu halk geleneğinin derinine işlemiştir. Phrygia'yı yöneten seçkinler onun kültürünü kendi saygınlıklarını artırmak için bir araç olarak desteklemişlerse de, Ana Tanrıça Phrygia devletinden daha uzun yaşamış ve Anadolu halkı üzerindeki güçlü etkisini sürdürmüştür. Yunan dünyasında ise Ana Tanrıça esasen bireysel kült tanrıçasıydı. İonia'daki bazı Yunan kentlerinde ve Atina'da yasaların koruyucusu konumunda olmasına karşın, kent devletini belirleyen ve koruyan bir tanrıça değildi. Ama Roma'da, Magna Mater'in getirilişinin baş koşullarından biri tanrıçanın devletin esenliğiyle güvenliğini korumasıydı ve bu durum Augustus çağı boyunca önemini korudu. Sonuç olarak, esime ayinleri ve hadım rahipler gibi, Ana Tanrıça tapımının Anadolu ve Yunanistan'da gizemli kalmış olan birçok yönü, Roma'da halka açık törenler haline geldi ve bir bakıma kamu denetimine tabi tutularak nitelikleri değişti.

Bunu, tanrıçanın esime ayinlerini Romalıların şaşkınlıkla karşılamasından anlayabiliriz. Yunan dünyasında, özellikle yüksek tempolu, coşkulu müzik ve dansla yaratılan esimeyle, tanrıyla iletişim kurmaya açık bir ruh haline girilmesi amaçlanırdı. Bu besbelli bireysel bir etkinlikti ve seyirci için değil, katılımcı için tasarlanmıştı. Edindiğimiz bilgiler, bu tür etkinliklerin gizem ayininin normal bir parçası olduğunu ve halkın önünde nadiren gerçekleştirildiğini gösteriyor. Ana Tanrıça'nın Roma'daki kültüründe tam tersine taraftarların bireysel olarak tanrıdan esin aldığına ya da Magna Mater'in sıradan insanların bireysel teselli bulma amacıyla yöneldikleri tanrılardan biri oldu-

ğuna dair bir belirti yoktur. Esrime ayınının görünürdeki formaliteleri halka tamamen açıktır. Tanrıçanın halka açık kutlanan bayramı çerçevesinde tanrıçanın rahipleri tarafından gerçekleştirilen bu ayinler, sadece izleyici konumunda olan Roma halkına şaşırtıcı bir gösteri gibi görünmüş olmalı. Halk bunlarda yer almadığına göre, tanrıçanın esrime ayınının özgün anlamını yitirerek, tuhaf bir halk gösterisine dönüşmüş olması pek şaşırtıcı değil.

Hadım rahiplerin Roma'daki Magna Mater kültündeki yeri de aynı derecede sorunlu bir konudur. Bu rahiplerin Doğu kökenli olduğu iddia edilmesine karşın, hadım olma âdeti eski Akdeniz dünyasının diğer bölgelerinden ziyade Roma'da saptanmıştır. Bunun nedeni yine yukarıda belirtilen faktörler olmalı; yani Romalıların kültten farklı şeyler talep etmeleri ve kültü halka açık bir alanda uygulamaları.

Ana Tanrıça kültünün sadece Roma'ya özgü olan bir yönü, bereketin şiddetle vurgulanmasıdır. Ne Anadolu'nun ne de Yunanlıların Ana Tanrıça'sı bir bereket tanrıçasıydı, ama Romalılara göre bu özellik Magna Mater'in karakterinin ayrılmaz bir parçasıydı. Erkek ve dişi üreme organlarını betimleyen adak terrakottalarının varlığının kanıtladığı gibi, bu hem insanın cinsel gücünü, hem de Lucretius, Ovidius ve Plinius'un belirttiği gibi, Magna Mater'in çorak tarlalara hayat vererek, zengin ürünler getirmesi nedeniyle, tarımı kapsıyordu. İnsanın cinselliği, ana-babaları gelecek vaat eden çocuklara ulaştıran mutlu bir sona (Lucretius), Catullus'un Attis'i gibi cinselliği reddeden kişileri ise mutsuz bir sona götürebilirdi. Cinsellik ögesinin, berekete çok önem veren ve evlilikte bol bol çocuk yapmayı âdeti milî görev sayan bir topluma tanrıçayı cazip gösteren başlıca nedenlerden biri olduğu kuşkusuz.

Magna Mater'in bereket simgesi oluşu, etrafındaki hadım rahiplerle ters düşen bir durumdu, ama Magna Mater rahiplerinin hadım olması yine de kültün temel bir özelliği idi. Ana Tanrıça'nın hadım rahiplerinin M.Ö. 204'de onunla birlikte Anadolu'dan Roma'ya gelmiş, o yüzden de başlangıçtan beri Roma'daki kültte yer almış olmaları mümkün. İlk Magna Mater tapınağı civarında Attis heykelciklerine sık sık rastlanması bunu akla getiriyor. Nitekim, hadım rahipler kültü öyle derin kök salmışlardı ki, bunların toplum tarafından kınanması pek etkili olmuyordu.¹¹⁴

Bireysel kültün Roma'da halka açık bir kültü dönüşmesi, burada yine önemli bir anlam değişimi yaratmış olabilir. Anadolu'da hadım etme âdetiyle ilgili bulgular seyrek ve belirsizdir. Anladığımız kadarıyla

la bu âdet sadece rahip sınıfı içindeki seçkin bir tabaka tarafından uygulanıyordu ve belki de bir cinsel namusluluk yöntemi olarak doğmuştu.¹¹⁵ Gallus'ların Küçük Asya'daki birkaç yerde görüldüğü Hellenistik döneme dek, Yunan dünyasında hadım etme âdetine ilişkin bir kanıt rastlanmaz. Roma'daki kanıtlar ise tam tersine hadım rahiplerin Roma'da alışılmış bir görüntü olduğunu gösteriyor. Bu rahiplerin Roma toplumunda dikkat çekmesi, Magna Mater kültünün hadımlara toplumda güvenli bir yer sağlamasından kaynaklanabilir. Kültün koruması altında olmaları bunların sayısının artmasına yolmuş olabilir, çünkü rahiplik müessesesi transseksüelleri, travestileri ve toplum dışına itilen başka kişileri bir mknatis gibi çekiyordu. Kaynaklarımız, Roma'da standart cinsel rollerden ve ailevi yükümlülüklerden kurtulma arzusuyla bu yolu seçen bireylerin oluşturduğu önemli bir altkültür olduğunu kuvvetle ima ediyor. Bunlar gibi kişiler hemen her toplumda bulunsa da, Roma'nın farkı bu tür insanlara saygının bir kültte resmi olarak kendilerini ortaya koyma fırsatı sunmuş olmasıydı. Bu durum sayılarının artmasına yol açmış ve bunları toplumun dikkat çeken bir parçası olma noktasına vardırmış olmalı. Aynı zamanda gücünden korkulan kişiler olabilirler. Rahip Battakes'in M.Ö. 102'de Roma ziyaretiyle ilgili öykü (bkz. yukarıda s. 245), Gallus'lara karşı çıkanlara ne olduğunu hatırlatan canlı bir örnektir.

Romalıların Gallus'ları şiddetle aşağılamasını da bu çerçevede değerlendirmek lazım. Gallus'ların hadım oluşu, tek başına Romalıları rahatsız edecek bir neden olamaz. Hadımlar her zaman köle olarak kullanıldıkları için, insanların bunlara alışkın olması gerek.¹¹⁶ Asıl rahatsız edici olan, hadımlardan oluşan bu özel grubun önemli bir devlet kültüründe kutsal bir mevkiye sahip olması ve bu mevkinin Gallus'lara dokunulmazlık kazandırarak, onları kölelerden esirgenen sosyal bir konuma ulaştırmasıydı. Bu grubun konumu, Romalıların hiyerarşi anlayışına uymuyordu. Roma'da erkeklerin kadınlardan, özgür doğmuş Roma yurttaşlarının köleler ve yabancılardan üstün olduğu düşünülürdü.¹¹⁷ Bu kadınsı yabancıların kutsallığı, dengelerdeki değişimi kaçınılmaz bir biçimde açığa çıkararak, tam bunların varlığına katlanılmak zorunda kalındığı sırada, hadım rahipleri iki misli saldırganlaştırmıştı.¹¹⁸

Böylece, Magna Mater'in milli ve vatansever özellikleriyle, karma yapıda bir Roma tanrıçası haline geldiğini görebiliriz. Bu yapıda Phygia tanrıçası Matar Kubileya'nın bazı özgün nitelikleri vardı. Tanrıçanın bazı yönleri ise Yunan geleneklerinin süzgecinden geçerek Roma'ya

ulaşmıştı. Karakterinin ve dinsel törenlerinin bazı bölümleri de ya Roma geleneklerine uydurularak yeniden resimlendirilmiş ya da tanrıçayı Romalılaştırmak için baştan yaratılmıştı. Ana Tanrıça ile kültürün Roma'ya özgü olan bu imajının gücü muazzamdı. Kült Roma kentinin sınırlarını aşıp, imparatorluğun her tarafına yayıldıkça, başlangıçta tanrıçanın kimliğini oluşturan derleme öğeler unutulmuştu. Tanrıçanın yoldaşı Attis—onun Phrygia ile olan bağlantısı Romalı Ana Tanrıça'nın kimliğinin daima en oynak ögesi idi—giderek kendi başına önemli bir kişilik haline geldi. Bu noktadan itibaren, Magna Mater kültü ve tanrıçanın eşi Attis Anadolu'daki kökleriyle bağlarını yitirdiler ve Ana Tanrıça kültü Romalıların yeniden tanımladığı haliyle sonunda tanrıçanın anayurdu Anadolu'ya bile yayıldı. 11. Bölümde Romalıların Ana Tanrıça kavramının tanrıçanın kimliğini ve Anadolu'daki eski kült merkezlerindeki tapımını ne ölçüde etkilediğini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

Ek Bilgiler

Roma tanrıçasının kültürünü, tapımı 20. yüzyılda Hindistan'da süren bir başka ana tanrıça kültürüyle karşılaştırmak yoluyla, Roma'daki Magna Mater kültürünün durumuna ve halkın tanrıçaya yaklaşımına tepkiye ışık tutan çok değerli bilgiler sağlanabilir. Mata (Ana) diye tanınan Hintli tanrıça ile Romalı tanrıça arasında dikkat çekici birtakım benzerlikler vardır: İkisi de ana tanrıçadır, ikisi de halk arasında hem hayranlık hem korku uyandırır, ve belki de en önemlisi, ikisine de tanrıçanın hizmetine girerek gönüllü olarak kendilerini hadım eden rahipler eşlik eder. Bu Hintli ana tanrıçanın kültü ve hadım hizmetkarlarının rolü, Serena Nanda'nın *Neither Man nor Woman* başlıklı çalışmasına konu olmuştur.¹¹⁹ Roma'daki Magna Mater kültürünün aydınlanmasını kolaylaştırmak için onun kitabından yararlanacağım. Özellikle Hintli tanrıçanın kimliği, rahiplerinin toplumsal durumu ve etkinlikleriyle, aynı zamanda halkın onlara yönelik genel tavrıyla ilgileniyorum.

İki ana tanrıçanın karakterleri birbirine benzemekle birlikte, aynı değil. Magna Mater'in aksine, Hindu ana tanrıçası Mata bir devlet tanrıçası değildir. Onun etki alanı bireysel düzeydedir ve insanın çoğalmasına yöneliktir. Düğünlerde ve doğumlarda, özellikle erkek çocukların doğumunda tanrıça onuruna büyük törenler düzenlenir. Bir bereket tanrıçası olarak, onun gücünü insani düzeyde temsil eden yetkililer, *hijra*'lar denilen hadım rahiplerdir. Bu rahiplerin en önem-

li dinsel etkinliği, düğünlerde ve erkek çocuklara ad koyma törenlerinde şarkı söyleyip dans ederek, kutsama ayinleri yapmaktır. Böylece Hindu ana tanrıçasının kültüründeki uygulamalar, üremenin kutlanması ile üreme olanaksızlığının canlı örnekleri olan hizmetkarlar arasındaki aykırılıkla biçimlendirilmiştir.

Mata'nın kişiliği değişkenlik gösterebiliyor. Nanda, onun Hindu inanç sistemindeki yerini "hem yardımcı, hem zarar verici yönü olan"¹²⁰ bir tanrıça olarak tanımlasa da, haklı olarak belirttiği gibi, bu diğer ana tanrıçalara, hatta başka kültürlerdeki pek çok tanrıçaya uyan bir tanım. Ancak Hintli ana tanrıça örneğinde, daha çok zarar vericilik yönü vurgulanmış gibidir. Bu, "saldırgan davranan -yok eden, kafa koparan, hadım eden- çeşitli Ana Tanrıça imgeleri"ni kapsar.¹²¹ Saldırgan tanrıça imgesi, özellikle ölümlü kocasını hadım etmesinde öne çıkar. Ana Tanrıça'yı erkeği hadım eden bir kraliçe olarak tanımlayan ve tanrıçanın rahiplerinin hadımlığına gerekçe oluşturan geleneksel bir söylence vardır. Bu söylenceye göre, Mata genç ve yakışıklı bir prensle evlenir, ama cinsel birleşme bir türlü gerçekleşmez. Sonunda prens iktidarsız olduğunu itiraf eder; o "ne kadın, ne erkek"tir. Buna çok kızan tanrıça prensi hadım eder, prens de bir kadın görünümünü alır. Bu yüzden hijra'lar "Tanrıça her zaman bizimledir ve biz onun gücüyle yaşıyoruz" derler.¹²²

Bu öykünün kesin olarak Cybele ile Attis söylencesine dayandığı söylenemezse de, bazı ilginç benzerlikler var. Her iki masalda da güçlü tanrıça yakışıklı bir genç olan ölümlü sevgilisile evlenir, ama evlilik başarıya ulaşmaz. Bunun nedeni, Hindu geleneğinde iktidarsızlık, Greko-Romen geleneğinde ise sadakatsizlik olmakla birlikte, sonuç aynıdır. Bunalım, delikanlının hadım edilmesiyle sonuçlanır. Ya tanrıça tarafından hadım edilir (Hindu), ya da kendi kendini hadım eder (Greko-Romen). İki kültürün söylencesinde de hadım etme âdetinin nedeni, iki kültürün de anlamadığı, ama gerekli olduğunu hissettiği hadım rahiplerin varlığına gerekçe bulmak için sonradan yakıştırılmış, son derece yapay bir açıklamaya benziyor.

Hindu Mata'nın hadım rahipleri hijra'ların karakter ve etkinlikleri, Romalı Magna Mater ve Gallus'ları ile karşılaştırma yapma konusunda çok verimli bir alan. Hindistan'daki hijra'ların hadım olma zorunluluğu, Roma'da olduğu gibi genel kabul görmüşse de, mantıksal olarak anlaşılmamıştır. Hindu ana tanrıçasının insanın üremesiyle ilgilendiği göz önüne alınırsa, Mata kültüründe hadımlığın vurgulanması iyice şaşırtıcı görünüyor. Yine de hijra'ların kısır olması dinsel ko-

numları açısından gerekli sayılmış, düşünlerde ve çocuk doğumlarında yaptıkları ayinler, tanrıçanın taraftarlarını onun lütfuna eriştirmek amacını taşımıştır. Nanda bazı ailelerin bu önemli aile törenlerinde hijra'ları istemediğini, ama tanrıçanın gücünü önemsemeyenlerin uğursuz sonuçlarla karşılaşacağı korkusuyla, bunları hoş görmek zorunda kaldıklarını anlatır.¹²³

Bu gönülsüz hoşgörünün nedeni, hijra'ların bir yandan tanrıçanın taraftarlarını kollarken, bir yandan da onu saymayanlara kötülük edebilmesidir. Aşağıdaki öyküde görüleceği gibi, hijra'ların bu gücü feci sonuçlar doğurabilir:

Bir gup hijra, varlıklı bir adamın evine geldi. Adamın gelini o günlerde ilk erkek çocuğunu doğurmuştu. Hijra'lar yenidoğanı kutsamayı önerdiler, ama hayırsız hadımların evde bulunmasından rahatsız olan kayınpeder onları kapı dışarı etti. Hijra'lar giderken, liderleri ev sahibine şu lanetle karşılık verdi: "Sen bizi nasıl yere çaldıysan, torununun tabutu da aynen öyle toprağa düşecek." Ertesi gün küçük oğlan hastalandı ve çok geçmeden öldü. Kayınpeder daha sonra hijra'ların lideriyle karşılaştığında ağlayıp sızladı: "Ben sizi tekme tokat kovdum. Şimdi geliminin kucağı boş kaldı. Cennetten bir armağan almıştım, ama Tanrı o armağanı elimden aldı."¹²⁴

Bu öyküyü aktaran hijra, öykünün özgün olduğuna dair Nanda'ya güvence vermiş. Ama öykü bu haliyle, Phrygialı Ana Tanrıça'nın Yunanistan ve Roma'ya gelişi hakkında anlatılan direniş söylencelerini andırıyor. Özellikle de M.Ö. 102'de Magna Mater adına Roma Senatosu'na seslenen hadım rahip Battakes'le ilgili olan ve rahibe karşı çıkan halk temsilcisinin tez zamanda ölümüyle sonuçlanan öyküye çok benziyor.¹²⁵ Ana tanrıçanın bir rahibine hakaret etmek, Hindu toplumunda da tanrıçanın güç gösterisiyle sonuçlanıyor ve tanrıçanın itibarı artıyor. Bu tür anekdotlar Ana Tanrıça'nın hadım rahiplerinin neden gizli gizli aşağılanmış, ama kamuoyu önünde hoş görülmüş, hatta övülmüş olabileceğini daha iyi anlamamızı sağlıyor.

Toplumun hijra'lara böyle kararsız yaklaşmasının temelinde yatan, kuşkusuz bu rahiplerin hadım oluşudur. Özellikle bir yetişkin olarak kendi isteğiyle hadımlığı seçmesi, hijra'yı hem törensel hem kişisel düzeyde toplumsal normların dışına koyuyor. Bu durumları onlara resmi olarak kutsal bir statü kazandırır. Hijra'ların dinsel ideolojisi onları cinselliği yaşamayan, gûya kendilerini dine adamak için cinsel faaliyetlerden feragat etmeyi seçmiş kişiler olarak tanımlar.¹²⁶ Hij-

ra'lar hayatlarını Mata'nın hizmetinde, tanrıça için düzenlenen şenliklerde gösteriler yaparak ve din adına sadaka toplayarak kazandıklarını iddia ederler.

Gizli gerçek ise oldukça farklıdır. Çoğu erkek, hijra topluluğuna dindarlık yüzünden değil, iktidarsız oldukları için girmişlerdir. Üremede ne erkek ne kadın rolü oynayabilen bu adamlar, kendilerine bir statü ve içinde ortak bir yaşam sürdürebilecekleri bir topluluk kazandırdığı için, kutsal hadımlık yaşamını seçerler. Bunların çoğu "erkek bedeninde kadın ruhu" taşıyan transseksüellerdir.¹²⁷ Hepsi erkek olarak doğmuş, ama toplum içinde kadın rolünü benimsemişlerdir. Kadın gibi giyinir, saçlarını kadın gibi tatar, kadın mücevherleri takar, kadın gibi boyanır, kadın adı alır ve kendilerinden ya da topluluğun diğer üyelerinden kadın olarak söz ederler. Hijra'ların çoğu Hindistan toplumunun alt orta ya da işçi sınıfından gelir, en alt sınıftan gelen pek azdır. Katıldıkları düğün ve doğumlarda yaptıkları dinsel törenlerde saygınlıklarını artırmak için, bedensel zevklerden sakınan sofu kişiler olduklarını iddia ederler. Ama çoğunun cinsel ilişkilerden vazgeçmediği bellidir. Birçoğu, belki de büyük kısmı fahişedir.¹²⁸ Diğerleri ise kocaları saydıkları erkeklerle uzun süreli ilişkiler kurarak, aile yaşamı görüntüsüyle saygınlık kazanmaya çalışırlar.¹²⁹ Fahişelikle uğraşmanın ve cinsel ilişkide bulunmanın dinsel konularına zarar verdiğini çok iyi bilmelerine karşın, fahişelikten sağladıkları gelir kaynağı olmadan geçinebilenler çok azdır. Hijra'ları Hindistan'da özellikle hor görülen bir grup haline getiren de, dinsel törenlerdeki saf ve temiz pozlarıyla, uğraştıkları yasak cinsel ilişkiler arasındaki bu aykırılık olmuştur. Yukarıda da belirtildiği gibi, hijra'ların bereket törenlerindeki geleneksel rolleri birçok Hintliye onları yok saymanın risk taşıdığını hissettirse de, bu böyledir.

Hijra'lar ile Romalı Gallus'lar arasında birçok aydınlatıcı benzerlik vardır. Nanda'nın çalışması, hijra'ların psikolojik durumunu ve eylemlerini keşfetmek açısından, eski Akdeniz dünyasını araştıran biri için özellikle bu noktada yararlıdır. Nanda, bizim Romalı Gallus'larla yapamayacağımız bir şeyi gerçekleştirmiş ve hijra'lardan bazılarıyla etraflıca konuşarak, cinsel kimliklerine nasıl baktıklarını ve bu yolu seçme nedenlerini iyice soruşturmuş. İki grup arasındaki benzerlikleri araştırmaya başlamadan önce, böyle bir karşılaştırmada ciddi bir eşitsizlik olduğunu vurgulamalıyız, çünkü Romalı Gallus'ları tartışırken, Gallus'ların kendileri hakkındaki düşüncelerini değil, Romalıların onlar hakkında anlattıklarını tartışıyoruz. Gallus'lar konu-

sundaki değerlendirmemiz, onları hem aşağılamış, hem de onlarla yapılan kişisel görüşmelerden sağlanan gerçek bilgiler yerine, basmakalıp yargılara ve söylentilere dayalı bilgileri tekrarlamış olabilecek insanların düşüncelerine dayalı oluyor ister istemez.

Açıktır görülen benzerliklerden biri, bu iki grubun fiziksel görünümüdür. Romalılar da Gallus'ları kadın gibi görmüş ve onlardan kadın olarak söz etmişlerdi.¹³⁰ Gallus'ların kadınsı görünümüleri ve giysileri hakkında yapılan yorumlar, erkeklerin bu görünümü onayladığını, hatta cinsel heyecan duyduğunu gösteriyor.¹³¹ Benzer noktalardan bir başkası da, hijra'ların garip tavırları ve gürültülü etkinlikleridir, çünkü aynı durum Gallus'lar için de geçerlidir. Bu tür etkinlikler, hadım rahiplere dikkat çekmek için tasarlanmıştır. Bir Hint gazetesi hijra'ları "aşırı makyaj yapan, allı pullu sariler giyen, çingiraklı bilezikler ve halhallar takan hadımlar" olarak tanımlamıştır.¹³² Bu tanım, Halikarnassoslu Dionysios'un Gallus'larla ilgili gözlemini hatırlatıyor. Dionysios, Gallus'ların "allı pullu giysiler içinde, flütçüler eşliğinde kenti dolaşarak sadaka topladığını" söyler.¹³³

Bir başka benzerlik, bunların geçinme yöntemidir. Gallus'ların da hijra'lar gibi dinsel şenliklerde gösteri yaptığı bilinir, ama (bildiğimiz kadarıyla) onlar özel aile toplantılarında değil, tanrıcaları Magna Mater'in halka açık kutlanan bayramında gösteri yaparlar. Gallus'ların bu bayramdaki gösterilerini canlı bir biçimde anlatan Lucretius, davulların gumbürdediğini, zillerin çınladığını, boruların öttüğünü, flütlerin yüreğe heyecan saldıığını söyler.¹³⁴ Bütün bunlar hijra'ların gürültülü gösterilerini hatırlatır.¹³⁵ Diğer ortak gelir kaynağı, dinsel dilenciliktir. Gallus'lar dinsel bayramlarda tanrıcaları, ve elbette kendileri adına halktan sadaka toplarlar. Bu yüzden Yunanistan ve Roma'da küçümsenmişler, ama bu iş dinsel ayinlerle ilgili olduğu için yine de hoş görülmüşlerdi.¹³⁶ Dilenmek, Hintli hijra'ların da uğraştığı bir iştir. Dünya nimetlerinden elini eteğini çekmiş sofu kişi imajını güçlendirdiği için bu iş üstlenseler de, zor olması, az para getirmesi ve halkın onları aşağılaması nedeniyle, günlük yaşamda çoğu dilenmeyi tercih etmez.¹³⁷

Bu iki grup arasındaki en önemli bağlantı noktası, kuşkusuz bunların hadım edilerek kısırlaştırılmış olmaları ve toplum içinde bu durumlarından kaynaklanan marjinal konumlarıdır. İki grup arasındaki cinsel benzerlik kesin değildir, çünkü hijra'ların cinsel organları tamamen alınır, Gallus'ların ise, bildiğimiz kadarıyla sadece testisleri çıkarılmıştır. Her iki grubun da isteyerek hadım olması, bu yolu se-

çen bireyleri hem fiziksel hem ruhsal açıdan normal davranış ölçülerinin dışına çıkarır. Hadım olmaları, yine de bu rahipleri cinsellikten uzaklaştırmış değildir. Fahişelik ve diğer cinsel etkinlikler, Gallus'lar gibi hijra'ların da marjinal konumlarına katkıda bulunmuştur. Hindistan'daki hijra fahişeler sadece erkek müşterilere hizmet verirler. Roma'daki Gallus'lar ise, görünüşe bakılırsa hem erkeklere hem kadınlara cazip gelmiştir.¹³⁸ Her iki örnekte de, hadımlıkları grup üyelerinin cinsel açıdan daha çok rağbet görmelerine yol açıyor ve fahişelikten para kazanmak isteyenler bundan yararlanabiliyor.¹³⁹

Nanda'nın hijra'larla yaptığı söyleşiler, hadımlığın seçilmesine ilişkin bilgiler sağlıyor. Hindu kültüründe, Mata'nın taraftarları kùltte uzun bir çıraklık dönemi geçirdikten sonra, bilinçli olarak hadım oluyorlar.¹⁴⁰ Bu durum, Romalı Gallus'ların kendilerini hadım edişinin dinsel törenlerdeki çılgınlığın eseri olduğu şeklindeki yaygın açıklamaya karşı bizi uyarıyor. Walter Burkert'in yorumu, klasik bilginlerden çoğunun tipik düşüncesidir: "Eylemin [kendini hadım etme] insanın ne yaptığını bilmediği bir ruh hali içinde gerçekleştirildiği açıktır."¹⁴¹ Bu yaklaşım, antik tanımlardan çok, günümüzde hadımlığa karşı duyulan nefretin bir yansıması gibi görünüyor. Gallus'larla ilgili antik kaynaklarımızda bu insanların çılgın olduğuna dair bir belirti yok. Aksine, bunlar hadımlıklarıyla böbürleniyor ve bunun kendilerine sağladığı özel konumun tadını çıkarıyor gibi görünüyorlar.¹⁴² Bu durum hijra'lar için de geçerli.

Bununla birlikte, isteyerek hadım olmanın en önemli toplumsal sonucu, hadımın kendi toplumunun kùltürel normlarının dışına itilmesidir. Antik ya da modern öykülerin birçoğunda aktarıldığı gibi, bu durum böyle bir kişiyi suistimale açık hale getirir. Diğer taraftan, rahibin hadımlığı aynı zamanda bir güç kaynağıdır, çünkü güçlü bir tanrıçaya hizmet vermek, çoğu insanı toplum içinde bu tanrıçanın rahibini kızdırmaktan alıkoyar. Böylece hadım rahip ceza görmeksizin ölçüsüz davranışlarda bulunabilir, bundan yararlanarak çoğu kişinin utanç verici bulduğu tarzda giyinip konuşabilir. Görünüş ve davranışlarda böyle aşırıya kaçma olanağı, gruba üye bile çeker.

Romalı Gallus'ların hal ve hareketlerini sadece onlara düşmanca yaklaşan taraflı kaynaklardan öğrenmemiz ve tam olarak bilmeyişimiz nedeniyle, hadım rahiplerden oluşan bu iki grup arasındaki benzerlikler üzerinde fazla durmak istemiyorum. Hem, sessiz ölümler adına konuşmak her zaman zor bir iştir. Yine de Hindistan'daki hijra'larla karşılaştırma yapmak, birkaç yönden öğretici oldu. Bu karşılaştırma,

kutsal hadımların duyumsattığı güç nedeniyle insanlarda korku uyandırabildiğini ve bu güç yüzünden insanların bunları istemeyerek de olsa hoş görmek zorunda kaldığını gösteriyor, aynı zamanda da bir erkeğin böyle bir hayatı neden seçtiğini anlamamızı sağlayan bilgiler veriyor. Hindu kültüründe gördüğümüz benzerlikler, hadım rahiplik statüsünün, transseksüelliği dinsel bir kılıfa sokarak, doğal cinsel eğilimleri yüzünden zaten toplumun geleneksel davranış normlarının dışında kalan bir erkeğe itibar sağladığı izlenimini uyandırıyor. Ve, belki de en önemlisi, günümüzün Hindu ana tanrıçası ile rahipleri, rahipleri nefret uyandırdığı halde bir ana tanrıçanın nasıl bu kadar saygın bir konuma yükselebildiğini göstererek, aynı kültürte hem çekiçi hem itici öğelerin bir arada bulunabileceğinin canlı bir örneğini oluşturuyor. Dinsel uygulamalar, eski olsun, modern olsun, kolayca sınıflandırılmaya gelmiyor.

11. Roma Tanrıçası Küçük Asya'da

Magna Mater, Roma devletinin ve Roma'nın dinsel yaşantısının ayrılmaz bir parçası olmuştu. Tanrıçanın kültüne ilişkin en çarpıcı olgulardan biri, kültün Roma devletinin Akdeniz dünyasına yayılışını izlemesiydi. Romalılar İspanya'da, Galya'da, İngiltere'de, Ren ve Tuna vadilerinde ve Kuzey Afrika'da egemenlik kazandıkça, Magna Mater kültü batı eyaletlerinde de yaşamın bir parçası haline geldi. Bu bölgelerdeki Magna Mater kültü Roma'daki modelden güçlü bir biçimde etkilenmişti ve tanrıçanın Phryg kökenleri pek vurgulanmıyordu. Yine de Magna Mater'in önemli ölçüde rağbet görmüş olması, kültünün cazibesini, bölgesel ve kültürel sınırları aşabilme gücünü yeterince ortaya koyuyor.

Magna Mater'i Roma İmparatorluğu'nun bütün köşelerine dek izlemek bu çalışmanın amacı değil. Tek bir cildin kapsamını aşan ve Maarten Vermaseren'in *Corpus Cultus Cybelae Attidisque* adlı kataloglarında 4. ve 7. ciltler arasında ele alınan bir konu bu.¹ Ben bunun yerine Anadolu'daki Ana Tanrıça tanımını ve tanrıçanın kültünün Doğulu ve Batılı yönleri arasındaki gerginlikleri incelemeye devam etmek istediğim için, şimdi Romalı Doğu'ya geri döneceğim. Tanrıçanın kültü, Küçük Asya'daki Roma eyaletlerinin bazılarında büyük rağbet görmeye devam ediyordu. Ancak, Romalılaşmış Magna Mater, burada Anadolu'nun eski Ana Tanrıçası'nın Yunan kültürle kaynaşması sonucunda oluşan sağlam bir kişilikle, Hellenistik Meter'le karıştı. Ana Tanrıça kültünün çeşitli kollarının kaynaşımı, daha kapsamlı bir soruna, imparatorluğun doğu yarısındaki Romalılaşma (ve Hellenleşme) sürecine dair ilginç bir manzara sağlar. Bu nedenle, Roma egemenliğinin ilk iki yüzyılında Küçük Asya'daki Ana Tanrıça kültü üzerine odaklanmak amacıyla, bu bölümde tanrıçanın anayurdu Anadolu'ya geri dönüyor, Ana Tanrıça kültünü araştırmaya orada devam ediyoruz.

Romalı Asya'nın Ana Tanrıçası, Hellenistik dönemdeki gibi çok seslidir. Phrygia'daki eski kült merkezlerinde hâlâ rahatı yerindeydi. Hatta bu merkezlerinden biri olan Pessinus'taki Meter kültü, önceki yüzyıllara oranla bu dönemde daha iyi belgelenmiştir. Ana Tanrıça, ayrıca Batı Asya'nın bazı önemli Yunan kentlerinde Hellenistik dönemde olduğu gibi yine güçlü bir varlıktı. Asya'daki Meter hakkındaki bu incelemeyi biri Hellenistik biri Roma malzemesine dayalı iki bölüme

ayırmak, elbette malzemeye uygulamada var olmayan yapay bir ayrım getiriyor. Bununla birlikte, Asya'daki Meter kültüründe Roma etkisine dayanan dikkat çekici bazı değişiklikler vardır. Tanrıçanın Romalı kişiliğinin anahtar ögesi olan Attis figürü, Asya'da daha etkili bir varlık haline geliyor. Daha genel olarak, Meter kültürü yerleşik Yunan tanrılarının kentsel kültürleri ve Roma İmparatorluk kültürü karşısında değer kaybettikçe, Meter'in kişisel etkisi zayıflıyor.

Bu inceleme, Asya'da Roma döneminde Meter kültürünün güçlü olduğu bölgeler üzerinde yoğunlaştırılacak. Roma egemenliğindeki Küçük Asya'nın hemen her bölgesinde Meter tapımına ilişkin kanıtlara rastlanır, ama Meter kültürünün en iyi saptandığı yerler batı ve Orta Anadolu'dur. Bu kültür, Küçük Asya'nın kuzeyinde ve kuzeybatısında, İonia, Aiolis, Mysia ve Bithynia'daki dinsel uygulamaların belirgin bir özelliğidir. Meter aynı zamanda Karia'da, Lydia'da, Phrygia'da ve bu dönemde artık Galatia eyaleti olan eski Phrygia merkezinde de güçlüydü.

Tanrıçaya çok çeşitli sıfatlarla sesleniliyordu. Μήτηρ ὀρεία, Dağların Anası, bu dönemde hâlâ kullanılan genel bir terim olmakla birlikte,² tapınıcılar tanrıçanın kendi bölgeleriyle bağlantısını vurgulamak amacıyla, onun adını belli bir yere bağlama çabalarını sıklaştırmışlardı. Bunun sonucunda tanrıçanın Anadolu'daki yer adlarından türeyen ve her zaman çok sayıda olan sıfatlarının M.S. ilk iki yüzyıl sırasında mantar gibi çoğalmasıyla, her küçük kasaba ve köyün Meter'e kendine özgü bir biçimde seslendiği bir noktaya varıldı. Phrygia'da çeşit çeşit sıfat kullanıldığını biliyoruz. Meter Salsaoudene,³ Meter Tazene,⁴ Meter Pontanene ve Meter Malene sıfatlarından son ikisi Midas Kenti yakınındaki kasabalardandır.⁵ Aizanoi yakınındaki küçük bir kasabada Meter Kikle'a'ya rastlanmıştır.⁶ Önemli bir sıfat ise, Midas Kenti'nin kuzeyindeki kırsal bir alanda bulunan M.S. 2. yüzyıla ait bir adak sunağı üzerinde görülür. Bu sunak Meter Kybele'ye adanmıştır.⁷ Bu bize Phryg dilindeki *kubileya* sıfatını ve "Kybele"nin Anadolu'da tanrıçanın adı değil, yalnızca bir sıfat olduğunu bir kez daha hatırlatır.

Diğer örneklerde, "Meter" sözcüğünün yanında -in halindeki özel isimler görülür, örneğin Μήτηρ Καλλιπιδου⁸ ve Μήτηρ Ἀδράστου.⁹ Bu isimler, kültü bağış yapmış olan kişilere aittir. Meter sözcüğü tanımlayıcı bir sözcükle birlikte de görülebilir, örneğin Μήτηρ ἀπό σπηλίου, mağaranın Ana'sı;¹⁰ Μήτηρ ἐπήκοος, kulak veren Ana;¹¹ Μήτηρ τετραπροσῶπος, dört yüzlü Ana-yani, her şeyi gören Ana.¹² Meter'in bu tür sıfatlarının iyice çoğalması, kuşkusuz kültürün iyice yayıldığını

göstermektedir. Bu durum aynı zamanda M.S. ilk iki yüzyılda okur yazarlığın artmasından, böylece ücra bölgelerde yaşayan daha çok insanın tanrıçaya sundukları adakları kayda geçirebilmelerinden kaynaklanmış olabilir.

Meter kültünün yayılım alanı, ona adanan çok sayıda heykelcik, sunak ve yazıtlı levhadan oluşan kanıtlardan da bellidir. Tanrıçayı tahında otururken, elinde phialesi ve tefi, yanında aslanlarıyla betimleyen küçük heykelcik ya da kabartmalar, standart Meter adağı olma özelliklerini sürdürmüşlerdir. M.S. 1. yüzyıla kadar bu model o kadar yaygındı ki, Anadolu'da çok geniş bir alana dağılımı konusunda pek fazla yorum gerekmiyor. Neredeyse Türkiye'deki her müzede bu heykelciklerden en az bir tane bulunması Meter kültünün popülaritesi ni ve yayılımını kanıtıyor, ama heykelciklerin çıkış yerleri ve tarihleri hakkında kesin bilgiler olmayışı, bunlardan kült hakkında yeni bilgiler edinmemizi engelliyor.

Meter'e adanmış küçük sunaklar ile steller, M.S. ilk iki yüzyılda bollaşan bir başka malzeme sınıfını oluştururlar. Çoğunun üzerinde, kişilerin bir adağı -εὐχή- yerine getirmek amacıyla Meter'e bunları sunduğu kaydedilmiştir yalnızca. Bazılarında ise kişinin Meter'den ne dilettiği de belirtilir. En yaygın dilekler, kişinin kendisinin, ailesinin ya da arkadaşlarının sağlığı ve güvenliğiyle ilgili olanlardır.¹³ Birisi de, sahibinden alınan bir miktar altının geri gelmesi için Meter'den yardım istemiş ve tanrıçaya "sonradan alay konusu olmamaşı için, hırsızları gücüne yakışan bir biçimde" cezalandırmasını bildirmiş.¹⁴ Ayrıca bir günahın kefareti ni ödemek için Meter'e adak yapan kişiler olduğunu da görüyoruz.¹⁵

Meter kültünün yaygınlığını ve etkisini kanıtlayan bir başka bereketli kaynak, nümismatik malzemedir. Küçük Asya'nın batı ve orta bölgelerinde yer alan hemen hemen her önemli kentte tanrıçanın betimi bulunan Roma sikkelerine rastlanır. Graillot'nun, Roma İmparatorluğunda Ana Tanrıça'yı konu alan büyük yapıtında topladığı kanıtlar çoğunlukla M.S. 1. yüzyıl sonu ile 2. ve 3. yüzyıllara aittir.¹⁶ Birkaç yerdeki, örneğin, aşağıda ele alınan Aizanoi'daki sikkeler, kült uygulamalarındaki belli bir değişimi yansıtıyor. Ama yaygın olan model, Phokaia gibi kentlerde ele geçen, Meter betiminin sikkeler üzerinde kentin koruyucu tanrıçası Tykhe'nin betimiyle birleştirildiği sikkeler modelidir.¹⁷ Kent sikkelerinde Meter'in çoğunlukla Roma kenti tanrıçasının kuleli tacıyla gösterilmiş olması, onun buralarda da kenti destekleyen ve koruyan tanrıça olarak görüldüğünü belirtiyor.¹⁸

Onun tapınakları kentin en önemli kutsal alanları arasında nadiren yer aldığına göre, Roma egemenliğindeki Küçük Asya kentlerinin sikkelerinde Meter betiminin bulunması, tanrıçaya ait önemli bir kent kültürünün işareti olmayabilir. Onun koruyucu tanrıça kimliğinin, Roma kentinin güvenliğiyle ilgili bir kent tanrıçası olan Magna Mater'in durumuna benzer olma olasılığı daha yüksek görünüyor.

Meter'in o günkü kült tapınaklarından çoğunun tam tersine kentten uzak kırsal bölgelerde yer alması, tanrıça tapımının en çok, Dağların Anası'nın kültüne karşı doğal bir ilgi uyandıran dağlık arazilerde öne çıktığını gösterir. Bu durumda, M.S. ilk iki yüzyıldaki Ana Tanrıça kültüründe iki farklı eğilim görüyoruz: Tanrıçanın bir kentlerin, bir de kırsal bölgenin koruyucusu olarak işlev yapması. Bu eğilimler, Romalı Asya'daki yaygın toplumsal gelişim modelini, iyice Hellenleşen kentsel merkezleri ile yerel geleneklerin sürdüğü taşra arasındaki zıtlığı yansıtır.

Önce Meter kültürünün batı ve kuzeybatı Anadolu'daki durumunu ele alacağım. Hellenistik döneme ait bir Meter kültü bulunan birçok kentte, Roma İmparatorluk çağına ait bir Meter kültürünün de varlığını kanıtlayan tapınaklar ve bireysel adaklar bulunmuştur. Smyrna'daki M.S. ilk iki yüzyıla ait epigrafik malzemede tanrıça önemli bir yer işgal etmeye devam eder. Burada Meter, sık sık sözleşme ve yeminlerde şahit olarak kullanılan tanrıçadır.¹⁹ Aelius Aristides'in Smyrna'nın en güzel yapısı olarak tanımladığı Meter Tapınağı'ndan bugüne bir şey kalmamışsa da, bu yapı o günlerde kente ihtişam katmaya devam ediyordu mutlaka.²⁰ Tanrıçanın rahibelerinden birini, Thyateira'daki varlıklı ve seçkin bir ailenin üyesi olan ve ömür boyu Smyrnalı Meter'in rahibesi seçilen Ulpia Marcella'yı onurlandıran M.S. 2. yüzyıla ait bir yazıt da, toplumun önemli ailelerinin Meter'le ilişkilerini halka duyurmak istediğini göstererek, Meter kültürünün saygınlığını belirtir.²¹

Ephesos'daki Meter kültü, Artemis kültürünün yanında gelişmeye devam etti. Meter'i bir genç, bir de yaşlı tanrıyla birlikte betimleyen bir dizi kabartma, Panayır Dağı'ndaki Hellenistik Meter Tapınağı'nın hâlâ etkin bir kült merkezi olduğunu gösteriyor.²² M.S. 1. yüzyıl sonları ile 2. yüzyıla ait iki Attis heykeli, Meter'in tanrısal yoldaşının Asya'daki kültürün bir parçası haline geldiğini belirtiyor.²³

Bu dönem zarfında İonia'da yeni Meter tapınakları kurulduğuna ilişkin bir kanıt yok ama, M.S. 1. yüzyılda terk edilmiş durumda olan en az bir tane Meter kutsal alanı var, bu da Meandros kıyısındaki Mag-

nesia'da Themistokles'in kurmuş olduğu Meter kutsal alanı.²⁴ İonia'da Meter kültüyle ilgilenmeyi sürdürmelerinin nedeninin, tanrıçanın bölge yaşamında etkin bir rol oynamasından ziyade, geleneklerin zorlanması olduğu izlenimini alıyoruz. Daha güneydeki Iasos yakınlarında bulunan bir yazıtta, bölge halkının bağışlarıyla Meter için bir "ev" –yani tapınak- yaptırıldığı kaydedilmiş olup, bağış listesindeki ilk iki addan biri Phrygialı adı olan Attes, diğeri de Paphlagonialı adı olan Tiberios'tur.²⁵ Meter kültü bu bölgede, tanrıçanın daha güçlü olduğu iç bölgelerden gelen göçmenler tarafından desteklenmiş olabilir.

Meter kültü Küçük Asya'nın kuzeybatısında daha iyi belgelenmiştir. İlion'da, yani Troia'da, tanrıçanın birtakım terrakotta heykelciklerinin ortaya çıkması kentte ona tapınıldığını göstermekle birlikte, tanrıçaya özel bir kutsal alan mı ayrılmış, yoksa Hellenistik dönemde Küçük Asya'nın birçok kentinde olduğu gibi sadece evlerdeki tapınma yerlerinde mi tapınılmış, belli değildir.²⁶ Meter'e İda Dağı'nın doruğunda da tapınılmış. Antik geleneğe göre, Troia bölgesine adını veren Dardanos'un oğlu İdaios orada tanrıça için bir kutsal alan kurmuş.²⁷ Plutarkhos'a göre, İda'da Meter ve Zeus'a birlikte tapınılıyordu.²⁸

Meter kültü Pergamon'da da gelişme kaydetti. Attalos hanedanı kralları ile sıradan yurttaşların belgeleri, Hellenistik çağda tanrıçanın orada büyük ilgi gördüğünü kanıtlamıştı. Bu ilgi Roma çağının ilk iki yüzyılında da sürdü ve Meter'in Pergamon'daki durumu, kültünün kentin tarihöncesi efsaneleriyle örüldüğü bir noktaya ulaştı. Pergamonluların M.S. 2. yüzyılda, büyük olasılıkla Marcus Aurelius'un saltanatı sırasındaki bir veba salgınında yardım istemek için başvurdukları Klaros'taki Apollon bilicisinin sözleri bunu doğruluyor. Pergamon yurttaşlarına, kentlerini hastalıktan arındırmak için Zeus, Dionysos, Athena ve Asklepios onuruna dört ayın korosu kurmaları söylenmişti. Pergamon akropolisinin en yüksek noktası Zeus'un doğum yeri olduğu için, Zeus'u doğuran tanrıça olarak Meter de onurlandırılacaktı.²⁹ Bu metinde ilk kez anılmasına karşın, kuşkusuz bu öykü o zamanlar yeni değildi, hatta belki de kentin kuruluş döneminde geliştirilmişti. Öykü, burada Zeus'un annesi Rhea ile özdeşleştirilen Yunan Meter'i ile, dağların anası olarak Pergamon'daki dağın doruğuna yerleştirilen Anadolu Ana Tanrıçası'nın kültünün kaynaştığını yansıttıyor. Hiçbir zaman kentin en önemli tanrılarından biri olmayan Meter'in, büyük tanrıların kültlerinde, özellikle Zeus kültüründe ne kadar etkili olduğunu gösteren ilginç bir örnektir bu.³⁰

Pergamon'da Meter'in bireysel düzeyde ilgi gördüğü, özel adak sunularından saptanmıştır. Bazı adak yazıtlarında tanrıçaya Meter Basileia, Kralların Anası diye seslenilir. Bu, Attalos'ların Meter'i sahiplenmesine ya da tanrıça ile Zeus kültü arasındaki bağlara yönelik bir ifade olabilir. Diğerleri, Meter rahibesi olarak görev yapmış kadınları onurlandıran yazıtlardır. Bir adak yazıtında, adayan kişinin kendini mystes, yani Meter ayinlerine katılan bir kişi olarak tanımlaması, tanrıçaya kara Yunanistan'daki kentlerde olduğu gibi, Pergamon'da da gizem ayinlerinde tapınıldığını gösteriyor.³¹

Mysia ve Bithynia bölgelerinde Meter'le ilişkili zengin bir anıt grubu bulunmuştur.³² Her iki bölgede de önemli Meter kültleri vardı. Mysia, özellikle tanrıçanın Kyzikos kenti ve civarında öne çıkan ve Iason ile Argonaut'ların seferinden kalma olduğu sanılan kültünü destekliyordu. M.Ö. 1. yüzyıl ile M.S. ilk iki yüzyıla tarihlenen bir dizi adak kabartması ve yazıt, Kyzikos yöresi sakinlerinin bireysel sunularını belgelemektedir.³³ Bu kabartmalardan birinin ataların Anası'na -Μήτρὶ Πατρῴα- adanmış olması, Meter'i kentin geçmişiyile özdeşleştirme isteğini ortaya koyuyor.³⁴ Kyzikos'ta bulunan ve Soterides adında biri tarafından adanmış olan M.Ö. 46 yılından kalma yazıtlı bir kabartmada (res. 76), Meter kültünün bir hadım rahibiyle karşılaşırız.³⁵ Meter'den, Pompeius'un donanmasıyla birlikte savaşmış ve bir deniz savaşında korsanlara esir düşmüş olan arkadaşı Markos'a yardım etmesini dileyen Soterides, yazıtta kendini Gallos olarak tanıtır, kadınısı giysisi de bu durumu destekler. Bu belki de Anadolu'daki bir adak yazıtında "Gallos" sözcüğünün bilinen en eski kullanımıdır ve Küçük Asya'daki hadım Meter rahipliğini tanıtlayan pek az örnekten biridir. Gallos'un varlığı, Gallos'ların geleneksel Anadolu'dan çok Roma dünyasında göz önünde olduğunu yansıtabilir. Kentin sikkeleri üzerindeki Attis betimleri, Kyzikos'ta Attis kültünün de bilindiğini ispatlamaktadır.³⁶

Meter kültü M.S. ilk iki yüzyılda Kyzikos'ta etkili olmaya devam etti. Meter rahibi Sosigenes'in aynı zamanda İmparatorluk kültünü idare ettiğini ve oyunlar için ödeme yaptığını öğreniyoruz. Bu onurlu görev, adı bilinmeyen başka bir kişiye de verilmiş olup, yazıtların her ikisi de Hadrianus dönemine aittir.³⁷ Bu görevlerin gerektirdiği ön koşul yüksek bir gelir düzeyi olduğuna göre, Meter rahibi olarak hizmet etmenin, varlıklı kimselere itibar kazandıran bir ayrıcalık olduğuna hükmedebiliriz. Kyzikos'taki Meter kültünün önemini sürdürdüğünü, Constantinus'un buradaki kült heykelini çok beğenip Cons-



res. 76. Kyzikos'tan, Soterides tarafından adanan Meter adak kabartması. M.Ö. 1. yüzyıl. Paris Louvre Müzesi'nin izniyle.

tantinopolis'e getirttiğini aktaran, Geç Antik Çağ'dan kalma bir anekdot da ortaya koyar.³⁸

Bithynia'daki tablo biraz farklıdır. Yunan kent kurumları Marmara Denizi'nin güneydoğusundaki bu dağlık bölgeye daha geç gelmiş oldukları için, Bithynia'daki Meter adaklarından çoğunun kırsal kesimden çıkması şaşırtıcı değil. Genç Plinius, Nikomedia'da bulunan ve belli ki kentin nirengi noktalarından biri olan bir Meter tapınağını anlatmış.³⁹ Plinius, *vetustissima* (çok eski) diye tanımladığı bu tapınağın kentteki diğer önemli yapılardan epeyce alçak olduğunu belirttiğine göre, çok eski olduğu doğru olabilir. Meter'in bundan başka kent tapınağı bulunmaz. Bir Miletos kolonisi olan Kios kentinde Meter kültüne ait hiçbir anıt ortaya çıkmamış, Apameia kentinde de yalnızca Hellenistik malzeme ele geçmiştir. Meter, Klaudiu Polis'teki Roma İmparatorluk sikkelerinde görülür, ama orada hiç Meter adağı bu-

lunmamıştır.⁴⁰ Buna karşın, bazı kırsal alanlarda birtakım küçük adak ve sunaklar bulunmuştur. Bunların çoğu Meter'e değil, tanrıça Angdistis'e -Θεῶν Ἀνγδίστει- ya da sadece tanrıçaya -Θεῶν- adanmış, tanrıça sözcüğü genellikle Meter adıyla birlikte kullanılan türde topografik bir sıfatla nitelenmiştir.⁴¹ Kişilerin söz verdikleri bir adağı -εὐχή- yerine getirmek amacıyla Meter'e sundukları küçük sunak ve stel dizisinin sürekliliği, onun hâlâ bireysel gereksinimler için başvurulmuş tanrıça olduğunu gösterir; tanrıçayla rüyada bağlantı kurulduğundan söz eden metinler de bu noktayı doğrular.⁴² Bütün bunlar Anadolu'nun kuzeybatısındaki kent merkezlerinde Meter kültürünün fazla ilgi görmediği, ama kırsal kesimdeki halkın yaşamında çok etkili olduğu izlenimini veriyor.

Tanrıçanın kırsal kesimle bağlantısının sürdüğünü Karia'da da görüyoruz. Aphrodisias yakınındaki Apollonia Salbake kentinde bulunan bir yazıt, Meter kültüne katılan Parthenoi -Bakireler- için bir ev yapıldığını kaydeder.⁴³ Evin inşaat ve bakımı için yapılması gerekenler titizlikle açıklanmıştır: Bir grup erkek yapıyı inşa edecek, çatıyla örtecek, sıvayla kaplayacak ve boyayacaktı. Antik yazında çok nadir rastlanan bu grup, Karia'nın bu dağlık, sarp bölgesini devriye gezmekle görevli bir tür yerel polis gücü olan ὀροφυλακήσαντες, dağların bekçileridir. Polis şefi -παράφύλαξ-, onun atlı devriye grubu ve bunların hizmetindeki köleler, binaya destek vermek için hep birlikte bağışa katılmışlardır. Onurlandırılan tanrıça, Μήτηρ θεῶν ὀρεῖα ἐπήκοος θεά, yani Tanrıların ve Dağların Anası, kulak veren tanrıçadır. Yazıt, Dağların Anası'nın gücünün ve kırsal kesimdeki insanlar üzerindeki otoritesinin, yerel polis gücünün bile onu sayıp yatıştırması gereken bir noktada olduğunu gösteren etkili bir ifadedir.

Polisin katkıda bulunduğu bina da ilginçtir. Bu bir Parthenon, yani bakireler evidir, ama burada Atina'da olduğu gibi bakire bir tanrıça için değil, kültürün bakire rahibeleri için yapılmıştır. Bakire rahibelerin dinsel bir kulte hizmet amacıyla kullanılması çok enderdir. Bakirelerin hizmet verdiği diğer örnekler, Kyzikos'taki Meter kültürü, Magnesia'daki Artemis kültürü ve Hermione'deki Demeter kültürüdür.⁴⁴ Bunların hepsi tanrıça, Artemis'le Demeter de özellikle kadınlarla ilgili tanrıçalar olduğuna göre, Meter'in hizmetkarları için bir Parthenon'un kullanılması, kadınların Ana Tanrıça'ya düşkünlüğünü gösteren bir başka örnek olabilir. Bakireler Evi, Anadolu'da Hellenistik dönemden kalan ve Meter kültüründe cinsel saflığa önem verildiğini belirten kanıtları da desteklemektedir.

Lydia, Phrygia ve Galatia'nın iç bölgelerindeki durum biraz farklıdır. Arkaik dönemden beri Ana Tanrıça tapımının önemli bir merkezi olan Lydia'da, Lydialılar Meter'le özel yakınlıklarını bilinçli olarak sürdürüyorlardı. Nümismatik kanıtlar, Meter'in Lydia'daki bütün önemli kentlerin hemen hemen hepsinde saygı gördüğünü gösterir.⁴⁵ Sardes yakınındaki Gyges Gölü'ne yakın bir yerde Lydialı Ana'ya -Μήτρί Αυδ[ίαι]- adanmış olan, M.Ö. ve M.S. 1. yüzyıllardan kalma iki yazıt,⁴⁶ Sardes'de de M.S. ilk yüzyıllardan kalma Meter adak betimleri bulunmuştur.⁴⁷ Bunlar tanrıçayı aslanı ve tefiyle birlikte tahtta oturur durumda gösteren standart Meter adaklarının biçimini izlerler. Özel bir farklılık taşımaları da, bu adaklar bize Meter kültünün kentin dinsel yaşamının süreklilik gösteren bir parçası olduğunu anlatırlar.

Roma çağında tanrı Attis'le ilgili ilk kanıtları Lydia'daki kült uygulamalarında buluruz. Sardes'teki Attis kültünün varlığı, M.S. 2. yüzyıl ve sonrasına ait yontına betimler ve yazıtlar yoluyla saptanmıştır.⁴⁸ Ayrıca, Hamamlı'daki Lydia öreninde, Attis'i sanki bir çam ağacının altında yatar durumda gösteren bir dizi Lydia kabartması bulunmuştur. M.S. 2. yüzyıl sonuna ya da 3. yüzyıla tarihlenen bu kabartmalarda, Cybele ile Attis söylencesinin özel bir bölümü, Attis'in kendini hadım edişi sonucunda ölüşü resmedilmiştir.⁴⁹ Masalın, Ovidius ve başka yazarlar tarafından işlenen yazınsal versiyonunu yakından izleyen ve söylencenin az sayıdaki görsel kayıtlarından biri olan bu sahne, Roma söylence geleneğinin Anadolu'daki etkisini yansıtmakta olabilir. Bu kabartmaların nispeten geç tarihli oluşu, 8. Bölüm'de öne sürülen fikri, yani söylencenin Greko-Romen yazın kaynaklarında yaşayan şeklinin çok eskiye dayanan geleneksel bir Anadolu masalı olmadığını doğrulamaktadır. Lydia'daki Attis kültünün kanıtlarına topluca baktığımızda, Greko-Romen Ana Tanrıça tanımının eski Lydia kült âdetlerini etkilediği görülüyor.

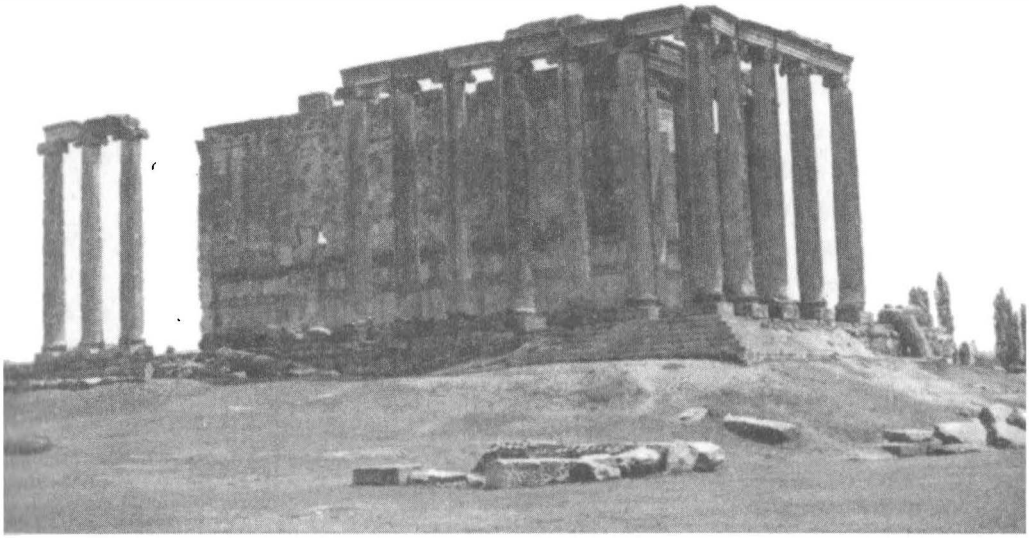
Phrygia'da ise Ana Tanrıça Roma çağı boyunca yerel dinsel uygulamalarda etkili bir biçimde varlığını sürdürdü. Bu dönemde Phrygia'nın merkezindeki dağlık bölgede, eski Phryg dağ tapınaklarının bulunduğu yerlerde nüfus azalmıştı. Artık insanların güvenlik için dağların tepesindeki yerleşmelere, eski Phryg *kalelerine* sığınmaya ihtiyacı yoktu, dolayısıyla bunların çoğu terk edilmişti. Bu eski Phryg merkezlerinden birindeki bir kutsal alan, Midas Kenti'nin akropolisi, M.S. 2. ve 3. yüzyıllarda kısa bir canlanma dönemi yaşadı. Bir dizi yazıtlı yuvarlak küçük sunak ve levha, buranın kutsal alan ola-

rak kullanıldığını doğruluyor. Angdistis'e adanmış olan bu buluntulardan bazılarında tanrıçaya aynı zamanda Tanrıların Anası ya da Ana Tanrıça diye seslenilmiştir.⁵⁰ Bunların hepsi, bir adağın yerine getirilmesi amacıyla kişiler tarafından adanmış basit sunulardır. Meter'e yapılan adak sunuları, Midas Kenti'ne bakan yüksek bir dağ olan Türkmen Baba dahil, bölgedeki başka dağların zirvelerinde de bulunmuştur.⁵¹ Dağların Anası'na anayırdında saygı gösterildiğini burada da görüyoruz.

Kotyaion (bugünkü Kütahya) yakınındaki Aizanoi kutsal alanında çok farklı tipte bir Meter tapınağı bulunmuştur. Verimli bir ırmak vadisinde yer alan bu buluntu alanına, M.Ö. 3. yüzyıl başında yerleşilmişti.⁵² Bölgenin politik denetimi Pergamon ile Bithynia arasında el değiştirip dururken, bu yerleşme gelişip serpildi ve bölgede önemli bir ticaret merkezi haline geldi. Aizanoi'un başarısı, biraz da bölgeye hatırı sayılır bir zenginlik sağlayan, Zeus'a adanmış büyük bir kutsal alanın yakınında yer almasından ileri geliyordu. Bu kutsal alan dönüşümlü olarak ya Pergamonlu Attalos krallarının ya da Prusalı Bithynia krallarının hınıyresi altındaydı; görünüşe bakılırsa, Aizanoi üzerindeki politik çekişmelerin başlıca nedenlerinden biri, Zeus kutsal alanına hakim olma arzusu olmuştur.⁵³ Kutsal alan M.S. 2. yüzyılda ilk tapınağına kavuştu. 126 ve 157 yılları arasında kentin yakınına inşa edilen bu tapınak, İon düzeninde pseudo-dipteros planlı bir yapıydı (res. 77).⁵⁴ Tapınağın, bugün hâlâ manzaraya egemen olan etkileyici kalıntıları, bu yerleşmenin öneminin yöreyle sınırlı kalmadığını açıkça göstermektedir.⁵⁵

Aizanoi'daki Zeus kutsal alanında Meter kültü önemli bir rol oynamıştır. Yerel söylence geleneğine göre, Zeus, yakındaki Steunos mağarasında doğmuş, çoktan beri Rhea ile özdeşleşmiş olan Meter de Zeus'un anası kabul edilmişti.⁵⁶ Bu gelenek konusundaki baş kaynağımız olan Pausanias, Aizanoi'a yerleşen ilk göçmenlerin Arkadia'daki Azania'dan gelmiş olduğunu bildirir.⁵⁷ Phrygia'daki kentin adı bir Yunan soyuna bağlanarak açıklanırken, Pausanias bir yandan da bölgedeki Yunan yerleşmecilerin kendi ana tanrıcaları Rhea'yı Phrygia'nın yerel Ana Tanrıça'sı ile özdeşleştirerek yaptıkları, bilinen türde bir tanrılar birleşmesini belgeliyor. Bunun sonucunda Aizanoi'daki Meter kültü Steunos mağarasına yerleştirilmiş, tanrıçaya da orada Meter Steuene adıyla tapınılmıştır.

Aizanoi'daki tapınağa yaklaşık 3 km. uzaklıkta olan bu mağara dikkatle araştırılmıştır.⁵⁸ Pausanias'a göre, tanrıçanın mağaranın önün-



res. 77. Zeus ve Meter tapınağı, Aizanoi. M.S. 2. yüzyıl. Fotoğraflayan, yazar.

de duran kült heykeli çoktan beri kayıptı,⁵⁹ ama bulunan adak sunuları mağaranın kutsal bir işlevi olduğunu doğrulamakta ve buranın M.Ö. 1. yüzyıldan M.S. 2. yüzyıl ortasına dek tapınak olarak kullanıldığını göstermektedir.⁶⁰ Çanak çömlek ve terrakotta heykelciklerden oluşan adaklar arasında tanrıçayı aslanı ve tefiyle gösteren betimler, ayrıca kucağında bir çocuk tutan tanrıça heykelcikleri vardır.

Mağara tapınağın geleneksel Phryg ve Yunan kült düzenlerinin ilginç bir karışımı olması, Yunan yerleşmecilerin kendilerini mevcut dinsel düzene uydurduklarını gösterir. Mağaranın girişinde, kayaya oyulmuş kemerli birkaç niş vardır. Bunlar şimdi boştur, ama büyük olasılıkla küçük heykelcik ve kabartma türündeki adak sunularını yerleştirmek için yapılmışlardı. Bu nişlerin biçimi Yunan kentleri Phokaia ve Ephesos'ta bulunan nişlere çok benzemekle birlikte, doğal kayalara adak nişleri oymak, Phrygia'nın başka yerleriyle birlikte, yakındaki Midas Kenti ve Fındık'taki Phryg yerleşmelerinde de rastlanan eski bir Phryg geleneğidir.⁶¹ Mağara ağzının üstündeki kayaya oyulmuş merdiven benzeri yapı, büyük olasılıkla Matar'ın Phrygia'daki hemen her tapınağında bulunan türden bir merdiven sunaktır.⁶² Mağaranın üstündeki tepenin yüksek bir noktasında olması, bu tür Phryg

merdiven sunaklarının tipik özelliğidir. Bunlar, dağların doruğundaki evinde tanrıçaya sunu yapılan yerler olmalı. Midas Kenti'ndeki Angdistis kutsal alanının buluntularından da anlaşıldığı gibi, bu merdiven sunaklar Hellenistik ve Roma çağlarında da kullanılmıştır.

Mağaranın üstünde yer alan iki yuvarlak yapı da aynı derecede ilginçtir. Kaba taş bloklardan örülmüş yuvarlak çukurlardan oluşan ve biri diğerinden biraz daha geniş olan bu yapılar, mağaranın tavanına açılırlar. Buluntu alanını kazan Rudolf Nauman, bunlardan büyük olanını taurobolium-boğa kurban etme töreni-, daha küçük olanını da criobolium-koç kurban etme töreni-için tasarlanmış yapılar olduğunu söylemiştir,⁶³ ama bu pek olası görünmüyor. Naumann, bu kuyuların Hristiyanlık savunucusu Prudentius'un anlattığı biçimdeki bir taurobolium töreni için kullanıldığı kanısına varmıştır. Bu anlatıma göre, tören sırasında bir yeraltı çukurunun üzerine yerleştirilen tahta platformun üzerine getirilen boğa, mızrak saplanarak yavaş yavaş öldürülür, böylece hayvanın kanı aşağıda duran kişinin üzerine akar.⁶⁴ Ancak bu tür bir taurobolium töreninin Anadolu'da uygulandığını ve Meter Steuene mağarasının terk edilmiş halde olduğu M.S. 4. yüzyıl öncesinde boğa kurban etme töreni yapıldığını gösteren hiçbir bulgu yoktur.⁶⁵ Aizanoi'daki mağaranın üzerindeki çukurlar, Phryg kutsal alanlarında sık sık rastlanan, içlerinde tanrıçanın kült heykeli-nin durduğu kayaya oyulmuş nişlerin çoğunlukla arkasında, bazen de yanında yer alan çukurları hatırlatır. Yakındaki Midas Kenti, Fındık ve Deliklitaş'ta, ayrıca Köhnüş Vadisi'nde bulunan Phryg dağ tapınaklarında bunlara çok sık rastlanır.⁶⁶ Eski Phryg buluntu alanlarındaki çukurlar büyük olasılıkla tanrıçaya sunulan adak eşyalarını biriktirmekte kullanılmışlardı. Aizonai'daki özenle biçimlendirilmiş yuvarlak çukurlar da özellikle tanrıçanın ana tapınağını içeren mağaranın tam üstünde yer aldığına göre, bunların da benzer bir işlevi olması mümkün.

Meter Steuene'nin mağara tapınağı oldukça erken bir tarihte kullanımdan kalktı. Bunun nedeni ilgisizlik değil, Meter kutsal alanının M.S. 2. yüzyılda Zeus tapınağına taşınmasıydı. Buradaki ortak tapım, en önemli tanrı ile güçlü yerel tanrıçanın kültlerini birleştirdi.⁶⁷ Tapınakta iki cella vardı. Yer seviyesindeki ana cella Zeus tapımına ayrılmıştı. Geleneksel bir Yunan tapınağının planını izleyen ve doğuya bakan bu yapıya pronaos'tan giriliyordu. Meter Steuene'nin yeni tapınağı olan ikinci cella ise tonozlu bir yeraltı odasından oluşuyor, buraya Zeus tapınağının opisthodomos'undan merdivenle iniliyordu



res. 78. Zeus ve Meter tapınağı. Meter'in yeraltı tapınağı, Aizanoi. M.S. 2. yüzyıl. Fotoğraflayan John Wagoner.

(res. 78).⁶⁸ Belli ki burada Steunos mağarasındaki eski tapınak ortamı yaratılmak istenmiş. Özenli bir duvar işçiliğinin eseri olan bu tozozlu yeraltı odasının çok iyi korunmuş durumda olması, Zeus tapınağının altındaki temel duvarlarına yerleştirilen küçük pencerelerden giren ışığın da etkisiyle, özgün mağara ortamını yaşamamıza olanak veriyor. İki kültün birleşmesi, Zeus'la Meter'e adanmış yazıtlı bir adak levhasından da kanıtlanmıştır: Δύ και Μητρί Θεῶν Στευηνῆ Ἀρτεμίδωρος Διονυσίου Αἰζανεύτης ἱερεὺς κτίστης ἐκ τῶν ιδίων (Rahip ve kurucu, Aizanoilı Dionysos oğlu Artemidoros [bunu] özel fonundan Zeus'a ve tanrıların anası Meter Steuene'ye [adadı]).⁶⁹

Meter Steuene ve Zeus ortak kültü, M.S. 2. ve 3. yüzyıllardan kalan Aizanoi sikkelerinde de görülür. Bu sikkelerde, tahtta oturan Meter'in kolları arasında bebek Zeus vardır.⁷⁰ Çoğunlukla Kureta'lar da betimlenmiş, yeni doğan tanrının çılgınlıklarını bastırmak için kalkanlarını birbirine vururken gösterilmişlerdir. Bu betimlere sadece Aizanoi sikkelerinde değil, Akmonia, Apameia, Laodikeia ve Tralles dahil olmak üzere, Phrygia'daki diğer kentlerin sikkelerinde de rastlanır. Ba-

zı örneklerde, Penkalas ırmağını kişileştiren yerel ırmak tanrısı da kollarında bir çocukla birlikte gösterilmiştir.⁷¹ Buradaki amaç, artık klasikleşen Zeus'un doğuşu öyküsünü (geleneksel olarak Girit'te geçer) Anadolu'daki Meter kültüyle birleştirmek, Küçük Asya'daki Yunanlılaşmış kültleri ve Yunan öncesi dinsel uygulamaları kaynaştırmak gibi görünüyor.⁷² M.S. 2. yüzyılın mimarisinde, yazıtlarında ve sikkelerinde bu kaynaşmanın gerçekleştiği görülmekle birlikte, kaynaşma süreci birkaç yüzyıl öncesinden başlamış olabilir. Steunos mağarasında bulunan ve Meter'i kucağında bir çocukla gösteren daha eski tarihli terrakotta adaklar bu fikri uyandırıyor.

Bunlar, büyük olasılıkla tanrısal oğlunu kucaklayan Zeus'un Anası'nı betimliyorlar. Aizanoi, Anadolu'lu Ana Tanrıça kültünün gücünü, uzun yaşamını, Yunan ve Roma dönemlerinin değişen politik ve dinsel gerçeklerine kendini uydurma becerisini, M.S. 1. yüzyıla ait Meter tapınaklarının hepsinden daha çok sergiler. Burası M.S. ilk iki yüzyılda Meter'e bir mağarada tapınma geleneğinin güçlenmesine bile neden olmuş olabilir. Meter'e mağaranın tanrıçası olarak tanımlayan başka adak yazıtlarına sık sık rastlanması bunu akla getiriyor.⁷³

Pessinus'ta, Ana Tanrıça kültünün Romalılaştırılmasına ilişkin farklı bir örnek gözlenir. Roma egemenliğindeki Pessinus'ta, Meter başka bir tanrının kültüyle birleştirilmemiş, bağımsız bir tanrıça olarak kalmıştır. Romalılar Meter'in Phrygia'daki en eski ve en önemli kült yerinin Pessinus olduğunu iddia etseler de, oradaki Meter kutsal alanının çok ünlü olduğunu düşündürecek fazla bir kanıt bulunmadığı gibi, bu yerleşme, taşıdığı önemi büyük ölçüde Hellenistik dönemdeki Pergamon desteğine ve Pergamonluların bölgeyi kontrol eden yerel Galat kabileleriyle baş etme zorunluluğuna borçlu gibi görünüyor. Galatlarla sürüp giden bu sorunlu ilişkileri devralan Romalılar, sonunda M.Ö. 25'de bölgeyi Galatia eyaleti olarak düzene soktular.⁷⁴ Strabo, kendi zamanında (M.Ö. 1. yüzyıl sonları) kentteki refah düzeyinin düştüğünü kaydediyor, ama M.S. ilk iki yüzyıl boyunca kent önemli bir ticaret merkezi olarak işlemeyi sürdürmüştür.⁷⁵

Pessinus'ta yapılan arkeolojik araştırmalarda Meter kutsal alanı bugüne dek gün ışığına çıkarılamadı.⁷⁶ Bilinen en saygın kutsal alan imparatorluk kültüne aittir ve burada büyük bir tapınak-tiyatro vardır.⁷⁷ Meter kültü hakkındaki bilgilerimizin çoğu kült töreninden söz eden bir grup yazıtı içeren epigrafik verilerden sağlanmıştır. Bunlardan, tanrıçanın gizem ayinlerini yöneten Attabokaoi diye bir grup olduğunu öğreniyoruz.⁷⁸ Bu grubu başka yerden tanımlıyoruz, ama grubun

unvanı içinde Attas adının kullanılması, Attis adlı bir tanrıyla değil, büyük olasılıkla Pessinus rahipleriyle ilgili olduklarını ima ediyor.

Ayrıca kültle ilişkileri nedeniyle çeşitli kişileri öven bir dizi yazıt vardır. M.S. 1. yüzyıla ait bir yazıtta kişinin kendisinden "Ἀττις ἱερεὺς, rahip Attis olarak söz etmesi, Attis adının bir rahip unvanı olarak kaldığını gösterir.⁷⁹ M.S. 2. yüzyıldan kalan bir çift yazıt ise, bu dönemde Pessinus rahipliğinin toplumda onurlu bir etiket ve öncelikle varlıklı ailelere tanınan bir ayrıcalık olduğunu ortaya koyuyor. Tiberios Klaudios Heras adlı bir kişinin topluluğun dinsel yaşamında etkin olduğunu öğreniyoruz. Bu kişi dokuz kez Meter'in başrahibi –*archiereus* olmuş, altı dönem İmparatorluk kültü rahibi, bir dönem de topluluğun –*koinon*- yüksek rahibi olarak hizmet vermiş. Romalılaşmış bir Galat adı taşıması, Roma yurttası olan yerel Galat hiyerarşisine mensup bir kişi olduğunu gösteriyor, ayrıca Meter'in başrahibi olarak Attis unvanını taşıyor ve bu onuru yine seçkin bir Galat adı taşıyan oğlu Tiberios Klaudios Deiotaros'la paylaşıyor.⁸⁰ Bu da açıkça gösteriyor ki, Pessinus'taki Meter rahiplerinin hepsi hayatlarını tanrıçanın hizmetine adanmış adamlar değildi. Bu iki adamı övmek için kullanılan sözler oldukça sıradandır ve Meter başrahibi Attis olmanın yerel yurttaslar için olağanüstü bir basamak olmadığı izlenimini verirler. Tam tersine, Meter rahibi olarak görev yapmanın Pessinus toplumunun ileri gelen üyelerinin elde etmeye çalıştığı tek ya da en seçkin onur derecesi değil, sadece toplumdaki birçok onur derecesinden biri oldu.⁸¹ T. Klaudios Heras aynı zamanda yakındaki Midaion'da yer alan, tanrıçanın kent sikkeleri üzerindeki betimleri yoluyla öğrendiğimiz bir başka Meter kutsal alanında da Meter rahipliği yapmış.⁸²

Bugünkü Afyon yakınlarındaki başka bir Phryg yerleşmesi olan Dokimeion'da yine kent sikkeleri üstünde, ayrıca adak yazıtı görevi yapan küçük sunaklarda tanrıçaya ilişkin zengin kanıtlar saptanmıştır. Tanrıça burada yerel adıyla, yani Angdistis olarak tanınır.⁸³ Dokimeion, mermer ocaklarıyla, özellikle kırmızı damarlı beyaz mermeriyle ünlüydü. Roma efsanesi, bunun Attis'in kanının taşlara akmasından kaynaklandığını kaydeder,⁸⁴ bu da, Attis'in ölümüyle ilgili Greko-Romen söylence çemberinin yerel Anadolu geleneğini etkilediğinin bir başka göstergesidir.

Özetle, Meter kültü M.S. ilk yüzyıllarda Anadolu'daki gelişimini sürdürdü. Neredeyse her topluluğun kendine ait bir Meter tapınağı vardı. Oralarda tanrıçaya kişilerin, onların ailelerinin ve dostlarının koruyucusu olarak, yöresel adıyla tapınılıyordu. Tanrıça bölgedeki kent

merkezlerinde de varlığını sürdürdü, ama asıl meskeni hâlâ dağlar ve kır tapınaklarıydı. Tanrıçanın kültünün en önemli kült olduğu saptanmış bölge çok azdır. Bir Meter kutsal alanının ender olarak öne çıkmasının nedeni, çoğunlukla geçmişteki itibarlı bir koruyucuyla (Aizanoi, Pessinus) ya da Zeus kültü örneğinde olduğu gibi, saygın bir külle (Pergamon, Aizanoi) bağlantısıydı. Midas Kenti ve Bithynia'daki basit dağ tapınakları, büyük olasılıkla böyle bir koruyucudan yoksun kalan Meter tapınakları olup, yöre halkının dertlerine çare aramak ya da günahlarını bağışlatmak için dua etmeye geldiği gösterişsiz mekanlardır.

Sonsöz

Phrygialı Ana Tanrıça, M.S. 2. yüzyıldan sonra silinip gitmedi. Tam tersine, Ana Tanrıça kültü Britanya'dan Afganistan'a kadar, eski Akdeniz uygarlığının eriştiği dünyaya boylu boyunca yayıldı. Geç Antik Çağ'da İmparatorluğun politik ve dinsel yaşamında önemli bir rol oynayan Romalı bir Magna Mater'le karşılaştığımızı göre, tanrıça Akdeniz bölgesinin merkezinden de silinmedi. Ana Tanrıça kültürünün Geç Antik Çağ'daki gücü, gizemciliğin yeniden canlanması ve Attis'in bağımsız bir tanrı olarak önem kazanması, ayrıca incelenmeye değer konulardır.

Benim anlatım tanrıçanın öyküsünün tam ortasında bittiği için, Ana Tanrıça'nın eski Akdeniz yaşamındaki anlamını özetleyen kapsamlı bir değerlendirme yapmak uygun olmaz. Amacım, taşra kökenli Ana Tanrıça'nın Akdeniz dünyasının her yanında taraftarları olan bir tanrıçaya nasıl dönüştüğünü anlatmaktır. Bu girişimin kilit noktası, Phrygialı Ana Tanrıça'yı özel kılan şeyin ne olduğunun belirlenmesidir. Phrygialı Ana Tanrıça önce bize Anadolu'nun kırsal manzarasının bir ürünü olarak görünür ve onu farklı kılan nitelikler, dağlarla iletildiği güç ve huşu duygusu, boş alanlarla yapılanmış insan toplulukları arasındaki sınırların üstünde olma gücü, evrensel insan yaşantısının bir bölümünü yansıtır. Bu niteliklerin tümü tanrıçayla birlikte Yunan ve Roma dünyalarına aktarılmamış olmakla birlikte, kültürünü yerel sınırların ötesine taşıyan bir dayanıklılığı olduğu kuşkusuz.

Ana Tanrıça'nın gücü belli koşullar altında bölgesel ve politik amaçlar için kullanıldı. Phrygia devletinin iktidar yapısının bir parçası olan tanrıça, Romalıların kendilerini zafere yazgılı insanlar olarak tanımlamalarına katkıda bulundu. Fakat, tanrıça politik ya da etnik tanımların dar sınırlarını aşarak, eski Akdeniz dünyasındaki birçok halkın insani gereksinimlerine seslendi. Bu gereksinimlerin neler olduğu hakkında ancak dolaylı yoldan ipucu edinebildik. Ana Tanrıça gizemlerine giren birinin zihnini okumamıza olanak verecek günce benzeri antik bir belge ya da açıklayıcı bir metin yok. Bununla birlikte, Ana Tanrıça'nın gücüne gerçekten duyarlılık gösterildiğini açıkça görebiliyoruz. Böylelikle, kronolojik anlatıyı Akdeniz'de Antik Çağ'ın sonuna dek götürmesek de, bölgeyle sınırlı bir kültürün ve eski Akdeniz dünyasının güç politikalarında nadiren başrol oynamış bir halkın ürünü olan bu tanrıçanın, kendine ait olmayan halklar ve bölgeler üzerinde nasıl böyle güçlü bir etki yarattığını göstermiş olduğumu umuyorum.

Ana Tanrıça kùltù hakkındaki bir çalışma, Akdeniz'in Antik Çağ'daki toplumsal dũnyasını incelemek için bir başka araç sağlaması ačí-sından da yararlıdır. Akdeniz'in farklı grupları olan eski Anadolu halkları, Yunanlılar ve Romalılar arasında Ana Tanrıça'nın aldığı farklı tepkiler, Akdeniz toplumundaki birçok önemli değişikliğin aydınlanmasına yardımcı olduğu gibi, orada yaşayan insanlardan çoğunun yaşamını biçimlendiren sabit değerleri de gösterir. Üstelik Ana Tanrıça kùltù, hem önemli kişilerin hem sıradan insanların, hem önemli kent merkezlerinin hem taşra toplumlarının seslerini duymamıza olanak verir. Bu sesler, Ana Tanrıça tapımının değişen ve sabit kalan yönlerini bize iletirken, insanların yaşamlarını biçimlendiren en önemli güçlerden birinin dinsel âdetler olduğunu da etkili bir biçimde hatırlatıyorlar.

Dipnotlar

Sunuş

- 1 Brixhe and Lejeune 1984: no B-01 ve W-04, *kubileya*; Matar'ın Phrygia dilinde kaydedilmiş diğer tek sıfatı *areyastin*'dir (ibid.: no W-01a.) *Kubileya* genel olarak "dağ" anlamına gelebilir ya da belirli bir dağın adı olabilir. Tanrıçanın adı konusunda bir inceleme için bkz.. Brixhe 1979:40-45 ve aşağıdaki 4.bölüm.
- 2 Haspels 1971: 199-200.
- 3 Brixhe 1979: 43.
- 4 Bunların en kapsamlıları Showerman 1901, Graillot 1912, Cumont 1929 ve Vermaseren 1977.
- 5 Magna Mater Cybele'nin geç Roma'ya ait metin ve belgelerdeki rolünden söz ediyorum, çünkü erken Hıristiyan yazarlardan birkaçı Cybele ve Attis efsaneleri için bize en iyi kaynakları, Ana Tanrıça ile ilgili en kapsamlı ve en iyi doğrulanmış söylence çemberini sağlar; bu konu 8.bölümde geniş ölçüde irdelenmiştir. Geç Roma İmparatorluğu'ndaki Ana Tanrıça konusuna daha sonraki bir çalışmada dönmeyi ümit ediyorum.
- 6 E. Simon 1966: 75-76; 1987: 164-66.
- 7 *Aeneis* 6.784-88.
- 8 Iulianus, *Oration* 5.159.
- 9 Augustinus, *Civ. Dei* 4.10, 7.16, 7.24.

1. Phrygialı Ana Tanrıça Hakkındaki Bir Araştırmaya Giriş

- 1 Bachofen 1967: 97. Burada Bachofen'den yapılan tüm alıntılar bu kaymaktandır.
- 2 Ibid.: 97, 98.
- 3 Ibid. : 109-10.
- 4 Bachofen'in antik Yunan ve Latin kaynaklarını kullanışı hakkındaki bir eleştiri için, bkz.. Pembroke 1967.
- 5 Bachofen 1967: 121-56.
- 6 Pembroke 1967: 1.
- 7 Pembroke 1965.
- 8 Ramsay 1888: 380. Metnin doğru okunuşu "Matar Kubileya"dır; bkz. Brixhe and Lejeune 1984: 46, no. W-04.
- 9 Ramsay 1888: 367.
- 10 Ramsay 1895: 94.
- 11 Ramsay 1899: 40.
- 12 Ramsay 1888: 367-68.
- 13 Ramsay 1895: 94.
- 14 Ramsay 1895: 94.
- 15 Showerman 1901: 230-32.
- 16 Graillot 1912: 5, 365.
- 17 Cumont 1929: 45.
- 18 Gusmani 1971: 308. Ayrıca, Laroche'un yorumlarına da dikkat edin: Laroche

1960:126.

19 Graves 1948: 529, *passim*.

20 Özellikle, bkz. Stone 1976 ve bu ideolojinin güçlü bir savunucusu olan Gimbutas 1982, 1989.

21 Bu tür çıkarımlara örnek olarak bkz. Renaud 1929; James 1959; Verneule 1964: 21-22; Patai 1967: 15; Hawkes 1968; Gimbutas 1982: özellikle 236-38; Lerner 1986: 39-40; ve Gimbutas 1989. Bu incelemelerdeki tek ortak nokta, yaklaşımlarının metodolojik bakımdan kusurlu olmasıdır. Prehistorik heykelcikler genellikle tarihleri, arkeolojik çevreleri, işlevleri, hatta görünüşleri hesaba kaulmaksızın gelişigüzel gruplandırılmışlardır. Üstelik, Paleolitik, yani avcılık-toplayıcılık çağına ait buluntu yerlerinden gelen heykelciklerle, Neolitik, yani tarıma geçiş çağına ait buluntu yerlerinden gelen heykelcikler, bu iki topluluk tipinin sosyal ve ekonomik yapılarındaki farklılıklar göz önüne alınmaksızın, çoğunlukla birlikte ele alınmışlardır. Akdeniz'in prehistorik buluntu yerlerinden gelen malzeme, çoğu kez orta Avrupa ve Kuzey Amerika'dan gelen heykelciklerle birlikte gruplandırılmış ve farklı kültürel koşullar dikkate alınmaksızın, aynı prensiplere göre analiz edilmiştir. Bu fikirlerdeki belirsizliklere ilişkin doğru eleştiriler için bkz. Ucko 1962: 38-40, Ucko 1968: 409-19, Ehrenberg 1989: 66-76, Talalay 1994: 167-73.

22 Ucko 1962; Rice 1981: 402-12. Bu sorunun Anadolu'ya ait malzemede incelenmesi için, ayrıca bkz. 2. Bölüm ve orada anılan kaynaklar, özellikle de Hamilton 1996: 225-26.

23 Talalay 1994.

24 Ucko 1962 ve 1968, özellikle 409-19; Voigt 1983: 186-93; Talalay 1987, 1991 ve 1994.

25 Frankfort 1958: 173-74. Tanrıça İsis'de kişileştirilen tanrısal Ana kavramı Roma kült geleneklerinden kuvvetle etkilenen oldukça geç bir olguydu.

26 James 1959, özellikle s. 13-46.

27 Gimbutas 1982: 152, 195-200. Gimbutas 1989: 316-17 *passim*.

28 Vermaseren 1977.

29 Ibid.: 9, 13. Bu çizgideki savı izleyenler arasında Hawkes da vardır. Hawkes 1968: 25. Şu da kuşkusuz bir gerçek ki, Neolitik bereket tanrıçası denilen tanrıça kavramı yaygın şekilde eleştirilmiştir, örneğin Ucko 1962 ve 1968; Burkert 1985: 11-12; Talalay 1991, 1994.

30 Jung 1954.

31 Ibid.:19.

32 E. Neumann 1963.

33 Ibid.: 43-44, 276-77. Benzer bir sav Patai'de de var. Patai 1967: 16-17. 1985 tarihli çalışmasında Wehr bu savlara ilişkin değerli bir eleştiri sunmuştur.

34 Doğrusunu söylemek gerekirse, yapısalcı bir bakışı açısı olmamasına karşın, bu yaklaşım için değişmez başvuru kaynağı Frazer 1906.

35 Burkert 1983a: 80-82.

36 Burkert 1979a: 104-5.

37 Ehrenberg 1989: 65.

38 Hadım tanrı Attis'in kökeni üzerine, bkz. Roller 1994. Cybele ve Attis efsanesi ile hadım etme ayınının anlamı 8. Bölümde kapsamlı olarak incelenecektir.

39 Bachofen 1967: 91.

- 40 Renaud 1929: 507-12. E. Neumann 1963: 179-208.
- 41 E. Neumann 1963: 3.
- 42 Burkert 1983a: 82.
- 43 Vermaseren 1977: 11.
- 44 Bachofen 1967: 99-100.
- 45 Cumont 1929: 45.
- 46 Ibid. : 47.
- 47 Graillot 1912: 21.
- 48 Said 1979: 167-97, 309-21. Kabbani 1986.
- 49 Örneğin, Bömer'in yorumlarına dikkat edin: Bömer 1963: 866-901 ve Bömer 1964. Diğer örnekler aşağıdadır.
- 50 Kern 1935: II, 232. Versnel 1990: 107-8. Benzer bir yorum için Ferguson 1944:110.
- 51 Bunun en güzel örneği, Plutarkhos'un M.Ö. 415'deki Sicilya seferi arifesinde Atina'daki Herme heykellerinin tahrip edilişi bağlamında söz ettiği (Plutarkhos, *Nikias* 13, 2) hadım etme olayının bilim adamlarınca ele alınış biçimidir. Birçok bilim adamı, örneğin Foucart 1873: 64-65; Graillot 1912: 22-23; Burkert 1979a:104; Garland 1987: 130-31; Versnel 1990: 107-8 ve Shear 1995:175, Plutarkhos'un anlatımında herhangi bir dinsel töreye ilişkin hiçbir anıştırma bulunmaması gerçeğine ve sadece akli dengesi bozuk birinin eylemi anlatılmış olmasına karşın, bunun, dinsel hadım etme töresinin M.Ö. 5. yüzyıl sonlarında Atina'da uygulandığını ispatladığını ileri sürmüşlerdir.
- 52 Örnek açıklamalar olarak bkz.. Thomas 1984 ve Gruen 1990: 5.
- 53 Halikarnassoslu Dionysios 2.19. Bu ikilik hakkındaki bir irdeleme için, özellikle Vergilius'un *Aeneis*'i ile ilgili olarak, bkz. Wiseman 1984. Bu konuya 4. Bölümde etraflıca eğilinecektir.
- 54 Thomas 1984.
- 55 Ibid. : 1504, 1506-7.
- 56 Ibid. : 1504.
- 57 Cumont 1929: 50.
- 58 Bu olay Diodoros 36.13.1-3 ve Plutarkhos, *Marius* 17-18'de anlatılmıştır.
- 59 Graillot 1912: 97-98. Graillot bunu, Battakes'in orada bulunuşuna en çok karşı çıkanın pleblerin temsilcisi A. Pompeius olduğunu belirten Plutarkhos'a rağmen iddia eder. "Levanten tüccarlar"ı Ana'nın taraftarları arasında çoğunlukta olan aşağı tabakadan tipler olarak anmakla, Cumont'la Graillot'nun her ikisinin de dönemlerinin şiddetli Yahudi düşmanlığını yansıttıklarından kuvvetle kuşkulanyorum.
- 60 Graillot 1912: 98. Bu tartışmada, külte tapanların eriştiği kişisel mutluluk ve kuruluşu vurgulayan Toutain'in düşüncesi daha ılımlıdır. Toutain 1911: 111-19.
- 61 Ferguson 1944: 110.

1. Bölüm: Anadolu'da Ana Tanrıça

2. Prehistorik Bulgular

- 1 Ovidius, *Fasti* 4.249-52; Apuleius 11.4.
- 2 İlk olarak 1961 ve 1965 yılları arasında kazılan Çatalhöyük, halen yeni baştan araştırılmaktadır, bu nedenle oradaki malzemenin yorumlanmasıyla ilgili olarak bu-

rada yapılan tüm öneriler geçici sayılmalıdır. Yeni kazıların ilk üç sezonuna ait sonuçlar Hodder'ın 1996 tarihli yayınında sunulmuştur. İlk kazının raporları için bkz. Mellaart 1962, 1963a, 1964, 1966, 1967. Batı Çatalhöyük civarındaki Kalkolitik bir yerleşme olan höyük hakkında Mellaart'ın 1965 tarihli yapıtında bir rapor yayınlanmıştır. Todd'un 1976 tarihli yapıtı ilk kazıya ve bu kazının buluntularına ilişkin yararlı bir özet vermekte, yorumlama konusundaki çeşitli sorunları irdelemektedir. Çatalhöyük kült malzemesi hakkındaki daha yakın tarihli bir kitap, Mellaart, Hirsch ve Balpınar 1989, metin olarak 1. Bölümde irdelemiş olduğumuz ebedi bereket tanrıçası Büyük Ana şeklindeki aynı klişelere dayanmakta ise de, Çatalhöyük'teki resimlerden güzel örnekler içermektedir. Bu kitap hakkındaki karşıt fikirleri gözden geçirmek için bkz. Mallett 1992-93.

- 3 Ahali yerleşim yerini tamamen terk etmemiş, höyüğün başka bir bölgesine taşınmış olabilir; bkz. Hodder 1996: 360-61.
- 4 Terk etme öncesinde genellikle kasıtlı bir yakma eylemi olmuş gibi görünmektedir; bkz. ibid.: 365.
- 5 Ibid.: 363.
- 6 Harf /rakam işaretleri, odaların kazıdaki numaralandırılma metoduna ilişkindir. Her örnekteki ilk işaret olan harf kazı bölgesini, ikinci işaret olan Roma rakamı kazı katını, üçüncü işaret olan Arap rakamı da odaları belirtir. Bkz. Todd 1976:23.
- 7 Çatalhöyük heykelciklerinin kapsam ve bağlamı üzerine değerli gözlemler için, bkz. Hamilton 1996. Heykelcikler hakkındaki düşüncelerini benimle paylaştığı için Naomi Hamilton'a minnettarım.
- 8 Reimler için bkz. Mellaart 1963b ve Mellaart 1964: 73-81.
- 9 Bkz., özellikle Mellaart 1963b. Ana Tanrıça hipotezini destekleyenler arasında bulunanlar: Vermaseren 1977, Burkert 1979a: 120, Robertson 1996: 303.
- 10 Todd 1976: 120.
- 11 Hamilton 1996: 226.
- 12 Ibid.: 227.
- 13 Todd 1976:120
- 14 Hamilton 1996: 226.
- 15 Mellaart 1975: 106.
- 16 Mellaart Hacılar'daki çalışmasının ilk kazı raporlarını 1958-61 arasında *Anadolu Araştırmaları*'nda yayınlanmıştı. Son rapor ise Mellaart 1970 baskısıdır.
- 17 Hacılar'da boyalı siva örneği vardı, ama figüratif desenli değildi. Mellaart (1970: 20), oldukça akla uygun biçimde, dokumaların duvara asılmış olabileceğini varsaydı. Ayrıca, Hacılar çanak çömleğinin üzerinde bulunan zengin geometrik bezemeler, dokumalarda kullanılan tipteki bezeme örneklerini andırır.
- 18 Bunlar ibid. 166-85'de bir grup olarak irdelenmiştir.
- 19 Çocuklu kadınlar, ibid.: No 519, 575, 573, res. 218-20. Sevişen kadın, ibid.: no 528, tablo VI ve res. 227.
- 20 Ibid.: No 525, res. 201.
- 21 Ibid.: No 486, 507, 513, 514, 515, 522, 534, 569, 576.
- 22 Ibid.: No 529, 531, 570, ve levha V.23.
- 23 Ibid.: No 518, 523, res. 228-29.
- 24 Ibid.: No 539, 577, 518, res. 196-97, 228.
- 25 Ibid.: 171-74.

- 26 Yunanistan'da, Peloponnesos'daki heykeltik grupları için kabul edilen bir dizi etkinlik ve işlevi dikkate alın (Talalay 1993: 37-44).
- 27 Mellaart 1963b, 1970: 171.
- 28 Ucko 1962; Voigt 1983: 187-93; Talalay 1991, 1993.
- 29 Hodder 1996: 3-4, Orta Anadolu'nun Neolitik çağı içerisinde Çatalhöyük'ün yeri üzerine yorumlar.

3. Tunç ve Erken Demir Çağları

- 1 Phrygialı göçmenlerle eski Hitit yerleşmeleri arasındaki ilişki karmaşık bir konudur ve bunun aydınlanması için daha çok çalışmak gerekecektir, ama Gordion'da Hitit İmparatorluğunun çöküşünden sonra bir terk edilme dönemi yaşanmamış gibi gözükmemektedir; bkz. Sams and Voigt 1990; Voigt 1994: 276-78.
- 2 Muscarella 1974: No 125, Arinna'nın Güneş Tanrıçası. Şuna dikkat etmeliyiz ki, Phrygialı Ana Tanrıça'nın kucagında ya da kollarında hiçbir zaman çocuk yoktur, öyleyse bu betimin Phrygialı tanrıçanın öncülü olması mümkün değildir.
- 3 Mellink 1991: 130.
- 4 N. Özgüç 1965: 63 (Asur Kolonileri dönemi mühürleri üzerinde bir dağın tepesinde duran Hava Tanrısı). Bittel 1976a: res. 248 (Dağ tanrısı tek başına); res. 239 (Hava Tanrısı'nı taşıyan dağ tanrısı).
- 5 Asur Kolonileri dönemi mühürleri, N. Özgüç 1965: No 65, 66, 69; Eski Hitit ritonu, oturan bir figür ile bir geyiğin sırtında duran figür yirtıcı kuşu tutmaktalar, Bittel 1976b: Levha 3-5, Muscarella 1974: No 123. Tanrısal varlığa Bittel erkek, Muscarella kadın demektedir, ama ben Bittel'in tanrısal varlığın konik külahını erkeğe özgü bir atribü olarak yorumlamasını daha inandırıcı buluyorum.
- 6 Yeniköy'de bulunan bir kabartma, Bittel 1976a: res. 247, Akurgal 1961: 47b; Boğazköy'den çıkan damga mühürler, Güterbock 1940: No 64, Beran 1967: No 161; damga mühür, Oxford'da, Akurgal 1961: Levha 52.
- 7 T. Özgüç 1971: 9-11, res. 7, levha 11-12. Hitit av tanrısı ve onun Phrygia kültürüyle ilgisi konusundaki bir inceleme için bkz. Mellink 1983: 351-52.
- 8 Güterbock 1942: 77, no 220; Beran 1967: 30, no 135.
- 9 Bkz. Deighton 1982: 1-39 passim.
- 10 Bittel 1976a: res. 257 (Eflatunpınar); Neve 1970: 157-59, res. 15-17 ve Macqueen 1986: 121, res. 106-7 (Boğazköy'de pınar kenarındaki tapınak).
- 11 Phrygialı Matar'ın Gordion kaynaklı en büyük kabartması (4. Bölümde anlatılmıştır; bkz. Mellink 1983: Levha 70) Sakarya Irmağı kıyısında bulunmuştur.; Ankara yakınlarında bir kaynak olan Fıharad Çeşme'de kayaya oyulmuş Phrygia idolli vardır.
- 12 Ussishkin 1975; Deighton 1982: 23-25.
- 13 Maltaş, Deliklitaş ve Fındık'taki arkasına oyuk açılmış Phrygia kaya anıtı örnekleri 4. Bölümde incelenecektir.
- 14 Geç Hitit ve Phrygia ilişkileri üzerine, bkz. Mellink 1979; Hawkins 1982; Mellink 1983: 358-59.
- 15 Ankara Akurgal 1962: Levha 137 ve Gordion'dan (Sams 1989), her ikisi de Geç Hitit etkisini açıkça gösteren kabartmalı ortostat blokları dikkate alın. Gordion'daki büyük tümülüstün çıkan tunç kazanlar büyük bir olasılıkla Geç Hititlerden it-

- hal edilmiş mallardı (DeVries, 1981, Young et. al.: 109-10.)
- 16 Daha erken tarihli bibliyografya ile bu soruna ilişkin iyi bir inceleme için bkz. Brixhe 1979.
 - 17 İlk kez Albright'ın ortaya attığı bu fikri (Albright 1929), daha sonraki gelişmeleri etkileyen bir denemesinde Emmanuel Laroche ayrıntılı olarak ele almıştır (Laroche 1960). Laroche'un, Kubaba'nın Phrygialı tanrıçanın öncülü olduğu şeklindeki yargısı, Bittel (1963: 17), Dupont-Sommer ve Robert (1964: 7-8), F. Naumann (1983: 18), Hanfmann (1983: 224-25) Mellink (1983: 358-59) ve Burkert (1985: 177) dahil, bu konuya yönelmiş olan bilim adamlarının çoğunluğu tarafından yaygın biçimde kabul görmüştür. İki tanrıçanın özdeşliği hakkındaki kuşkular ise Akurgal (1949: 111), Brixhe (1979: 40), Graf (1984) ve şahsım tarafından (Roller 1994b) ifade edilmiştir.
 - 18 Tunç Çağı'ndaki Kubaba hakkında, bkz. Güterbock 1954: 110; Laroche 1960: 115-19 ve res. 1. Kubaba'yı kanıtlayan Tunç Çağı buluntu yerleri Kültepe, Boğazköy, Kargamış, Ugarit ve Comanna'yı içerir.
 - 19 Kargamış kazıları için, bkz. *Carchemish* I-III. Kargamış'ta Kubaba hakkındaki kanıtlar Hawkins tarafından toplanmıştır (Hawkins 1981a); Kubaba'dan söz eden Kargamış yazıtlarını Hawkins yeniden yayınlamıştır (Hawkins 1981b).
 - 20 Kargamış'ın kraliçesi Kubaba hakkında, bkz. Hawkins 1972: 98-105; 1981b: 147.
 - 21 Laroche 1960: 120-22 ve res. 2, Kubaba kültürünün yayılışı; buluntu yerleri ve metinlerin kapsamlı bir listesi için bkz. Hawkins 1981a.
 - 22 Dupont-Sommer and Robert 1964: 7-15.
 - 23 Herodotos 5.102. Lydia yazısı için, bkz. Gusmani 1975: 28 no A II 5. Sardes'teki Kybebe kültü için bkz. Hanfmann 1983: 223-25; Rein 1993.
 - 24 Laroche'un Kubaba/Kybele akrabalığı hakkındaki denemesini 1958'de, Ankara/Bahçelievler (1959'da Temizer yayınladı), Gordion (1957-58'de keşfedildi; bkz. Mellink 1983: 349), Boğazköy (1958'de keşfedildi, 1963'de Bittel yayınladı), Ankara/Etilik (1983'de ilk F. Naumann yayınladı) kabartınaları dahil, Phrygialı Ana Tanrıça'yı betimleyen pek çok önemli anıtın keşfinden ve yayınlanışından önce, ayrıca Emilie Haspels'in 1971'de Phrygia'nın dağlık bölgelerindeki anıtlar üzerinde yazdığı temel eserden çok önce yazdığı unutulmamalıdır.
 - 25 Laroche 1960: 113. Laroche, iki sözcüğün Küçük Asya'da aynı adın farklı lehçelerdeki söyleniş olduğunu düşünüyordu.
 - 26 Brixhe and Lejeune 1984: No M-01c, M-01d I, M-01d II, M-01e, W-01a, W-01b, W-01c, W-04, W-06 ve B-01.
 - 27 Matar Kubileya/Kubeleya için, bkz. Brixhe and Lejeune 1984: No W-04, B-01.
 - 28 *Suda* ve Et. *mag.* s.v. *kubelon*. Brixhe 1979: 43-45'te bunun bugünkü Dinar yöresindeki bir dağın adı olduğu ileri sürülmüşse de, bu sıfatın görüldüğü iki Eski Phrygi yazıtının hiçbirisinin Dinar bölgesinin yakınında olmadığı unutulmamalıdır. Phrygialı Ana Tanrıça'nın adı 4. Bölümde ayrıntılı olarak araştırılacaktır.
 - 29 Graf 1984: 119.
 - 30 Dupont-Sommer and Robert 1964: 88-89.
 - 31 Kubaba betimlerini bir grup halinde inceleyenler: Akurgal 1949: 107-11; Bittel 1981: 261-64 ve Geç Hitit sanatında Kubaba'nın on betimini listeleyen F. Naumann 1983: 17-38, 291-93. Kabartınalı Uzun Duvar'daki Kargamış kabartmalarının Kargamış'ın en eski krallarının saltanat dönemlerini tarihllediği bilinmektedir; M.Ö.

- yaklaşık 900. (Mallowan 1972: 82; Hawkins 1982: 439-41).
- 32 Malatya, Orthmann 1971: Levha 42f; F. Naumann 1983: Levha 1, 2. Ancuzköy, Orthmann 1971: Levha 5g. Kargamış kabartmaları, Orthmann 1971: Levha 29f ve 34f; F. Naumann 1983: Levha 1,3 ve 292, no 4.
- 33 Kargamış kabartması, Orthmann 1971: Levha 34e; F. Naumann 1983: Levha 3, 3. Mahrada kabartması, Orthmann 1971: Levha 38g.
- 34 Kargamış kabartmaları, Orthmann 1971: Levha 23e, F. Naumann 1983: Levha 2, 1 ve 2, 2; Orthmann 1971: Levha 23b, F. Naumann 1983: Levha 2, 3. Zincirli kabartması, Orthmann 1971: Levha 58e, F. Naumann 1983: Levha 3, 1. Birecik kabartması, Orthmann 1971: Levha 5c, F. Naumann 1983: Levha 3, 2.
- 35 Kabartınalı Uzun Duvar'da Kubaba'ya yaklaşırken betimlenen kadınları dikkate alın, *Carchemish II* (1921): Levha 19-22. Hawkins 1972: res. 4.
- 36 Bkz. Mellink 1983: 354 ve F. Işık 1989, Geç Hitit ve Phryg heykelturaşlık tarzlarına ilişkin genel bir karşılaştırma. Phryg anıtları hakkında burada yapılması şart olan bu incelemeden sonra, 4. Bölümde Matar'ın Phrygia'ya özgü betimlerine ilişkin daha ayrıntılı tanım ve analizler gelecektir.
- 37 Gordion kabartması, Mellink 1983: Levha 70; F. Naumann 1983: Levha 5, 2. Ankara-Etlik kabartması, F. Naumann 1983: Levha 5, 4. Phrygialı Ana Tanrıça, neredeyse her zaman örtüsünün bir kenarı kemerinin sol tarafına sokulmuş olarak gösterildiğinden, sözü geçen örtü çizgisi Phryg kabartmalarında sadece figürün sağ tarafında görünür.
- 38 Orthmann 1971: Levha 23b; F. Naumann 1983: No 6, levha 2, 3. Zincirli kabartmasında da benzer bir başlık görülür, Orthmann 1971: Levha 58e; F. Naumann 1983: Levha 3, 1.
- 39 F. Naumann 1983: No 24, levha 7. 2. F. Işık'ın yorumlarını da dikkate alın: F. Işık 1989: 67.
- 40 Akurgal 1949: 107-8; Laroche 1960a: 123; F. Naumann 1983: 27-36.
- 41 Akurgal 1949: 109; Laroche 1960a: 123.
- 42 Nar, iki tanrıçanın ortak bir atribüsü olabilir; Boğazköy kabartmasında (Bittel 1963: 9), tanrıça sol elinde yuvarlak bir cisim tutmakta, Gordion'da bulunan minyatür kabartmada Phryg tanrıçası da elinde yuvarlak bir cisimle görülmektedir (Güterbock 1974, Roller 1988a: 45, res. 3). Bununla birlikte her iki örnekteki yuvarlak nesnenin nar olduğu kesin değildir. Phrygialı Ana Tanrıça'nın atribüleri hakkındaki bir inceleme için, bkz. Mellink 1983: 351-53.
- 43 Gordion (F. Naumann: Levha 5, 3; Mellink 1983: Levha 70), Ankara (F. Naumann 1983: Levha 3, 2) kabartınalarını ve Ayaş'ta bulunan heykelleri (Bittel 1963: Levha 11 c, d; Prayon 1987: Levha 2 a, b) dikkate alın.
- 44 Phrygialı Ana Tanrıça'nın Gordion'da bulunmuş olan kırmızı taştan bir heykelcik parçasında tanrıçanın eteğindeki avcı kuşlar (Mellink 1983: 352-53, levha 73, 1). Ayrıca, yine Gordion'da bulunan kemik bir süs eşyasında bir atmacanın tavşan avlayışı betimlenmiştir (Young 1964: Levha 84, res. 14). Phryg adağı olarak alıcı kuş (Mellink 1963-64; Mellink 1983: 352-53; Roller 1988a: 47). Phrygialı tanrıçaya uygun bir av motifi olarak atmaca üzerine, bkz. Mellink 1963-64; 1983: 352-53; Roller 1988a: 47 ve bu kitabın 4. bölümü.
- 45 Laroche 1960b: 76-78, no 128; Hawkins 1981a: 258.
- 46 Boğazköy'de bulunan şematik bir idol, bunun iyi bir örneğidir. Kurbanlarını av-

layan vahşi hayvanları, ok ve yaylarıyla at sırtında avlanan insanları kapsayan çeşitli av sahnelerinin betimlendiği kabartmalarla süslü bir çerçeve içine oturtulmuştur (Neve 1970: res. 9 a-d; Boehmer 1972: 206, 210, no 2144A; F.Naumann 1983: Levha 9e; Prayon 1987: Levha 35).

- 47 Orthmann 1971: Levha 29f (Kargamış); levha 42f (Malatya).
- 48 Haspels 1971: 87-89, res. 186-91.
- 49 Tanrıca'yı bir aslanla gösteren Lydia betimleri hakkında, bkz. Hanfmann and Waldbaum 1969 ve Hanfmann 1983: res. 1-3, levha 43. Yunan betimleri hakkında, bkz. F. Naumann 1983: 130-35.
- 50 Birkaç örnekten biri, Alacahöyük yakınındaki Kalehisar'da bulunan kabartına parçasıdır. Kabartma kötü durumdadır, ama Phrygia'ya özgü merdiven sunağınının sanki bir aslanın kuyruğu gözükmektedir. Kalehisar için, bkz. Brixhe and Lejeune 1984: 242-43, levha 124.
- 51 En yakın benzerlik, Ain Dara'daki bir Geç Hitit kabartmasında bulunabilir, bkz. Orthmann 1971: 312, levha 3c. Phryg yaratığının Geç Hitit sanatında kesin bir benzeri yoktur (F. Naumann 1983: 66).
- 52 Karatepe kabartması için, bkz. Orthmann 1971: Levha 15d; F. Işık 1989: 82-83; bu kabartmada Kubaba görülmez. Kubaba, Birecik (Orthmann 1971: Levha 5c) ve Malatya kabartmalarında (Orthmann 1971: Levha 42f) görülür.
- 53 Laroche 1960a: 120-22; Hawkins 1972; F. Naumann 1983: 30-31.
- 54 Laroche 1960a: 120-22.
- 55 F. Naumann 1983: 27-36.
- 56 Hawkins 1981a: 259; 1981b: 147-49.
- 57 Gordion'da gün ışığına çıkarılan mimarlığa bağlı buluntularla benzerliklerini dikkate alın, Young 1963: 352; Mellink 1983: 356-59. Kabartmada betimlenen yapının kimliği ve işlevi açık değildir, tapınak (Mellink 1983: 359) ve bir saray (Roller 1988a: 49) olduğu şeklinde öneriler vardır. Mimari Phryg çerçevesinin biçim ve anlamı, 4. bölümde daha ayrıntılı bir analize konu olacaktır.
- 58 Boğazköy kabartmalarının (Bittel 1963: 7-8) bulunduğu ortamı ve Midas Kenti'ni (Haspels 1971: 36-40, 73-77) dikkate alın.
- 59 Buluç (1988), Ankara'da gün ışığına çıkarılan Phryg kabartma dizisini irdeler (resimleri için, bkz. Güterbock 1974: 97-99; Prayon 1987: Levha 6-8) ve mezar anıtlarına yerleştirilmeleriyle ilgili olarak inandırıcı bir örnek verir.
- 60 Haspels 1971: 73-111.
- 61 Mellink 1981; Roller 1988a: 45.
- 62 Boğazköy (Bittel 1963: 10) ve Gordion'da olduğu gibi (Mellink 1983: 352).
- 63 Mellink 1979; Hawkins 1982: 416-22; Roller 1983: 300-301; Mellink 1983: 358-59; Muscarella 1989: 336.
- 64 Urartu tarihi ve sanatı üzerine, bkz. van Loon 1966. F. Işık (1987), Urartu ve Phryg kaya anıtları arasındaki bağlantıları incelemiştir.
- 65 F. Işık 1987: 173, levha 33b; Salvini 1994 (Meher Kapı). F. Işık 1987: Levha 34b (Taş Kapısı).
- 66 4. Bölümde irdelenen birçok Phryg örneğini Haspels topluca göstermiştir (Haspels 1971: 73-111).
- 67 En iyi örnekler Midas Anıtı ile yakınındaki Areyastin Anıtı'dır (Haspels 1971: 73-80).

- 68 F. Işık 1987: 172-73, levha 32b.
- 69 T. Özgüç 1969: 28-33, res. 29-33.
- 70 Yeşilaliç, F. Işık 1987: 175. Van'da Analıkız Anıtı, F. Işık 1987: Levha 35c.
- 71 C. Işık 1986: res. 1-2, 4-6.
- 72 Neve 1970: Levha 9; Boehmer 1972: 206, 210 no: 214A. Bunlar daha önce 46. dipnotta belirtilen av kabartmalarının bulunduğu stellerdir.
- 73 F. Işık 1987: 168-72. Örneğin, Alyar'daki mimari nişli Urartu kaya mezarı (F. Işık 1987: Levha 28c) ile Phrygia'daki Aslantaş (Haspels 1971: res. 130-34) ve Hamamkaya'da (Prayon 1987: Levha 14) kayaya oyulmuş benzer mezarlar.
- 74 Luckenbill 1926-27: II, no 25, 55; De Vries, Young et al., 1981: 221.

4. Phrygia'daki Ana Tanrıça Kültü

- 1 Phryg malzemesine ilişkin bazı değerli incelemelerin bu bölüme önemli katkıları oldu: Phryg heykeltıraşlığı üzerine, bkz. F. Naumann 1983: 39-100 ve Prayon 1987; Phryg yazıtları üzerine, bkz. Brixhe 1979 ve Brixhe and Lejeune 1984. Emilie Haspels'in 1971 tarihli paha biçilmez çalışması, hem epigrafik, hem arkeolojik malzemeyi bir arada analiz etmeye yarayan tek kitaptır, ama bu kitap yalnızca Phrygia'nın dağlık kesimini ele alır, Phrygia coğrafyasının tamamını kapsamaz. Mellink'in 1983 tarihli çalışması ise, kısa olmasına karşın, önemli bilgiler verir.
- 2 "Phrygia" adı, siyasi bir birliği anlatmaz, çünkü Phryg devletiyoktu. Orta Anadolu, M.Ö. 6. yüzyılın başlarından, Pers egemenliğinin başladığı M.Ö. 547'ye kadar Lydialıların egemenliği altındaydı. Bölgenin sınırları, daha çok Phryg yazısının yayıldığı alan ve Ana Tanrıça'ya ait dinsel malzeme dahil olmak üzere, Phrygia'ya özgü diğer tipik kültürel formlar yoluyla saptanmıştır. Bkz. Ruge 1941: Özellikle 785-86 ve Brixhe and Lejeune 1984: X.
- 3 Hanfmann and Waldbaum 1969; Hanfmann 1983: 223-25; Rein 1993, 1996. Lydia ile ilgili kanıtlar 5. Bölümde ele alınacaktır.
- 4 Herodotos 4.76 (Kyzikos hakkında); F. Naumann 1983: 113-17, 124-35; Rein 1996 (Kyme, Smyrna, Miletos ve diğerleri). Bununla ilgili malzeme, 5. Bölümde geniş bir biçimde ele alınacaktır.
- 5 Phryglerin Anadolu'ya göçüne ilişkin kanıtlar için, bkz. Herodotos 7. 73; Crossland 1982: 842; Sams and Voigt 1990: 458-59; Voigt 1994: 276-77.
- 6 Orta Anadolu'da M.Ö. 4. yüzyıldan önce de Yunan kültürünün etkisi varmış kuşkusuz. Aşağıda ele alındığı gibi, M.Ö. 5. ve 4. yüzyıllara ait oturan Phryg tanrıçası betimlerinin ardında Yunan örnekleri yatmakta olabilir. Ancak, bu oldukça yüzeysel bir etki gibi görünmekte olup, tanrıçanın betimlerinde yapılan birtakım değişikliklerle sınırlıdır ve anladığımız kadarıyla orada yaşayanların dinsel inançlarının temel niteliğini bozmamıştır. Bu konuya ilişkin ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Roller 1991: 131-32.
- 7 Tanrıçanın kültürünü ve ona tapanların reaksiyonlarını anlatan çeşitli Yunan ve Latin yazarları vardır elbette, ama onlar büyük bir olasılıkla kültürün Anadolu'daki durumundan çok, Yunan ve Roma toplumundaki durumundan etkilenmişlerdir. Bu nedenle, bunların büyük bölümü söz konusu incelemenin dışında tutulacaktır.
- 8 Phryg alfabesinin kökeni ve yayılımı hakkında, bkz. Brixhe and Lejeune 1984: ix

- ve 98-103. Bu farklı Phryg yazısının kayboluşu hakkında, bkz. Roller 1987b: 106-7.
- 9 Eski Phryg yazıtlarının günümüze kalan örneklerinin tamamı Brixhe ve Lejeune tarafından incelenip yayınlanmıştır (Brixhe and Lejeune 1984). Friedrich'in toplayıp yayınladığı (Friedrich 1932: 128-40) Yeni Phryg yazıtları Yunan alfabesiyle yazılmış olup, büyük bölümü M.S. 2. ve 3. yüzyıllara tarihlendirilebilir. Bunlar buradaki incelememizin dışında tutulmuştur.
- 10 Brixhe and Lejeune 1984: 62-68, no B-01.
- 11 Günümüze kalan Phryg yazıtlarının konuları için, bkz. Roller 1989: 60.
- 12 Phryg dilinin Yunanca'yla akrabalığı konusunda, bkz. Friedrich 1041: 878-80 ve Crossland 1982: 849. Phryg dilinin sözcükleri ve grameri çok değerli bir yazı dizisinde M. Lejeune ve Cl. Brixhe tarafından incelenmiştir: Bkz. Lejeune 1969a, 1969b, 1970, 1979; Brixhe 1979; 1982.
- 13 Brixhe ve Lejeune'ün 1984'de yayınladığı kırk dokuz taş yazıt örneğinin yirmi beş tanesi kült anıtı olarak kullanıldığı sanılan doğal kaya oluşumları üzerine kazılmıştır. Mimari bloklar üzerinde bulunmuş olan diğer yazıtların eskiden içinde bulundukları doğal çevre artık kesin olarak saptanamaz ise de, pekala bunların da dinsel bir anlamı olabilir, örneğin G-02.
- 14 *Matar/mater-* sözcüğünün görüldüğü Eski Phryg yazıtları Brixhe'in 1979 tarihli çalışmasında topluca incelenmiştir. Bunlar aynı zamanda Brixhe ve Lejeune'ün 1984 tarihli derlemesinde de listelenmiştir: No M-01c, M-01d I, M-01d II, e; W-01a, b; W-03; W-04; W-06; B-01.
- 15 Brixhe 1979: 41. Bu durum, tanrıçaya Meter, Ana ya da Magna Mater, Büyük Ana olarak seslenen Yunan ve Latin edebiyatının terminolojisine uyuyor tabii.
- 16 Brixhe and Lejeune 1984: M-01c, M-01d I, M-01d II, M-01e, W-01b, W-03, W-06.
- 17 Age.: W-01a.
- 18 Age.: B-01.
- 19 Age.: W-04.
- 20 Strabo, 12.5.1-3.
- 21 Strabo, 10.3.12.
- 22 Anadolu'da en aşağı yedi farklı dağ Dindymos adıyla anılmıştır (bkz. Jessen 1903). Bunların içinde en iyi kanıtlanan iki tanesi, Lydia ile Phrygia sınırında, Hermos Irmağı'nın kaynağının bulunduğu yerdeki dağ (Herodotos 1.80; Strabo 13.4.5) ve Marmara Denizi kıyısındaki Kyzikos yakınında bulunan bir dağdır (Rodoslul Apollonios 1.1093-1150; Strabo 1.2.4). Pessinus yakınındaki Dindymos dağı (Strabo 12.5.3) başka bir yerdir.
- 23 Laroche 1960; Brixhe 1979: 40; Roller 1994b. Kubaba/Kybele ilişkisi 3. Bölümde incelenmiştir.
- 24 Ovidius, *Fasti*, 4.363-64. Karşılaştırınız, Brixhe 1979: 44.
- 25 Waelkens 1971. Devreker and Waelkens 1984: 13.
- 26 Hesychios, s.v. Κύβηλα: ὄρη Φρυγίας. καὶ ἄντρα. καὶ θάλαμοι.
- 27 *Suda*, s.v. Κυβέλη ὀρεῖα γὰρ ἡ θεός. Et. mag., s.v. Kubelon = Alexandros Polyhistor, *FgrHist* 273 F 12. Karşılaştırınız, Σ Aristophanes, *Kuşlar* 876.
- 28 Steph. Byz., s.v. Κυβελεία.
- 29 Midas Kenti civarındaki bölgede, Meter Angdissis idi (Haspels 1971: 297-99, no 6, 8, 13). Orta Phrygia'nın güneyinde tanrıçaya Meter Zizimmene deniyordu (Mitt-

- hell 1982: No 361). Küçük Asya'daki Yunan kentlerinde tanrıçaya çok sayıda topoğrafik sıfatla sesleniliyordu; bunlar 7. ve 11. Bölümlerde ele alınacaktır.
- 30 Hekataios, *FgrHist* 1 F 230; Strabo 14.1.33.
- 31 Forrest 1963: No 11= Engelmann and Merkelbach 1973: 365-66, no 211. Engelmann ve Merkelbach, Strabo 14.1.33'ü kanıt göstererek, bu yazıtın Erythrai yarımadasındaki bir yeri belirttiği kanısına varmışlardır. Forrest ise, Khios yazıtındaki Meter'in, Khios'un güneydoğusundaki bir Metroon'da tapınılan tanrıça olduğunu (kanımca, inandırıcı bir biçimde) ileri sürer; bu tanrıça, Khios'ta bulunan diğer iki yazıtta sözü geçen tanrıça olacaktı, Forrest 1963: No 9, 10.
- 32 Bu konu, 5. bölümde ayrıntılı olarak ele alınmıştır; antik kaynaklar için, bkz. 5. Bölüm, not 17-20.
- 33 Herodotos 5.102. Yunanca'da Kybebe ve Kybele arasındaki karışıklık için, bkz. Brixhe 1979: 44; Graf 1984: 119; Roller 1994b ve bu kitabın 5. bölümü.
- 34 Brixhe and Lejeune 1984: M-01a, eski bibliyografya ile. Anıtın resimleri ve tanımı için, bkz. Haspels 1971: 73-76 ve 289, no 1, res. 8.
- 35 Kült nişinin içindeki yazı için, bkz. Brixhe and Lejeune 1984: M-01c, M-01d I, M-01d II, M-01e.
- 36 Huxley 1959: 85-99.
- 37 Genellikle, Midas adının birkaç Phrygia kralı tarafından kullanılmış bir hanedan adı olduğu sanılır. Ancak, hem Yakın Doğu hem Yunan kaynaklarında, Midas hakkındaki bütün kanıtlar sadece yukarıda sözü geçen kişiye yöneliktir. Midas hakkındaki antik kaynaklar ve Phrygia krallarının kimliğine ilişkin ayrıntılı incelemeler için, bkz. Mellink 1965; Roller 1983: 300-301; Muscarella 1989.
- 38 Brixhe and Lejeune 1984: M-01d I.
- 39 Brixhe and Drew-Bear 1982: 73.
- 40 Brixhe and Lejeune 1984: W-08.
- 41 Ibid.: W-10.
- 42 Zgusta 1964'deki çok sayıda alıntıyı dikkate alın: No 119-1 ile 119-21 arasında, Orta Anadolu'dan bu ada ilişkin toplam doksan üç alıntı vardır. Gordion kazılarında, Phryg çanak çömleği üzerindeki yazılar arasından birkaç örnek daha elde edilmiştir; bkz. Brixhe and Lejeune 1984: No G-107, G-118, G-119, G-120, G-123, G-124, G-128, G-221, G-224, G-234. Ayrıca Robert'in yorumlarını da dikkate alın: Robert 1963: 528-30. Phrygia'da Ates adının çok sık görülmesi, diğer kişi adlarından çoğunun ise tek bir örneklerle saptanmış olması belirgin bir tezat oluşturur.
- 43 Bu noktayı Herodotos (1.34) ima etmiştir. Ayrıca bkz. Roller 1988a: 48-49.
- 44 Brixhe and Lejeune 1984: M-01b.
- 45 Roma dönemi yazıtlarında Baba ya da Papa, Phrygialı Zeus'un bir sıfatı idi (*MA-MA* 5, 213). Baba, aynı zamanda Yunan kaynaklarının (Diodoros 3.58,4; Arrianos, *FgrHist* 156 F 22), Greko-Romen kültüründe Ana Tanrıça'nın genç sevgilisi Attis'e verdiği alternatif bir addır.
- 46 Brixhe and Lejeune 1984: 18-19, M-02.
- 47 Tanrıça'nın Phryg tarzındaki betimlerini F. Naumann (1983: 39-100) toplamış ve incelemiştir. Onun 293-96. sayfalardaki kataloğuna Mellink'in yayınladığı (Mellink 1983: Levha 73, res. 1, 2) kabartmalar ile Elmalı'da yeni bulunan fildişi heykelcik de (*Antalya Müzesi Kataloğu* 1988: No 42) eklenmelidir. Naumann'ın kataloğunda yer alan parçalardan biri, 295. sayfadaki 22 numara, büyük olasılıkla tan-

rıçanın değil, ona eşlik edenlerden birinin betimidir.

- 48 Bkz. Mellink 1983: 354 ve Geç Hitit ve Phryg kostümleri arasındaki benzerliğe ilişkin özenle yapılmış bir analiz sunan F. Işık 1989. Kargamış'taki Kabartmalı Uzun Duvar üzerinde Tanrıça Kubaba'ya yönelen kadınlar alayı (Wooley, *Carchemish II*, 1922: Levha 19-22) ile Malatya'da bulunan bir heykelde (F. Naumann 1983: Levha 1, 2) önemli benzerlikler görülür. Geç Hitit ve Phryg kostümleri arasındaki benzerliklerin analizi için , bkz. Roller 1994b. Bu sorun kitabımızın 3. Bölümünde ele alınmıştır.
- 49 Tanrıça Matar'ın Phrygia'daki betimlerinde Yunan etkisi olduğunu iddia eden bazı bilim adamları bu figürler için gerçekçi olmayan bir tarihlendirmeye güvenmişler, örneğin F. Naumann 1983: 77; Prayon 1987: 201-4; Borgeaud 1988b: 87. Diğerleri ise, tanrıçanın dış görünüşündeki belirli özelliklerin, örneğin elbisesindeki plilerin ya da Boğazköy figüründeki gülüşün Yunan kökenli olması gerektiği kanısına varmışlardır, örneğin Temizer 1959: 179-87, Bittel 1963: 12-14. Ancak, bu özelliklerin her ikisi de M.Ö. 8. ve 7. yüzyıllardaki Geç Hitit heykel sanatında bulunur. F. Işık (1989: Özellikle 67, 72, 100), Phrygialı Matar'ın elbisesinde, duruşunda ve yüz ifadesinde bulunan Geç Hitit kökenli özelliklere ilişkin titiz ve inandırıcı bir analiz yapmıştır.
- 50 F. Naumann 1983: 295, no 19, levha 5, 3; Mellink 1983: Levha 70.
- 51 Temizer 1959; F. Naumann 1983: 294, no 18, levha 5, 2.
- 52 F. Naumann 1983: 295, no 20, levha 5, 4.
- 53 Bittel 1963: Levha 11, c, d.; F. Naumann 1983: 295, no 21.
- 54 Bittel 1963: Levha 1-8; F. Naumann 1983: 295, no 23, levha 7, 1.
- 55 Bittel'in 1963 tarihli kitabının 4. levhasında bu durum açıkça görülebilir.
- 56 Mellink 1983: 351-54. R. Temizer, Bahçelievler kabartmasıyla ilgili yayınında (Temizer 1959: 179-87), bu figürle, genellikle ellerinde kuşlarla gösterilen Yunan genç kız heykelleri (örneğin, Miletos'tan bir genç kız heykeli, env. No Berlin 1791, bkz. Boardman 1978: res. 89; Samos'tan bir genç kız heykeli, bkz. Boardman 1978: res. 97) arasında benzerlik kurarak, figürün tuttuğu kuşun kumru türünde bir evcil hayvan olabileceğini savunmuştur, ama Phrygialı Matar'ın tuttuğu kuşun profili net bir şekilde yırtıcı bir kuşun profiline benziyor.
- 57 Mellink 1983: 351.
- 58 Bittel 1963: 351.
- 59 Taştan yapılmış, boynuz biçimindeki bu tür akroterlere ait birtakım örnekler Gordion'da bulunmuştur. Bu örneklerden birinin resmi için, bkz. Young 1956: Levha 93, res. 41. Ayrıca, bkz. Sams 1994: 212-13, res. 20.3.2, 20.3.4.
- 60 Phryg çanak çömleği üzerindeki benzer meandr motifleri için, bkz. Sams 1971: 584, res. 2; Phryg mobilyaları üzerindeki geometrik motifler için, bkz., Young 1981: 63, res. 33, 178, 104; Simpson 1988.
- 61 Bittel 1963: 7, 14. Bittel, tanrıçanın Phrygia'daki diğer kült kabartmalarını örnek alarak, bu niş için geometrik motifli bir cephe ve beşik çatıdan oluşan bir rekonstrüksiyon önermiştir (res. 8).
- 62 Orthmann 1971: 310-16.
- 63 Kabartmaların resimleri için, bkz. Orthmann 1971: Levha 15d (Karatepe); levha 42f (Malatya); levha 49a, 50c, 51c (Sakçagözü).
- 64 F. Naumann 1983: 66; Roller 1994b: 190.

- 65 Bittel 1963: 7.
- 66 Güterbock 1946: 74-80 ve Güterbock 1974. Hayvan figürlerinden bazıları Güterbock (1946: res. 22-29) ve Akurgal'da (1949: Levha 48b, 49. 50) bulunabilir.
- 67 Buluç 1988: 19-21. Hans Güterbock, bu kabartmaların tanrıçanın kutsal yerlerinden birinin duvarına konduğunu ileri sürmüştür. (Güterbock 1974: 98).
- 68 Mellink 1983: 356.
- 69 Boehmer 1972: No 2162; F. Naumann 1983: 296, no 24, levha 7,2. Bu başlık, upkı tanrıçanın tam ölçekli heykellerindeki kostüm gibi, Geç Hitit heykelleriyle büyük bir benzerlik gösterir; 3. Bölümdeki incelemeyle karşılaştırın.
- 70 Mellink 1983: Levha 73, 1.
- 71 Ibid.: Levha 73,2.
- 72 Güterbock 1974: 98, levha 13; Mellink 1983: Levha 73,4; Kohler 1995: 34, no TumC 26.
- 73 Güterbock 1974: 98; Mellink 1983: 356; F. Naumann 1983: 63-64.
- 75 Mellink 1983: 352. Naumann, İstanbul'daki parçayı Kybele betimleri kataloğuna eklemiştir, ama diğer figürü erkek olarak yorumlar (F. Naumann 1983: 295, no 22).
- 76 Örneklerin resimleri için, bkz. Bittel 1963: res. 2; Boehmer 1972: No 2144 A, 2147, 2148, 2160 (hepsi taş parçalardır) ve 1892 (kemik); F. Naumann 1983: Levha 9 a-e.
- 77 Bir örneğin resmi için, bkz. Youth 1951: Levha VII, res. 2; diğerleri yayınlanmamıştır.
- 78 Mellink 1981: 97; F. Naumann 1983: 94, levha 9f. Ayrıca, bkz. Boehmer 1972: 206-7.
- 79 Boehmer 1972: 210, no 2160; F. Naumann 1983: 93.
- 80 Boehmer 1972: 206, 210 no 2144A; F. Naumann 1983: Levha 9e; Prayon 1987: No 183, levha 35.
- 81 Bilinen dört adet terrakotta kuşun (Romano 1995: 58, no 149-52) yanı sıra, bir tane fayans, bir tane de cam kuş vardır, ama hepsi yırtıcı kuş değildir. On dokuz adet taş örnek bulunmuştur ve çoğunun yırtıcı kuş olduğu açıkça bellidir. Bunlardan biri yayınlanmıştır: Young 1964: Levha 83, res. 6; Mellink 1983: Levha 73, no 3. Taş kuşların Phrygia'daki kullanış amacıyla ilgili bazı genel yorumlar için, bkz. Mellink 1963-64: 28-32.
- 82 Brixhe ve Lejeune 1984: G-136.
- 83 Beran 1963; Boehmer 1972: 208-9.
- 84 Mellink (1983: 357-59 ve 1993b: 297) Gordion'daki Megaron 2'nin (yapının konumu için, bkz. DeVries 1990: 376, res. 7, M2 olarak sınıflandırılmış) tanrıçanın bir tapınağı, tanrıçanın içinde durduğu mimari çerçeveye modellik eden bir tapınak olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Bu yapı, biçim ve içerik açısından kentün o kesimindeki diğer megaronlardan farklı değildir ve tapınak olarak kabul edilmesi pek de olası gözükmemektedir. Tanrıçanın mimari çerçevesiyle ilgili bir başka öneri için, bkz. Roller 1988a: 49. Mimari çerçevenin anlamı aşağıda ayrıntılı olarak ele alınmıştır.
- 85 Mellink 1981: 97. Keith DeVries, özel görüşme.
- 86 Brixhe and Lejeune 1984: 242-43, levha 124; Prayon 1987: No 9, levha 5d.
- 87 Devreker and Vermeulen 1991: 111-12, res. 9-10.

- 88 F. Naumann 1983: 94, levha 9f; Prayon 1987: No 47, levha 15c.
- 89 F. Naumann 1983: 296, no 25, levha 8,1.
- 90 Ibid.: 296, no 26, levha 8,2.
- 91 Ibid.: 85, no 242; kat. no 25a.
- 92 Alanya'nın kuzeyinde, Dibektaş'ında bulunan kaya sunaklarını dikkate alın, Zoroğlu 1994: 302-3, levha 27, 28.1.
- 93 Boehmer 1972: 208-9.
- 94 Bittel 1963: 7-8.
- 95 Kohler 1995: 34.
- 96 Geleneksel olarak M.Ö. 696'ya tarihlenen yıkılışının ardından Gordion'un yeniden inşa ediliş tarihi için, bkz. Sams and Voigt 1990: 459-60. De Vries (1998) ise, yıkılış için biraz daha erken bir tarihi, M.Ö. 709'u önerir.
- 97 Mellink 1983: 359; F. Işık 1989: 94-95, 103.
- 98 Sams 1989: 452; Sams 1994.
- 99 Mellink 1983: 358-59.
- 100 Midas Kenti kazısı için, bkz. Gabriel 1952 1965 ve Haspels 1951.
- 101 Phrygia'nın dağlık kesimlerindeki anıtlara ilişkin en önemli inceleme, Haspels'in 1971 tarihli yayınıdır (Haspels 1971: 73-111). Haspels bu yapıtların özenle yapılmış tanım ve analizlerini verdiği göre, burada daha kısa bir inceleme yapabiliriz. Anıtların konumu ve dağılımı için, ayrıca bkz. F. Naumann 1983: 42, res. 3.
- 102 Haspels'in yorumlarını dikkate alın: Haspels 1971: 73-74 ve 100-101.
- 103 Young 1956: Levha 93, res. 41; Young 1963: 352.
- 104 Şu anıtlarda bulunan ince işlenmiş geometrik bezemeleri dikkate alın: Midas Anıtı, Haspels 1971: res. 8; Aslankaya, Haspels 1971: res. 189; Büyük Kapıkaya, Haspels 1971: res. 183; Maltaş, Haspels 1971: res. 158; Değirmen, Haspels 1971: res. 162.
- 105 F. Naumann 1983: 293-94, no 11-17.
- 106 Bu durum, şu anıtlarda bulunan betimler için geçerlidir: Deliktaş, Haspels 1971: res. 210-12; Kümbet Asarkale, Haspels 1971: res. 98 ve Deliktaş, Haspels 1971: res. 203-6. Ayrıca, bkz. F. Naumann 1983: 294, no 15, 16, 17.
- 107 Haspels 1971: res. 186-91; F. Naumann 1983: 293, no 11.
- 108 Haspels 1971: res. 182-84; F. Naumann 1983: 293, no 12.
- 109 Haspels 1971: 87. Haspels, kaidelerin iki tunç aslan figürünü taşıdığını öne sürmektedir, ama onun varsayımını destekleyecek herhangi bir figür kalıntısı yoktur. Bu iki figür pekala Boğazköy'deki gibi küçük boyutlu iki insan ya da bizim bilmediğimiz tipte iki başka figür de olabilirdi.
- 110 Haspels 1971: res. 185; F. Naumann 1983: 294, no 13.
- 111 Haspels 1971: res. 159; F. Naumann 1983: 294, no 14.
- 112 Körte 1898: 82; Akurgal 1961: 110; Haspels 1971: 99; F. Naumann 1983: 41.
- 113 Haspels 1971: 75.
- 114 Brixhe and Lejeune 1984: M-oi-c, M-oid I, M-oid II, M-oi-e.
- 116 Maltaş Anıtı, Haspels 1971: res. 157-58; Bahşeyiş Anıtı, Haspels 1971: res. 124-25.
- 117 Haspels 1971: Özenle işlenmiş üç anıt, 73-78, 80-81, res. 8-9, 14, 15, 34; daha küçük anıtlar, Haspels 1971: res. 16-35.
- 118 Midas Kenti'nden iki örnek, Haspels 1971: res. 53-54; Mellink 1983: 354, no 26; F. Naumann 1983: 88; Prayon 1987: No 1, 2. Midas kentine ait olabilecek, biçem

ve ikonografi bakımından bu ikisine çok benzeyen ve bağımsız duran üçüncü bir parça (yayınlanmadı) vardır; bu parça şu anda Afyon'daki arkeoloji müzesindedir.

- 119 Haspels 1971: 97; F. Işık 1989: 71.
- 120 Brixhe and Lejeune 1984: B-01, W-08, W-09, W-10.
- 121 Haspels 1971: 97-98. Örneklerin resimleri için, bkz. F. Naumann 1983: Levha 10-11.
- 122 Haspels 1971: res. 28, 36; F. Naumann 1983: Levha 10a, e, f; levha 11a. Yazıt, Brixhe and Lejeune 1984: M-04.
- 123 Haspels 1971: 93-96; F. Naumann 1983: 46, 92-100.
- 124 Haspels 1971: 93, "sunak" teriminin uygunluğu hakkındaki kuşkusunu ifade ediyor.
- 125 Haspels 1971: 100; F. Naumann 1983: 52-54.
- 126 Deliklitaş, Haspels 1971: res. 210-14; Maltaş, Haspels 1971: res. 157; Bahşeyiş, Haspels 1971: res. 124-25; Fındık, Haspels 1971: res. 221-22.
- 127 Bu çukurların işlevi spekülasyon konusu olmuştur ve Körte'nin önerdiği gibi (Körte 1988: 97), bütün bir boğanın kurban edildiği taurobolium töreninde kullanıldıkları ya da tanrıçanın hadım rahiplerinin cinsel organlarının depolandığı yerler oldukları şeklinde öneriler yapılmıştır. Ama, taurobolium Phrygia'ya değil, Roma'ya özgü bir kült âdetidir ve boğayı bıçakla aniden öldürmek, sadece Greko-Romen Kybele'nin geç Roma kültüründe yaygınlaşmıştır (bkz. Rutter 1968). Üstelik, cinsel organlarını bir çukurun içine fırlatukları söylenen Romalı Cybele rahiplerinin kötü şöhretli hadım etme törenlerinin bu dönemde Phrygia'da uygulanıp uygulanmadığı hakkında hiçbir fikrimiz yok. Bu kuyularla ilgili bir inceleme için, bkz. F. Naumann 1983: 53-54.
- 128 Haspels 1971: 75-76.
- 129 Ibid.: 140-43.
- 130 Ibid.: 108-9.
- 131 Önerilen çeşitli tarihler için, bkz. Haspels 1971: 146 (8. yüzyıl); F. Naumann 1983: 293-94 (6. yüzyılın başları); Prayon 1987: 206-7 (6. yüzyılın sonları). Ayrıca, bkz. F. Naumann 1983: 57, eski bilim adamlarının fikirleri özetlenmekte.
- 133 Phrygia kralı Midas'la ilgili tarihsel ve kronolojik veriler için, bkz. Roller 1983: 300-301; Muscarella 1995.
- 134 Lejeune 1969a: 30-38; Lejeune 1970: 60-62.
- 135 DeVries 1988: 55-57.
- 136 Erken Phryg çanak çömleği (Sams 1971: 583-89) ve Phryg mobilyalarındaki (Young et al. 1981: 178, res. 104, 184, res. 110) çok çeşitli geometrik bezemeyi dikkate alın. Genel olarak, bkz. Simpson 1988.
- 137 MM Tümülsü servis masaları için, bkz. Young et al. 1981: Levha 44. Bu öneriyi Elizabeth Simpson'a borçluyum.
- 138 Bir binanın mimari elemanlarından bazılarının yontma cephelerde taş üzerinde nasıl kopya edildiğinin bir başka örneği de budur, çünkü bu terrakotaların işlevi ahşap kirişleri kaplamak.
- 139 Gordion'da bulunan örnekler için, bkz. Young 1951: 6, levha 3; Young 1953: 13-15, res. 8 ve 21-23, res. 16; Åkerström 1966: Levha 72, 1, levha 80-85; DeVries 1988: 54-55, res. 4-6. Gordion'un mimariye bağlı terrakotalarını adamakıllı taramak

- için, bkz. Glendinning 1996a. Ayrıca, bkz. Åkerström 1996: Levha 51, 2 (Sardes); levha 68 (Midas Kenti); levha 93, 95, 96 (Pazarlı).
- 140 Glendinning 1996b: 102, Åkerström 1996:156-57'deki kronolojiyi düzeltir.
- 141 DeVries 1988: 54.
- 142 Åkerström 1966: 123, levha 63, 2.
- 143 Arezastis Anıtı, Haspels 1971: res. 84-85; Midas Kenti'ndeki Bitmemiş Anıt, Haspels 1971: res. 14-15.
- 144 Buna çok benzeyen bir rozet tipi, Kargamış'ta, Kubaba'nın başlığında bulunmuştur (F. Naumann 1983: Levha 2, res. 3; bu kitapta res. 4).
- 145 Geç Hitit sfenksinde baş hemen hemen her zaman profilden gösterilmiştir (Ain Dara'daki sfenks bir istisnadır, Orthmann 1971: 476, Ain Dara Ba/1, levha 1), kanatlarda ise belirgin bir şekilde Geç Asur stiline özgü bir görünüm vardır, cf. Orthmann 1971. 339-47.
- 146 Ridgway 1977: 156-60; Boardman 1978: 167.
- 147 Midas Kenti'nde bulunmuş olan adak sunakları için, bkz. Haspels 1971: 295-302. Kronolojik göstergelerin olmayışı nedeniyle, Ana Tanrıça'yla ilgili Phryg kült eserlerinden herhangi birinin M.Ö. 6. yüzyıl sonu ile 4. yüzyıl sonu arasındaki döneme tarihlenip tarihlenmeyeceği bile kesin değildir. Bu noktada, İskender'in Anadolu'daki seferleri sonrasındaki Hellenizm etkisi daha çok dile getirilir oldu. Bu konudaki daha ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Roller 1991: 131-32.
- 148 Bu bölgedeki Phryg yerleşmelerinin de çoğunlukla doğal kaya çıkıntıları, Emilie Haspels'in çalışmasındaki (Haspels 1971: 36-72) "kaleler" üzerine oturtulduğunu, bu yüzden kentsel bir ortamdaki Ana Tanrıça anıtlarının, oyma cephelerin ve kaya sunaklarının genellikle daha ıssız, kent dışı ortamlarda bulunan anıtların doğal özelliğini kopya ettiğini dikkate almalıyız.
- 149 Haspels 1971: 112-38.
- 150 Aslantaş'taki anıtsal mezar için, bkz. Haspels 1971: res. 130-34.
- 151 Buluç 1988: 20.
- 152 Özgen 1988: No 29-62.
- 153 Ibid.: No 42.
- 154 Akurgal 1961: res. 158-9; Bammer 1984: res. 92. Fildişi "Megabyzos" heykelciği aslında bir kadını betimlemektedir (bkz. Bammer 1985: 57).
- 155 Young 1966: Levha 74, res. 5.
- 156 Erken dönem Gordion tümülüsleri ile Elmalı mezar gruplarındaki çeşitli eşya sınıfları arasındaki yakınlıkları dikkate alın: Küçük tunç kazanlar, Özgen 1988: No 33, cf. Young et al. 1981: MM 1, levha 50; tunç kepçeler, Özgen 1988: No 35, cf. Young et al. 1981: TumP 9, levha 8, göbekli düz kâseler, Özgen 1988: No 37-39, cf. Young et al. 1981: TumP 13-29, levha 9-10 ve MM 131-67, levha 72-73; göbekli, yapraklı kâseler, Özgen 1988: No 38-38, cf. Young et al. 1981: MM 74-123, levha 69-70; makara kulplu kâseler, Özgen 1988: No 40, cf. Young et al. 1981: MM 55-69, levha 66-67.
- 157 Akurgal 1978: 260-61.
- 158 Özgen 1988: 38, no 41.
- 159 Junge 1940: 19-20; Reade 1972: 91-92.
- 160 F. Naumann 1983: 120-121; La Genière 1985: 704. Bu nokta 5. bölümde ayrıca irdelenmiştir.

- 161 Gordion'da bulunan parça, Roller 1991: res. IIIb; diğer parçalar, F. Naumann 1983: No 44-47.
- 162 F. Naumann 1983: 122-24, levha 15, res. 2, 3.
- 163 Ibid.: 118-22, levha 14, res. 3, 4.
- 164 Roller 1991: 131-32 ve levha IIIb.
- 165 5. Bölümde irdelendiği gibi, kuzeybatı Anadolu'da, Marmara Denizi ile Karadeniz'in batı kıyısı civarındaki bölgede yaygın olan Yunan-Phryg bağlantıları, dinsel düşünce ve formlardaki kültürel alış verişi açısından en uygun ortamı sunar; bkz. Rein 1996. F. Naumann 1983, 137'de, Marmara Denizi'ndeki bir Miletos kolonisi olan Perinthos'ta bulunan bir Meter naiskos'unu irdeler; oturan tanrıçayı bir tavşan tutar durumda betimleyen bu parça, Takmaköy heykelciğiyle yakın bir benzerlik oluşturur.
- 166 Bu gelişmeyi Roller irdelemiştir (Roller 1991).
- 167 Mellink 1983: 351.
- 168 Yalnızca tanrıçanın Gordion'da bulunan kabartmasındaki balık avlayan atmaca-dan değil (res. 12), aynı zamanda yine Gordion'da bulunan ve bir tavşanı kapan atmaca betiminden söz ediliyor, Young 1964: Levha 84, res. 14.
- 169 Gordion'daki Megaron 2'de bir taş bloğun üzerinde bulunan kazıma resimler-den, ya da "karalama taşları"ndan birinde bir insanın elinde tuttuğu avcı şahin resmedilmiş olabilir, Young 1969: 271.
- 170 Bittel'in kaydettiği gibi, Boğazköy kabartmasındaki tanrıçanın elindeki cisim çok kötü durumda olduğu için, ne olduğundan emin olamıyoruz (Bittel 1963: 9).
- 171 Bittel 1963: 20 ve Fleischer 1973: 251'de, Boğazköy heykel grubundaki iki erkek figürünün kimlikleri, tanrısal ama tanrıçaya bağlı olan ikinci derecedeki yaratıklar olarak saptanmıştır.
- 172 G. Neumann'ın (Neumann 1959), tanrıçaya eşlik eden Boğazköylü iki gencin Rodoslu Apollonios'un (*Argonautika* 1.1117-31) Titias ve Kyllenes diye adlandırdığı Daktyl'leri temsil ettiği yolundaki önerisi, Hellenistik döneme ait bir Yunan yapıtının Demir Çağı'ndaki Phrygia dinsel geleneğini doğru olarak yansıtaacağı şeklindeki kanıtlanmamış varsayıma dayalıdır.
- 173 Orthmann 1971: 393-94. Karatepe A/27, Orthmann 1971: Levha 17f yakın bir benzerlik gösterir.
- 174 F. Naumann 1983: 79-80.
- 175 Roller 1984: 267-68.
- 176 Roller 1988a: 48-49. Ayrıca Buluç'un yorumlarını da dikkate alın (Buluç 1988: 20-21). Kendisi, Phrygialıların tümülüslerin içine eşyaları çiftler çiftler koyına geleneğinin Ana Tanrıça ile mezarındaki kraliyet ailesi üyesi için hazırlanan çifte armağanları temsil edebileceğini ileri sürer.
- 177 Welles 1934: 55-61. Virgilio 1981: 24-34, 2., 4., 5. ve 7. mektuplar. Ayrıca cf. Polybios 21.37.4-7; Livius 38.18.9-10. Diodoros'un, altın bir taç ve kraliyet simgesi sayılan diğer nişanları takmış olan Phrygialı bir rahibin Pessinus'tan Roma'ya geldiğini anlattığını da dikkate alın (Diodoros 36.13.3).
- 178 F. Naumann 1983: 55. Mellink 1983: 356-59.
- 179 Cephe kabartmalarının ortaya koyduğu bina biçimi, işlevlerinin çeşitliliğine karşın, Gordion'daki M.Ö. 7. yüzyıl başı Yıkım Katı'nın binalarının hemen hepsinde mevcuttur. Bkz. DeVries 1980. 33-35.

180 Roller 1988a: 49.

181. F. Işık 1987, levha 34b (Yeşilaliç; ayrıca, bu ciltte bkz. res. 5-6); Salvini 1994 (Meher Kapısı). Ayrıca, cf Burney 1957: 42-44. Midas'ın hükümdarlığı sırasındaki Phryg-Urartu ilişkisi, Phrygialılara Urartu kült "kapı"sı modelini sağlamış olacak (bkz. 3. Bölüm, no 74).

2. Bölüm: Yunanistan'da Ana Tanrıça

5. Erken Kült

- 1 Bunların içinden, bkz.. Grailot 1912: 18-24; Nilsson 1967: 725-27; Vermaseren 1977: 32-34; Burkert 1985: 177-79.
- 2 Meter'in Anadolu kökenleri: Sophokles, *Philoktetes* 391-94 (Lydia); Euripides, *Bakkhalar* 78-79, 126-29 (Lydia, Phrygia); Aristophanes, *Kuşlar* 876-77 (Phrygialı Sabazios bağlantısıyla, Phrygia); Diogenes, fr., Athenaios 1.2=Nauck s. 776. Robertson'ın, tarihsel olarak kanıtlanmış tanrılar Ana'sının Anadolu'yla pek az ilgili "eski" bir Yunan tanrıçası olduğu savı adamakıllı spekülâtiftür (Robertson 1996: 239-41 ve passim); kendisi ağırlıklı olarak bu savı Roma döneminde ya da geç antiktide kaydedilmiş mitolojik öykülerin kelimesi kelimesine okunmasına dayandırmakta ve tanrıçayı Anadolu'ya bağlayan antik kanıtların fazlalığını, örneğin 4. yüzyıl ve sonrasında Yunanistan'a özel kişiler tarafından getirilen öğeleri göz ardı etmektedir.
- 3 Epigrafik belgeler, Guarducci 1970. Adak heykelcikleri, F. Naumann 1983: 110-35. Edebiyatla ilgili alıntıları ise Schwenn (1922c:2250 ff.) ve Burkert (1985: 177-79) toplamıştır.
- 4 Meter'le ilgili çılgınlık ayinlerinin ve gizem kültünün en açık ifadesi, Euripides'in *Bakkhalar*'ındaki (76-86, 126-29) açılış korosundadır; esrime ayinlerine ilişkin olumsuz bir görüş için, bkz. Demosthenes, *On the Crown* 260. Bu olumsuz görüş, bazı çağdaş bilimadamlarınca da yinelenmiştir; bkz. Bömmmer 1963: 866-67; Burkert 1985: 179; Versnel 1990: 105-11.
- 5 Bkz., 4. Bölümdeki inceleme.
- 6 Pindaros fr. 80 (Snell); Aristophanes, *Kuşlar* 875-77; Euripides, *Bakkhalar* 78. Kanıtlar, Henrichs tarafından 1976 tarihli yapıtında irdelenmiştir.
- 7 Atina Agorası'ndan, M.Ö. 4. yüzyıla ait olan, Meter'e adanmış bir kabartmayı dik-kate alın (CCCA II, no 3). Çok sayıdaki bu tür adakların en eskilerinden biridir; örnekler CCCA II: 250'de toplanmıştır.
- 8 Bu eski dil formu, Hellenistik döneme dek kullanılmaya devam edilmiş olabilir; cf. West 1970: 212-15, West burada Epidauros'da ele geçen ve 14. Homerik övgüyle aynı benzetmeleri kullanan bir Meter Övgüsü için (*IG* iv² 131) M.Ö. 3. yüzyıl gibi bir tarihi savunmaktadır.
- 9 Anadolu'lu Ana Tanrıça'nın Yunan toplumunun diğer ana tanrıcaları Rhea ve Demeter'le akrabalığı, 6. Bölümde daha ayrıntılı incelenmiştir.
- 10 Guarducci 1970. Bu parça, Orta Korinth çanak çömleğinin varlığından dolayı M.Ö. 6. yüzyılın ilk yarısına tarihlenen bir duvarın temelleri altında bulunmuştur.
- 11 Eski Phryg dilindeki metinlerde *kubileya* kappa ile değil, k harfiyle yazılmıştır.
- 12 Hesychios, s. v. Κυβήθη, Masson 1962: fr. 127, s. 168; West 1989-92: Hipponax fr. 127.

- 13 Lampsakoslu Kharon, *FGrHist* 262 F 5.
- 14 West 1989-92: Simonides fr. 36, Kratinos alıntısı. Versnel 1990: 109; Versnel, Kybele'nin sonraları *metragyrtioi* ya da *Galloi* diye adlandırılan dilenci hadım rahipleri-ne değinen en eski kaynağın bu olduğunu ileri sürmüştür.
- 15 Bir Geç Hitit tanrıçası olarak Kubaba, Laroche 1960, Hawkins 1981a, 1981b; Sardes'te Kubaba, Herodotos 5.102. Kubaba ile Yunancadaki Kybebe'nin eşitliği üzere, bkz. Brixhe 1979: 40-41.
- 16 Graf 1984: 119; Roller 1994b. Bkz., kitabımızın 3. Bölümündeki irdeleme.
- 17 Brixhe 1979: 40-41.
- 18 Masson 1962: 31-32; Brixhe 1979: 41.
- 19 Tzetses, in Lycophron, Alex. 1170. Masson 1962: No 156, s. 177; West 1989-92: Hipponax fr. 156.
- 20 Pindarod fr. 80 (Snell). Henrichs 1976: 253-54.
- 21 Aristophanes, *Kuşlar* 877.
- 22 Euripides, *Bacchalar* 78-79.
- 23 Euripides, *Hyppolytos* 141-44, ayrıca *Bacchae* 76-79, dağlarda tapınılan Büyük Ana (bunlar kitabımızın 6. Bölümünde daha ayrıntılı olarak irdelenmiştir). Belli dağlardan söz eden sıfatlar, M.Ö. 4. yüzyıl ve sonrasında Meter'in yaygın sıfatları haline gelecekti. Khios'ta bulunan bir metinde tanrıçaya Μήτρο Κυβελείη diye seslenilmiştir, Forrest 1963: 59-60 no 11. İdaia, Sipylene, Dindymene, tanrıçaya seslenmek için kullanılan diğer topoğrafik sıfatlar arasında olup, 7. Bölümümüzde başka örnekler de irdelenmiştir. Bunların hepsi topoğrafik öğelerden, genellikle dağlardan alınmıştır.
- 24 Meter'e ait en erken tarihli Yunan adak kabartmaları F. Naumann tarafından bir grup olarak ele alınmıştır: F. Naumann 1983: 110-17 (ayakta duran tanrıça), 117-34 (oturan tanrıça).
- 25 F. Naumann 1983: No 37-43: Ayakta duran kadın figürlü yedi naiskos örneği verilmektedir; bunların 40-43 numaralıları şimdi İzmir Müzesi'nde olup, anlaşıldığı kadarıyla Miletos kaynaklıdır. Naumann'ın listesine, Miletos'ta bulunan ve şimdi Berlin'de olan üç kabartma (C. Blümel 1964: No 44 ve 45), Miletos'taki birkaç yeni buluntu (von Graeve 1986a: Levha 9, no 1-4; 1986b: 43-47; 1986c: 21-25), Miletos müzesinde ve depolarında bulunan birtakım yayınlanmamış örnekler de (Mary Jane Rein, özel görüşme) eklenmelidir. Bu grup kabartmaların kaynağı olma olasılığı en yüksek yer olarak, Miletos üzerine, bkz. Rein 1993.
- 26 Bir başka benzerlik, naiskos içindeki figürün elindeki nar, Boğazköy'den çıkarılan Phryg kabartmasındaki tanrıçanın elinde tuttuğu yuvarlak nesneyi andırır, Bit-tel 1963: Levha 1. Bu, Phrygia'daki atribünün tek örneği olup, narın Meter'in erken betimlerinin standart atribüsü gibi gözüktüğü Yunanistan'daki durumla çelişir.
- 27 F. Naumann 1983: No 37.
- 28 Von Graeve 1986c: 22, res. 1.
- 29 C. Blümel 1964: Levha 126; F. Naumann 1983: No 39, 41, 43; von Graeve 1986c: Levha 6, 1. İki örnekte ellerin ikisi de yanda gösterilmiştir (F. Naumann 1983: No 37, no 42).
- 30 F. Naumann 1983: No 39; von Graeve 1986c: 23.
- 31 C. Blümel 1964: No 44; von Graeve 1986a: Levha 9, 3. Çifte Meter adak naiskos-

- larını Price incelemiştir (Price 1971: 53-54).
- 32 Von Graeve 1986c: 25, levha 6, 2.
- 33 Sanıyorum, von Graeve'in (von Graeve 1986c: 25) bu parçada iki Nympha'nın belirtildiği şeklindeki yorumundan daha kuvvetli bir olasılık bu, çünkü Nympha'lar normalde bir naiskos içinde gösterilmezler. Meter –Nympha birlikteliğinin daha sonraki örneklerinden biri için, Paros'ta bulunmuş bir kabartmayı dikkate alın, F. Naumann 1983: No 427, levha 29. Meter'in Nympha'larla ilişkisi 6. ve 7. Bölümlerde ele alınmıştır. Ayrıca, Musa'lara adanmış Hellenistik bir Meter heykelciğini de dikkate alın, Roller 1991: 134; bu parça, Meter adaklarının başka tanrıçalara da adanabildiğini göstermektedir.
- 34 Kanıtlar, DeVries 1980, Roller 1983: 299-301 ve Muscarella 1989'da incelenmiştir. Herodotos, M.Ö. 8. yüzyıl sonunda Gordion'daki Phryg hükümdarı Midas'ın, tah-tını Delphi'deki Apollon tapınağına adadığını kaydeder (Herodotos 1.14).
- 35 *İlyada* 2.862, 3.184-85 ve 401, 16.718-19 (Hekabe'nin Sangarios kıyısındaki baba evi), 18.291, 24.545; Aphrodite'ye Homerik Övgü 112, 137; Arkhilokhos, West 1989-92: Fr. 42; Alkman, Page 1962: Fr. 126; Hipponax, West 1989-92: Fr. 27; Ste-sikhoros, Page 1962: Fr. 212.
- 36 Bammer 1982: 81-84; 1984: 11 (Rein tarafından da benimsenen bir açıklamadır, Rein 1993: 59-63). Atmacalı rahibeler denilen, ellerinde ya da başlarının üzerinde bir atmaca taşıyan fildişi kadın heykelciklerinin (Akurgal 1961: res. 167-69; Muss 1983: 102-4; Bammer 1985: res. 21, 22), atmacanın Phrygialı Matar'ın sık görülen bir atribüsü olması nedeniyle, Artemis ve Meter arasındaki bağlantıyı doğruladıkları düşünülmüştür. Bu savlar beni ikna etmiyor. Atmaca taşıyan figürler sadece Artemis'in avcı tanrıça kimliğini ima ediyor olabilir. Şuna dikkat etmeliyiz ki, bir başka önemli Artemis kutsal alanının bulunduğu Sardes kentinde, Artemis ve Meter'in farklı tanrıçalar olduğu açıktır (bkz., Hanfmann and Waldbaum 1969). Üstelik, Ephesos'daki Artemision'da tapınılan en eski tanrıçaların kimliğine ilişkin hiçbir kanıt yoktur. Artemision'un altında yerli bir Anadolu kültürünün yata-ması mümkündür; Strabo (14.1.21), tapınağın eski bir Karia yerleşmesinin üzerine kurulduğunu kaydeder. Bu durumda, Bammer'in bu tanrıçanın Meter/Kybele ol-duğunu söylemesi, dayanaksız bir spekülasyondur. Ephesos'ta, aşağıda ve 7. Bölümde ele alınan bir Meter kültü vardı, ancak bu kültürün yeri Artemision'un bu-lunduğu alanda değil, birkaç kilometre ötedeki Panayır Dağı'nda idi.
- 37 Graf 1985: 111-15; Rein 1993: 40-44; Rein 1996: 229-30.
- 38 Marmara Denizi havalisindeki Yunan kolonizasyonuna ilişkin bir inceleme için, bkz. Graham 1971: 39-42. Graham'ın bu bölgedeki Yunan-Phryg ilişkileri hakkın-daki bilinçli incelemesini, bölgedeki Phryg etkisinin M.Ö. 7. yüzyıl başında Phrygia üzerindeki Kimmer baskısının ardından sona erdiğini var sayması bozmaktadır. Aslında, Daskyleion'daki son kazılarda bulunan malzemenin de gösterdiği gibi (bkz. Mellink 1993: 121), Phrygia M.Ö. 6. yüzyılda bu bölgede (politik olması bile) kültürel açıdan etkili bir güç olarak kalmıştır. Yunan ve Phryg dinsel simgele-rinin birbirine karışmasının bir örneği olarak, Phryg kenti Dorylaion'da (günümüzde Eskişehir) bulunmuş olan ve bir aslan yavrusunu baş aşağı tutan kanatlı bir kadın figürünü gösteren bir Phryg mezar stelinii dikkate alın (F. Naumann 1983: Levha 12a). Bu parça, Yunan tarzında olmakla birlikte, Phryg ikonografisine çok yakındır.

- 39 Herodotos 4.76. Bu pasaj aşağıda 6. Bölümde irdelenmiştir.
- 40 Sardes'in Kuzey Paktolos kesiminde yer alan sunak konusunda, bkz. Rein 1993: 64-67. Naiskoslar konusunda, bkz. Hanfmann 1961: 48-49, res. 31 (yakındaki bir buluntu yeri olan Dede Mezarı'ndan); 1964: 40-45, res. 25 ve 43-44, res. 27.
- 41 Hanfmann 1964: res. 25; daha kapsamlı tanımlamalar için, bkz. Hanfmann and Ramage 1978: No 7, 43-51, res. 20-25 ve Rein 1993: 75-112, bu kabartmaya ayrılmış özel bir çalışmadır.
- 42 Herodotos 5.102; bir çömlek parçasına kazınmış *kuvav* yazıtını Gusmani incelemiştir (Gusmani 1975: 28-30).
- 43 Miletos heykelticilerine yukarıda değinilmiştir; çağdaş Samos heykelticileriyle benzerlikler için, bkz. Rein 1993: 103-4. Hanfmann and Ramage 1978: 45, burada Sardes tanrıçasının göğsünde bir aslan tuttuğu kanısına varılmış, Hanfmann bir aslan pençesi gördüğünü sanmıştır, ama Rein bunu göremediğini bildirir (Rein 1993:78-79).
- 44 Hanfmann and Ramage 1978: res. 33-37, 39-41 (tapınma sahneleri); res. 47-48 (mitolojik sahneler); res. 42-43 (aslanlar); Rein 1993: 81-99, res. 9-26.
- 45 Rein 1993: 79-80.
- 46 Aslan, erken Lydia sikkeleri üzerinde (Kraay 1976: 24, 29-31) ve Lydia heykeltıraşlığında (Ratté 1989: 380) görülür. Kroisos, Delphi'deki Apollon kültüne altın bir aslan adamıştır (Herodotos 1.50).
- 47 Möbius 1916: 166, no 2, burada oturan Meter adaklarının bir listesi verilmektedir (o zaman bilinenlerin). Kuzey İonia'daki Meter kabartmaları için, bkz. Graf 1985: 318 (Eriythrai), 388-89 (Klazomenai), 419-20 (Phokaia) ve geneli için, 108. İonia'daki Meter kabartmalarını F. Naumann grup olarak incelemiştir (F. Naumann 1983: 124-36, no 48-68). Onun listesine Didyma'da bulunan bir yapıt da (Tuchelt 1970: L 87) eklenmelidir.
- 49 Sicilya ve İtalya'daki oturan Meter adakları, Sfameni Gasparro 1996: 54-55. Masalia adakları, Froehner 1897: 11-18, no 23-63 = F. Naumann 1983: No 69-108. Froehner'daki 40 numara bir Meter imgesi değildir; yazar bunu Venus olarak saptamıştır, ama Vermaseren M.Ö. 6. yüzyıla ait bir Attis imgesi der (Vermaseren, *CCCA* V, NO 292). Bu parçada büyük olasılıkla Attis betimlenmektedir, çünkü figür, sonraki Attis betimlerinde görülen sivri uçlu tipik başlık ve kısa tünik giymektedir, ama yapıtın M.Ö. 6. yüzyıla ait olması akla uygun gelmiyor. Korinth tarzındaki pilastrlar üzerinde özenle işlenmiş İon sütun başlıklarının bulunduğu naiskos'un biçimi ve parçada bir delgi kullanılmış olması, bunun Roma yapıtı olduğunu düşündürüyor. Froehner'in bütün bu parçaların genel koşullarına ilişkin tanımında, sadece bunların yüzükoyun yatar durumda bulundukları, (tarihi belirsiz) mozaik bir zeminin altında destek olarak kullanıldıkları ifade edilir; bu genel koşullar daha geç bir tarih olasılığını bertaraf etmez.
- 50 F. Naumann 1983: No 48-55. Salviat 1964: No 92.
- 51 Bir örnekte ise tanrıça kucağında bir tavşan tutmaktadır (F. Naumann 1983: No 66).
- 52 Reinach 1889. Kendisi, beş heykelticik (üçü şimdi kayıp) ile normal insan boyunun altında bir heykeli tanımlar.
- 53 Smyrna, F. Naumann 1983: Kat. No 60; Samos, Freyer-Schauenburg 1974: No 69; Thasos, Salviat 1964: 241, no 2, res. 3; Massalia, F. Naumann 1983: No 90.

- 54 Didyma'da bulunan iki oturan kadın (Tuchelt 1970: K45, şimdi Londra'da, ayrıca K58) ve bir oturan erkek (K55) heykelini Kyme'de bulunan oturan heykelciklerden biriyle karşılaştırın (Tuchelt 1970: L90). Aynı özellik, yani iki bacak arasından sarkan kumaş kıvrımları, hepsinde vardır.
- 55 Connor, oturan Nympha ingesi hakkında da buna benzer bir gözlem yapmıştır (Connor 1988: 186).
- 56 Bu kabartma ve bunun Meter Sipylene olarak tanımlanması hakkında, bkz. 7. Bölüm, s. 200, no 58.
- 57 Langlotz 1966: 16-17.
- 58 Ibid.: 32, res. 38, Velia'da bulunmuş bir parça. Massalia örnekleri için, bkz. yukarıda no 49.
- 59 Aigina'dan bir heykelcik, F. Naumann 1983: No 112. Atina'dan terrakotta heykelcikler, Franz Winter 1903: I, 43, no 4; 50, no 2a, b, c, 3; CCCA II no 359. F. Naumann, Atina Akropolisinde bulunan ve oturan bir kadın figürünü betimleyen heykelciği M.Ö. 6 yüzyıla ait bir Kybele adağı olarak tanımlamıştır, ama figürün kucak kesiminin hasara uğramış ve aslana benzer bir şey varsa bile, izlerin silinmiş olması, bu saptamayı havada bırakıyor (F. Naumann, 1983: No 111, levha 19, 3,); cf. La Genièvre'nin yorumları (La Genièvre 1985: 696, no 15).
- 60 La Genièvre 1985: res. 2, 5; 1993, res. 1, 3.
- 61 La Genièvre 1985: 711-13, res. 7-8; 1993, res. 4-6. Arkadia'daki Meter kültü üzerine, bkz. Pausanias 8.44.3.
- 62 Pausanias 3.22.4. La Genièvre 1986: 31, res. 1.
- 63 Herodotos 1.69-70. Alkman hakkında, bkz. Suda, 'Αλκμάν başlığı altında, ve bkz. *Anthologia palatina* 7.709'da bir epigram; Hellenistik bir eser olmakla birlikte, Alkman'a maledilir ve şairin Kybele kültüne ilgi duyduğunu belirtir. Bu konudaki bir inceleme için, bkz. La Genièvre 1985: 699-700.
- 64 Pylos tabletı PY 1202; metin için, bkz. Palmer 1963: 241, Gérard-Rousseau 1968: 138, Bennet and Olivier 1973: 154. Adanan yağ miktarı, belki Demeter'le (Gérard-Rousseau) ya da Theia adlı, Hesiodos'un kısaca söz ettiği (Hesiodos, *Theogonia* 135, 371), onun dışında bilinmeyen, ikinci derecedeki bir tanrıçayla özdeş olabilecek önemli bir kişi olduğu izlenimini uyandırır. Palmer bu unvanın bir tanrıçayı değil, bir rahibeyi belirttiğini ileri sürmüştür. Robertson'ın bunun "Linear B'de adı geçen birkaç önemli tanrıdan biri" olduğu şeklindeki ifadesi geçersizdir (Robertson 1996: 240); Linear B tabletlerinde sadece başka önemli Yunan tanrılarına rastlanması değil, bir tek kez Meter Theia sözünün geçmesi de onun önemli bir tanrıça olduğunu ispatlamaz.
- 65 Robertson'ın, tarihsel olarak doğrulanan Tanrıların Anası'nın bir Mykene kır tanrıçası olduğu yolundaki iddiası ikna edici değildir (Robertson 1996: 302-3); ne Phrygialı Matar'ın, ne de 14. Homerik övgüdeki Meter'in sakin çoban yaşamıyla hiç ilgisi olmadığı gibi, bunun tam tersi olan ıssız, yabanıl dağlarla ve yırtıcı hayvanlarla ilgisi vardır.
- 66 Örnekler için, bkz. Spartz 1962: 28-31, 99-101, no 1-6, 15. Bu sahnenin Mykene tarzı betimleri Minos örneklerine fazlasıyla bağımlıdır dolayısıyla sahneyi Minos'a özgü sayıyorum.
- 67 Bkz. Peatfield 1989, Minos saray dininde zirve tapınaklarının önemi ve saray hiyerarşisinin çöküşünden sonra varlıklarını popüler kulte sürdürmeleri üzerine.

- 68 Vermaseren 1977: res. 2; Boardman 1978: res. 32.4. Oturan Meter imgeleri ile Pri-nias figürleri arasındaki ilişkiyi Christou irdelemiştir (Christou 1968: 47).
- 69 La Genièvre'in yorumlarını dikkate alın (La Genièvre 1985: 715-16).
- 70 Bu sözcük, aslında Artemis'le ilgilidir (*İlyada* 21.470). Erken Yunan sanatındaki Potnia Theron'a ilişkin bir inceleme için, bkz. Spartz 1962 ve Christou 1968. Ana-dolu anıtlarındaki Potnia Theron motifi hakkında, bkz. F. Naumann 1983: 101-10.
- 71 F. Naumann'ın da belirttiği gibi (F. Naumann 1983: 101-102), Potnia Theron mo-tifine Phrygia'da da rastlanmıştır. Bu motif, kanatlı bir koruyucu ruh figürünün betimlendiği, Dorylaion'da bulunmuş bir stelin (F. Naumann 1983: Levha 12, 1) ve Gordion'da bulunmuş bir alabastronun (F. Naumann 1983: Levha 12, 2) üze-rinde göze çarpar. Tanrıçanın oturan pozu gibi, Potnia Theron motifi de Phrygia'ya Yunanistan'dan gelmiş gibi görünüyor. Bu motif, Matar betimlerinden gelişen Phrygia'ya özgü ikonografiye ait bir özellik değildi.
- 72 Spartz 1962: 99-105, no 1-38.
- 73 Bu motifin vazolar üzerinde bezek olarak kullanılan ünlü bir örneği, François Va-zosu'nun kulbunda bulunur, *ABV*76, 1; kuyumculukta Potnia Theron, bkz. Chris-tou 1968: 213, no 19; 220, no 13-22; 225, no 10-12. Christou tarafından başka ör-nekler de derlenmiştir (Christou 1968: 211-28).
- 74 Christou 1968: 210, no 2. Vermaseren 1977: res. 1.
- 75 Kimlik saptamasına ilişkin incelemeler: Artemis olarak, Christou 1968: 16; Hera olarak, Vermaseren 1977: res. 1. Christou bu figürü, doğrudan doğruya Yakın Do-ğu'ya ait bir modelden türeyen besleyip büyüten tanrıça, bir *kourotrophos* olarak yorumlar (Christou 1968: 18-19).
- 76 Salviat 1964: No 2, res. 3; no 5, res. 7. Ayrıca Salviat 1964: No 4, res. 6 ve F. Na-umann 1983: No 113'de görülen her iki yapıtta oturan tanrıça aslanla, ama tefsiz olarak betimlenmiştir. Başka bir örnekte ise bir zamanlar tanrıçanın sol kolunda bir şey tuttuğu bellidir, ama bunun ne olduğu artık anlaşılamamaktadır, Salviat 1964: No 1, res. 4; F. Naumann 1983: No 114. Tanrıçayı aslanların çektiği bir ara-bayı sürerken gösteren bir başka örnek, Arkaik döneme mal edilir; bu bağlamda, Delphi'deki Siphnos Hazine Binası'nın kuzey frizinde aslanların çektiği bir ara-bada görülen tanrıça genellikle Kybele olarak saptanmıştır (bkz. F. Naumann 1983: No 121, levha 21, 2; *CCCAI* II: No 41). Ancak bu tanrıça Kybele değildir; bkz. E. Si-mon 1984: 7 ve Brinkmann 1985: 101, bu figürü Themis olarak saptar. Tanrıça-nın bir aslanın sırtında görüldüğü, daha sonra popülerleşecek olan başka bir po-zu, M.Ö. 4. yüzyılın son dönemlerine dek Yunan ikonografisine girmede (Plinius, *NH* 35.36.109; F. Naumann 1983: 233).
- 77 F. Naumann 1983: Cat. No 64; bkz. s. 136, F. Naumann'ın incelemesi.
78. Bkz. *Anth. Pal.* 7.709, Aetolia'lı Alexander'ın (eser verdiği dönem M.Ö. yaklaşık 280) Hellenistik bir epigramı, M.Ö. 7. yüzyıl şairi Spartalı Alkman'a atfedilmiş olup, burada Kybele'nin teflerinden söz edilir. 14. Homerik Övgü'de de teflerden söz edilmiştir.
- 79 Aign 1963: 58-64, 158-62 (Kıbrıs), 173-77 (Karatepe, Geç Hitit dönemine ait bir buluntu alanı), 366 (Asur). Olympia'da bulunan ve M.Ö. yaklaşık 700'e tarihle-nen tunç bir Fenike kabı (Aign 1963: 161, no 1) ile Sparta'da bulunmuş tunç bir Kıbrıs kabı (Canciani 1970: Levha VI, VII) üzerindeki tef betimleri, Yunanlıların

bu müzik aletini daha önce de tanıdıklarını gösterir.

- 80 Kyme heykelcikleri için, bkz. Reinach 1889. Miletos'ta yeni bulunan heykelcikler çanak çömlek ve bir kurosun parçalarından oluşan karışık döküntü çukurundan çıkarılmıştır (von Graeve 1986b: 43-47). Diğer örneklerin hemen hemen hepsi doğal ortamları dışında ya da sonraki tabakalarda yeniden kullanılmış olarak bulunmuştur.
- 81 Bu anıtla ilgili incelemeler için, bkz. Rubensohn and Watzinger 1928; Boardman 1959: 193-96; Romano 1980: 344-49; F. Naumann 1983: 150-53; Graf 1985: 107-13.
- 82 Graf 1985: 107.
- 83 Boardman 1959: 193-96.
- 84 Romano 1980: 344-49.
- 85 Boardman'a göre (Boardman 1959: 191-96) aslan pençesi Khios mimarisinde kullanılan bir özelliktir.
- 86 Graf 1985: 109.
- 87 Langlotz 1969: 383-85; F. Naumann 1983: 153-55; Graf 1985: 419-20.
- 88 Kütahya yakınındaki Fındık'ta bulunan kayaya oyulmuş nişler çok yakın bir paralelliktedir (Haspels 1971: 92).
- 89 Graf 1985: 420.
- 90 H. Thompson'ın saptadığı M.Ö. 6. yüzyıl Metroon'u (H. Thompson 1937: 135-40, 205-7; rekonstrüksiyon önerisi için, bkz. H. Thompson 1972: Levha 4), büyük olasılıkla hiç var olmamıştı; bkz., Stephen G. Miller'in irdelemesi (Miller 1995: No 5). Agora'daki Metroon'un öyküsü 6. Bölümde ele alınmıştır.
- 91 Kır tapınakları ve Yunan polisi üzerine, bkz.. de Polignac 1994.
- 92 Phrygia kültürünün "barbarlık" içerdiği varsayımına, başkalarının yanı sıra, La Genière 1985: 716 ve Versnel 1990: 107-8'de rastlanır. 6., 7. ve 8. Bölümlerde irdendiği gibi, Meter kültürünün barbar denilen öğelerinin çoğu, örneğin Attis kültü, Phryg değil, Yunan kökenlidir.
- 93 M.Ö. 5. yüzyıl başındaki Pers Savaşları'ndan sonra sertleşen ideolojik Yunan-barbar ayrımı üzerine, bkz. Hall 1989, giriş incelemesi.
- 94 *Odyseia* 9.125-39.

6. Klasik Dönem

- 1 Aristophanes, *Kuşlar* 876; Hippokrates, *On the Sacred Disease* 4.22; Euripides, *Helel* 1302; Menandros, *Theophoroumene* 27; Page 1962: 764 (Melinippides) ve 935, 4ff. (Epidauros'tan bir hymnos; bkz. West 1970: 212-13). Bu unvan, sunulan adaklardaki standart unvandır; Atina Agorası'nda bulunmuş olan M.Ö. 4. yüzyıla ait bir heykelcikteki Κρίτων Μητροί Θεῶν yazıtını (Thompson 1937: 204, res. 124 = CCCA II no 3 [burada res. 4] ve CCCA II'de (bkz. s 250) belirtilen çok sayıda örneği dik-kate alın.
- 2 Meter Megale, Pindaros, *Dithyramb* II, 9 ve fr. 95 (Snell). Despoina Kybele, Pindaros fr. 80 (Snell); bu fragmanın düzeltilmiş yorumu için, bkz. Henrichs 1972: 84-86. "Kudretli Tanrıça" anlamına gelen *despoina*, sadece Meter'e özgü bir unvan değil, birkaç tanrıçaya seslenmek için kullanılan genel bir terimdir; daha sonra kullanılan ve Meter'e de yakıştırılan *Kynia*'nın eşdeğeridir (bkz. Henrichs 1076: 272 no 50).

- 3 Aristophanes, *Kuşlar* 876; Euripides, *Bakkha*'lar 78-79.
- 4 Sophokles, *Philoktetes* 391-94; Timotheos, Page 1962: No 791, satır 124; Euripides, *Hippolytos* 144, *Cretans* (Austin 1968: Fr. 79, satır 13), *Helen* 1301-2; Aristophanes, *Kuşlar* 875.
- 5 İdaia ya da Dindymene gibi, tanrıçaya kutsal olan özel bir dağın adından türetilen sıfatlar Hellenistik ve Roma dönemlerinde yaygınlaşacaktı; Yunanistan'ın Klasik döneminde ise bu sıfatlar çok ender görülür. Bu ender durumlardan birinde, Euripides'in *Orestes*'inde (1453) Phrygialı kölenin "Meter İdaia"ya seslenişiyle, belki karakterin Phryg geçmişi vurgulanmak istenmiştir.
- 6 Roma'da tanrıçanın ikonografisinin önemli bir öğesi olan kuleli tac, Yunan dünyasında sadece Hellenistik dönemde görülür; en eski örnekler, 7. Bölümde ele alınan Pergamon'da bulunmuş iki terrakotta heykelcik olabilir (bkz. Töpperwein 1976: No 190 ve 199).
- 7 Kabin Latince adı olan *patera*, bilimsel literatürde daha yaygın kullanılır.
- 8 Bu yapıttan söz eden kaynaklar: Plinius, *Doğal Tarih* 36.17; Pausanias 1.3.5; Arrianos, *Periplois* 9; bkz. Wycherley 1957: Belge no 402, 46, 489 ve F. Naumann 1983: 159. En ayrıntılı tanımlama Arrianos'unkidir. Bu heykel değişik zamanlarda Pheidias'a ya da öğrencisi Agorakritos'a atfedilmiştir, ama heykeltıraşın Agorakritos olması daha büyük bir olasılık gibi görünüyor; bkz. von Salis 1913, Despines 1971: 111-23 e F. Naumann 1983: 159-69.
- 9 Günümüze kalan yüzlerce örnekten bazılarının listesi için, bkz. F. Naumann 1983: No 123-421, Agorakritos'un modelinden alınan heykelcikler; 422-45, Agorakritos'un modelinden başka bir biçimde olan Meter betimleri. Vermaseren, Yunanistan'daki çeşitli buluntu yerlerinden çıkmış birkaç yüz örneği listelemiştir, ama onun kataloğunda Klasik, Hellenistik ve Roma eserleri ayırım gözetilmeden karışık sıralandığı için, listeler dikkatle kullanılmalıdır (Vermaseren, *CCCA II*). Özellikle *CCCA II*, 683-84 ve 695-720 numaralı Kıbrıs eserleri, Arkaik Yunan değil, geç Roma dönemi eserleridir (cf. Lambrechts 1962: 45 ve F. Naumann 1983: 239-40). Will, eldeki Meter betimlerinin bolluğu ile bunların bilgi verici nitelikte olmayışının ironik çelişkisi üzerine çok yerinde bir yorum yapmıştır (Will 1960: 95-96).
- 10 Adak sunulu tanrıça tipi hakkında, bkz. E. Simon 1953. Simon'ın 7. sayfada belirttiği gibi, adak sunulu tanrıça tipi özellikle M.Ö. 5. yüzyılda göze çarpar.
- 11 4. Bölümde anlattığımız Gordion, Ankara ve Ayaş'ta bulunan Eski Phryg adak kabartmalarında tanrıçanın elinde görülen yuvarlak kabı ya da ağızlı testiye haurlayın.
- 12 E. Simon 1953: 7-8.
- 13 Aslanların Meter'e tapınanların vahşi ve çıldırtıcı âyinlerinde temsil edildiği düşünülür çoğunlukla; bkz. Versnel 1990: "İkonografide sessiz aslanlar, âyinde de onları haurlatmak için kükreyen rahipler vardı." Bu nokta aşağıda daha ayrıntılı incelenmiştir.
- 14 Apollon-aslan ilişkisine sık sık rastlanmıştır; örneğin Delos'taki Apollon tapınığında bulunan aslan yontuları ve Delphi'den, yanında bir aslanla görülen fildişi Apollon heykeli (Cahn 1950: res. 1). Shapiro, Londra'daki British Museum'da (B 49) bulunan siyah figürlü bir amforayı incelemiştir (Shapiro 1989: 59, levha 29c; bu vazanın üzerindeki sahneyi bazıları naiskosu içindeki Kybele olarak yorumlamış (örneğin Schefold 1937: 38-39; res. 5; F. Naumann 1983: 117), ama Apollon

olması ihtimali daha kuvvetli.

- 15 Euripides, *Cretans* (Austin 1968: Fr. 79, 10-13); *Bakkha*'lar 78-79. Ayinler ὄργια (Euripides, *Bakkha*'lar 78) ve τελετάς (*Bakkha*'lar 73) diye de tanımlanır; aynı terimler diğer tanrıların, özellikle Demeter ve Dionysos'un gizem ayinleri için kullanılmıştır. Meter gizemleri üzerine bir başka önemli bilgi kaynağı da, 7. Bölümde işleyeceğimiz, Lebadeia'da bulunmuş bir Hellenistik dönem kabartmasıdır, CCCA II: No 432.
- 16 Gizem dinlerinin kurallarını çiğneyenlere verilen cezalar için, bkz. Thukydides 6.28; Andokides, *On the Mysteries* 11. Livius'un kaydettiği bir olayda, M.Ö. 200'de Akarnanialı iki genç, Eleusis Gizemleri'nin gizliliğini bilmeyerek tehlikeye atarlar ve bunun sonucunda ölüm cezasına çarptırılırlar.
- 17 Modern çağların bazı bilim adamları, örneğin Foucart (1873: 64-65; Bömer (1963: 870-74) ve Versnel (1990: 109-10) Meter ayinlerinin her nedense rezilce ve barbarca olduğunu ima etmişlerdir. Ama gösterdikleri kanıtların çoğu, Yunan yazınından değil, Roma yazınından alınmıştır. Özellikle Foucart ve Bömer, yargılarını Romalı hadım rahiplere ilişkin tanımlara dayandırmışlar, ancak Roma dönemindeki etkinlikleri anlatan yazıların, neden ondan birkaç yüzyıl öncesinin Yunan toplumundaki dinsel uygulamaların kanıtı olarak alınması gerektiğini açıklayamazlar (Foucart 1873: 71, no 3 ve Bömer 1963: 873). Yunanistan'ın Klasik çağına ait olan başlıca kanıtlar, Meter kültürle ilgili böyle sevimsiz bir manzarayı pek ender olarak destekler.
- 18 Gece ayinleri: Pindaros, *Pythian* 3.79. Meşaleler: Pindaros, *Dithyramb* II. 12 (Snell); Euripides, *Cretans* (Austin 1968: Kῳῆτες, fr. 79, 13-14); *Bakkha*'lar 146-47.
- 19 Meşale taşıyıcıları, genellikle genç kadınlar: CCCA II: No 45, 54, 82, 96, 124, 182, 186, 207, 248, 251, 330, 339, 340, 362, 382 (hepsi Atina'dan), 267, 278, 279, 310, 311, 320 (Pire'den), 402 (Euboia'dan). Meter, yanında testi taşıyan bir insanla, CCCA II, no 45, 54, 186, 208, 248 (Atina'dan), 267, 278, 310, 311 (Pire'den), 386 (Philaiati'den), 483 (olasılıkla Patrai'den), 519 (Korkyra), 529 (Thasos), 575, 576, 579 (Samos), 583 (Tenos), 668 (Kalymna); Hermes'in taşıdığı testi, CCCA II, no 362 (Atina'dan), 508 (bilinmiyor).
- 20 14. Homerik Övgü. Pindaros, *Dithyramb* II.10 (Snell). Euripides, *Helen* 1347; *Palamedes* (Strabo 10.3.13=fr. 586 Nauck); *Bakkha*'lar 124-25. Diogenes (fr. 776 Nauck).
- 21 Flüt müziği: Euripides, *Bakkha*'lar 127-28; zil müziği: 14. Homerik Övgü; Pindaros, *Dithyramb* II.11 (Snell); Euripides, *Helen* 1308; Diogenes (fr. 776 Nauck). Meter kültürünün yüksek tondaki müziği için, bkz. Strabo 10.3.15-17.
- 22 Euripides, *Bakkha*'lar 127.
- 23 βρόμια, Euripides, *Helen* 1308, κτύπον, Euripides, *Bakkha*'lar 129. Bu ritmin neden olduğu kendinden geçme hali üzerine, bkz. Bremer 1984: 278-86.
- 24 Diogenes, *Athenaios* 1.2=Nauck s. 776.
- 25 Euripides, *Bakkha*'lar 130-34 ve genel olarak birinci koro, 64-169. Meter ayinlerindeki danslar üzerine, bkz. Platon, *Ion* 534a, 536c; Strabo 10.3.15. Phryg dansı üzerine, bkz. Lawryer 1964: 114-15 ve Hall 1989: 132-33, Aeschylus'un *Phryges*'inde alıntı.
- 26 Kannicht and Snell 1981: Fr. 629.
- 27 ARV² 1052, 25; Matheson 1995: 278, yazar tarafından Curti Ressamı'na atfedilmiş.

En kapsamlı resimler Aurigemma'nın 1960 tarihli kitabında bulunur: 48-51, levha 19-30. Bu vazoun yorumlanmasıyla ilgili sorunlar hakkındaki ön gözlemler için, bkz. Bérard et al. 1989: 24-29.

- 28 Dionysos alayındaki mainadlar çoğu kez ellerinde yılan tutarlar; örnekler için, bkz. ARV² 182, 6, Kleophrades Ressamı'ndan bir amphora ve ARV² 371, 14, Brygos Ressamı'ndan bir kâse. Bu tanrının kimliği çok tartışılmış ve İakkhos, Dionysos, Sabazios ve Hades gibi öneriler yapılmıştır. Son bilimsel fikirlerin bir özeti için, bkz. F. Naumann 1983: 171-75. Matheson gibi (Matheson 1995: 278-79), Naumann da bu tanrıyı Sabazios olarak saptamış. Sabazios lehindeki en güçlü iddiaların sahibi E. Simon ise iki tanrının da Phrygia kökenli olduğuna dikkat çekmiş ve vazoun üzerindeki sahnelerle, Demosthenes'in *On the Crown*'da (260) anlattığı ayin etkinlikleri arasındaki benzerliğe işaret etmiştir. Ancak bu tanrı, Sabazios gibi ikinci derecedeki bir tanrıyı temsil edemeyecek kadar önemli bir figür gibi görünüyor ve buradaki görüntüsü, ileride Yunan ve Roma sanatında görülen Sabazios betimlerine (pozu, kostümü ve atribüleri pek değişmeyen Meter'den farklı olarak) pek benzemiyor. Loucas bu tanrıyı Dionysos, bu sahneyi de Attika'nın Phlya demosunda yerel bir tanrıca onuruna yapılan Orpheuşçu bir ayin olarak yorumlar (Loucas 1992); sahnenin garip özellikleri de yerel kült uygulamalarını yansıtıyor. Benim önerim ise, bu sahnenin güncel kült törenlerini canlandırmaktan çok, Meter ayinlerini ironik biçimde anlatmayı amaçladığıdır ki, bu durumda, belirli bir tanrı olmayabilir.
- 29 Pindaros, *Dithyramb* II.6-9 (Snell). Euripides'in *Bakkha*'lar oyununun açılış koro-su, satır 64-168; cf. Euripides, *Cretans* (Austin 1968: Fr. 79, 11-12) ve *Palamedes* (fr. 586 Nauck) ve genel olarak, Strabo 10.3.14-15.
- 30 Bkz., Kleophrades Ressamı'ndan bir amphora, ARV² 182 ve Makron'dan bir içki kabı, ARV² 462, 48; bkz. Keuls 1984: 289.
- 31 Demosthenes, *On the Crown*. Demosthenes, anlattığı bu törenin hangi tanrı için yapıldığını kaydetmemiştir. Çoğu bilim adamı, ayindeki σαβοί ve ἄρτης cıgıllıklarının Phrygia tanrıları Sabazios ve Attis'in adlarına benzediğine dikkat çekerek, bunların Phrygia tanrılarının ayinleri olması gerektiğine hükmetmiştir (örneğin, E. Simon 1953: 83-85; F. Naumann 1983: 172). Bu pasaj, Yunan toplumunun karizmatik dinsel törenler kanalıyla etkilenmesini anlatan aşağılayıcı bir özet kadar gönderme yapmaz Phrygia tanrılarına. Üstelik, Sabazios ile Attis'in gerçekten Phrygia tanrısı oldukları tamamen kesinleşmemiştir; Attis kültürünün kökeninin analizi için, bkz. Roller 1994a.
- 32 Clement, *Protrept.* 2.14. Clemens'in kullandığı "örtü", *pastos* sözcüğü, normalde gelin yatağının perdesi için kullanılırdı (bkz. Lane 1988); acaba Clemens tanrı ile tapınıcı arasındaki mistik bir birleşmeyi mi kastediyordu? Ayrıca, cf. Firmicius Maternus 18: Maternus, son satırlar için iki yazılış tarzı daha öneriyor, "Dinin sırlarına erdim" (Latince metin), ya da "Attis'in gizem dinine girdim" (Yunanca metin). Bu metnin Meter ayinlerine sonradan eklenenleri yansıttığı açık, çünkü M.Ö. 4. yüzyıldan önce Attis'in bu ayinlerde rol oynamış olması pek mümkün değil.
- 33 Genel olarak esrik dinler üzerine, bkz. Lewis 1989. Versnell 1990: 110, burada böyle bir deneyimin çekiciliğine ilişkin güzel bir tanımlama var: "Dinin 'kalıplaştırılması' ile tanrıya aracılaşma ulaşma arzusu arasındaki sonsuz gerilim."
- 34 Hermias, *In Platonis Phaedrum Scholia*, ed. P. Couvreur, p. 105a.

- 35 Euripides, *Hippolytos* 141-44. Dağların korkutuculuğu konusunda, bkz. Osborne 1987: 189-92.
- 36 Hippokrates, *On the Sacred Disease* 4.
- 37 Plutarkhos, *Marcellus* 20. Bu çeviri Bolton'inkidir: Bolton 1962: 137-38. Genel olarak, bkz. Dodds 1951: 75-79 ve Connor'ın çok değerli incelemesi: Connor 1988: 155-66.
- 38 Herodotos 4.76.
- 39 Olayın geçtiği yerin belirsiz olması (Skythia'da bir yer) ve Anakharsis'in yolculuğunun destansı yapısı gibi özellikler (insanın aklına bilge Solon'un gezileri geliyor), bazı bilim adamlarının Anakharsis'in gerçek bir tarihsel kişilik olduğu hakkında kuşkuya düşmesine yol açmıştır. Olayın tarihsel bir gerçek olduğuna karşı çıkan savları Kindstrand özetlemiştir (Kindstrand 1981: 20-23. Ayrıca, Herodotos'un Skythialıları uzaktaki "başkaları" için metafor olarak kullanması üzerine, bkz. Hartog 1988: 62-84 passim.
- 40 Rahiplerin Meter imgeleri kuşandığına ilişkin en eski bilgi budur. Bu tür imge örnekleri için, bkz. Reeder 1987: 440, bu tür imgeler için temel formlar sağlamış olabilecek tunç bir kalbın incelenmesi (bu kitapta res. 58-59).
- 41 Platon, *Ion* 536c.
- 42 Platon, *Phaedrus* 265 B.
- 43 Platon, *Kriton* 54d.
- 44 Diogenes (fr. 1, s. 776 Nauck), Athenaios 14.636'dan alıntı. Apollodoros (*Bibliothēke* 3.51), Hera'nın çıldırttığı Donyosos'u Kybele'nin iyileştirdiğini bildirir.
- 45 Genel olarak tanrının denetimine girme konusunda bkz.. Dodds 1951: 64-101 ve Connor 1988.
- 46 Thasos kabartması, Salviat 1964: 239, a = CCCA II: No 528; Pire'de bulunan kabartma, Walter 1939: 54, res. 22 = CCCA II: No 270; Venedik'teki parça, Linfert 1966: res. 2.
- 47 Pire steli, CCCA II: no: 308. Bu ciltte şekil 48'e bakınız.
- 48 Price 1978: 64-65. Ayrıca bu ciltte bkz. res. 60: Bir çift benzer adak kabartmasından biri, şimdi Venedik Arkeoloji Müzesi'nde; diğeri (Linfert 1966: res. 1) bir baba-oğul tarafından Herakles'e adanmıştır. Pire'den üç adak, CCCA II: No 273, 275, 276, tanrıçaya "merhametli ebe", diye seslenmektedir; bkz. 7. Bölüm.
- 49 Charitonidis 1954: 414-15, 425 ve res. 1. Charitonidis, tanrıçanın kucağındaki çocuğun Attis olması gereküğüne hükmetmiş, ama heykelin iyi korunmamış durumda olması bunu belirsiz kılıyor.
- 50 Plutarkhos, *Themistokles* 30, Garland (1992: 78) ve Borgeaud (1996: 29) ele almıştır. Pan için Atına (Herodotos 6.105) ve Boiotia'da (Plutarkhos, *Aristides* II) buna benzer kült kurumları vardı.
- 51 Pindaros, *Pyth.* 3.77-79; Pausanias 9.25.3. Pythia od'u, Σ *Pyth.* 3.137-139 üzerinde çalışan bir yorumcu bir ayrıntı ekleyerek, şairin Boiotia dağlarında iken gökten kendisine doğru inen bir Meter görüntüsüyle karşılaştığını ileri sürmüştür. Bu pasajla ilgili bir inceleme için, bkz. Haldane 1968: 18-31. Slater (1971) ise bu kuruluşun doğruluğundan kuşkulanarak onu Sicilya'ya yerleştirmeyi yeğlemiş, ama iddiasında Pindaros'un belgesini (fr. 80, 95, 96, Snell) göz ardı etmiştir. Slater'in fikirlerinin çürütülmesi konusunda, bkz. Henrichs 1976: 256, dipnot 10.
- 52 Ne tuhaf ki, şairin tapınma yeri onu Thebai zaferinden geriye kalan birkaç ki-

şiden biri olarak yaşatacaktı. M.Ö. 335'de Thebai'nin yağmalanması sırasında İskender bu tapınağa dokunmadı (Plinius, *NH* 7.29.109; Arrianos, *Anabasis* 1.9.10.) ve M.S. 2. yüzyılda Thebai'de hâlâ ayakta duran neredeyse tek yapı bu idi (Pausanias 9.25.3). Şair Meter'i onurlandırmak istemiş olsa da, tapınak ününü tanrıçanın müridine, bizzat Pindaros'a borçludur.

- 53 Pausanias 5.20.9. Yapının yeri ve tarihi için, bkz. Hitzl 1991: 8-14.
- 54 Thompson 1937: 135-40, 205-7. Agora'daki en eski inşaat programı için verilen M.Ö. yaklaşık 500 tarihi, yakın geçmişte Leslie Shear'ın ayrıntılı çalışmasında yeniden vurgulanmıştır (Shear 1993: 418-22).
- 55 Metroon kazısı için, bkz. Thompson 1937: 205 ff. ve Thompson and Wycherley 1972: 29-38. Atina'daki Metroon'un yapı tarihçesi hakkındaki bu tartışmada Stephen G. Miller'in savunduğu görüşü izliyorum. Yeni rekonstrüksiyon önerisi için, bkz. S. G. Miller 1995: res. 4-5. Perslerin Atina'ya gelmesi öncesindeki tarih için, bkz. Shear 1993. Savunduğu görüş, Doğu'ya özgü ayınların başlangıcından beri Atina'daki Meter kültünü lekelediği varsayımıyla sakatlanmış olmakla birlikte, Thompson'un Atina Metroon'unun yapı tarihçesine ilişkin rekonstrüksiyonu hakkında kuşku Francis de dile getirmiştir (Francis 1990); Shear'ın görüşlerinin temelinde de aynı sakat varsayım yatar (Shear 1995).
- 56 Pausanias 1.3.5; Thompson and Wycherley 1972: 29-30 (kiremit, levha 30c'de gösterilmiştir).
- 57 Boersma'nın, en erken tarihli tapınağın Zeus Eleutherios'a adanmış olduğu şeklindeki önerisi inandırıcı değil (Boersma 1970): 31-333). Yapı, en aşağı M.Ö. 5. yüzyıl sonundan beri Meter'e adanmış bir tapınak olup (Athenaios 9.407b-c = Wycherley 1957: No 470), Meter'in, tapınağın Zeus'a adanmasının üstünden yüz yıl geçmeden Zeus'u yerinden etmiş olabileceği pek mantıklı görünmüyor.
- 58 Thompson and Wycherley 1972: 35. Epigrafik belgeler için, bkz. Wycherley 1957: 151-60, no 465-519. Atina devlet arşivinin kuruluşu konusunda, bkz. Boegehold 1972; ayrıca, bkz. Stroud 1974: 174, sahte sikke deposu olarak Metroon. Metroon'un M.Ö. 5. yüzyıl sonunda Atina arşiv salonu olarak kullanıldığı, Alkibiades'le ilgili bir olayda anlatılmıştır (Athenaios 9.407b-c = Wycherley no 470). Meter sunağı Metroon'un dışına yerleştirilmiş olabilirdi; bunu da, Pittalakos diye birinin Agora'ya geldiğini ve büyük bir kalabalığın önünde çıplak Meter sunağında oturduğunu anlatan Aiskhines ima etmektedir (Aiskhines, *Timarkhos* 60-61).
- 59 Demosthenes, *Prooemia* 54.
- 60 Simms 1985: 85; Parker 1996: 159.
- 61 Kolophon ve Smyrna'daki Metroon'lar konusunda, bkz. 7. Bölüm. Bir arşiv merkezi olarak Kolophon'daki Metroon, bkz. CCCA I: 599, 601-5.
- 62 Σ Aiskhines 3.187. Wycherley, burada sözü edilen *Philippics*'i Anaximenes'e ya da Theopompos'a atfetmektedir (Wycherley 1957: 151-52). "O Phrygialı adam"ın kimliği aşağıda tartışılacaktır.
- 63 Iulianus 5.159a; *Suda*, s.v. μητρογύρτης; Photios, s.v. μητρογύρτης. Metroon hakkındaki antik belgeleri Wycherley toplamıştır (Wycherley 1957: 151-60).
- 64 Σ Aristophanes, *Plutos* 431 = *Suda*, s.v. βάρβαρον.
- 65 Bu olayı ele alan modern kaynaklar arasında özellikle şunları yararlı buldum: Co-si 1980-81, Cerri 1983, Versnel 1990: 105-11. Ayrıca, bkz. Foucart 1873: 64-66; Nilsson 1967: 725-27; van Straten 1976a: 42-43; Vermaseren 1977: 32-35; Simms 1985:

- 69-70; Frappicini 1987 ve Parker 1996: 189-91. Buradaki incelememde, öyküyü kendi ele alış biçimimden de yararlandım, Roller 1996.
66. Bu, Agora'yı kazan Homer Thompson'ın fikriydi (Thompson 1937; Thompson and Wycherley 1972). Ayrıca, bkz. Nilsson 1967: I, 737; Vernaseren (CCCA II no 1); Versnel 1990: 107.
67. Foucart 1873: 64-66; Picard 1938 ve 1954; Boersma 1970; Cosi 1980-81; Cerri 1983; Frappicini 1987.
68. Burkert 1985: 176-79. Platon'un, Trakyalı tanrıça Bendis'in Atina'daki yeni bayramı hakkındaki olumlu yorumlarını dikkate alın (*Republic* 1.327a).
69. Strabo 10.3.18; Parker 1996: 158-59.
70. Wilamowitz (1879: 195 dipnot 4, Will (1960: 101, dipnot 2) ve Bömer (1963: 10, dipnot 4) bu sonuca varmışlardır.
71. Cerri 1983: 161-62.
72. Antiphanes'in bir komedisinin başlığı, fr. 154 (Kock II 74), ayrıca cf. fr. 159, bir büyücü olarak *metragyrtes*. Bömer (1963: 871) ve Versnel (1990: 109) başka örnekler alınulmuş. Ancak şuna dikkat edilmeli ki, Webster (1960: 150) ve Bömer'in (1963: 869-70) Meter kültünü suçladığı kanısına vardıkları Menandros'un *Rahibeler*'inin Meter'le hiçbir ilgisi olmayabilir, çünkü orada rahibelerin tef çalıp ayın yaparak *tapındıkları* tanrısal varlık, *dişi* değil erkektir.
73. Aristoteles, *Rhetoric* 1405a.
74. Athenaios 12.541e. IV. Ptolemaios'un bir *metragyrtes*'i hakkında da buna benzer küçültücü yorumlar yapılmıştır; bkz. Plutarkhos, *Cleomenes* 36.
75. Bu, Foucart (1873: 160-61), Bömer (1963: 869-70) ve Versnel'in (1990: 110) benimsediği tanımlamadır. Ne var ki, bu araştırmacıların *metragyrtes*'lerin dış görüşleri ve giysileri hakkında aktardıkları kanıtların çoğu Yunan değil, Roma kaynaklarından alınmıştır. Apuleius'un *Altın Eşek* adlı yapıtında canlandırdığı (8.24-31) Galli, yani Romalı Magna Mater rahipleri Foucart ile Bömer'i özellikle etkilemiş, ama M.S. 2. yüzyıla ait bir Roma yapıtının neden M.Ö. 5. ve 4. yüzyıllardaki Yunan dinsel uygulamalarının kanıtı olarak alındığı açıklanmamış.
76. Cosi 1980-81 ve Cerri 1983, eski tarihli bibliyografyayla birlikte; ayrıca bkz. Versnel 1990: 105-6, "söylence gerçek bir olayın anısını yaşatır, olayın tarihsel niteliği inandırıcı bir biçimde ortaya koyulmuştur." Parker (1996: 190) ise daha kuşkucudur.
77. Roma'daki *metragyrtes* konusunda, bkz. Plutarkhos, *Marius* 17.9 ve Diodoros 36.13, Versnel (1990: 105, dipnot 35) irdelemiştir. Yukarıda ele alınan Anakhsarsis *logos*'u (Herodotos 4.76), tanışma, direniş ve tanrıya ayın yapan rahibin ölümünden oluşan aynı modeli sergilemektedir. Burnett (1970: 26) başka paralelliklerden söz etmiştir. Ayrıca Oranje'nin (1984: 1-3) ele aldığı modern paralelliği de dikkate alın.
78. Cf. Havarilerin İşleri 16.
79. *İhada* 1.8-52; başka bir paralellik de Herodotos'ta (1.167) bulunabilir: Bir salgın hastalık ve bir deniz savaşında öldürülen Phokaialıları onurlandırmak için kurulan gınahtan arınma kültü.
80. Bu Dodds'un görüşüydü (Dodds 1960: xi), ancak Henrichs'in yaptığı tartışmanın da ortaya koyduğu gibi (Henrichs 1978), son derece mantıksız. Ayrıca, cf. Parker 1996: 160, dipnot 27. Tanrı Dionysos'un Yunanistan'daki geçmişi konusunda, adının bir Lineal B tabletinde bulunuşunu dikkate alın, Ventris and Chadwick 1959:

127, PY Xao6.

- 81 Versnel 1990: 109.
- 82 Thukydides 6.27-28; Plutarkhos, *Alkibiades* 18-22. 5. yüzyıl şairi Meloslu Diagoras da Gizemler'e saygısızlık etmekle suçlanmıştı (Σ Aristhophanes, *Kuşlar* 1073; Diodoros 13.6). Gizem ayinlerine saygısızlık etmekle ilgili diğer örnekler için, bkz.. yukarıda dipnot 16.
- 83 Euripides'in *Giritliler* (M.Ö. 430 dolaylarında sahnelendi), *Hippolytos* (M.Ö. 428) ve *Palamedes* (M.Ö. 415), Aristhophanes'in *Kuşlar* (M.Ö. 414), Sophokles'in *Philoctetes* (M.Ö. 409), Euripides'in *Helene* (M.Ö. 412) ve *Bakkha*'lar (M.Ö. 405) adlı oyunları; beşinci yüzyılın sonuna doğru yaratılmış, Diogenes'e ait oyundan kalan bir parça (Nauck s. 776) ve yazarıyla tarihi bilinmeyen bir parça.
- 84 Bu koro ve Meter'in Demeter'le akrabalığı ilerleyen bölümlerde irdelenmiştir.
- 85 Yunanistan'da *metragyrtēs*'e değinen başvuru kaynaklarının tümünün M.Ö. 4. yüzyıl başı ve sonrasına ait olduğunu dikkate alın.
- 86 Menandros, 'λέπεια, bkz. Webster 1960: 149-50 ve Bömer 1963: 869-70. Ayrıca, Menandros'un çok eksik durumdaki *Theophoroumenē*'sinde, bir kadın Tanrılar Anası tarafından etki altına alınır (ele geçirilir).
- 87 Demosthenes 19.281 ve _ 87.19.431; Josephus, *Against Apion* 2.267; bkz. Versnel 1990: 114-18.
- 88 Phrygia kralı Midas söylencesinin Yunan tarzı işleniş biçiminde Phrygialılarla ilgili olarak ima edilen olumsuz yargılar konusunda bkz. Roller 1983 ve M.Ö.5. yüzyılda Atina'daki ırkçı örneklerin çoğalması konusunda, genel olarak, bkz. Hall 1989.
- 89 Arkhilokhos 42 (West 1989-92), ayyaş Phrygialılar; Hipponax 27 (West 1989-92), arpa öğretmek için Miletos'a saulan barbar Phrygialılar.
- 90 Σ *İlyada* 2.862; Strabo 12.8.7. Antik alıntılar Hall tarafından irdelenmiştir (Hall 1988). *İlyada* 8.62 ile, Aphrodite'ye Övgü ve Euripides'in *Iphigenia Aulis*'te adlı yapıtı arasındaki değişikliklere dikkat edin. Aphrodite'ye Övgü'nün 111-16. dizelelerinde Troyalılarla Phrygialılar açıkça iki ayrı halk olarak gösterilmiştir, Iphigenia Aulis'te adlı yapıtta ise Iphigenia'nın kurban edilişi, Agamemnon'a (Troya değil) Phrygia yolunu açar.
- 91 Yunan tragedyasında Troyalılar konusunda, bkz. Hall 1989: 102. M.Ö. 5. yüzyıl söz sanatlarında Troyalılarla Perslerin kaynaştırılması konusunda, bkz. Bacon 1961: 101 ve Hall 1989: 68-69.
- 92 Troyalı Paris betimleri bunun en iyi örnekleridir. M.Ö. 5. yüzyılın ortasından başlayarak, Paris uzun kollu tünik, pantolon, çizme ve sivri külahtan oluşan Akhame-nid giysisi içinde betimlenmiştir. Karlsruhe Paris Ressamı'nın boyadığı bir hydria en eski örneklerden biri olabilir (ARV² 1315, 1), ayrıca Roller 1994: 251-52'de, Kadmos Ressamı'nın bir hydriasi, Berlin F 2633 (şimdi kayıp), ARV² 1187, 32, incelenmiştir.
- 93 Bu gelişmeyle ilgili çok iyi bir inceleme için, bkz. Hall 1989: 149. Ayrıca, bkz. Versnel 1990: 110-18.
- 94 Will, önceki bilim adamlarının düşüncelerini özetler (Will 1960: 96-97). Ayrıca ,bkz. Parker 1996: 189.
- 95 Will, Büyük Ana Tanrıça unvanını Phrygia tanrıçasına, Tanrılar Anası unvanını ise bir Yunan Meter'ine atfeder (Will 1960: 110-11). Bununla birlikte, ileride gö-

reçegimiz gibi, bu konu çok fazla bölümlere ayrılmıştır: Phrygialı Ana Tanrıça'nın ikonografisi Tanrılar Anası Rhea için kullanılmış ve Phrygia tanrıçasının betimle-ri Yunan ana tanrıçası Demeter'i de etkilemiştir.

- 96 Hesiodos, *Theogonia* 116-56.
- 97 30. Homerik Övgü. Tarihlendirme için, bkz. Janko 1982: 156. Toprak Ana'ya Uranos'un karısı diye seslenen övgü, Hesiodos'un kurduğu soy kütüğünü izler.
- 98 Solon (Bergk) fr. 36.
- 99 Derveni Papirüsü, col. XVIII, satır 7, *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47'de yayınlanmıştır (1983) suppl. Pasa'nın yorumu için, bkz. Kannicht 1969: 330 ve West 1983: 93.
- 100 Topraktan çıkarken gösterilen Toprak Ana, vazı resimlerindeki Erikhthonios'un doğumu ve Gigantomakhia sahnelerinde bulunur; örnekler için, bkz. Carpenter 1991: 73-75.
- 101 Hesiodos, *Theogonia* 453-91.
- 102 Zeus'un Girit'te yetiştiğini Euripides (*Bakkha*'lar 120-25), Apollodoros (1.1.6-7), Diodoros (4.79-80, 5.64 -65) ve Pausanias (7.7.6) anlatır. Başka gelenekler, olayı Yunanistan'daki başka bölgelerle de ilişkilendirmiş: Arkadia'da (Pausanias 8.36.2) ve Messenia'da (Pausanias 4.33.1). Olayın geçtiği yerin Girit olması, en yaygın biçimde aktarılan gelenek gibi görünüyor; diğer bölgelerin olaya sahip çıkma iddiaları ise, Olympos'un baş tanrısının doğum yeri olarak itibar kazanmak isteyen Yunanistan'ın farklı bölgelerinden kaynaklanmış olabilir.
- 103 Hipponax, West 1989-92: I, fr. 156, yukarıda 5. Bölümde irdelenmiştir.
- 104 Cf. Sophokles, *Philoketes* 391-92: Burada Dağların Anası, yani Kybele, Zeus'un Anası diye anılır; Euripides, *Bakkha*'lar 58-59, 78-79, 126-29: Burada da Meter'e hem Büyük Ana Kybele, hem de Phrygia flütlerinin Rhea Ana'sı diye seslenilmektedir.
- 105 Euripides, *Bakkha*'lar 58-59. Ayrıca bkz. Diogenes (fr. 1, s. 776 Nauck; bkz. aşağıda dipnot 158). Euripides, *Cretans* (Austin 1968: fr. 79).
- 106 Telestes, Page 1962: fr. 764 (=fr. 809): Μήτέρα θεῶν ... Τελέ[της ἐν Διό]ς γονα<ι> τὸ [αὐτὸ]αὶ 'Ρέα.
- 107 Σ Aiskhines 3.187, *Ktesiphon* üzerine. Arrianos'un Atina Metroonu'ndaki kült heykeliyle ilgili tanımında, bu heykele Rhea heykeli denir (Arrianos, *Periplus* 9).
- 108 Timotheos, *Persians*, Page 1962'de: fr. 791, satır 124; Euripides, *Hippolytos* 144; cf. Sophokles, *Philoketes* 391.
- 109 İyi bir örnek için, bkz. E. Simon 1966: 76-78, levha 18, 18.2: Demeter'e Övgü'den bir bölümün resmedildiği Attika pelikesinde Rhea elinde Meter Kybele'nin tefiyle gösterilmiştir, buna karşın bu Homerik övgüde Phrygialı tanrıçanın adı geçmez.
- 110 Strabo 10.3.12, Phrygia'daki İda Dağı üzerine; 10.3.20 Troas bölgesindeki ve Girit'teki İda dağları üzerine.
- 111 Euripides, *Bakkha*'lar 120-29; Strabo 10.3.11. Meter tapımının Zeus tapımıyla bağlantısı: Pindaros, *Dithyrambos* II (Snell); Euripides, *Cretans* (Austin 1968: fr. 79, 10-13).
- 112 Korybant dansı: Platon, *Kriton* 54d, *İon* 536c; müzik aletli gruplar olarak Korybant'lar, Aristophanes, *Lysistrate* 558; Phrygia Korybant'ları, Aristophanes, *Wasps* 8. Korybant ayinlerine ilişkin ilginç bir inceleme için, bkz. Linforth 1946; Erythrai'deki Korybant kültü hakkındaki kanıtlar için, bkz. Graf 1985: 319-34.

- 113 Euripides, *Bakkha*'lar 120-25.
- 114 Diodoros 5.65. Diodoros, kaynağı olarak 4. yüzyıl tarihçisi Ephoros'un adını vermektedir. Pek çoğu Meter'le bağlantılı olan ikinci derecedeki tanrısal varlıklardan oluşan başka grupların varlığı, bu tabloyu daha da karmaşıktırarmıştır. Bunlar sadece Kureta'ları ve Korybant'ları değil, maden işlemeciliğiyle ilgili büyücüler ve cinler olarak bilinen Daktyl'leri ve Telkhin'leri de kapsar. (Meter'in hizmetindeki İdalı Daktyl'ler üzerine, Sophokles, *Kophoi Satyroi*, fr. 337 Nauck; Diodoros 5.64, Ephoros'tan alıntı. Ayrıca, bkz. Hemberg 1952 ve Burkert 1983b.) Bu farklı grupların ortak özelliği, Yunan kültüründeki Musa'lar, Nympha'lar ya da Üç Güzeller gibi kadın gruplarından oluşan tanrısal varlıkların tersine, sadece erkeklerden oluşmaları ve çoğunlukla maden işlemeciliği ya da gizemli ayinler yoluyla tanrıyla ilişki kurabilmek gibi özel becerileri olmasıdır.
- 115 Bu gruplardan söz eden antik kaynakları Schwenn toplamıştır: Schwenn 1922a, s.v. "Korybanten": 1441-46; 1922b, s.v. "Kureten": 2205-6. En önemli kaynak Strabo'da (10.3.10-24) farklı yarı tanrı tiplerine ilişkin uzun bir inceleme vardır; Korybant'lar burada Phrygialı olarak tanımlanmıştır (Strabo 10.3.12). Strabo, kaynağının Skepsisli Demetrios olduğunu bildirir, fl. ca. M.Ö. 180. Ayrıca, Strabo'un kaynaklarından birinin Hellenistik dönem mitos yazarı Apollodoros olabileceğini çok mantıklı bir biçimde öne süren Jeanmaire'in tartışmasını dikkate alın (Jeanmaire 1939: 593-616).
- 116 Kureta'lar bundan başka iki Meter adağında daha görülürler: Lebadieia'dan bir kabartma (Walter 1939: 59, res. 23, = CCCA II 432) ve New York'taki tunç bir matris (Reeder 1987: res. 3). 7. Bölümde daha ayrıntılı bir biçimde ele alınacak olan bu iki yapıt, Kureta'ların Meter kültüründeki varlığını saptamaktadır.
- 117 Ayrıca Atina Akropolisi'nden bir kabartmayı dikkate alın, Akropolis Müzesi 2455, F. Naumann 1983: No 426, CCCA II: No 190. Sadece sol köşesinin alt kısmı kalmış olan kabartmada, sol tarafa oturan Meter'e yaklaşan silahlı iki delikanlı görülmektedir. Büyük olasılıkla Kureta'lar olan delikanlılar, burada tanrıçaya yanan normal tapınıcı pozunda gösterilmişlerdir, dolayısıyla hizmetkar değil, yakaran ve tapan kişi rolünü üstlenmişlerdir. Rüya yoluyla tanrıyla bağlantı kurma konusu için, bkz. van Straten 1976b.
118. Disk için, bkz. Kunze 1931: No 74, levha 49; Barnett 1960: Levha IVa. Canciani (1970: 55), Kunze'un, diskin kendisinin bir tef olduğu yolundaki varsayımını eleştirmekte haklıdır, ama diskin üzerinde her biri ikişer tef tutan, kabartuna olarak işlenmiş iki kanatlı cin figürü vardır.
- 119 Bosquanet 1939: 62-65'de R. W. Hutchinson; Kunze 1931: 6-35; Canciani 1970: 20-52.
- 120 Diodoros 4.79-80, 5.64-65. Diodoros ikinci pasajda Ephoros'tan alıntı yapıyor.
- 121 Meter- Demeter ilişkisinin genel bir değerlendirmesi için, bkz. Graf 1974: 155, dipnot 24, van Straten 1976a ve Versnel 1990: 108. Ancak ben Versnel'dan farklı olarak bunu yabancı bir kültürün bilerek alınmasından çok, iki taraflı bir kaynaşma işlemi olarak görüyorum.
- 122 Van Straten 1976a: 42-43, res. 1.
- 123 Pindaros, *Isthmian* 7.3-4; Melanippides, Page 1962: fr. 764.
- 124 Derveni Papirüsü, kol. XVIII, satır 8, *Zeitschrift und Epigraphik* 47'de (1982) yayınlandı. Pasaj hakkındaki yorum için, bkz. Kannicht 1967: 726.

- 125 H. Thompson 1937: 205-8; Nilsson 1967: 726.
- 126 Metzger 1965: 22, no 43.
- 127 Arrianos, *Anabasis* 3.16.8.
- 128 Graillot 1912: 504-5, 507. Graf 1974: 155, dipnot 24.
- 129 Möbius 11935-36: 243-53; Kannicht 1969: 327-60; E. Simon 1983: 26-27. Tapınagın olası yeri için, bkz. Travlos 1971: 112-13, 289-91. Meter ve Demeter arasındaki yakın ilişki hakkında, bkz. Simms 1985: 66-67.
- 130 Euripides, *Helen* 1301-65. *σάρτις* sözcüğünün Phrygia dilinde "araba" olduğu açıktır; Sappho (Lobel and Page 1955: fr. 44, 13) ve Anakreon'un (Page 1962: fr. 388) kullandığı bu sözcük, Aphrodite'ye Övgü'de (13) de görülür. Bu koroya ilişkin değerlendirmeler için, bkz. Sfameni Gasparro 1978; Kannicht 1969: II, 327-59; Cerri 1983; Roller 1996: 310-13.
- 131 Cf. Möbius 1935-36: 245, Wilamowitz'i yineler: "Attika'da tapınılan Meter, o rezil Phrygialı yaratıkla ilgisi olmayan, her yerde tapınılan Ana idi." Phrygialı tanrıçanın kontrol altında tutulması için Kybele'nin Demeter'le özdeşleştirildiğini savunan Mylonas ve Versnel da aynı görüşü dile getirmişlerdir (Mylonas 1961: 290-91, Versnel 1990: 107-8).
- 132 Yunanlı olmayan diğer tanrılar Yunan geleneğiyle bir dereceye kadar kaynaştırılmıştı. Yunanlı kadınların genç yaştaki ölümü için yas tuttukları Suriyeli tanrı Adonis, Aphrodite ve Persephone ile ilgili efsane çemberine alınmış, Trakyalı tanrıça Bendis de, kendisi herhangi bir Yunan efsane çemberinde görülmemesine karşın, Yunan sanatında çoğunlukla Trakyalı Artemis olarak resmedilmiş olup, Pire'de onuruna düzenlenen önemli bir şenlik varmış (Platon, *Republic* I.327a). Bu konu için, bkz. Simms 1985.
- 133 Örnekler için, bkz. CCCA II, no 362 (Atina'dan), 508 (çıkış yeri bilinmiyor). Ayrıca bkz. Reeder 1987: 431-32. Meter ve Hermes'i birlikte gösteren Ephesos'ta bulunmuş başka adak kabartmaları aşağıda 7. Bölümde ele alınacaktır.
- 134 Pindaros, *Dithr.* II.6-9 (Snell). Euripides, *Palamedes* (fr. 586 Nauck) ve *Bakkha*'lar, satır 1-169 ve passim. Platon, *Phaedrus* 244a ve Hermias, *Σ ad loc.*, sayfa 104-105A (ed. P. Couvreur). Strabo 10.3.13. Antik kanıtlara ilişkin genel bir değerlendirme için, bkz. Kannicht 1969: II, 331-32.
- 135 Pindaros, fr. 95-100 (Snell) ve *Pythian* 3.78. Pindaros ve Pan hakkında, bkz. Hal-dane 1968.
- 136 Pindaros, fr. 96 (Snell). Henrichs 1976: 256.
- 137 Pan ve Ana Tanrıça ilişkisi için, bkz. Brommer 1949-50: 12 ve Borgeaud 1988a: 55, 147-48.
- 138 CCCA II, no 66, 180, 182, 339 (Atina'dan), 279 (Pire'den), no 432 (Lebadeia'dan). Bkz. Borgeaud 1988a: 52-53.
- 139 Osborne 1987: 189-92.
- 140 Hermias, *In Platonis Phaedrum Scholia*, 105a (ed. P. Couvreur).
- 141 Meter gibi, Pan da Phaidra'nın garip davranışlarında etkisi olduğundan kuşku-lanılan tanrılardan biriydi (Euripides, *Hippolytos* 142).
- 142 Plutarkhos, *Nikias* 13.2. Bunu ilk olarak Foucart önermiş (1873: 64-65), onu Burkert (1985: 177-79), Garland (1987: 130-31) ve Versnel (1990: 107) izlemiştir.
- 143 Burkert (1979a: 105 ve 1985: 159), Plutarkhos'un bildirdiği olayda kişinin kendi-ni hadım etmek için taş kullanmasının, olayın Ana Tanrıça kültüyle ilgili olduğu

anlamına gelmesi gerektiğini vurgular ve taş kullanımının Attis'le ilgili olduğunun açık bir şekilde ifade edildiği Latin kaynaklarına (örneğin, Catullus 6.3, Ovidius, *Fasti* 4.237) dikkat çeker. Ancak burada, Attis kültünde madeni bir silah (Lucretius 2.621; Martialis 2.45; Lukianos, *Dea Syria*) ya da kırık çanak çömlek parçası (Plinius, *NH* 35.165; Juvenalis 6.514) gibi farklı aletler de kullanıldığını bildiren birçok kaynak göz ardı edilmiştir.

- 144 Kern 1935: II, 232; Ferguson 1944: 110-11; Versnel 1990: 107-8. Bunların yorumları modern bilimsel çalışmalarda yaygın olarak rastlanan, Attis efsanesinin geleneksel bir Phryg masalı olması gerektiği, çünkü hiçbir Yunanlının bu tür eylemleri onaylamayacağı şeklindeki kanaati yansıtır.
- 145 Polybios 21.37.4-7. Epigrafik bulguları Welles ve Virgilio incelemiştir (Welles 1934: no 55-61 ve Virgilio 1981). Attis'in kimliği sorunu 7., 8. ve 11. bölümlerimizde ayrıntılı olarak incelenmiştir.
- 146 Rharnus'ta, Roussel 1930: 5-8 = CCCA II: no 245. Samothrake'de, Hippolytus, *De refutat. omn. haeres.* 5.8.9; 5.9.1-11.
- 147 Berlin, Staatliche Museen, env. no 1612, Kekulé von Stradonitz 1922: 198. Bu parça uzun süredir biliniyor; 19. yüzyılda Pire'deki yasa dışı bir kazı sırasında bulunmuş ve bu yüzyılın ilk yıllarında Bergama Müzesi'nin eline geçmişti. Yapıtın incelendiği ve çiziminin yer aldığı çalışmalar: Vermaseren 1966: Levha 11; CCCA II: No 308; F.Naumann 1983: Levha 40, 1, no 552; son iki çalışmada daha önceki bibliyografya verilmiştir. Yazıtın yayınlanışı: *IG ii²* 4671. Daha önce bu stelin Meter'in *koutrophos*'luk işleviyle ilgili olduğu söylendi. Benim bu stel ve Yunan dininde tanrı Attis'in kökeni hakkındaki görüşlerim Roller 1994a'da ayrıntılı olarak tartışılmış olduğu için, burada sadece tartışmanın kısa bir özetini veriyorum.
- 148 CCCA II: 93'te Vermaseren metni ὑπὲρ τῶν παιδῶν diye okur, ama taşta açık bir biçimde παιδῶν kazanmıştır.
- 149 Angdistis'in tanrıcının Anadolu'daki özel ismi olduğu, kült unvanı olan Matar'ın karşısına yerleştirilmesinden bellidir; bkz. Strabo 10.3.12, 12.5.3. Ayrıca, Phrygia'daki Midas Kenti'nde bulunmuş olan, Ana Tanrıça Angdistis'e ya da Tanrıların Anası Angdistis'e adanmış sunaklar üzerindeki bir dizi yazıt için, bkz. Haspels 1971: 195-200, 295-301, öz. no 6, 8, 13; genel olarak, bkz. Gusmani 1959. Angdistis'e adanmış kült eşyalarının başka örnekleri 7. Bölümde ele alınmıştır.
- 150 Tipik Attis betimi Vermaseren ve de Boer'in 1986 tarihli çalışmasında bol miktarda örneklenmiştir.
- 151 Örnekler için, bkz. Roller 1994a: 250-51.
- 152 Yukarıdaki dipnot 92'de anılan iki vazoyu dikkate alın.
- 153 Phrygialı bir çoban olarak Attis, bkz. Theokritos 20.40.
- 154 Tübingen F 2, *ARV*² 1023, 147'de auf yapılmadan bahsedilmiş. Bu vazodaki Themis ve Bendis'e ilişkin bir inceleme için, bkz. E. Simon 1953: 25-26.
- 155 Attis betimlerinin genel bir özeti için, bkz. Vermaseren and de Boer 1986: 22-44. Atina'daki M.Ö. 4. yüzyılın geç dönemlerine ait Attis betimleri için, bkz. Thompson 1951: 53 ve levha 26b; Sicilya, Akrai'dakiler, Sfameni Gasparro 1973: 269-70; Amphipolis'tekiler, Mollard-Besques 1972: No D. 251, 252 ve *Olynthus* XIV: 21-23 ve levha 42. Amphipolis, Olynthos ve kuzey Yunanistan'daki diğer buluntu alanlarından gelen başka örnekler için, bkz. *Olynthus* XIV: 119-21. M.Ö. 3. yüzyıla kadar ve daha sonra bu model son derece yaygındı; yukarıda sıralanan buluntu alan-

- ları dışında, Attis heykelciği örneklerini Delos'tan (*Délos* XXIII: No 364-69), Küçük Asya'daki birçok buluntu alanından (Franz Winter 1903: 372, no 4, 5, 7, 10; Mollard-Besques 1972: D 649, D 865, D 1410, D 2291-2301, E 19, E 235-41) ve İtalya'dan (Winter 1903: 372, no 1-3; 373, no 2-5) tanıyoruz.
- 156 Bunu destekleyen bir nokta, Pire'deki Hellenistik Meter kültünden sağlanan kanıtlar olup, oradaki Meter taraftarları içinde her iki cinsten ve çeşitli sosyal sınıftan insanın bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bu nokta, 7. Bölümde ele alınmıştır.
- 157 Çağdaş yorumculardan bazıları bu bakış açısını olduğu gibi benimsemiş; örneğin, "öncelikle bir köle dini" diyen Bömer (1963: 871-74) ile, tanrıçanın yabancı kökeni ve karakteriyle ilgili nahoş özelliklerin "ehlileştirilmesi" gerektiğini kabul eden Versnel (1990: 107-8).
- 158 Diogenes, *Athenaios* 1.2'de (fr. 1, s. 776 Nauck). Thebaili Semele konuşuyor.
- 159 Örneğin, Aiskhylos'un *Persai*'ndaki Pers kadınlar, *Suppliants*'daki Mısırlılar, *Libation Bearers*'daki Karyalı kadınlar, Euripides'in *Phoinissai*'ndaki barbar kadınlar ve buna benzer birçok örnek; bkz. Hall 1989: 115-16, 130-32.
- 160 Demosthenes, *On the Crown* 259-60. Bu da çağdaş yorumcuların desteklediği bir görüştür; Foucart'ın düşüncelerini dikkate alın: "Yabancı tanrıçaların kültürleri özellikle kadınlar arasında ciddi bir gelişme kaydetmişti" (Foucart 1873: 60).
- 161 Padel 1983.
- 162 Kadınlar ve coşkulu din hakkında genel bir inceleme için, bkz. Lewis 1989: öz. 26-27.
- 163 Pire'den iki örnek: Möbius 1968: 39, levha 24a; Clairmont 1970: 98, levha 13a. Bir Meter rahibesine ait olan, M.Ö. 4. yüzyıl tarihli aynı türde bir başka mezar taşı şimdi Ashmolean Museum'dadır (çıkış yeri bilinmiyor), bkz. *Archaeological Reports* 1960-61: 59.

7. Hellenistik Dönem

- 1 Anadolu'da ve Yunan dünyasında bulunan Meter adakları dışında, Sidon'da (CCCA I: No 895), Filistin'deki Neapolis'te (CCCA I: No 896), Ukrayna'daki Panticapaeum'da (aşağıda, dipnot 43), Mısır'da (ibid.) ve Bactria'da (CCCA I: No 900) kült eşyaları bulunmuştur.
- 2 Pausanias 10.32.3. Robert 1937: 301; R. Naumann 1967.
- 3 Meter Zizirne konusunda, bkz. Ramsay 1906: 246; Mitchell 1982: No 361.
- 4 Mermer heykelcik, Roller 1991: Levha IIIc; terrakotta heykelcikler, Romano 1995: 22-28, no 54-64; su mermeri heykelcik, Romano 1995: Levha 41. Bu malzemeyle ilgili daha fazla bilgi için, bkz. Roller 1991.
- 5 Bu parça için, bkz. Roller 1991: Levha IVa. Gece yapılan Meter şenlikleri için, bkz. Roller 1991: 140-41 ve bu kitapta 6. Bölüm.
- 6 Gordion heykelciklerinin çıkış yeri, Romano 1995: 23-25; evlerdeki tapınma bölümleri üzerine, Romano 1995: 24.
- 7 Romano, (1995: 41-42), bir terrakotta heykelciğe (no 97) şimdilik Attis demişse de, figürün kötü durumda olması kimliğini belirsiz kılmakta olup, başka yorumlara da açıktır; örneğin bir Amazon olarak da yorumlanabilir.

- 8 Üzerinde kapı kabartmaları bulunan ve yaygın türdeki bir Phryg mezar anıtının kopyası olan minyatür bir adak sunağını dikkate alın. Bu yapıt mermer Meter heykelciğiyle aynı adak çökeltisinde bulunmuştur, Roller 1991: 141, levha IVb.
- 9 Haspels 1971: 154-55.
- 10 Ammianus Marcellinus (22.9.7), M.S. 4. yüzyılda imparator Iulianus'un Meter kültüne ilgi duyduğunu anlatırken, M.Ö. 4. yüzyılda Yunanlı tarihçi Theopompos'un Pessinus'taki Meter kutsal alanının Phrygia kralı Midas tarafından kurulduğunu kaydettiğini belirtir, buna karşın M.Ö. 2. yüzyıldan önceki yazılı kaynakların hiçbirinde Pessinus'dan söz edilmez. Cicero (*De harus. res.* 13.28) Pessinus'un Persler'den (Akhamenidler), Suriyeliler'den (Seleukoslar) ve Avrupa ile Asya'da hüküm süren tüm krallardan saygı gördüğünü üzerine basa basa söyler. Bu açıklamalar bu tapınma yerinin tarihsel ününden çok Phrygialı Matar'ın Anadolu'daki yüksek mevkisini yansıtabilir; bkz. Virgilio 1981: 57-59. Ayrıca bkz. Diodoros 35.33.2; Strabo 12.5.3; Livius 29.10.5, 29.11.7; Valerius Maximus 8.5.3; Pausanias 7.17.9-12; Arnobius 5.5-7. Bu kaynaklara ilişkin genel bir değerlendirme için, bkz. Gruen 1990: 16, no 51, 52. Efsanelerde Pessinus'un Meter kültündeki rolü 8. Bölümümüzde ele alınmıştır.
- 11 Pessinus'taki en eski yerleşme için, bkz. Devreker and Waelkens 1984: 13-15 ve Waelkens 1986: 37-39. Sunak için, bkz. Devreker and Vermeulen 1991: res. 9, 10 ve bu kitapta 4. Bölüm, dipnot 87.
- 12 Pessinus'taki Hellenistik öncesi yerleşmeye ait kanıtlar için (bunlar hâlâ son derece yetersizdir), bkz. Devreker and Waelkens 1984, 13-14 ve Waelkens 1986: 38-39. Buluntu alanı hâlâ araştırılmakta olduğundan, yapılan yorumlar kesin sayılamamalıdır. Burada Pieter Lambrechts'in yürüttüğü eski kazıların bir özeti için, bkz. Devreker and Waelkens 1984.
- 13 Waelkens 1971: 349-50.
- 14 Pessinus'un konumu hakkında bilgi veren yazınsal kaynaklar, Devreker and Waelkens 1984: 14-28'de Devreker tarafından ve aşağıdaki 9. Bölümde incelenmiştir. Pessinus'un yerinin barınmaya uygun olmayışı konusundaki açıklamalar için, bkz. Waelkens 1971: 349-52 ve Devreker and Vermeulen 1991: 116.
- 15 Strabo 12.5.3. Waelkens 1986: 68-69.
- 16 Bu olay 9. Bölümde daha kapsamlı olarak irdelenmiştir. Gruen'in yorumlarını ikna edici buluyorum (Gruen 1990: 16-19). Gruen, Pessinus civarındaki bölgenin M.Ö. 3. yüzyıl sonlarında Pergamon krallarının kontrolünde olmadığını, dolayısıyla Romalıların büyük olasılıkla tanrıçayı doğrudan Pergamon'dan ya da Roma'nın kurucu atası Aeneas'ın efsanevi yurdu Troia yakınındaki İda Dağı'nda bulunan Meter tapınağından alıp götürdüğünü savunur.
- 17 Bu mektuplaşma, Welles ve Virgilio tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştır (Welles 1934: No 55-61; Virgilio 1981).
- 18 Yakındaki Sivrihisar kasabasının Ermeni mezarlığında tekrar kullanılmış olan bu taş bloklar orada bulunup kopyalanmıştır (o günden beri taşlar kayıptır). Bkz. Welles 1934: 241; Virgilio 1981: 13-20 ve levha 1-7.
- 19 Attis adı üzerine, bkz. 4. ve 8. Bölümler. Polybios, Pessinus'taki iki baş rahibin adlarının Attis ve Battakes olduğunu kaydeder (Polybios 21.37.4-7).
- 20 Virgilio 1981: 25-26, 1. mektup. Anadolu'da Galatlar konusunda, bkz. Allen 1983: 136-44; Mitchell 1993: I, 48-49 passim. Galatların Phryg kültürüne etkisi konusun-

- da, bkz. Roller 1987b: 106, 129 no 56; Frederick Winter 1988: 64-68; De Vries 1990: 402-5.
- 21 Pessinusluların Pergamon'a verdiği destek konusunda, 5. mektup (Virgilio 1981): Attis, II. Attalos'un erkek kardeşinin selameti için adak yapar. Pergamon'un Pessinus'u kendi amaçları doğrultusunda kullanması konusunda, 1. mektup (Virgilio): Pessinus, Pergamon'un çıkarlarına hizmet etmek için gizlice Pessongi'yi yakalayacak. Roma'nın çıkarlarının Pessinus'un çıkarlarından ağır basması konusunda, 7. mektup (Virgilio).
- 22 Virgilio 1981: 59-62.
- 23 Welles 1934: 242-43, 56. mektup; Virgilio 1981: 25, 2. mektup.
- 24 Strabo 12.5.3.
- 25 Welles 1934: 247; Virgilio 1981: 35-36.
- 26 Bu metnin en güvenilir baskısı, Weinreich 1919'dur. Bibliyografya için, bkz. Sokolowski 1955: No 20 ile daha yeni tarihli bir çalışma olan Barton and Horsely 1981. Metnin bir bölümü CCCA I: No 489'da yer alır.
- 27 Halikarnassos'da Meter onuruna kurulan özel bir kült kurumu (bkz. Sokolowski 1955: No 72), aşağıda irdelenmiş olup, Hellenistik dönemdeki çeşitli özel kült kurumları için, bkz. Laum 1914. Tanrısal buyrukların rüyalar aracılığıyla iletilmesi konusunda, bkz. van Straten 1976b: 16.
- 28 Strabo 12.5.3. Angdistis adı konusunda, bkz. Gusmani 1959.
- 29 Tanrı Hosios ile Dikaios'un (Kutsallık ve Doğruluk) öneminin arttığını dikkate alın, Mitchell 1982: bkz. sayfa 16, no 44, 45, 242. M.S. 2. yüzyıldaki Meter kültüründe cinsel namus konusunda, ayrıca bkz. kitabımızın 11. Bölümü.
- 30 Weinreich 1919: 31; Barton and Horsely 1981: 13.
- 31 Robert 1975.
- 32 Bununla birlikte, Meter'e tapınmak amacıyla oluşturulan dışarıya kapalı grup kavramı bir tek bu topluma özgü değil, çünkü Pire'de (davranışların ahlak kurallarıyla sınırlandırıldığı) başka bir örnek göreceğiz.
- 33 Sardes yakınındaki bir yerleşmeden , Robert 1982: 360-61.
- 34 Hanfmann and Waldbaum 1969; Hanfmann and Ramage 1978: 58-60, no 20; Hanfmann 1983: 223, res. 1.
- 35 Hanfmann 1983 et al: 130; Gauthier 1989: 47-58. Bir belgede açıkça Metroon'dan söz edilerek, M.Ö. 213'de Kraliçe Laodike'yi onurlandıran bir kararnamenin Metroon'un içindeki tapınağın pilastr'ına kazınacağını belirtilmesi, Metroon'un, içinde birden fazla bina olan bir kutsal alan olduğunu ima ediyor. Kentin Hellenistik sikkelerinde görülen kuleli taç takmış figür Meter ya da Tykhe olabilir (Hanfmann 1983 et al.: 130; Gauthier 1989: 55)
- 36 Hanfmann and Ramage 1978: 60-61, no 25 ve 169-70, no 259= CCCA I: No 463. Hanfmann ile Ramage, bu çalışmalarında, M.Ö. 2. yüzyıl sonu ya da 1. yüzyıl başına tarihlenen bir kabartma parçasında görülen silindir biçiminde yüksek bir taç giymiş kadın figürünün (no 159) Meter olabileceğini ileri sürerler, ancak bu kesin değildir. Roma çağında Meter'e sunulan adaklar kitabımızın 11. Bölümünde ele alınmıştır.
- 37 Robert 1980: 237, res. 10-14.
- 38 Haspels 1971: 295-302, no 1-5, 7, 9-12, 14-17.
- 39 Bithynia, Schwertheim 1978: 798, no 1 A8 (Kandıra); MAMA VIII: 70 no 396, Ro-

- bert 1980: 239, CCCA I: no 767 (Viranköy). Pisidia'da, Bursa'nın güneyindeki Arvalıköy'de küçük bir sunak adağı bulunmuştur, Robert 1980: 239= CCCA I: No 768.
- 40 Midas Kenti, Haspels 1971: 295-302, no 6, 8, 13. Eumeneia, *CIG* III 3886.
- 41 *CIG* IV 6837; CCCA I: No 888.
- 42 Strabo 10.312. Hesykhios, s.v. "Ἀγδιστις".
- 43 Attika: Pire'den bir stel, *IG* ii² 4671=CCCA II, no 308, bu kitapta res. 48 ve Rhamnos'tan kült kurallarına ilişkin bir yazıt, Roussel 1930: 5-8. Lesbos: *IG* xii, no 118; Robert 1980: 283-30. Paros: *SEG* 13: 108, no 445; CCCA II, no 647. Mısır: *OGIS* no 28. Panticapaeum: CCCA VI: No 561; Robert 1980: 238.
- 44 Ephesos buluntusu: Keil 1915: 75, L. Bithynia buluntuları ile Venedik'teki heykelcik, yukarıda dipnot 39 ve 41'e alınmıştır. Meter ile Angdistis'e adanan ve her ikisini de ayrı varlıklar olarak adlandıran birkaç nesne de vardır. *CIG* 3993, Iconium'dan; Ikonium yakınındaki Sızma'dan, Robert 1980: 239.
- 45 Erythrai'da, Sokolowski 1955: No 25, satır 96, no 26, satır 98; Engelmann and Merkelbach 1973: No 207, Graf 1985: 162, 317. Ephesos'ta, Graf 1985: 317.
- 46 Khalkedon'da, Sokolowski 1955: No 4, satır 12; Ephesos'ta, Keil 1926: 256-61, res. 50-51.
- 47 Meter Sipylene: Homolle 1894; CCCA I: No 543, 544, 545, 546, 549, 550, 551, 555, 564, 571, 575, 576, 580, 582, 583, 584. Bunların hepsi Smyrna'da bulunmuştur. Meter Plastene için, bkz. CCCA I: No 452, 453; cf. Pausanias 5.13.7. Her iki sıfat ta aynı buluntu yeriyle, yani Magnesia yakınındaki bir dağın dibindeki açık hava tapınağıyla ilgilidir. Burada dağın yüzeyine oyulmuş olan büyük bir oturan figür kabartması (muhtemelen bir Hitit kabartması-bkz. Spanos 1983) oturan Meter imgesi olarak saptanmıştır; bkz. aşağıda dipnot 58, 59.
- 48 Strabo 14.1.33; Graf 1985: 318.
- 49 CCCA I: No 599, 604.
- 50 Petzl 1990: No 743, 11=CCCA I: No 547.
- 51 Meriç 1982: 28-30, cf. Strabo 14.1.27.
- 52 Strabo 13.2.6. Aşağıda tartışılacak olan bu buluntu alanı, 1909'da kazılmıştır; bkz. Conze and Schazmann 1911. Topografik sıfat, aynı zamanda Meter'in bu yönünü Pergamon kentinde Μήτηρ Βασίλεια olarak tapım gören tanrıçadan ayırmak için kullanılmıştır, cf. Ohlmutz 1940: 181 (aşağıda 11. Bölümde tartışılmıştır).
- 53 Strabo 10.3.12.
- 54 Kyzikos yakınındaki Dindymos Dağı için, bkz. Rodoslu Apollonios 1.1092-1152. Dindymos Dağı'na ilişkin diğer yer saptamaları için, bkz. Jessen 1903 ve Santoro 1973: 73-74.
- 55 Robert 1937: 334 dipnot 3.
- 56 Ephesos'ta, Keil 1926: 256-61, CCCA I: No 624, 625; Graf 1985: 317; Erythrai'da, Engelmann and Merkelbach 1973: No 218; Troas bölgesinde, Strabo 10.3.12; Kyzikos'ta, Schwertheim 1978: 820, no II A15. Genel olarak, bkz. Robert 1982.
- 57 Tapınak için, bkz. Wolters 1887: 271-74. Yazıtlar Ihnken tarafından yayınlanmıştır (Ihnken 1978: No 36-38).
- 58 Pausanias 3.22.4; 5.13.7. Sonraki paragrafta Pausanias'ın Phrygialı Pelops'a değinmesi, aklında Phrygialı Ana Tanrıça'nın bulunduğunu gösteriyor.
- 59 Figürün üst tarafında sağda yer alan bir Hitit hiyeroglifi bunun Geç Bronz Ça-

- ğrı'na ait bir yapıt olduğunu kanıtlamaktadır; bu figürün yanındaki ikinci bir Hitit İmparatorluğu yazıtı için, bkz. Güterbock and Alexander 1983. Spanos, figürün cinsiyetini erkek olarak teşhis eder (Spanos 1983), ama kabartına o kadar yıpranmış ki, cinsiyeti belli değil.
60. Ephesos'taki Meter kültü konusunda, bkz. Keil 1915, Keil 1926: 256-61; Knibbe 1978: 490-91 ve F. Naumann 1983: 214-16.
61. Kabartmalar Keil tarafından topluca analiz edilmiştir (Keil 1915); ayrıca bkz. F. Naumann 1983: 218-23.
63. Ibid.; CCCA I: No 618 (Apollon). Yazıtlar konusunda, bkz. Keil 1926: 259-61; F. Naumann 1983: 216.
64. Samos'tan üçlü kabartına örnekleri, Horn 1972: No 174 a-d. Samos'ta M.Ö. 4. yüzyıl sonundan M.S. 1. yüzyıl başına dek kullanılan Meter tapınakları için, bkz. F. Naumann 1983: 217. Sipylos Dağı, Wolters 1887: 271-74. Bilinmeyen çıkış yeri, Keil 1915: 69-74, kabartmalar F-M.
65. Hermes, Atina'da gizem kültüne girenleri, inanişa göre Herakles'in suçlarının kefareтини ödemesinden kaynaklanan Küçük Gizemler'e sokar; bu konudaki değerli bir inceleme için, bkz. Reeder 1987: 431-32. Genellikle Hermes figürü, eşlikçi görevi yapan ikinci derecedeki bir tanrı olan Kadmilos olarak teşhis edilmiştir (Conze 1880, 1881, 1888, 1891), ama bu çok mantıksız görünüyor; Kadmilos Samothrake'de Büyük Tanrılar'ın hizmetinde olan bir tanrıydı (Cole 1984:3), ama Meter'le herhangi bir bağlantısı olduğunu düşündürecek hiçbir ipucu yoktur. Keil, kabartmadaki grubu baba, anne ve çocuktan oluşan tanrısal üçlü olarak saptamıştır (Keil 1915: 76), ama bu kavram Yunan paganizminden çok Hristiyanlığa uygundur.
66. Antik ad için, bkz.. Strabo 14.1.1 ile M.Ö. 4. yüzyıla ait bir yazıt, Sokolowski 1955: No 29. Buluntu alanı Recep Meriç tarafından araştırılmıştır; kutsal alan konusunda özellikle bkz.. Meriç 1982. Metropolis adının, Phrygia'daki Metropolis (Haspels 1971: 210) ile Lydia'daki Metropolis (Steph. Byz., s.v.Μητρόπολις) dahil olmak üzere, Asya'da Ana Tanrıça kültüyle bağlantılı birkaç kent için kullanılmış olduğunu unutmayın.
67. Meriç 1982: No TK 6-12 (terrakotta heykelticikler), ST 14-15 (taş heykelticikler).
68. Yazıtlar konusunda, bkz.. CCCA I: No 547=Petzl 1990: No 743, 11, Meter Smyrna-ike, ve bkz.. yukarıda dipnot 47, Meter Sipyrene, kuşkusuz Smyrna'daki Meter'in temel kimliği. Heykelticikler için, bkz. CCCA I: No 553, 556, 558-60, 577 (ayakta duran Meter), 554, 557, 561, 563, 565-66, 569-70, 572-73, 579 (oturan Meter).
69. Tapınak konusunda, bkz.. Strabo 14.1.37; Plinius, *NH* 14.6.54; Aristeides, tapınağın güzelliğini övüyor, ancak kendi kentini kayırmış da olabilir: Aristeides *Or.* 15 (Dindorf, s.375). Bu yapı günümüze kalmamıştır.
70. CCCA I: No 599.
71. CCCA I: 601, 602, 605.
72. Engelmann and Merkelbach 1973; Meter rahipliğinden A yüzünde, 50. satırda söz edilir (=Sokolowski 1955: No 25, satır 96).
73. Graf 1985: 317.
74. Kutsal takvim, Engelmann and Merkelbach 1973: No 207, satır 98 (= Sokolowski 1955: No 26, satır 98). Meter'den söz edilen bölüm çok zarar gördüğünden, isimden başka bir şey anlaşılamamıştır. Bireysel adak yazıtı ise, Μητηρ Φρυγία'ya sunul-

- muş olan, M.Ö. 2. yüzyıl sonu ya da 1. yüzyıl başına ait küçük bir sunak üzerinde yer alır, Engelmann and Merkelbach 1973: No 218.
- 75 Forrest 1963: 59-60 no 11 (Khios). Hekataios, Kybeleia'nın Erythrai yarımadasındaki bir kentin adı olduğunu söylüyor (*FGHist* 1 F 230: cf. Strabo 14.1.33), bu da Erythrai civarında bir Μήτηρ Κηβελεῖη olduğu anlamına gelebilir (bu Engelmann ile Merkelbach'ın fikriydi: Engelmann and Merkelbach 1973: 365-66).
- 76 Forrest 1963: No 9, 10; στρωτή, no 9'da geçiyor.
- 77 Priene'de Meter, bkz.. Wiegand and Schrader 1904: 171-72 ve Schede 1964: 101.
- 78 Priene'deki diğer Meter betinleri için, bkz.. Wiegand and Schrader 1904: 373-74 ve F. Naumann 1983: 261-62.
- 79 Burr 1934: No 63-64; Burr, bunları M.Ö. 1. yüzyıla tarihlendirmiş. Diğer örnekler, CCCA I: 498-510'da gösterilmiştir.
- 80 Sokolowski 1955: No 72. Doğrusunu söylemek gerekirse, Halikarnassos İonia kenti değil, Karia kenti idi, ama M.Ö. 3. yüzyılda o kadar Hellenleşmişti ki, en iyisi bu yazıtı burada ele almak.
- 81 Sokolowski 1955: No 4.
- 82 Hasluck 1910: 214-22, Μήτηρ Πλαταινή, Κοτυαινή, Τολυπιανή, Ανδιρηνή ve Λοβρινή'ye adanan yazıtlar.
- 83 Apollonios, *Argonautika* 1.1092-1152.
- 84 Pausanias 8.46.4.
- 85 Kyzikos'taki Meter kültü, Schwertheim'in özel bir çalışmasına konu olmuştur (Schwertheim 1978: 809-26, no IIA ve B).
- 86 Meter Tolypiane'ye sunulmuş adak, bkz.. Schwertheim 1978: 817, no IIA 11; F. Naumann 1983: No 581, levha 44, 1 = CCCA I: No 289.
- 87 Rose 1995: 85-88; 1997: 76-86.
- 88 Troia'da ilk olarak C.W. Blegen'in fark edip kısaca tanımladığı kutsal alan bölgesi (Blegen et al. 1958: 259-73, 303-7) halen Cincinnati Üniversitesi'nden bir ekip tarafından araştırılmaktadır; Hellenistik tabakaların raporları için, bkz.. Rose 1993b: 98-104; 1994: 76-86; 1995: 85-94; 1997: 86-92. Buluntu alanı hâlâ araştırılmakta olduğundan, bu tanım geçici sayılmalıdır. Yapmakta olduğu araştırmaya ilişkin bilgileri benimle paylaştığı için C. Brian Rose'a minnettarım.
- 89 D.B. Thompson 1963: 77-84, no 16-51; Stella G. Miller 1991: 39-43; CCCA I: No 329-30 (heykelticikler). Bebek Attis figürü (Miller 1991: 42-43, res. 2) tarihi M.Ö. 3. yüzyıldan M.S. 4. yüzyıla uzanan bir çevrede bulunmuştur.
- 90 Hal. Dion. 1.61. Olasılıkla İda Dağı'ndaki bu kutsal alanda yer alan kült anıtının betimlendiği iki terrakotta levha konusunda, bkz.. D.B. Thompson 1963: 79. Evlerdeki tapınma yerlerinde bulunan heykelticikler için, bkz.. ibid.:80.
- 91 Livius 38.39.8-11; Strabo 13.1.27. Bkz.. Rose 1994.
- 92 Pergamon'daki Meter kültü, Ohlemutz tarafından dikkatle incelenmiştir (Ohlemutz 1940: 174-91). Kent dışındaki iki tapınma yeri konusunda, bkz.. Conze and Schazman 1911 (Mamurt Kale) ile Nohlen and Radt 1978 (Kapıkaya).
- 93 Varro, *De ling. lat.* 6.15; cf. Ohlemutz 1940: 183-85.
- 94 Şimdi Berlin'deki Devlet Müzesi'ndedir; bkz.. Franz Winter 1907: No 45, levha 12; F. Naumann 1983: No 554 (önceki bibliyografya le birlikte), levha 41; CCCA I: No 349.
- 95 Aslan için, bkz.. Winter 1907: No 165.

- 96 Roller 1991: 137-38.
- 97 Taş heykelticiler, Franz Winter 1907: No 239 (ayakta duran figür), 240-43 (oturan figürler); terrakotta heykelticiler, Töpperwein 1976: 49-53, no 188-202. Pergamon'da bulunan aluñştan fazla Meter heykelciğinin biri dışında tümü tanrıçayı oturmuş durumda göstermektedir.
- 98 Töpperwein 1976: No 190, 199.
- 99 E. Simon 1975: 32, levha 27. Aslan sırtında oturan Tanrıların Anası ikonografisi büyük olasılıkla 4. yüzyıl sonunda Yunan dünyasına girdi; Plinius'a göre, bu sahne, Aristides'in oğlu ve öğrencisi Nikomachos tarafından resmedilmiştir (Plinius 35.36.109).
- 100 Strabo 13.2.6. Kutsal alanı 1909 yılında Alman Arkeoloji Enstitüsü kazmıştır; bkz.. Conze and Schazmann 1911 ve iyi bir özet için, Ohlemutz 1940: 174-81. Buluntu alanında ele geçen terrakottalar Töpperwein tarafından yayınlanmıştır, bkz., Nohlen and Radt 1978: 77-87.
- 101 Conze and Schazmann 1911: 7, 38; Ohlemutz 1940: 178.
- 102 Terrakottalar için, bkz.. Conze and Schazmann 1911: Levha 11-13; Töpperwein, Nohlen and Radt 1978: 77-90'da.
- 103 Töpperwein, bkz.. Nohlen and Radt 1978: Levha 36, no MK 16. Ayrıca, bkz.. Conze and Schazmann 1911: Levha 12, no 4, Ohlemutz tarafından *kourotrophos* görevindeki tanrıça olarak yorumlanmıştır (Ohlemutz 1940: 178). Bu parça sonradan kaybolmuştur.
- 104 Meter'in M.S. 2. yüzyılda Pergamon'da saptanan bir söylence geleneğine göre Zeus'un Annesi rolünde gösteriliş olması da mümkündür, ama bu daha eski olabilir. Bkz.. aşağıda 11. Bölüm.
- 105 Tanrıça, bacaklar arasından inen üç kıvrımla ifade edilmiş dökümlü bir etek giymiş olarak gösterilmiştir, cf. Töpperwein, Nohlen and Radt 1978'de levha 36, no MK 14, 16. Töpperwein (ibid.:86), Mamurt Kale'dekiler ile Larissa'da bulunan heykelticilerin biçim ve kil bileşimi açısından çok benzeştiğini söylüyor, ama Pergamon'un şimdiki kazıcısı Wolfgang Radt, heykelticilerin Pergamon yapımı olduğuna inanıyor.
- 106 Ohlemutz 1940: 177.
- 107 Ibid.: 180; Töpperwein, bkz.. Nohlen and Radt 1978: 86.
- 108 İlk olarak Conze ile Schazmann'ın dikkatini çeken buluntu yerinde önce Pergamon'un Alman kazıcıları Klaus Nohlen ile Wolfgang Radt tarafından 1972 sonbaharında altı haftalık bir kurtarma kazısı yapılmıştı; bkz.. Nohlen and Radt 1978.
- 109 Pergamon'daki Attis, Töpperwein 1976: No 390, levha 55. Normalde Attis'in giydiği uzun kollu giysi içindeki terrakotta kol da başka bir örnek olabilir, Töpperwein 1976: No 391, levha 55.
- 110 Conze and Schazmann 1911: Levha 12, no 4 (heykeltik kolu, şimdi kayıp); levha 13, no 4 (üzerine yazı kazınmış kap).
- 111 Attis'in, farklı yazılış biçimleriyle, Anadolu'nun en yaygın özel adlarından biri olduğunu anımsayalım; bkz.. Zgusta 1964: 105-9, no 119-1'den 119-19'a kadar.
112. Töpperwein 1976: 49.
- 113 Franz Winter 1907: No 116, levha 27; F. Naumann 1983: 249-50; CCCA I: No 359.
- 114 F. Naumann 1983: 249.
- 115 Karwiese 1968-71: res. 1, 2.

- 116 Ibid: res. 3, Lydia Hamamlı'dan M.S. 2. ya da 3. yüzyıla ait bir kaya kabartması (aşağıda 11. Bölümde incelenmiştir) ve res. 8, Kyzikos'tan M.S. 2. yüzyıl sonuna ait bir sikke.
- 117 Kalıbın resmi, Reeder 1987, res. 1-4. Kalıbın olası Anadolu kökeni konusunda, bkz. Reeder 1987: 433-36.
- 118 Kahire alçı kabartması, Reeder 1987: 428, res. 5. Mesembria levhası, Babritsa 1973: res. 93a; Reeder 1987: 430, res. 6.
- 119 Herodotos 4.76.
- 120 Polybios anlatır, Polybios 21.6.7; 21.7.5. Livius (38.18.9), Manlius Volso *Pessinus*'a yaklaşırken onu karşılamış olan Gallus'ların nişanlarından söz eder (bkz. 9. bölüm).
- 121 Yunan dünyasında Meter'e sunulan adak eşyalarını içeren standart koleksiyon, CCCA VI'daki ek malzemeyle birlikte (Makedonia) Vermaseren'inki olarak kalmıştır, CCCA II. Malzeme, kronolojikten çok topoğrafik olarak düzenlendiği için, Hellenistik adak sunuları her buluntu yerine ait kayıtlarda, daha erken ve geç dönemlere ait malzeme arasında gelişigüzel dağıtılmıştır. F. Naumann, Yunan "Kybele" imgeleri analizinin bir bölümünü Hellenistik malzemeye ayırmış, ancak onun örneklerinin neredeyse hepsi Anadolu'dan alınmıştır (F. Naumann 1983: 239-82). Kara Yunanistan kökenli Hellenistik Meter imgeleri oldukça tutucu görünüyor; tanrıçanın görsel ikonografisine nadiren yeni çizgiler girmiş. Kuraldışı örnekler aşağıda incelenmiştir.
- 122 Kara Yunanistan'dan ikili Meter imgeleri, Price 1971: 55-56; CCCA II: No 90, 183, 193, 239, 241, 328, 341, 386 (Attika'dan), 454 (Isthmia'dan), 509 (yeri bilinmiyor). Yunan sanataındaki ikili betimlerin anlamı üzerine, bkz.. Price 1971, öz. 52-54.
- 123 Bu ifadeyle ilgili bir değerlendirme için, bkz.. van Straten 1976b. Aynı ifade, Pire'de Angdistis ile Attis'e sunulmuş olan adağın üzerinde görülür. *kat'epitagen* şeklindeki benzer bir ifade, Pire'de Meter'e sunulmuş bir başka adak yazıtında yer alır, *IG ii² 4038*. Van Straten, bu ifadenin, adayan kişinin bu emri rüyasında almış olduğu anlamına gelebileceğini ileri sürer (Van Straten 1976b: 1-38) ve üzerindeki yazıtta adayan kişinin talimatları rüya yoluyla aldığı açık bir biçimde ifade edildiği Meter'e adanmış örneklerden söz eder (ibid., 21-27): Thasos'dan (no 4.32), Epidauros'tan (no 4.22), Kyzikos'tan (no 1.9), Uşak'taki Phryg buluntu alanlarından (no 8.7), Ayazviran'dan (no 9.5) ve Himmetli'den (no 12.39). Bu ifade aynı zamanda Atina'da Meter'e sunulan bir adak yazıtı (*SIG³ 1153*) ile Delos kaynaklı kişisel adaklarda (*SIG³ 1127, 1129, 1131, 1138*) görülür. Ayrıca, 6. Bölümde değindiğimiz M.Ö. 4. yüzyıla ait adak sunusunu dikkate alın, Walter 1939: res. 22.
- 124 Attis betimlerinin genel bir özeti için, bkz.. Vermaseren and de Boer 1986. Atina'da bulunan M.Ö. 4. yüzyıl sonlarına ait Attis betimleri için, bkz.. H. Thompson 1951: Levha 26b; Sicilya Akrai'dakiler için, bkz.. Sfameni Gasparro 1973: 269-70; Amphipolis'tekiler için, bkz.. Mollard-Besgues 1972: D 251, 252; Olynthos'takiler için, bkz.. *Olynthos* XIV: No 21-33 ve levha 42. M.Ö. 4. yüzyıl ve sonrasında bu tip çok yaygındı; yukarıda sıralanan buluntu yerleri dışında, Delos (Laumonier 1956: No 364-69) ve İtalya (Franz Winter 1903: 372, no 1-3; 373, no 2-5) kaynaklı Attis figürinleri de biliniyor.

- 125 Pausanias 1.3.5; H. Thompson 1937: 192-93; Thompson and Wycherley 1972: 36-38, res. 10.
- 126 Agora'da bulunan Meter heykelcikleri için, bkz.. Thompson and Wycherley 1972: Levha 31; CCCA II: No 3, 38-179.
- 127 Theophrastos, *Characters* 21; Bekker, *Anecdota* 1.229.25; Hesykhios, s.v. Γολάξια.
- 128 *IG ii*² 1006.23; 1009.7; 1011.13; 1028.40; 1029.24; 1030.35.
- 129 H. Thompson 1937: 192.
- 130 Tapınak kazısı için, bkz.. Papachristodoulou 1973; heykel için, bkz.. Despines 1971. Tapınak ile heykel CCCA III: No 306-7'de kısaca açıklanmıştır. Moschaton'daki Metroon'da bulunan heykel, tympanum'un olmayışı ve aslanın ayrıca yapıpıp tanrıçanın sağına yerleştirilmesi dışında, Meter'e sunulan küçük adak kabartmalarına benzer bir şemadadır.
- 131 Garland 1987: 146. Pire'de 1855 yılında yapılan kazılarda Mounychia ile Zea limanını arasında kısaca "Değirmenler" diye anılan bir bölgede Ana Tanrıça kültüyle ilgili çok sayıda heykel, yazıt ve başka nesneler çıkarılmıştır; bunların bulunduğu koşullar konusunda, bkz.. Michon 1915-18.
- 132 Bu belgeleri Ferguson bir araya toplamış ve analiz etmiştir (Ferguson 1944; öz. bkz.. s.107-15).
- 133 Yönetim kararnameleeri, adak sunuları, mezar yazıtları dahil olmak üzere, kültle ilgili yazıtların bir bütün olarak içerdiği ad sayısı, arkhon'ların adları hariç, otuz yedidir.
- 134 Troizenli ve Herakleialı metoikos'lar, *IGii*² 1273; Paroslular, *IGii*² 1328 I, 1328 II ve 1327.
- 135 Möbius 1968: 39, levha 24a.
- 136 *IG ii*² 4609=CCCA II: No 267.
- 137 Ferguson 1944: 108-9.
- 138 Ferguson 1944: 138-39. Eğer öyleyse, bunun nedeni yazıtın, biri başlığı biri de metni yontan iki farklı elden çıkması olabilir. Metni bizzat incelemedim; fotoğraflar ise bu noktanın kesinlik kazanmasına olanak vermiyor.
- 139 İkinci kararnamede şeref payesi alanın, birinci kararnamenin önereni olması, *thiasos* üyeleri arasında danışıklı dövüş olduğunu düşündürüyor.
- 140 İlk başta M.Ö. 284/3 yılına tarihlenen *IGii*² 1273, Meter kültüne ait en eski kararname sanılmıştır. Bu kararnamede kült yöneticileri thiasotai'dır. Bununla birlikte, geçenlerde bu metnin tekrar gözden geçirilişinde arkhon'un adının Euxe[i]nos olarak okunması, yazıtın M.Ö. 222/1 yılına tarihlenmesi gerektiğini gösterir; bkz.. Oikonomides 1978; Habicht 1980.
- 141 Möbius 1968: 39, levha 24a. Clairmont 1970: 98, levha 13a = *IGii*² 6288 (metinde anlaşılan anıt). Buna çok benzeyen ve yine bir Meter rahibesine ait olan M.Ö. 4. yüzyıl tarihli bir başka mezar taşı şimdi Oxford, Ashmolean Museum'da olup, çıkış yeri bilinmemektedir (*Archaeological Reports* 1960-61: 59).
- 142 Onurlandırılan rahibeler: *IG ii*² 1314 ve 1334: para bağışlayanlar: *IG ii*² 1327 ve 1329.
- 143 Yunan Meter kültüründe *metragyrta*'nın rolü üzerine, bkz.. yukarıda 6. Bölüm.
- 144 *Agermos* terimi bazı Yunan kentlerine ait kült yönetmeliklerinde görülür: Kos'taki Demeter kültü, *SIG*³ 1006; Halikarnassos'taki Artemis kültü, *SIG*³ 1015; Magnesia Sopolis'deki Zeus kültü, *SIG*³ 589; Boiotia'da Pytho kutsal alanındaki Apol-

- lon kültü, *SIG*³ 635; başka örnekler için, bkz.. Burkert 1985: 101. Bütün örneklerde, *agermos* bir adak için yurttaşların katkılarıyla toplanan fonları belirtmektedir.
- 145 Yirmi üç naiskos kabartması, yirmi iki heykelcik, altı sunak ve kaide, M.S. 2. yüzyıla ait bir rahibe büstü, liste için bkz.. *CCCA* II, no 267-322 (309 ve 314 numaralar büyük olasılıkla Meter değil, Hekate kabartmalarıdır). Tanrıçanın birtakım terrakotta heykelcikleri de varmış (Graillot 1912: 506-7), ama bunlar ortadan kaybolmuş. Pire'de günümüze kalan Meter mühür betimleri Petrocheilos tarafında grup olarak incelenmiştir (Petrocheilos 1992).
- 146 6. Bölümdeki incelemeyi dikkate alın.
- 147 Walter 1939: 54, res. 22 = *CCCA* II, no 270.
- 148 Pire'deki ana Metroon'un olası yeriyle aynı bölgede yer alan Mounychia'da bulunan, *kourotrophos*'a adanmış bir amforayı da dikkate alın (Price 1978: 120). Tanrıçanın karakterindeki bu analık yönü, şimdi Venedik'te korunan bir kabartmada görüldüğü gibi (res. 60), Yunan dünyasının diğer bölgelerinde de bulunur ; bu kabartmanın tartışıldığı kaynaklar: Linfert 1966: 497-501, Havelock 1981: No 171 ve F. Naumann 1983: 242-46. Bir anne ile kızı tarafından adanan bu parça, baba-oğulun Herakles'e adadığı aynı doğrultudaki adak kabartmasıyla zıt bir çift oluşturur (Linfert 1966: 500)
- 149 Diod. Sic. 3.59; genel olarak, bkz.. Hepding 1903: 130-34. Bu kavram ilerideki 8. Bölümde ayrıntılı olarak işlenmiştir.
- 150 Theokritos 15.85-86.
- 151 Forrest 1963: No 9.
- 152 Yukarıdaki 6. Bölümde aktarılan malzemenin yanı sıra, bkz.. Reeder 1987: 436; Reeder, Hellenistik dönemde Meter ile Demeter'in görsel imgelerindeki bütünleşmeyi irdelemiş. Reşit olmuş Atinalı erkeklerin dinsel görevlerini bildiren yazıtlardan birinde (*IG* ii² 1009.7), delikanlılara Demeter, Kore ve Meter'e bir phiale sunmalarının buyurulması, Attika'daki Meter- Demeter eşleşmesini destekliyor. Ferguson, τοὺς θεοὺς sözünü Meter ve Attis'in kastedildiği, τὰς θεὰς sözünü de Attis'in hadım olmasından sonraki ortak Meter-Attis tapımını ima edildiği kanısına varmış (Ferguson 1944: 138). Garland ise, τοὺς θεοὺς'un Tanrıların Anası ile Attis olduğunu, τὰς θεὰς sözünün de Meter ile bir başka tanrıçayı, belki Nana'yı ima ettiğini öne sürer (Garland 1987: 129). Bu öneriler Meter'in yabancı bir tanrıça olduğu varsayımına dayandığından, ikisi de ilgi çekici değildir.
- 153 *IG* iv.757B.
- 154 Walter 1939: 59-80, res. 23; F. Naumann 1983: 191-193, no 422, levha 28, 1; *CCCA* II: No 432.
- 155 Pausanias 9.39.
- 156 Thönges-Stringaris 1965: 19, 56-63.
- 157 Meter'in Persephone (ve Demeter), Dionysos, Pan ve Kureta'larla ilişkisi için, bkz.. 6. Bölüm. Meter ile Hekate konusunda, bkz.. Roller 1991: 141-42.
- 158 Walter 1939; Walter'ın bu yapıt hakkındaki titiz incelemesinin hâlâ büyük değeri vardır; Trophinos'la ilgili önerisi konusunda, bkz.. 60-65.
- 159 Mitropoulou bunları grup olarak incelemiştir, ancak bazı örneklerle ilişkin şüpheleri tereddütlüdür (Mitropoulou 1996).
- 160 Mitropoulou 1977: 137-38, no 29; F. Naumann 1983: No 423; Mitropoulou 1996: 138-39, K5.

- 161 F. Naumann 1983: No 427 (önceki bibliyografya ile birlikte), levha 28, 2 ve levha 29.
- 162 Bu kabartma ve eski gezginlerin yaptığı çizimleriyle ilgili titiz bir inceleme için, bkz.. Bodnar 1973.
- 163 Akrai kabartmaları için, bkz.. Sfameni Gasparro 1973: 267-76 ve 1996; F. Naumann 1983: 202-8, no 428-39.
- 164 Epidauros'tan Meter'e Övgü, *IG iv*² 131. Metni vezin ölçüsüne göre M.Ö. 3. yüzyıla tarihlenen West'e katılıyorum (West 1970). Bu tarih, tanrıçanın kaygısızca işlendiği döneme ve Euripides'in *Helene*'sinde (1301-68) ima edilen parodiye çok uygun düşer.
- 165 Cf. Euripides'in *Helene*'sinin üçüncü korosunda Meter ile Demeter'in birleşmesi. Daha sonra gelen dizeler ("Zeus Baba seni çağırıyor"), Demeter'e *Homerik Övgü* 460-61'e ilişkin açık bir referans olarak, bu birleşmeyi pekiştiriyor.
- 166 West'in (Latte'den aktararak) işaret ettiği gibi (West 1970: 214).
- 167 Theokritos 20.40.
- 168 Kallimakhos, *Iambos* 3.35 (Pfeiffer fr. 193).
- 169 Ibid. 4.105 (Pfeiffer fr. 194).
- 170 *Anth. pal.* 6.217-20'deki metinlerin alındığı yayın, Gow and Page 1965, 237'deki ise Gow and Page 1968'den. Bu şiirlerle ilgili değerlendirme için, bkz.. Gow 1960. Ayrıca, *Anth. pal.* 6.234'ü dikkate alın; bir Gallos'un adağıdır, ama aslanın sözü geçmez.
- 171 Gow ile Page, bunun olayı gösteren bir res. olduğunu ve dört epigramın da ortak bir kaynaktan, yani olayı betimleyen bir resmin üzerindeki yazıttan türetildiğini öne sürerler
- 172 Kallimakhos'un *Aitia*'sında fr. 789'da (Pfeiffer 1949) Γάλλος, Gallos sözcüğü vardır, ama orada Phrygia'daki bir ırnak anlamındadır; ayrıca bkz.. Plinius, *NH* 31.5.9, fr. 411 Pfeiffer. Pfeiffer fr. 791: Kallimakhos'un bilinmeyen bir yapıtının başlığı olarak Γάλλος sözcüğü.
- 173 Lane 1996. Hem antik hem de modern kaynaklar bu terimi Pessinus'un içinden akan Gallos ırmağına bağlarlar. Kallimakhos, Plinius *NH* 31.5.9'da; Alexander Polyhistor, *FGHist* 273 F 74; Ovidius *Fasti* 4.361-66; ayrıca, bkz.. Cumont 1910.: 674-76 ve Waelkens 1971: 364-67. Lane, Gallos ırmağının adını o bölgeye yerleşen Galat halkından aldığını öne sürerek, bu savın tersini ortaya atıyor.
- 174 *Anth. pal.* 6.128'de rahibe Μητρὸς ἀγούρης denmiş, ama diğer dört epigramda *Gallos* sözcüğü kullanılmış.
- 175 Hephaestion s.39, van Ophuijsen 1987: 109-10. Pfeiffer 1949: fr. 761, bu pasajı şimdilik Kallimakhos'a, onun "Fragmenta Incerti Auctoris"inden birine atfeder. Beyitin vezni Galliambik metron'dur, bu vezin Tanrıların Anasına yazılan övgülerde kullanıldığı için böyle adlandırılır (Catullus da 63. şiirinde de aynı vezni kullanmıştır). Hephaestion Kallimakhos'un galliambus vezninde yazdığını kaydettiği için, Wilamowitz buna dayanarak bu fragmanı Kallimakhos'a atfeder (Wilamowitz 1879: 198), ama Hephaiston'un metni bu varsayımı desteklemez.
- 176 Phintys, *Kadının Namusu Üzerine*, s.593, ed. Thesleff 1965: 151-54.
- 177 Schwyzer 1923: No 633.
- 178 M.Ö. 3. yüzyıla ait olan aynı havadaki bir mektupta, kadınlar için düzenlenen bir festivalde Phrygia flütlerinin çalınacağından ve Kadınsı Zenobios denilen bir mü-

zisyenin tefi, zilleri ve çalparalarıyla müzik yapacağından söz edilir; bkz.. Grenfell and Hunt 1906: *Hibeh Papyri* I.54.

3. Bölüm: Kültten Söylenceye

8. Cybele ile Attis Söylencesi

- 1 "Söylence" sözcüğünü burada tanrılar ya da dinsel törenlerle ilgili geleneksel bir masal anlamında kullanıyorum. Söylenceyi tartışırken, tanrıçanın geleneksel masallardaki rolünü tanımlayan birçok edebi kaynakta kullanılan isim bu olduğu için, tanrıçaya Cybele diyorum. Bu isim, söylence kişisi Cybele'yi, Matar, Meter, Magna Mater ya da Tanrıların Anası diye seslenilen kült figüründen ayırmamıza yardımcı olacak.
- 2 Cybele ile Attis söylencesiyle ilgili antik kaynakların toplandığı modern çalışmalar içinde en eksiksiz olanları şunlardır: Rapp 1890-94; Drexler 1894-97, Hepding 1903: 5-97. Hepding, öncelikle Attis efsanesine odaklanır ve Cybele'yi ancak Cybele ve Attis'in öyküleri birbirine bağlandığında gündeme alır. Vermaseren de Attis efsanesinin üstünde durur (Vermaseren 1966 ve 1977: 88-95), ama her iki incelemesinde de öykünün kendi içinde tutarlı ve çekici bir versiyonunu yaratmaya odaklanır. Böyle yaparak, ayrıntılardaki birçok tutarsızlığı ve çeşitli yazılı kaynakların kesinliği konusundaki pürüzleri giderir, bu nedenle çalışmalarının çok fazla eleştirisel değeri yoktur.
- 3 Diodoros Cybele söylencesinin iki versiyonunu korumuş. Yunan versiyonu diyebileceğimiz birinci versiyon, Ana Tanrıça'nın kökenini Uranos ile Ge hakkındaki Yunan söylencesiyle birleştirir (Diodoros 3.57). İkinci versiyon ise Phrygia ile Phrygialı Cybele, Attis, Marsyas ve Midas figürleri üzerinde durur (3.58-59).
- 4 Pausanias 7.17.10-11; Arnobius, *Ad. nat.* 5.5-7.
- 5 Pausanias 7.17.10-12, "Lydia"versiyonu denilen öykü. Servius da Pausanias'inkine çok benzeyen bir öykü anlatır (Servius, *Comm. ad Aen.* 9.115).
- 6 Ovidius, *Fasti* 4.221-44.
- 7 Pausanias 7.17.10-12, Phrygia versiyonu denilen öykü. Pausanias'ın söylencenin böyle farklı iki versiyonunu barındırmasının nedenleri aşağıda irdelenmiştir.
- 8 Söylencenin farklı versiyonları ile bu versiyonların yer aldığı başlıca kaynakların özeti için, bkz.. bu bölümün sonu.
- 9 Söylencenin kaydedildiği yazınsal kaynaklarda en sık görülen yazılış biçimi bu olduğundan, bu iki cinsiyetli yaratık için Agdistis yazımını kullanıyorum. Anadolu'da bu adın çeşitli yazılış biçimleri görülür; bkz.. aşağıda dipnot 26'da aktarılan örnekler.
- 10 Pausanias 7.17.9.
- 11 Bu öykünün daha korkunç bir anlatımı Servius'un *Aeneis* 9.115 üzerine yorumlarında bulunur. Servius'un öyküsünde de Attis'in kendini Magna Mater'e adadığı görülüyor, ama burada Attis'in mahvoluş nedeni, bulunduğu kentin kralının (adı yazılmamış) dikkatini çeken fiziksel güzelliğidir. Attis, kendisine yanaşmak isteyen bu kraldan kurtulmak için kentten kaçıp ormana saklanır, ama kral Attis'i yakalar ve ona tecavüz eder. Attis kralı hadım ederek intikamını alır, karşılığında kral da onu hadım eder. Ana Tanrıça tapınağının hizmetkarları Attis'i bir çam ağacının dibinde kan kaybından ölmek üzere bulurlar. Hayaunı kurtarmaya çıkarır, ama

başaramazlar. Ölümünden sonra her yıl Attis onuruna bir dönem yas tutulur ve bu yas döneminde tanrıçanın *archigalli* denilen hizmetkarları kendilerini hadım ederek Attis'i anlarlar.

- 12 Pagan yazarlar: Theokritos 20.40; Seneca, *Agamemnon* 686-90; Lukianos, *On Sacrifices* 7, *Dialogue of the Gods* 12; Julian, *Oration* 5; Sallustius, *De natura deorum* 4. Arnobius dışındaki Hristiyan yazarlar: Clement, *Protrep.* 2.13-14; Tertullian, *Ad nat.* 1.10.45; Firmicus Maternus, *De err. prof. relig.* 3 ve 8, 1-3; Prudentius, *Ad symmachum* 1.187, 2.51-52, 2.521-23 ve *Peristephanon* 10.154-60, 10.196-200, 10.1006-90; Hippolytus, *Refutat. Omnium haeres.* 5.7.138, 5.7.140, 5.8.162, 5.8.168-70; Socrates, *Hist. eccl.* 3.23; Eusebius, *Praeparatio ev.* 2.3.18; Augustine, *Civ. Dei* 6.7.71-74. Antik kaynakların eksiksiz metinlerini hem Yunanca hem Latince olarak veren çalışma: Hepding 1903: 5-77. Söylencenin bu özeti üç temel kaynaktan, Ovidius, Pausanias ve Arnobius'tan alınmıştır; diğer antik kaynaklar onların verdiği bilgilere pek az şey ekler.
- 13 Hepding 1903: 121-22; ayrıca bkz.. Vermaseren 1977: 90-92; Borgeaud 1988b: 88-91. Söylencenin kaynağıyla ilgili eski tartışmalar için, bkz.. Baumeister 1860; Cumont 1896: 2249-50. Cybele ile Attis söylencesinin toplum belleğinde Paleolitik çağın avlanma ayinlerinden kalan bir geleneği temsil ettiğini iddia etmeyi sürdüren Walter Burkert'in yaklaşımının (1972: 80-82; 1979a: 104-5) pek değeri yoktur; bkz.. yukarıdaki 1. Bölümümüzde yer alan irdeleme.
- 14 Bizden önceki bilim adamlarının sunduğu geniş kapsamlı karşılaştırmalı alizler arasında en eksiksiz olanları: Hepding 1903: 121-22; Vermaseren 1977: 88-95; Borgeaud 1988b ve 1996: 56-88.
- 15 Theokritos 20.40. *Anthologia palatina*'daki, Gallos'un aslanla karşılaşmasını anlatan bazı epigramlar, yani *Anth. pal.* 6.217, 218, 219, 220 ve 237, M.Ö. 2. yüzyıl kaynaklı olabilir; ayrıca bkz.. Gow 1960.
- 16 Julian, *Orations* 5.165.
- 17 Attis kültürünün kökeni üzerine, bkz.. Roller 1994 ve yukarıdaki 6. Bölüm. Lambrechts, Attis'in tamamen Batı Roma İmparatorluğuna ait bir fenomen olduğunu ileri sürer (Lambrechts 1962: 62); bu doğru değildir, ama Phrygia'da Attis diye bir tanrı olmadığı şeklindeki açıklaması doğrudur.
- 18 Kern 1935: II, 232; Ferguson 1944: 107-15, öz. 110; Versnel 1990: 108. Phrygialılar hakkındaki böyle basmakalıp yargıların Yunan dünyasında uzun bir geçmişi vardır; Yunanlıların kadınsı ve korkak Phrygialı klişesi konusunda Hall'ın yorumları (Hall 1989: 103, 124-25) ile 1. Bölümde yaptığım incelemeyi dikkate alın.
- 19 Kaynaklar için, bkz.. yukarıda dipnot 12.
- 20 Weinreich ("Timotheos", *RE* 26, 1937: 1342), Nillson (1961: 641) ve Borgeaud (1988b), Arnobius'un kaynağının M.Ö. 3. yüzyıl başında Mısır'da faaliyet gösteren bir Eumolpid rahibi olduğu kanısındadır. Ancak R. Laqueur ("Timotheos", *RE* 26, 1937: 1338) böyle bir Timotheos'un bilinmediğini söyler. Timotheos'un en yaygın Yunan adlarından biri olması, Arnobius'un kaynağının kimliğinin kesin olarak saptanmasını engelliyor.
- 21 4. Bölümde belirtildiği gibi, Kybele, ya da eski Phrygce yazıtlardaki *kubileya* sıfatının Phryg dilinde genel olarak dağ anlamına gelen bir sözcük mü, yoksa belli bir dağın adı mı olduğu kesin değildir. Diodoros'un tanrıçanın adını Kybelon Dağı'na bağlaması, onun tanrıçayı bu özel yerle bağdaştırdığını düşündürür.

- 22 4. Bölüm, dipnot 42 ve Roller 1987b: No 48-51'deki örnekleri dikkate alın.
- 23 Lydia'ya özgü Manes adının da buna benzer bir şekilde kullanıldığı konusunda ki fikirler için, bkz.. Boardman 1970: 21. M.Ö. 4. yüzyılın komedi şairi Theopompos'a ait bir fragmanda görülen (fr. 27 [Kock]) Attis adını dikkate alın. Bu fragman *Suda*'da görülür, s.v. "Attis"; oradaki yorumlar bunu Tanrıların Anası'na bağlar, ama özgün metinde bir adam ile Phrygialı kölesinin kastedildiği şeklindeki açıklama daha mantıklıdır.
- 24 Herodotos 1.33-44.
- 25 Bunun Cybele söylencesindeki Attis olması gerektiğini ilk öne süren kişi olan Baumeister, Herodotos'un öyküsünde Pausanias'ın (7.17.9) "Lydia" versiyonundaki öykünün aynısını görmüştür (Baumeister 1860). Baumeister, hem Herodotos'un Atys'inin, hem Pausanias'ın Attes'inin bir yaban domuzu tarafından öldürülmesinin, Pausanias'ın Pessinus'ta oturan Galat'ların domuz yemediği şeklindeki açıklamasını da akla getirdiğine dikkat çeker. Onun düşüncesinin takipçisi olanlar, Hepding (1903: 5), Vermaseren (1977: 88-90), Burkert (1979a: 104) ve Borgeaud'dur (1988b: 88 ve 1996: 57). Öte yandan, Herodotos'un anlatımı geleneksel bir öykü kalıbında olduğundan (Aphrodite'nin, yine bir yaban domuzu tarafından öldürülen genç sevgilisi Adonis'le ilgili söylenceye çok benzer), Herodotos'un kült töresini anlatmış olmasından çok, Herodotos ile Pausanias'ın her ikisinin de geleneksel öykü motiflerinden yararlanmış olması mümkün. Ayrıca Herodotos Kroisos'un oğluna, dedesi Alyattes'in adını devam ettiren gerçek adı bu olduğu için Atys demiş olabilir.
- 26 Anadolu'da Agdistis adının farklı yazılış biçimlerine rastlanır. Midas Kenti'ndeki adak yazıtlarında görülen Angdissi, Andissi, Agdissi, Andxi (hepsi -e halinde) dışında, Anadolu'daki başka buluntu yerlerinde de Angdessi ile Andixeos şeklinde yazıldığı görülür. Pire, Paros ve Mısır'da bulunan adak sunuları üzerinde ise bu ad, Angdistis olarak yer alır. Farklı yazılış biçimleri bölgesel değişiklikleri gösteriyor olmalı. Bu adın yazımı konusunda, bkz.. Gusmani 1959: 203-6 ve Robert 1980: 239. Robert, Dokimeion sikkelerinde kullanılan adlandırma sistemine dayanarak, bu adın Anadolu'daki standart yazılışının Angdissis olduğunu savunuyor.
- 27 7. Bölümde ele aldığımız Philadelphia yazıtında (Weinreich 1919=Barton and Horseley 1981), Angdistis kurtarıcı tanrılar'dan biridir; ayrıca Angdistis "yardımsever Ana" ile (*CIG* III 3993=CCCA I: No 777) ve Asklepios ile eşleştirilmiş (*MA-MA* VI 394).
- 28 Tarihsel kişilik Midas'la ilgili kaynak belgeler için, bkz.. Roller 1983: 299-302 ve Muscarella 1989. Midas, birkaç kralın kullandığı, hanedana ait bir ad olabilir, ama Asur ve Yunan belgelerindeki tarihsel kayıtlar sadece M.Ö. 8 yüzyıldaki bu kralla ilgilidir.
- 29 Midas ve Gordion'un kuruluş efsanesi için, bkz.. Roller 1984.
- 30 Referanslar için, bkz.. Roller 1983: 309.
- 31 Yunanlıların tutumu konusunda, bkz.. Hall 1989: 154; Romalıların tutumu konusunda, bkz.. Beard 1994.
- 32 Schibli 1990: 61-62.
- 33 Hesiodos, *Theogonia* 132-38.
- 34 Ullikummi Şarkısı'nın metni için, bkz.. Güterbock 1952. Her iki söylencenin Albrecht Goetze tarafından yapılan İngilizce çevirileri için, bkz.. Pritchard 1969: 120-

28. Bu söylencelerin Yunan edebiyatı üzerindeki etkileri için, bkz.. Walcot 1966: 1-26; Phryg söylencesiyle yakınlıkları için, bkz.. Meslin 1978: 767; Burkert 1979b; Borgeaud 1988b: 92.
- 35 Albrecht Goetze, bkz.. Pritchard 1969: 120-21; Walcot 1966: 2-5.
- 36 Goetze, bkz.. Pritchard 1969: 120.
- 38 Hesiodos, *Theogonia* 176-82. Bu bağlantıyı Antik Çağ'da Halikarnassoslu Dionysios (2.19) da yapmış. Dionysios aynı zamanda Uranos'un hadım edilişi ile Magma Mater'in şiddet içeren ayinleri arasında da bağlantı kurmuş.
- 39 Hesiodos, *Theogonia* 183-200.
- 40 Euripides, *İon* 267-70. Athena-Hephaistos öyküsünün anlamı Phryg öyküsünün anlamından farklıdır, çünkü sonucu amaca uygundur. Yani Athena'nın bekaireti-ne leke sürmeden, Atina kral soyunu tanrı doğumlu (inanişa göre Erikhthonios'un soyundan) göstermek.
- 41 Kirk and Raven 1963: s.v. "Pherekydes", fr. 51-54; Schibli 1990: 50-69, 78-103.
- 42 Platon, *Şölen* 189e-190d.
- 43 Clement, *Protreptikos* 2.13.
- 44 Philo of Byblos, *FGrHist* 790 F2.
- 45 Nonnos 5.611-15, 14.193-202, 32.71-72. Bkz.. Walcot 1966: 21.
- 46 Sadece Arnobius'un söz ettiği özel bir ayrıntı, Agdos kayasının, Deukalion ile Pyrrha'nın insanlığı yaratmak için fırlattığı kaya olduğudur. Bu ayrıntı, insanların yaratılışını bu kuşaklar söylencesi çerçevesine oturtmak suretiyle öyküyü dalandırıp budaklandırır.
- 47 Haspels 1971: 98-99, mezar anıtlarıyla dinsel anıtların birbirine karıştırılması; 112-38, mezar anıtı ikonografisi.
- 48 Bunun nedenleri bizim için karanlıkta kalıyor; yazılı metinler olmadan, Phryg mezar ikonografisinin anlamı konusunda fikir yürütmeye hazır değilim.
- 49 Buluç 1998. İlk kazılarda, kabartmalarla tümülüsler arasındaki bağlantı çoğu kez kaydedilmemiştir. Elizabeth Simpson (1996: 198-201), Gordion'daki MM ve P tümülüslerinde bulunan objelerden bazılarının aynı zamanda Anı Tanrıça kültüyle ilgili olduğunu öne sürmüştür. Simpson, özellikle bu tümülüslerdeki kakma servis masalarının (baştan paravan denmişti, Young et al. 1981: Tum P 151, MM 378, 379) üzerindeki ucu kıvrık rozet motifini tanrıçanın simgesi olarak görür.
- 50 Phryg din geleneğinde kutsal evlilik töresi olup olmadığı konusunda hiçbir fikrimiz yok, ama Hitit dininde böyle bir uygulama saptanmış olup (bkz.. T. Özgüç 1988), bu töre M.Ö. 1. binyılda da varlığını sürdürmüş olabilir.
- 51 Özgen 1988: 38, no 41. Heykelcikle ilgili ayrıntılı bir inceleme için, bkz.. 4. Bölüm.
- 52 Strabo 14.1.23. Smith (1996) hadım *megabyzos*'lara ilişkin bulguları inceler ve varlıklarından kuşku duyar, ama Strabo'un ifadesi, sayıları az da olsa bir zamanlar böyle hadım rahiplerin var olduğu izlenimini veriyor.
- 53 Phrygialıların tutuculuğu konusunda, bkz.. Mitchell 1982: 6-7; Roller 1988a: 47-48; Lane Fox 1986: 405-6.
- 54 Angdistis ile Kurtarıcı Tanrılar arasındaki bağlantı konusunda, yukarıda dipnot 27'de aktarılan belgeleri dikkate alın.
- 55 Weinreich 1919: 4-8; Barton and Horseley 1981. Öz. satır 25-29.
- 56 Origenes'in hadımlığı savunmasıyla karşılaştırmın (Origen, *On Matt.* 19.12, 15.1-5).

Origenes kendi öğretilerini ciddiye almış ve kendi isteğiyle hadım olmuştu. Ayrıca, *Sentences of Sextus*'da, (ed. Chadwick 1959: 13, 71a, 273), dindar adam şöyle yönlendiriliyor: "Bedeninin seni taşkınlığa sürükleyen parçasını çıkarıp at," "Bedenini her yönden denetim altına al," "Erkekler organlarının bazı parçalarını kesmeliler ki, geri kalanlar sağlığa kavuşsun." Ayrıca, Brown'un derlediği kanıtlarla karşılaştırm (Brown 1988: 168-70).

- 57 Nock (1925:28) buna benzer bir fikir öne sürmüştür. Bu fikir, testislerin kesilmesinin bir erkeğin cinsel ilişki kurmasını engellemediği gerekçesiyle Rousselle (1988: 126 dipnot 84) tarafından eleştirilmiş olup, Gallus'ların cinsel ilişkiden zevk aldığını düşündüren Roma kaynaklı bir sürü kanıt vardır (bkz.. 10. Bölüm). Öte yandan Phrygia'da bulunan kanıtlar, orada (Roma İmparatorluğu'nun başka bir yerinde değilse eğer) cinsel temizliğin önemli bir değer olduğunu kuvvetle ima ediyor.
- 58 Lucretius'un anlatısıyla karşılaştırm (Lucretius 2.618-23). Lucretius, Roma'daki Magna Mater rahiplerinin, kendilerini henüz hadım ettikleri silahları sallayarak kabile halinde caddelerde yürüdüklerini anlatır. Bu nokta Rousselle'in (1988: 122-23) dikkatini çekmiş ve Antik Çağ'da Akdeniz'deki hadım etme yöntemlerine ilişkin kanıtları analiz ederek, hadım etme eyleminin çoğu kez günümüzdeki sperm kanallarını bağlama ameliyatından çok da farklı bir etkisi olmadığını gösteren ciddi bir inceleme yapmıştır. Bununla birlikte, Rousselle, Ana Tanrıça'nın rahiplerinin, sperm kanallarının kalıcı olarak zarar görmesi için testisleri bağlamak gibi basit bir metot seçmiş ve bunu gözlerden uzakta uygulamış olabilecekleri kanısına vararak, kendi savlarını zayıflatmaktadır. Bazı erkekler böyle yapmış ise de, Antik Çağ'a ait kanıtlar Ana Tanrıça'nın rahiplerinin daha dramatik bir yol seçerek testislerini kestiklerini ve bunu halka açık bir gösteriye dönüştürerek eylemin kesinliğini sergilediklerini düşündürüyor.
- 59 Euripides, *Helen* 1301-65.
- 60 Bu bölüm, görsel ve yazınsal Yunan kaynaklarında geniş çapta belgelenmiştir; kanıtlara ilişkin bir analiz için, bkz.. Roller 1983: 303-6 ve M. Miller 1988.
- 61 Adonis söylence türü, bkz.. Ribichini 1981: 24-26 passim, eski bibliyografya dahil. Tuzet (1987: 11-94) Adonis söylencesinin bir özetini ve hem antik kaynaklarda hem modern bilimsel çalışmalarda işlenişini vermiştir; Attis öyküsüyle birleştirilmesi konusunda, bkz.. 21-32.
- 62 Yunanlıların tuhaf ve çılgınca davranışlardan Kybele'yi sorumlu tutması konusunda, bkz.. Hall 1989: 153-54; *Aeneis*'te Phrygialılara ilişkin olumsuz simgeler konusunda, bkz.. Wiseman 1984: 119-20.
- 63 Bunun bir örneği olarak, Pausanias'ın hem A hem B versiyonunda Pessinus'tan söz etmesini dikkate alın, ama modern bilim literatüründe sadece şiddet içeren ikinci öyküye Pessinus ya da Phrygia versiyonu demek gelenek olmuştur (Hepding 1903: 98-111).
- 64 Pessius'un Attalos'lar tarafından genişletilmesinden önceki durumu için, bkz.. Devreker- Waelkens 1984: 13-14; Gruen 1990: 19; Devreker -Vermeulen 1991: 109.
- 65 Tanrıça ile kültüne yönelik şiddetli saldırılar, Arnobius, *Ad. nat.* 5.8-17. M.S. 3. ve 4. yüzyıllarda paganlarla Hristiyanlar arasında süren Ana Tanrıça kültü tartışması bu kitapta kendime koyduğum zaman sınırlarının dışına rastlıyor, ama bu kritik bir konudur ve şimdiye kadar gösterilen ilgiden daha fazlasını hak etmektedir.

Konuyu tanıtıcı birtakım gözlemler için, bkz.. Rousselle 1988: 120-28.

- 66 Onun duyduğu öfke, Attis kültüyle ilgili erken Hristiyan kaynaklarında yankılanmıştır. Bu kaynaklar Attis kültünü, üzücü de olsa, Hristiyanlığın en popüler alternatiflerinden biri diye tanımlamaktadır. Kaynaklar yukarıda dipnot 12'de verilmiştir.

4. Bölüm: Romalı Magna Mater 9. Magna Mater'in Roma'ya Gelişi

- 1 Bu olayla ilgili antik kaynakların tümünü gözden geçirmek için, bkz.. Schmidt 1909: 1 dipnot 1. Magna Mater'in Roma'ya getirilişini konu alan çok sayıda modern kaynak arasında özellikle yararlı olanlar, Schmidt (1909), Lambrechts (1951) Köves (1963), Thomas (1984: 1502-8) ve Gruen'in (1909) eserleridir.
- 2 Cicero, *De harus. res.* 13.27; Silius Italicus 17.1-47; Appianos, *Hannibal* 7.9.56; Arnobius, *Ad. nat.* 7.49; Ammianus Marcellinus 22.9.5-7; Anon., *De viris illis.* 46; Julian 5.159c.
- 3 Livius 29.10.4-6.
- 4 Cicero, *De harus. res.* 13.28; Livius 29.10.6; Diodoros 34.33.1-3; Strabo 12.5.3; Cassius Dio 17.61; Appianos, *Hannibal* 7.9.56; Herodianos 1.11.1-2; Valerius Maximus 8.15.3; Ammianus Marcellinus 22.9.5-7; Arnobius, *Ad. nat.* 7.49; Anon., *De viris illis.* 46.
- 5 Varro, *De ling. lat.* 6.15.
- 6 Ovidis, *Fasti* 4.263-64.
- 7 Appianos, *Hannibal* 7.9.56; Herodianos 1.11.1; Ammianus Marcellinus 22.9.5-7. Bu taş hakkında bazı ayrıntılar veren Arnobius (*Ad. nat.* 7.49), taşın tek elle tutulabilecek kadar küçük olduğunu belirtir; bu taş, Magna Mater'in Palatinus'taki tapınağındaki kült heykelinde tanrıçanın yüzü olarak kullanılmış.
- 8 Scipio Nasica'nın *vir optimus* seçilmesi konusunda, bkz.. Cicero, *Brutus* 20.79; Livius 29.14.5-14; Plinius, *NH* 7.120.34-35; Silius Italicus 17.1-47; Cassius Dio 17.61; Ammianus Marcellinus 22.9.5-7; Velleius Paterculus 2.3.1; Augustine, *Civ. Dei* 2.5. Livius onu *adulescens nondum quaestorius* diye tanımlar.
- 9 Livius 29.14.12.
- 10 Claudia Quinta hakkında, bkz.. Cicero, *Pro Caelio* 14.34; Propertius 4.11.51; Livius 29.14.5-14; Ovidius, *Fasti* 4.305-48; Plinius, *NH* 7.120.35; Suetonius, *Tiberius* 2.3; Silius Italicus 17.33-47; Appianos, *Hannibal* 7.9.56; Herodianos 1.11.4-5; Statius, *Silvae* 1.2.245-46; Anon., *De vir. Illis* 46; Augustine, *Civ. Dei* 10.16. Diodoros'un anlatısında (34.33.2-3), tanrıçayı karşılayan Romalı kadının adı Valeria'dır. Kaynakların çoğunda Claudia evli bir kadın olarak geçmekle birlikte, bazılarında Vesta Bakiresi olarak gösterilmiştir (Statius; Herodianos; Anon., *De vir. illis.*). Öte yandan, Livius, tanrıçanın Romalı kadınlar tarafından karşılandığı konusunda yeterince açıktır, dolayısıyla Claudia'nın evli bir kadın olma olasılığı yüksek görünüyor. Ayrıca, bkz.. Bömer 1964: 148.
- 11 Ovidius, *Fasti* 4.260. Cicero'ya göre (*De harus. resp.* 13.27) Claudia en iffetli kadındı. Ayrıca bkz. Silius Italicus 17.33-47; Statius, *Silvae* 1.2.245-46.
- 12 Livius 29.14.14; Cicero, *De senec.* 13.45 (Cato'dan alıntı).
- 13 Livius 36.36.3-5.

- 14 Cicero, *De harus. res.* 13.27; Livius 29.10.4-6; Silius Italicus 17.1-5; Appianus, *Hannibal* 7.9.56; Arnobius, *Ad. nat.* 7.49; Ammianus Marcellinus 22.9.5; Anon., *De viris illis.* 46.
- 15 Bu, Graillot (1912: 30-32) ile Cumont'un (1929. 43-44) fikriydi.
- 16 Schmidt 1909: 21-23; Lambrechts 1951: 46-47; Thomas 1984: 1503; Gruen 1990: 6-7.
- 17 Cicero, *De harus. resp.* 13.27: "defessa Italia Punico bello atque ab Hannibale vexata, sacra ista nostri maiores ascita ex Phrygia Romae collocarunt" (İtalya Kartaca savaşı yüzünden bitkin düşüp, Hannibal'ın baskısından bunaldığı zaman, atalarımız Phrygia'dan aldıkları kutsal ayinleri Roma'da yerleştirdiler. Bömer (1964: 138-41), Magna Mater'in sadece Augustus çağında saygın bir tanrıça olduğunu öne sürer, ama Cicero'nun yorumları tanrıçanın Augustus'un hükümdarlığı öncesinde de yüksek bir mevkide olduğunu gösteriyor.
- 18 Livius 29.10.7-8.
- 19 Arnobius, *Ad. nat.* 7.49; Anon., *De viris illis.* 46. Iulianus'a göre (5.159c) Kartaca'ya karşı verilen savaşta Magna Mater Roma'nın yanındaydı.
- 20 Halikarnassoslu Dionysios 2.19.4-5; Catullus 63. Bu pasajların her ikisi de 10. Bölümde ayrıntılı olarak ele alınacaktır.
- 21 Cicero, *De harus. res.* 13.27, *De finibus* 5.64; Valerius Maximus 7.5.2, 8.15.3; Plinius, *NH* 7.120.34; Silius Italicus 17.5-17; Cassius Dio 17.61; Iuvenalis 3.137; Augustine, *Civ. Dei* 2.5.
- 22 Cicero, *De harus. res.* 13.27; Livius 29.14.12.
- 23 Silius Italicus 17.33-47; Statius, *Silvae* 1.2.245.
- 24 Erken İmparatorluk döneminde Claudia Quinta'nın konumuna ilişkin bir inceleme için, bkz. 10. Bölüm.
- 25 Cumont 1929: 48. Ayrıca bkz. Thomas 1984: 1504; Wiseman 1984: 117-19. Bu savı destekleyen başlıca antik kaynak Halikarnassoslu Dionysios'tur (2.19.4-5).
- 26 Roma tanrıçasını Pessinus'a bağlayan antik kaynaklar için, bkz. yukarıda dipnot 4. Birçok modern yorumcu, Magna Mater'in gelişi konusunda bu kaynakları izlemiştir; (bunlar arasında) bkz. Warde Fowler 1911: 330; Magie 1950: 25; Bayet 1957: 124.
- 27 Virgilio 1981: 45, 73-75. Bkz. 6. Bölümümüzdeki inceleme.
- 28 Allen 1983: 143; Gruen 1990: 16.
- 29 Schmidt 1909: 23-26; Gruen 1990: 16-17.
- 30 Livius 38.18.9-10; Polybios 21.37.4-7; Gruen 1990: 17.
- 31 Appianus, *Hannibal* 7.9.56; Herodianos 1.11.1; Marcellinus 22.9.5-7.
- 32 Appianus, *Hannibal* 7.9.56.
- 33 Virgilio 1981: 64; Devreker and Waelkens 1984: 14 ve bkz. yukarıdaki 7. Bölümde yer alan inceleme.
- 34 Strabo, 12.5.3.
- 35 Varro, *De ling. lat.* 6.15.
- 36 Ovidius, *Fasti* 4.264; Herodianos 1.11.
- 37 Magie 1950: 6.
- 38 Livius 29.11.5-6.
- 39 Homeros, *İlyada* 2.820-21; Hesiodos, *Theogonia* 1008-10.
- 40 Ovidius, *Fasti* 4.179-372; öz. *Fasti* 4.272: "In Phrygios Roma refertur avos" (Roma,

Phrygialı [yani Troialı] atalarına geri döndü).

- 41 Vergilius, *Aeneis*: 2.693-97; 2.788; 3.111-14; 6.784-89; 7.138-40; 9.77-122; 10.156-58; 10.219-35; 10.252-55. Bkz. Wiseman 1984 ve 10. Bölümdeki inceleme.
- 42 Herodianos 1.11.3; bu pasaj üzerine, bkz. Gruen 1990: 16.
- 23 Aeneas'ı ve Roma'nın kökenlerini içine alan efsaneler Perret (1942), Galinsky (1969), Poucet (1985) ve Gruen (1992: 6-51) tarafından geniş ölçüde işlenmiştir. Aeneas, İda Dağı ve Roma arasında bağlantı kuran en eski yazar, M.Ö. 5. yüzyılda yazan ve İda Dağı'nı Aeneas'ın yolculuğunun başlangıç noktası yapan Hellanikos olabilir; bkz. Perret 1942: 13. Perret, Aeneas efsanesine ve bu efsanenin İtalya ile bağlantısına dikkat çeken en önemli faktörün Pyrrhos'un M.Ö. 3. yüzyıl başlarındaki İtalya seferleri olabileceğini ileri sürer (Pausanias 1.12.1'e dikkat edin), ama büyük olasılıkla efsane daha M.Ö. 4. yüzyıl sonlarında biçimlenmişti; bkz. Dumézil 1970: 487; Gruen 1990: 10-19; Gruen 1992: 28. Magna Mater'in Pergamon ve İda Dağı ile ilişkilendirilmesinin Augustus çağının yapay bir propoganda eseri olduğunu öne süren Bömer (1964: 138-46), Thomas (1984: 1505) tarafından desteklenmiştir, ama diğerleri, Lambrecht (1951), Galinsky (1969: 176-77); Gérard (1980) ve Gruen (1990: 20 ve 1992: 47) da dahil olmak üzere, Aeneas bağlantısının o dönemden çok önce Roma'nın politik görüşüne ilişkin bir faktör olduğunu göstermişlerdir.
- 44 Livius 25.12.5: "amnem, Troiugena, fuge Cannam" (Troia ırkı, Canna ırmağından kaçın).
- 45 Livius 29.11.7: "sacrumque iis lapidem quam matrem deum esse incolae dicebant tradidit ac deportare Romam iussit" (ora sakinlerinin Tanrıların Anası olduğunu iddia ettikleri kutsal taşı onlara teslim etti ve Roma'ya götürmelerini emretti). Dicebant'ta (ora sakinleri bunun tanrıça olduğunu iddia etti) alaycı bir ton mu var? Cf. Ovidius, *Fasti* 4.261-62: "patres...errant / quaeve parens absit, quove petenda loco" (atalarımız bu ananın kim olduğu ya da nerede aranacağı konusunda kararsızdı).
- 46 Livius 29.10.5-6; Ovidius, *Fasti* 4.249; Praenestine calendar, *CIL* I, s.235.
- 47 Alandaki ilk sistematik araştırma, Romanelli'nin yönettiği kazıydı; bkz. Romanelli 1963, 1964. Patrizio Pensabene'nin daha yakın tarihli çalışması, ilk kazı raporlarından oluşan bir dizi halinde yayınlanmıştı (Pensabene 1978-1985a ve 1988). Pensabene'nin 1982 ve 1985 tarihli raporları yapılmakta olan işin genel bir özeti veriyor, 1988 tarihli raporu ise buluntu alanının mimari tarihini özetler.
- 48 Tapınakta daha önce yapılan arkeolojik araştırmalar için, bkz. Nash 1961: 30; Romanelli 1963: 202; Pensabene 1982: 70-72; 1985b: 179. Tapınağın bulunduğu yer hâlâ araştırılmakta olduğundan, buradaki özet geçici sayılmalıdır.
- 49 Auguratorium saptaması konusunda, bkz. Platner and Ashby 1929: 61. Pensabene (1981) bu yapının daha erken dönemlerdeki tarihçesini irdelenmiştir. Yapının içinde Iuno Sospita'yı betimleyen terrakottalar bulunmuş olmakla birlikte, tapınağın hangi tanrıçaya adandığı bilinmemektedir. Pensabene (1988: 57), M.Ö. 193'de Cato'nun kurduğu Victoria Virgo tapınağı olduğunu öne sürerek, geçici bir teşhis koymuştur.
- 50 Bu tapınakların konumu için, bkz. Platner and Ashby 1929 ve Nash 1961: 163-69; sonradan o civarda inşa edilen Augustus evinin yeri için, bkz. Wisemann 1984: 126.

- 51 Coarelli 1982: 37.
- 52 Alanın planı için, bkz. Pensabene 1988: 58, res. 5 ve 59, res. 6. İlk tapınağın üst yapısına ait pek az kalıntı vardır, ama aynı nokta üzerine inşa edilen ikinci tapınağın Korinth düzeninde olması, ilk tapınağın da böyle olma olasılığını güçlendiriyor.
- 53 Pensabene (1988: 58-59), bu odaların tanrıçanın rahipleri tarafından, Attis için törenler düzenlenen Hilaria gününü kutlamak için kullanıldığını ileri sürer.
- 55 Pensabene 1981.
- 56 Alanla ilgili bir rekonstrüksiyon çalışması için, bkz. Pensabene 1980 ve 1985b: 183-84.
- 57 Halikarnassoslu Dionysios 2.19.2-5; Livius 36.36.3-5; Cicero, *De harus. res.* 11.22, 12.24; Valerius Maximus 2.4.3. Bu alanın rekonstrüksiyonu için, bkz. Pensabene 1985b: 183 ve id. 1988. Tiyatro olarak kullanılması konusunda, bkz. Hanson 1959: 13-16.
- 58 Ovidius, *Fasti* 4.339-40; Valerius Flaccus, *Argonautica* 8.239-42. Corelli 1982: 46.
- 59 Terrakotta adak heykelciklerinin ilk grubu 1949-1952 arasında Palatinus tepesinde Romanelli yönetiminde yapılan kazılarda gün ışığına çıkarıldı ve Romanelli bunları yanlışlıkla M.Ö. 111'den sonraya, ikinci tapınak dönemine tarihlendirdi (Romanelli 1963: 262; 1964: 620). Bu tarihlendirme Pensabene tarafından düzeltilti (bkz. Pensabene 1982: 86; Wiseman 1984: 118, dipnot 9). Kültle ilgili olduğu sanılan başka bir terrakotta heykelcik grubu, G. Boni'nin Palatinus'ta gerçekleştirdiği eski kazılarda, Magna Mater tapınağının içinde değil ama yakınında gün ışığına çıkarılmıştı. Bu grup, Attis heykelcikleri ve penis başlarından oluşan çeşitli örnekler dahil olmak üzere, diğerlerine benzeyen heykelcik tiplerinden oluşan bir karışımdır. Bunlar Vermaseren tarafından resimlenmiştir (CCCA III, 1977: 10-11, no 12-13).
- 60 Heykelcik grubu Romanelli (1963: 262-90) ve Pensabene (1982: 85-88) tarafından tanımlanmıştır. Romanelli'nin eski kazılarında bulunan heykelciklerin resimleri için, bkz. Romanelli 1963: res. 32-63; 1964: Levha 36-37. Buluntuların tamamını Vermaseren yayınlamıştır (CCCA III: No 13-199). Pensabene'nin son kazılarında bulunan parçaların resimleri için, bkz. Pensabene 1982: Levha 5-8.
- 61 Pensabene 1982: 86; Levha 7, no 2, 3, 4. CCCA III: No 149.
- 62 Roma dönemine ait olan parça için, bkz. Pensabene 1982: Levha 7, 1. F. Naumann (1983: Levha 13), bununla karşılaştırılabilinecek Arkaik Yunan örneklerini göstermiş. Troia'da M.Ö. 3. ve 2. yüzyıllara ait tabakalarda terrakotta Kybele betimleri bulunmuştur. Tanrıçayı başında yüksek bir başlıkla gösteren bu heykelcikler Palatinus tepesinde bulunan bu parçaya benzerler. Öte yandan, Troia'da bulunan eserlerin hepsinde tanrıça elinde bir tefle tahtta oturur durumda gösterilmiştir; bu özellikler Roma dönemine ait parçada yoktur. Troia'da bulunan terrakottalar için, bkz. D. B. Thompson 1963: Levha 7-15.
- 63 Örnekler için, bkz. Vermaseren and De Boer 1986.
- 64 Cinsel organları açıkta olan Attis örnekleri için, bkz. Vermaseren and De Boer 1986: No 37-53, 57-61, 64, 80, 85-88, 101, 104, 115, 125-31, 135-38, 149, 195, 211-13, 224, 235-36, 257, 262, 271-73, 282, 287-96, 298, 424, 439. Çoğunun çıkış yeri ya da tarihi kesin değildir, ama birkaç tanesi Tarsus'ta bulunmuştur (Vermaseren and De Boer 1986: No 212, 235, 250, 272, 2739); bunlar M.Ö. 2. yüzyıl sonu ya da

1. yüzyıl tarihli olabilir. Yunan dünyasına ait cinsel organları açık Attis heykelticiklerinin hiçbirinin Palatinus grubundan eski olduğu kesin olarak söylenemez.
- 65 Pensabene 1982: 89. Benzerlikler için, bkz. Conze and Schazmann 1911: Levha 11, 12, res. 1-10; Töpperwein 1976: 49-53, levha 30-33.
- 66 Varro, *De ling. lat.* 6. 15. Ohlemutz 1940: 183-85. Bkz. 7. Bölüm, Pergama kültürünün incelenmesi.
- 67 Pire'de bulunan *kutsal yasada* Attis bayramı Attideia'dan söz edilmiştir (*IGü²* 1315, 10.satır = *CCCA II*: No 262; 7. Bölümümüzdeki incelemeyi dikkate alın.
- 68 Franz Winter 1907: No 116, levha 27 (heykel; bkz. res. 57); Conze and Schazmann 1911: Levha 12, 3, ve Töpperwein 1976: No 390-91 (heykelticikler). Pergamon'daki Attis tapımı konusunda, bkz. Ohlemutz 1940: 179.
- 69 F. Naumann 1983: 99; bkz. 7. Bölümümüzdeki tartışma.
- 70 İlk Megalesia Oyunları hakkında, bkz. Livius 34.54.3. *Pseudolus*, *didascalion* piyesi hakkında, bkz. Beare 1950: 47-80. Ovidius, *Fasti*'de (4.326), Ludi'nin bir bölümünün Claudia Quinta'nın öyküsünden oluştuğunu öne sürmektedir, ancak bu sözde tarihsel gösterinin tanrıça için M.Ö. 2. yüzyılda yapılan törenlerde yer alıp almadığından emin olamayız.
- 71 Attis'in bir çam ağacının altında kendini hadım etmesi konusunda, bkz. Arnobius, *Ad. nat.* 5.7.
- 72 Ovidius, *Fasti* 4.273-77; cf. 4.251-54.
- 73 *Aeneis* 9.85-89.
- 74 Graillot (1912: 37) ve Wiseman (1985: 201; 1995: 56), Roma'nın efsanevi kökenine ilişkin başka bir bağlantı önermişlerdir. Bu da, Yunan Meter'inin Kronos'un karısı Rhea ile kaynaşmasından hareketle, ikizler Romulus ve Remus'un annesi Rhea Silvia'nın Magna Mater'le özdeşleştirilmesidir. Bu bağlantı Magna Mater'i hem Tanrıların Anası, hem Roma'nın Anası yapacaktı. İki Rhea arasında M.Ö. 1. yüzyıl ve sonrasında bağlantı kurulduğu kesin (Lucretius 2.633-38; Ovidius, *Fasti* 4.195-210), ama bu geleneğin Magna Mater'in geldiği dönemde, yani M.Ö. 3. yüzyılda etkin olup olmadığı kuşku.
- 75 Plinius, *NH* 18.4.16.
- 76 Ovidius, *Fasti* 4.299.
- 77 Roma'daki yabancı kültürler konusunda, bkz. Latte 1960: 213-63; Bloch 1966: 143-48. Romalıların tanrı Dionysos'a tepki gösterdiğini aktaran Lambrechts (1951: 44-45), Cybele kültürünün sıcak karşılanmasının Romalıların normalde yabancı tanrılara gösterdiği düşmanca yaklaşımla uyummadığını hissetmiş, ama Warde Fowler (1911:223-47), Bayet (1957: 120-27) ve Gruen (1990: 7-9) tarafından da belirtildiği gibi, Roma'da sıcak karşılanan bazı yabancı tanrılar olmuştur.
- 78 Livius 10.47.6-7; Valerius Maximus 1.8.2; *De vir. ill.* 22. Bkz. Schmidt 1909 ve Latte 1960: 225-27.
- 79 Ovidius, *Metamorphoses* 15.626-744.
- 80 Livius 22.9.9-10. Bu olayla ilgili bir değerlendirme için, bkz. Gruen 1990: 8-9.
- 81 Livius 22.10.10. Devletin en nüfuzlu kişisi seçilen bu adam, Q. Fabius Maximus idi.
- 82 Plutarkhos, *Marcellus* 8.6.
- 83 Livius 28.45.12, 29.10.6.
- 84 Livius 29.11.6.

- 85 E. Simon 1978-80: 29-30, res. 1-2. E. Simon (1990: 151, res. 191), Praeneste'de bulunan M.Ö. 4. yüzyıl sonuna ait bronz sandık üzerindeki bir figürü Attis olarak teşhis etmiştir. Figürün Adonis olması da mümkün olduğundan, bu kesin bir teşhis değildir.
- 86 CCCA IV: No 152-64. Sfameni Gasparro 1973: 267-76; 1996.
- 87 Magna Mater'in gelişinin bu yönü modern bilimsel literatürde geniş çapta irdelendiğinden, burada kısaca özetlenmiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için, bkz. Köves 1963, Bömer 1964, Scullard 1973, Gérard 1980, Thomas 1984: 1505-8, Gruen 1990: 21-27.
- 88 Livius 29.11; Iuvenalis 3.137; Valerius Maximus 8.15.2; Anon., *De vir. illus.* 46.
- 89 Köves 1963: 325; Thomas 1984: 1505; Gruen 1990: 26. Köves, Nasica'nın gençliği nedeniyle özel olarak seçildiğini, çünkü onun kişiliğinde tanrı Attis'in canlandırılmasının amaçlandığını öne sürerek, kendi savını zayıflatıyor (Köves 1963: 330).
- 90 Köves 1963: 339-47; Gérard 1980: 156-58. Wiseman'ın da (1979: 97-98) desteklediği Köves, Livius ile Ovidius'un yıllık tarihsel kayıtlarla ilgili iki kaynağı izlediğini, bunlardan birinde (Livius'un ki) Nasica'nın rolünün vurgulandığını, birinde de Claudia'ya büyük önem verildiğini (Ovidius'un ki) ve Nasica'dan pek söz edilmediğini ileri sürer.
- 91 Valerius Maximus 1.8.11; Tacitus, *Ann.* 4.64.
- 92 *Fasti* 4.326: "mira sed et scaena testificata" (sahnede de tanık olunan bir mucize).
- 93 Bömer 1964: 146-51. Gérard (1980), Claudia'nın Magna Mater efsanesiyle ilintisinin geç Cumhuriyet ve erken İmparatorluk çağında devrin politik olayları, Publius Clodius Pulcher'in kariyeri (*Pro Caelio*'da Cicero'dan öğrendiğimize göre) ve Julius-Claudius ailesinin ayrıcalıklı konumu nedeniyle daha büyük önem taşıdığını savunur (*Tiberius* 2.3'de Suetonius'un yorumunu dikkate alın). Ayrıca, bkz. Wiseman 1979: 94-99. Magna Mater'in geliş efsanesinin İmparator Augustus zamanındaki gelişimi ve *Navisaltia* kültü için, bkz. Gérard 1980: 169-75 ve aşağıda 10. Bölüm. Bremer (1979: 9-11), Claudia'nın bir yabancıyı temsil ettiğini ve efsane-deki rolünün nakil törenini simgelediğini öne sürmüştür ama bu öneri inandırıcı değildir.
- 94 Livius 29.11.3.
- 95 Thomas 1984: 1505-7; Gruen 1990: 25.
- 96 Livius 29.14.5-8. Genel olarak, bkz. Scullard 1973: 56-89.
- 97 *CIL* I, 1, s. 235. Cf. Cicero, *De senec.* 13.45.
- 98 Aulus Gellius 2.24.2.
- 99 Bailey 1932: 123-28; Scullard 1973: 76; Gruen 1990: 10; Gruen 1992: 47.
- 100 Cicero, *De harus. res.* 12.24: "Iudos eos...ex ultimis terris accessita in hac urbe con-sederit; qui uni ludi ne verbo quidem appellantur Latino" (o oyunlar uzak diyarlardan getirilip bu kente yerleştirildi, adı Latince olmayan oyunlar sadece bunlardır.)
- 101 Servius, Commentary on Virgil, *Georgics* 2.394: "hymni vero matris deum ubique propriam, id est graecam, linguam requirunt" (Tanrıların Anası'nın övgülerinin her yerde kendi dillerinde, yani Yunanca söylenmeleri gerekir). Bkz. Sfameni Gasparro'nun yorumları (Gasparro 1985: 5).
- 102 Livius (29.10.4-29.11.1) Delphi'deki bilicinin, belli bir yer adı belirtmemekle birlikte, Sibylla'nın dile getirdiği Asya adını desteklediğini ima eder.

103 Lambrechts 1951: 47; Gruen 1990: 11-19.

10. Cumhuriyet ve Erken İmparatorluk

- 1 Bu bakış açısını destekleyen en güçlü ifadeyi Bömer'de (1964) görüyoruz; ayrıca bkz. Galinsky 1969: 185-87. Romalıların Magna Mater'in esime ayinlerini ve hadım rahiplerini öğrendikleri andan itibaren büyük bir tiksinti duyarak kùltten soğudukları varsayılır. Ne var ki bu sav, eksik tarihsel kayıtların sessizliğine dayandırılmakta ve tanrıçanın Roma'ya gelişini kaydeden kaynakların tümünün, anlatukları olaydan çok daha ileri tarihlere ait olduğu gerçeğini göz ardı etmektedir. M.Ö. 3. yüzyıl sonlarında Magna Mater kùltünün bazı yönleri bilinmiyor olabilir, ama hiç şüphesiz Cicero, Livius ve Ovidius bunlardan haberdardı ve bu yazarların kayıtlarında Romalıların Ana Tanrıça'yı Roma'ya getirdiklerine pişman olduğuna dair hiçbir iz yoktur.
- 2 Coarelli 1977: 13; Pensabene 1985b: 182-83; 1988: 59-60.
- 3 Pensabene 1985b: 182-83.
- 4 Pensabene 1988: 60-62.
- 5 Pensabene 1985b: 185-86; 1988: 54-61.
- 6 Pensabene 1988: 60. Boëthius 1978: 157-78.
- 7 Beare 1950: 94; Gruen 1992: 186.
- 8 Hanson 1959: 13-16, 25.
- 9 Cicero, *De harus. resp.* 12.24.
- 10 Terentius, *Hecyra*, prolog. Beare (1950: 173) ve Scullard (1981: 97-101), bu anekdotları oyunun prologlarından yüzeysel anlamına göre alır. Gruen (1992: 210-18) bu *Hecyra* gösterilerinin aslında hiç yapılmadığını, tanımlanan karmaşık ve rakip gösterilerle M.Ö. 166'da L. Anicius Gallus'un İlyrialılara karşı kazandığı zaferi kutlamak için düzenlediği oyunların kastedildiğini öne sürer.
- 11 Ovidius, *Fasti* 4.389-92.
- 12 Ovidius, *Amores* 3.2.43-57.
- 13 Livius 34.54.3; Cicero, *De harus. res.* 13.27. Boyancé (1954: 340-42) nüvizmatik bulguları aktarır. Julius Caesar Megalesia oyunlarını sn derece görkemli bir biçimde kutlarmış (Cassius Dio 37.8.1).
- 14 Cassius Dio 54.2.3.
- 15 Scullard 1981: 97-101.
- 16 Ovidius, *Fasti* 4.353-57.
- 17 Cumhuriyet döneminde Magna Mater'in yanı sıra, Iupiter, Apollon, Herakles, Liber ve Ceres'in onuruna kutlanan, oyunların yer aldığı resmi bayramlar vardı; en görkemlisi de muhtemelen Iupiter Optimus Maximus için düzenlenen Ludi Romani idi (Dionysios of Halikarnassos 7.72; Scullard 1981: 40).
- 18 Crawford 1974: 326-27, no 322. Rahip Battakes'in Roma'yı ziyaret ettiği dönemde basılan bu sikke (Diodoros 36.13; Plutarkhos, *Marius* 17.5), Kimberler'e karşı düzenlenen seferle ilgili olabilir. Cumhuriyet sikkerleri üzerindeki Magna Mater için, bkz. Turcan 1983: 5-23.
- 19 Örneklerin resimleri için bkz. Crawford 1974: 356, 1a, denarius, kuleli taçlı baş; 385, 4, denarius, tanrıça aslanların çektiği arabada; 409, 2, denarius, kuleli taçlı tanrıça ve aslan; 431, 1, denarius, kuleli taçlı tanrıça. Bunların ilki ve dördüncü-

- sü, oyunlardan sorumlu olan bayındırlık memuru tarafından bastırılmış. Summers 1996: 344.
- 20 Crawford 1974: 500-501, no 491.
- 21 Polybios 21.37.4-7; Livius 38.18.9-10; yukarıda 7. Bölüm Polybios rahiplerin adını verir, Livius ise sadece Gallus'lar der.
- 22 Romalılar önceki yıl da Gallus'larla Sestos'ta karşılaşmış, o zaman rahipler kent halkı adına Romalılardan kuşatmayı kaldırmalarını istemiş ve başarılı olmuşlardı (Livius 37.9.9; Polybios 21.6).
- 23 Diodoros 36.13; Plutarkhos, *Marius* 17.5-6.
- 24 Versnel 1990: 105, dipnot 35.
- 25 Görünüşe bakılırsa, rahibin ziyareti Marius'un işine yaramış. Marius, Ana Tanrıça'nın vaat ettiği zaferin kendisinin Teutonlara karşı kazandığı zafer olduğunu iddia ederek, tanrıçaya özel adaklar yapmış. Plutarkhos, *Marius* 31.1. Bkz. Broughton 1953-54: 210-11.
- 26 Senato Pessinuslu rahibi dinlemeye istekliken, halkın temsilcisinin buna karşı çıkması, bazılarının bu olayı kültür sınıf çatışmasının merkezinde olduğu şeklinde yorumlamasına yol açmış. Bömer (1964: 136) Senato'nun rahibi desteklemiş olması gerektiğini savunur, Coarelli (1982: 41, 66) ise tam tersine, Magna Mater'i en çok destekleyenlerin halk olduğunu iddia eder. Thomas'ın (1984: 1511) da belirttiği gibi, temsilci senatörlere karşı çıkması hususunda yönlendirilmiş olabileceğinden, bu konu tartışmalıdır.
- 27 Ovidius, *Fasti* 2.347-48.
- 28 Morgan 1973: 238-39.
- 29 Ibid.: 241-45. Burada Broughton'ın savı (1953-54: 211) geliştirilerek, Metellus ailesinin bir yıl önce Pessinuslu rahibin Roma'yı ziyareti sırasında destek verdiği Marius'un ailesine muhalif olması nedeniyle, Metellus'un eyleminde büyük olasılıkla iç politik çekişmelerin payı olduğu savunuluyor. Ancak Plutarkhos (*Marius* 17.5), rahibin Marius'u desteklediğini söylemez, rahip sadece Romalılara zafer kazandıracaklarını kehanet etmiş. Metellus'un eylemini çıkar politikasının bir örneği olarak görmek, belgeleri abartmak olacak gibi geliyor.
- 30 Obsequens 44a. Bu olay Palatinus tepesindeki ikinci Magna Mater tapınağının açılışında vuku bulmuş olabilir (Morgan 1973: 233-34).
- 31 Morgan 1973: 234; Thomas 1984: 1510. Bömer (1964: 136), kölenin ömür boyu sürgüne gönderilmesini, Roma devletinin kültürü sert bir resimde kınadığının bir işareti olarak görüyor.
- 32 Valerius Maximus 7.7.6.
- 33 Wisemann 1985: 204; Beard 1994: 177.
- 34 Beard (1994) bu çelişkiyi çok iyi tanımlamıştır. Ancak ben onun Magna Mater kültürünün hoş gitmeyen yönlerini, özellikle de hadım rahipleri, kültür yabancı kökenlerine dayandırmasına karşı çıkıyorum. Magna Mater'in iki yönü "Romalı ve yabancı" değildi, her ikisi de aynı derecede Romalıydı. Kültürteki paradoks ve çekicilik orada yatıyor.
- 35 Halikarnassoslu Dionysios 2.19.3-5.
- 36 Cf. Cassius Dio 54.2.3. Ayrıca bkz. Wiseman 1984: 117.
- 37 Graillot (1912) ile Cumont'dan (1929), Thomas (1984), Wiseman (1984) ve Beard'a (1994: 176) kadar, Magna Mater üzerine yazan modern bilginlerin hemen

- hepsi bu konuda onu izlemiştir.
- 38 Boehmer 1973. Phrygialıların girift motiflere düşkünlüğü konusunda, ayrıca bkz. Simpson 1988.
- 39 Augustus'un Romalılara uygun giysi olarak beyaz toga üzerinde durması konusunda, bkz. Zanker 1988: 162-65.
- 40 Betimler takan Pessinuslu Gallus'lar: Polybios 21.37.4-7; Livius 38.18.9-10. Tunç kalıp için, bkz. Reeder 1987: 423-40.
- 41 Gow 1960: 90, res. 1, levha 8, 1; CCCA III: No 249, 250.
- 42 Her ikisi de Pire'de saptanmıştır: Tören alayları, *IGii*² 1328 1; sadaka toplama geneleneği, *IGii*² 1328 1, 1329.
- 43 Servius, *Commentary on Virgil, Georgics* 2.394.
- 44 Tanrıçayı yanında flüt ve lirle gösteren, Boğazköy'de bulunmuş M.Ö. 6. yüzyıl tarihli heykeli haurılayın: Bittel 1963: 7-21, levha 1-8 (bu kitapta res. 10). Bu heykelin M.S. 1. yüzyılda yapılan terrakotta kopyası için, bkz. CCCA I: 200, levha 37.
- 45 Cicero, *De harus. resp.* 13.28.
- 46 Ibid. 11.22-23.
- 47 Ibid. 12.24.
- 48 Lucretius 2.598-660.
- 49 Bailey 1947: 898-909.
- 50 Summers (1996), Lucretius'un Roma'daki gerçek bir olayın tablosunu çizdiğini açıkça gösteriyor.
- 51 Bunun, Herodotos'un Phygialıların en eski ırk ve ekmeği bulan kişiler oldukları şeklindeki ifadesine dayalı olduğu kuşkusuz.
- 52 *Aeneis*'te Magna Mater konusunda, bkz. R. G. Austin 1977: 241-42, Arrigoni 1984, Wiseman 1984. Şiirde Magna Mater kültüyle ilgili yerlerin hepsini toparlayan Wiseman, haklı olarak tanrıçanın olumlu imajıyla, Gallus'ların yansıttığı olumsuz imaj arasındaki aykırılığa dikkat çeker. Ama sanırım açıklanması gereken konu olarak, Magna Mater'in olumlu imajını sorgulamayı atlamış. Tanrıçanın devletin güvenliğindeki önemli rolü, tıpkı İda Dağı'yla ilişkisi gibi, Vergilius'un zamanında kültün eskiden beri süregelen niteliklerinden biriydi. Bununla uyuşmayan ve açıklanması gereken nokta, Aeneas'ın taraftarlarının *semiviri* (hadımlar) grubu olan Gallus'larla özdeşleştirilmesidir.
- 53 Bu pasajlarla ilgili ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Wiseman 1984: 120-22.
- 54 Homeros, *Ilyada* 2.820-21; Hesiodos, *Theogonia* 1008-10.
- 55 Ovidius bunu oldukça açık biçimde dile getirir, *Fasti* 4.250-54.
- 56 *Aeneis*'te Magna Mater'in önemli bir rolde olmasını, yabancı bir kültün Augustus çağındaki rehabilitasyonuna bağlayan Bömer (1963), Austin (1977:241 ve Wiseman'ın (1984) savları beni ikna etmedi. Tanrıçanın uzun zamandır (neredeyse iki yüz yıldır) Roma'nın koruyucusu olduğu göz önüne alınırsa, asıl Aeneas'ı desteklememesi sürpriz olurdu.
- 57 Yarı-adam: Ovidius, *Fasti* 4.183 (*semimares*); Varro, *Saturae Menippeae*, Cèbe fr. 24 (Nonius fr. 140); Iuvenalis 6.513. Ses: Valerius Maximus 7.7.6. Dağınık saç: Thyillos, *Anth. pal.* 7.223; Augustinus, *Civ. Dei* 7.26. Acaip giysi: Varro, *Saturae Menippeae*, Cèbe fr. 19-22 (Nonius fr. 135-38); Diodoros 36.13; Halikarnassoslu Dionysios 2.19. Romalıların hadım rahiplere gösterdikleri tepki konusunda ayrıntılı bilgi için, bkz. Roller 1997.

- 58 Örneğin, Martialis 3.81: Cinsel organıyla yapamadığını ağızıyla yapan, kadına ağızla cinsel zevk veren Gallus; şair, "asıl senin kafan hadım edilmiş olmalıydı," der. Bu tavrı, Varro'nun *Eumenides*'inden aşağıda ele aldığımız pasajda da görülür.
- 59 Philodemus, 26. Epigram, Gow and Page'de (1968: 366-67). Roma'daki Palatinus tepesinde bulunan Gallus klüp binası için, bkz. Wiseman 1982: 475-76.
- 60 *Anth. pal.* 7.223. Cf. Iuvenalis 8.176: Aşırı için Gallus.
- 61 Horatius, *Satires* 1.2.119-22.
- 62 Gallus'ların Romalı evli kadınlar üzerindeki etkisi konusunda, bkz. Iuvenalis 2.111-16, öz. 6.521-26: cf. Richard 1966. Ayrıca Parsons (1974: No 3010) ve Reardon (1989: 816-18) tarafından yayınlanan, M.S. 2. yüzyıla ait bir roman parçasında Iolaos diye biri, Gallus pozuna girip, bu yolla kadın arkadaş edinmek amacıyla, Magna Mater'in gizemleri konusunda eğitilmek ister. Galenos (*On the Use of the Parts of the Human Body* 14.647: Kühn 4: 190), hadımların cinsel zevk kapasitesi hakkında fikir beyan eder. M.S. 4. yüzyılda yazan Ancyralı Basileios (*De virginitate*) Hristiyan bakireleri hadımlardan sakınmaları konusunda uyarır, çünkü hadımlık durumu namus garantisi değildir. Roussele (1988: 158), Roma'da erginlik sonrası hadım edilme ile bunun cinsel güç ve üreme üzerindeki etkisi konusundaki bulguları bir araya toplar. Ayrıca Brown'ın (1988: 169-70) yorumlarını da dikkate alın.
- 63 Wiseman 1984: 119-20.
- 64 Ovidius da buna benzer bir fikir beyan etmiştir, *Metamorphoses* 3.534 -37.
- 65 Peter Wiseman'ın harika deyişi (Wiseman 1984: 119).
- 66 Troialı ile Phrygialıyı ilk özdeşleştiren kişi Aiskhlyos idi; bkz. Hall 1988 ve bu konunun yukarıdaki 6. bölümde yer alan incelemesi.
- 67 Vergilius'un Magna Mater kültüne karşı iki taraflı tutumu konusunda bu açıklamayı önerirken, bir dereceye kadar Wiseman'ın görüşlerini paylaşıyorum (Wiseman 1984); ne var ki, dipnot 52'de de belirttiğim gibi, sanırım Wiseman Magna Mater'in itici yönleri üzerinde fazlaca durmuş. Augustus'un tanrıçaya "itibarını iade etmesi" gerekmiyordu, çünkü tanrıça zaten her zaman Roma'daki dinsel yaşamın önemli bir parçası olmuştu. Bugünün okurunda şaşkınlık uyandıran nokta, Gallus'larla Attis kültürünün ünüdür; bunun nedeni, hem Attis kültürünün hem Gallus'ların M.Ö. ve M.S. 1. yüzyılın Roma toplumunda iki yüzyıl öncesine göre çok daha etkili olmaya başlamasıdır.
- 68 Attis'in kendini hadım etmesinden sonra (mısra 4-7), şair Attis'den söz ederken sürekli olarak sıfat ve zamirlerin dişil biçimlerini kullanır, ama bana öyle geliyor ki, Catullus bir kadın karakteri değil, kendi cinsel kimliğinden emin olmayan bir erkek karakteri yaratmış.
- 69 Bu şiir hakkındaki yeni bibliyografya ve eleştiri özetlerini şu kaynaklarda bulabilirsiniz: Small 1983, Holoka 1985, Ferguson 1988. Benim özellikle yararlı bulduğum çalışmalar: Elder 1974, Putnam 1961 ve 1974, Wiseman 1985: 198-206 ve Takács 1996.
- 70 Bu bakış açısını en ikna edici resimde savunan kişi Wiseman'dır (1985: 198-206). Wiseman bu şiirin tanrıçanın Roma'daki en önemli bayramı olan Megalesia'da okunmak üzere yazılan bir övgü olduğunu ileri sürer. Son bölümdeki dua, şairi ve bayram yerindeki dinleyicilerini kültürün vahşi, "Roma'ya özgü olmayan" yönlere uzak tutmak amacıyla tasarlanmış olmalıydı. Ayrıca bkz. Ferguson 1988:

20-21.

- 71 Small 1983: 71-72, 118, eski bibliyografya ile birlikte; Ferguson 1988: 34.
- 72 Elder'ın yorumunu dikkate alın: şiir "bir ruh halinin dramatize edilmesi. . çok etkili bir ruhsal deneyim geçiren bir zihnin sempatik bir tanımı"dır (Elder 1947: 395). Cf. Putnam 1961: 166: "Catullus karakterlerin ağzından, kendi adına konuşur. . . Uzun şiirlerinde bile Catullus'un düşünceleri iş başındadır"; Takács 1996: 382: "Catullus'un çok yönlü aşk şiirlerinin ayrılmaz bir parçası."
- 73 Hephaistion 12.3 ve Ophuijsen'in (1987: 109-10) yorumları; Terentianus 2889-91; Martialis 2.86.4-5. Hephaistion'un metni yukarıda 7. Bölümde ele alınmıştır. Bkz. Mulroy 1976; Wiseman 1985: 200.
- 74 Gow and Page 1968: 30; *Anth. pal.* 6.217-20, 234,237 (yukarıda 7. Bölümde ele alınmıştır).
- 75 Cybele, Catullus'un hem ruhunun hem bedeninin sahibesi, *domina* olur; cf. Wiseman 1985: 181.
- 76 Cf. Putnam 1974: 80; Wiseman'ın (1985: 175) yorumu: "Genel kanı, Catullus'un aşk hayatının, şairin mitolojik konu seçimini ve bunları işleyiş biçimini etkilemiş olduğudur."
- 77 Cicero, *De harus. res.* 22-29. Catullus'un doğum ve ölüm tarihleri hakkında, bkz. Wiseman 1985: 206. Clodius'un eylemleri ve bunların kariyeriyle ilgisi konusunda, bkz. Gallini 1962 ve Michels 1966. Gallini ve Michels'in Lucretius hakkındaki yorumları da çok yararlıdır.
- 78 Putnam (1961: 168-71) bunu çok güzel inceler.
- 79 Catullus, 64. (212-50) ve 72. şiirler; bkz. Putnam 1961: 167, 187.
- 80 Varro'nun yapıtıyla ilgili bu incelemede Cèbe'nin metnine uyulmuştur: Cèbe 1977: Varro, *Eumenides* frs. 16-27 (Nonius, fr. 132-43). Wiseman'ın yorumu da çok değerlidir (Wiseman 1985: 269-72).
- 81 Cèbe (1977: 563), Atina Agorası'ndaki Metroon'un önemini ve Roma'da resmi bir Attis kültü olmayışını kanıt göstererek, taşlamada anlatılan olayın geçtiği yeri Atina olarak saptar. Bu fragmanları analiz etmiş olan diğer bilgiler ise (örneğin Graillot 1912: 103; Wiseman 1985: 269) olayın geçtiği yerin Roma olması gerektiği kanısındadır. Roma'daki Magna Mater tapınağı da Atina'daki kadar ünlü olduğu gibi, Attis kültü ve hadım etme töresiyle ilgili kanıtlar Roma'da daha sık saptanmıştır. Ayrıca, olay yerinin Roma olarak saptanmaması durumunda, 134. fragmanda sözü geçen tiyatro oyunlarının varlığını açıklamak zorlaşır.
- 82 Anlam açısından Cèbe'nin (1977: 531) *messem hornam adlatam* şeklindeki çözümünü yerine, Wiseman'ın *e scena coronam adlatam* çözümünün benimsedim. Ayrıca, Cèbe'nin "aedituus" yorumu yerine, Graillot ile Wiseman'ın "aeditilis" yorumunu tercih ettim.
- 83 *Res gestae divi Augusti* 3.19; Ovidius, *Fasti* 4.348.
- 84 *CCCA* III: No 2, levha 9-12.
- 85 Taylor 1956; Hanson 1959: 15; Weinstock 1957: 147-48.
- 86 Guarducci 1971: 94-112.
- 87 *Ibid.*: 111-12.
- 88 Pensabene (1981) Palatinus'taki ilk Magna Mater tapınağının yerinde Iuno Sos-pita'ya adanmış daha eski bir tapınak olabileceğini varsayar. Bunun kanıtı olarak, bkz. Ovidius, *Fasti* 2.55-56, Palatinus'taki eski komşular Phrygialı Ana Tanrıça ve

Iuno Sospita.

- 89 Wiseman 1984: 126.
- 90 Bieber 1968: Levha 1-4.
- 91 Claudius M.S. 43'de Livia'yı tanrılaştırdı. Bu heykel farklı kişilerce Claudius (Vermaseren, *CCCA* III: 84-85, NO 311) ya da Antoninus'lar (Bieber 1968: 16-17) dönemlerine tarihlendirilmiştir.
- 92 Ovidius, *Fasti* 4.305-48; Propertius 4.11.51-52.
- 93 Bömer 1964: 146-51; Wiseman 1979: 94-99; Gérard 1980: 174-75.
- 94 *CCCA* III: No 218. Capitolini Müzesi'ndeki kabartmalı adak sunağı büyük olasılıkla M.S. 1. ya da 2. yüzyıla tarihlenir (bkz. Schmidt 1909: 2, Helbig 1912: 1, no 798, Bömer 1964: Levha 33, res. 1). Anıtlı ilgili tartışmalar için, bkz. Bömer 1957-58: II, 235; Bömer 1964: 146-51; Coarelli 1982: 42-43.
- 95 Yazıtı aşağı yukarı aynı olan, ama kabartması bulunmayan bir başka adak sunağı (*CCCA* III: No 219); yine buna benzer bir adama yazıtı olan, Telephus adlı bir kült eğitmeninin sunduğu adak yazıtı (*CIL* VI 494); geminin halatını çeken Claudia'yı gösteren Tanrıça Faustina madalyonu (Bömer 1964, levha 33, res. 4, 5. Sözü geçen tapınağın yeri için, bkz. Coarelli 1982: 42-46).
- 96 Martialis 1.70.
- 97 Coarelli 1982: 35.
- 98 Valerius Maximus (8.15.3) ile Juvenalis'in (3.137-38) Nasica'ya düzdüğü övgüleri dikkate alın.
- 99 *CCCA* III: No 3, levha 13-15.
- 100 Benzerliği görmek için, bkz. Franz Winter 1907: Levha 7, tanrıçanın Pergamon'da bulunan M.Ö. 2. yüzyıl tarihli insan boyundaki heykeli (bu kitapta res. 55). Tüniğin kemerinin yukarıdan bağlanması, dizler üzerindeki kumaş kıvrımlarının dökülüşü, tanrıçanın sağ dizinin yukarı kalkışı ve ayağın hafifçe öne çıkışı, hatta giydiği sandaletler, hepsi de Pergamon heykelinde bulunur.
- 101 Bkz. Bieber 1968: 3-5, res. 9-10, sikke levha I, II. Diğer örnekleri görmek için, bkz. *CCCA* III: No 247, 248, 256, 268, 280.
- 102 Haterii kabartmasındaki Magna Mater heykeli belki de tanrıçanın Palatinus'taki tapınağında yer alan heykelini temsil ediyordur, *CCCA* III: No 200.
- 103 Platner and Ashby 1929: 119; Coarelli 1982: 41-42.
- 104 Bağımsız heykeller, *CCCA* III: No 306, 470; kabartmalar, *CCCA* III: No 237, 241a, 252, 286; kandiller, *CCCA* III: No 330, 439, 440; mozaikler, bkz. Piazza Arneri-na'daki betim, Gentili 1959: Levha IX.
- 105 E. Simon 1975: 30-34, levha 27. Bu heykel tipi, M.Ö. 4. yüzyıl sonlarında Aristides'in oğlu ve öğrencisi olan Yunanlı ressam Nikomakhos tarafından icat edilmiş olabilir (Plinius, *NH* 35.36.109).
- 106 Bu heykel tipi Mamurt Kale'deki Pergamon kutsal alanından çıkan terrakottalarda görülür (Conze and Schazmann 1911: Levha XII, no 3. Ayrıca, Gordion'da bulunmuş olan bir Pergamon heykelciğini (bu kitapta res. 50) ve Didyma'dan mermer bir adak kabartmasını (F. Nauman 1983: Levha 47, res. 1) dikkate alın. Bu yapıtların her ikisi de M.Ö. 2. yüzyıldan kalmadır.
- 107 *CIL* 6.496.
- 108 Cicero, *De harus* res. 13.27.
- 109 Johannes Lydus, *De mensibus* 4.59.

- 110 Fasce (1987) Attis'le ilgili dinsel törenlerin eksiksiz bir tanımını verir.
- 111 Bömer 1964: 145.
- 112 Bunu söylerken, Lambrechts (1951) ile Boyancé'nın (1954) kanıtlama yöntemine uyuyorum.
- 113 *Aeneis* 9.82-84.
- 114 Magna Mater kültürünün yanı sıra, tartışmasız İtalya kökenli olan başka Roma kültürlerinde de tuhaf, hatta saldırganca uygulamalar bulunduğunu unutulmamalıdır. Örneğin Lupercalia şenliklerinde kadınların doğurganlığını artırmak için, çıplak erkekler sokaklarda koşarak kadınları kamçılırdı. Ana Tanrıça kültürünün birçok öğesi, cinsellik, şiddet ve doğurganlık, Roma dininin en kutsal yerlerinden birinde bir araya gelmişti. Wiseman 1984: 126; Zanker 1988: 129.
- 115 Pessinus'ta bulunan ve bir baba ile oğulun rahiplik görevi yaptığını bildiren M.S. 1. yüzyıl tarihli bir dizi yazıt, tanrıçanın Anadolu'daki bu önemli tapınağında rahip olmak için hadım edilmek gerektiğini gösteriyor; bkz. Devreker and Walckens 1984: 221, no 17, 18 ve bu kitaptaki 11. Bölüm. Cinsel namus konusunda bkz. 8. Bölüm.
- 116 Hug 1918: 451; Hopkins 1978: 192. Terentius'un *Hadım* adlı oyununda hadımlar doğal karşılanıyor.
- 117 Wiseman 1985: 10-14.
- 118 Herdt (1994) tarafından yayınlanan seçilmiş belgelerde kutsal hadımların konumuna ışık tutan değerli bilgiler vardır. Ayrıca bkz. bu bölümün sonundaki ek bilgiler.
- 119 Nanda 1990.
- 120 Ibid.: 33.
- 121 Ibid.
- 122 Ibid.: 25-26.
- 123 Ibid.: 4-9.
- 124 Ibid.: 8-9.
- 125 Diodoros 36.13; Plutarkhos, *Marius* 17.
- 126 Nanda 1990: 29-32.
- 127 Nanda 1990: xiv, Karl Ulrich'in 1864 tarihli çalışması *Inclusa*'dan alıntı: *Anima muliebris corpore virili inclusa*.
- 128 Nanda, rastladığı bütün hijra'ların ya fahişe olduğunu ya da bir zamanlar fahişelik ettiğini söylüyor.
- 129 Nanda 1990: 122-25.
- 130 Catullus 63; Hephaistion s.39, van Ophuijsen 1987: 109-10.
- 131 Varro'nun Gallus'ları anlaşılmı dikkate alın, Cèbe 1977: Varro, *Eumenides* fr. 16-27 (Nonius, fr. 132-43).
- 132 Nanda 1990: 98, 1984'de Bhopal'dan bir Associated Press haberi.
- 133 Halikarnassoslu Dionysios 2.19.5.
- 134 Lucretius 2.618-20.
- 135 Nanda 1990: 1-3.
- 136 Cicero, *De legibus* 2.22; Halikarnassoslu Dionysios 2.19.5. Yunanistan ve Roma'daki Ana Tanrıça kültüründe sadaka toplama üzerine, bkz. Aristoteles, *Rhetorica* 1405a; Athenaios 12.541e; Plutarkhos, *Cleomenes* 36; Lucretius 2.626.
- 137 Nanda 1990: 1-3.

- 138 Erkeklerin ilgisi, Varro (yukarıda, dipnot 131); kadınların ilgisi, Philodemus, 26. Epigram, bkz. Gow and Page 1968: 366-67; Horatius, *Satirae* 1.2.119-22.
- 139 Nanda (1990: 52-54), sundukları sınırsız cinsellik açısından, hijra'ların kadın fahişelerden daha cazip sayıldığını belirtiyor.
- 140 Nanda 1990: 26-29.
- 141 Burkert 1979a: 105, cf. Wiseman 1984: 119.
- 142 Örneğin, Lucretius 2.631; Juvenalis 6.511-16.

11. Roma Tanrıçası Küçük Asya'da

- 1 Graillot 1912: 412-533. Bu kitap, yayınlanışından bu yana incelenecek pek çok yeni malzeme ele geçmesine karşın, hâlâ Meter kültürünün yaylışı konusundaki en iyi genel sentezdir.
- 2 Lykia'da, Latte 1920: 104, no 11, Oinoanda'dan bir metin; cf. Robert 1937: 403. Karia'da, Reinach 1908, Apollonia'dan bir metin (bkz. aşağıda dipnot 43). Ayrıca bkz. Σ Rodoslu Apollonios 2.722.
- 3 *IGRRP* IV.755, Phrygia'da, bugünkü Kabalar yakınlarında.
- 4 *IGRRP* IV.1371.
- 5 Haspels 1971: 199-200.
- 6 *IGRRP* IV.604.
- 7 Drew-Bear 1978: No 9=MAMA V: No 213.
- 8 Ibid.: No 10. Meter sıfatı olarak iyelik belirten bir sözcük kullanmak oldukça yaygın bir uygulama gibi görünüyor (bkz. Haspels 1971: 196).
- 9 Sheppard 1981: 24-25, no 5. Bu örnek Lydia'nın Attuda kentinden; Adrastós da oradaki varlıklı bir yurttaşın adı.
- 10 Robert 1955.
- 11 Sivrihisar'dan bir yazıt; Pessinus çıkışlı olabilir. Graillot 1912: 354, dipnot 6.
- 12 MAMA V: No 101.
- 13 Bazı örnekler: "*Demos*'un ve çocukların güvenliği için" (Körte 1897: 31, no 6, Pessinus'tan); "tüm insanlar ve hayvanlar adına" (MAMA V: No 101, Galatia'nın kuzeyinden); "çocuklar adına" (Schwertheim 1978: 794-95, no I A3, Bithynia'daki Hadrianoi'dan); "komşular için" (Corsten 1991: 74-75, no 50, Bithynia'daki Prusa'dan). Kyzikos'ta bulunmuş olan ve Meter'den bir dostu korsanlardan kurtarmasını dileyen ilginç bir örnek için, bkz. aşağıda dipnot 35 ve res. 76 (Schwertheim 1978: 810-12, no II A3).
- 14 Dunant 1978; Versnel 1991: 74, Küçük Asya'da bulunan tunç bir levha üzerindeki yazı; çıkış yeri bilinmiyor, İ.S. 100-200 arasına tarihli.
- 15 *IGRRP* IV.1371.
- 16 Graillot 1912: 346-411. Graillot örnekleri için çok sayıda kaynak vermektedir, bu yüzden onun bilgileri burada tekrarlanmayacak. Graillot, Romalı Küçük Asya'daki Meter'in tablosunu çizerken, diğer kanıtların pek azı elde bulunduğu için, büyük ölçüde nümismatik kanıtlara dayanmıştır.
- 17 Graf 1985: 388.
- 18 Erythrai'de, Graf 1985: 388. Cf. Graillot 1912: 360-61. Graillot, Phrygia, Lydia ve Karia'dan çok sayıda örnek aktarıyor.
- 19 Petzl 1990: No 641, Μητηρ Σιπύληνῃ olarak; 744, Μητηρ Θεῶν olarak; 743, Μητηρ

Συμπούκτη olarak tapınılmıştır.

- 20 Strabo 14.1.37; Plinius, NH 14.6.54; Aelius Aristides, *Smyrnaean Orations* 15, s. 232 (Dindorf).
- 21 Graillot 1912: 368; *IGRRP* IV.1254 (= 1423).
- 22 Keil 1915: 74-75, res. 47, Meter'i bir yaşlı bir de genç tanrıyla birlikte betimleyen bir levha takmış olan bir *archigallus*'u gösteriyor; cf. Keil 1926: 256-61.
- 23 CCCA I: No 636, 638.
- 24 Strabo 14.1.40.
- 25 Yazıt için, bkz. W. Blümel 1985: No 229. Metni Robert incelemiştir (Robert 1982: 361).
- 26 S.G. Miller 1991; Rose 1993a: 341; 1993b: 98-105; 1995: 81-94; 1997: 74-92. Tunç Çağı Akropolisinin güneybatı yamacında yer alan önemli bir kutsal alanı bir tanrıyla (ya da, kutsal alan iki bölüme ayrılmış olduğu için, iki tanrıyla) ilişkilendirmek şimdiye kadar mümkün olmamışsa da, Meter heykelciklerinin varlığı, bu alanın Meter tapımı için kullanılmış olabileceğini düşündürüyor.
- 27 Halikarnassoslu Dionysios 1.61.4.
- 28 Plutarkhos, *De fluu.* 13.4.
- 29 Bu efsane, bilicinin sözlerini barındıran bir yazıtta kayıtlıdır, *CIG* 3538=Fränkel 1890-95: 239 no 324, 17-19. dizeler. Ayrıca bkz. Ohlmutz 1940: 181.
- 30 Arrianos (*Bithyniaka*, *FGHist* 156 F 22), Meter ile Zeus arasında daha başka bir bağlantı olduğunu ima eder: "Bithynialılar dağların doruklarına çıkıp Zeus *Pap-pas*'a seslenirler, Attis'i de aynı adla çağırırlar." Ayrıca bkz. aşağıda ele alınan Meter Steuene kültü.
- 31 Erken Roma dönemine ait olan yazıtların hepsi Fränkel 1890-95'te verilmiştir: No 481-83, akropolisten onurlandırıcı yazıtlar; no 484, tiyatroda ve Athena tapınağı civarında bulunan, parçalara ayrılmış bir onurlandırma yazıtı (bu dördü=CCCA I: No 352-55); adak yazıtı, Fränkel 1890-95: No 334=CCCA I: No 351.
- 32 Mysia ve Bithynia'da Meter kültüyle ilgili anıtlar, E. Schwertheim'in özel bir araştırmasına konu olmuştur (bkz. Schwertheim 1978).
- 33 Bunların toplandığı eser: Schwertheim 1978: 809-27, no IIA (yazıtlar) ve B (kabartmalar).
- 34 Schwertheim 1978: 820, no II A15.
- 35 *IGRRP* IV.135=Schwertheim 1978: 810-12, no II A3. Kabartmayla ilgili bir inceleme için, bjz. van Straten 1993: 255-56, res. 17.
- 36 Karwiese 1968-71: 60-61.
- 37 *IGRRP* IV.117.
- 38 Zosimos 2.31.2.
- 39 Pliny the Younger, *Epistles* 10.49-50.
- 40 Becker Bertau 1986: 21, 29-30.
- 41 Schwertheim'in kitabında topladığı malzemeyi dikkate alın ;bkz. Schwertheim 1978: 792-803, no I A1-14. No 1, 2, 7 ve 12 Μητρί sözcüğüyle birlikte yazılmış; no 8 ve 9 Angdistis'e adanmış; no 10 ana tanrıçayla ilgili bir dinsel topluluktan söz ediyor.
- 42 Schwertheim 1978: 792-99, no I A1, 2, 5, 9.
- 43 İlk yayınlanışı, Reinach 1908. Yazıtla ilgili ayrıntılı bir inceleme için, bkz. Robert 1937: 106-8 ve 1954: 41, 42.

- 44 Reinach 1908. Belirtilen kültler M.Ö. 2. yüzyıl (Kyzikos) ile İ.S. 3. yüzyıl (Argolis'teki Hermione) arasındadır.
- 45 Graillot 1912: 372.
- 46 Robert 1982.
- 47 Hanfmann and Ramage 1978: No 256 (İ.S. 2. ya da 3. yüzyıl); no 164 (İ.S. 4. yüzyıl).
- 48 Hanfmann 1983: 231.
- 49 Karwiese 1968-71: res. 2-3. Karwiese, bitkin Attis'i gösteren diğer betimleri tartışıyor; bunların çoğu imparatorluğun batı bölümünden gelir ve hepsi de İ.S. 2. yüzyıla ya da sonrasına aittir.
- 50 Haspels 1971: 188-89.
- 51 Ibid.: 199-200.
- 52 Strabo 12.8.12. Aizanoi tarihi için, bkz. R. Naumann 1979: 8-11 ve Levick et al. 1988: xxxiv.
- 53 Levick et al. 1988: xxxiv.
- 54 Zeus tapınağının yayını ve eski bibliyografya için, bkz. Weber 1969 ve R. Naumann 1979.
- 55 Levick et al. 1988: xxxiv.
- 56 Pausanias 10.32.3.
- 57 Pausanias 8.4.3.
- 58 R. Naumann (1967), mağara tapınağın bulunduğunu ve araştırılışını anlatır.
- 59 Pausanias 10.32.3.
- 60 R. Naumann 1967: 237-45.
- 61 Haspels 1971: res. 32 (Midas Kenti), res. 227-29, 232 (Fındık).
- 62 R. Naumann (1967: 228-31), bu yapıyla ilgili olasılıkları tartışır ve bunun bir taht olabileceğini öne sürer. Merdiven sunaklar konusunda Midas Kenti (bkz. Haspels 1971: res. 25-31) ve Fındık'ta (ibid.: res. 230-31) benzerlikler bulunur.
- 63 R. Naumann 1967: 239-41, ardından Levick et al. 1988:xxxiii. Kuyuların çapları 3.95 ve 3.6. metredir.
- 64 Prudentius, *Peristephanon* 10.1006-50, tarihi İ.S. 4. yüzyıla dayanır; törenin etkileyici bir anlatımı için, bkz. Vermaseren 1977: 101-7.
- 65 Prudentius'un anlattığı tören yalnızca Batı Roma'da yapılmış olup, İ.S. 4. yüzyıl öncesinde uygulanmamıştı. Anadolu'da bulunan yazıtlarda saptanan boğa kurban etme töreni ise, daha çok bir boğa koşusu yarışına benzeyen, çok farklı bir olaydır.Taurobolium konusundaki antik kanıtlara ilişkin ayrıntılı bir değerlendirme için, bkz. Rutter 1968 ve Duthoy 1969; her iki eserde de en eski veriler yeniden incelenmiş ve taurobolium'dan söz eden Küçük Asya yazıtlarının Meter kültüyle hiçbir ilgisi olmadığı belirtilmiştir.
- 66 Haspels 1971: 77, 82, 86.
- 67 R. Naumann 1979: 65-67; Levick et al. 1988: xxxiv.
- 68 Bu tapınakta, ana cella'da baş tanrıya, opisthodomos'ta ise bir tanrıçaya tapınılan çift kültlü diğer Anadolu tapınaklarında görülen model izlenmiştir. En yakın benzerleri Ankara'daki Roma ve Augustus tapınağı ile Meandros Magnesiası'ndaki Zeus Sosipolis ve Tykhe tapınağıdır. Bkz. Krencker and Schede 1936: 43 ve Humann 1904: 152, 165; ayrıca bkz. Akurgal 1978: 284-85 (Ankara), 180-83 (Magnesia) ve Levick et al. 1988: xxxiv.

- 69 Gediz'de bulunmuş bir yazıt, Buresch 1898: 159=Levick et al. 1988: xxxiii.
 70 Robert 1981: 353-59, res. 18.
 71 Ibid.; 355-58.
 72 İ.S. 4. yüzyılda yazan İmparator İulianus, aynı duyguyu dile getirmiştir: "O, ulu Zeus'u doğuran ve büyüten tanrıcadır" (İulianus, *Oration* 5.166a).
 73 Robert 1955: 110-13, Roma dönemi Phrygiası'ndan kalan (kesin çıkışı yeri bilinmiyor), Μητρί ἀπὸ σπηλῆος, mağaradaki Ana'ya adanmış bir sunağın yayını; Petzl and Pleket 1979: 294-95, Lydia'da Akçaalan yakınındaki bir mağaranın ağzındaki kayaya kazınmış olan Meter'e adanmış bir yazıt. Diğer örnekler için, bkz. Robert 1955.
 74 Pessinus'un erken tarihi konusunda, bkz. Devreker and Waelkens 1984: 13-18; Waelkens 1986: 38-39. M.Ö. 189'da Romalıların Galatlara karşı yaptığı seferler için, bkz. Livius 38.18.9-10; Clodius'un M.Ö. 58'de Roma'nın Galatyalı müttefiki Deiotarus'un ayağını kaydırma girişimi konusunda, bkz. Cicero, *De harusp. res.* 13.28.
 75 Strabo 12.5.3; Mitchell 1993: II, 20-22.
 76 Waelkens 1986: 37-39; Devreker and Vermeulen 1991: 109-10.
 77 Waelkens 1986: 57 passim. Augustus'un saltanatı zamanında başlanan ve Tiberius zamanında tamamlanan bu tapınak, planlarda ve rehber kitapların birçoğunda yanlış olarak Cybele tapınağı diye adlandırılan yapıdır.
 78 Körte 1897: 38, no 23, satır 20-22=Devreker and Waelkens 1984: 221, no 17; Körte 1900: 437-39, no 63, satır 7=Devreker and Waelkens 1984: 221, no 18.
 79 Körte 1897: 38, no 22; Devreker and Waelkens 1984: 24.
 80 Körte 1897: 38, no 23=Devreker and Waelkens 1984: 221, no 17; Körte 1900: 437-439, no 63=Devreker and Waelkens 1984: 221, no 18. Ayrıca bkz. Devreker and Waelkens'da (1984) Devreker: 19-20.
 81 Pessinus'taki Attis rahip unvanı konusunda, bkz. yukarıda 8. Bölüm. Carcopino (1942: 158-67), bu baba-oğulun Pessinus'ta Meter rahibi olarak görev yapmasının, Claudius'un saltanatı döneminde ana tanrıça kültünün uygarlaşmış olduğunu yansıttığını ileri sürerek, Roma uygarlığının etkisi altındaki Pessinus kültüründe hadım etme uygulamasının reddedildiğini ima eder. Ancak, daha akla yakın bir açıklama, M.S. ilk iki yüzyıl sırasında Meter kültürünün kentin devamlı kültürlerinden biri olduğu ve belki de İmparatorluk kültürü kadar saygın olmadığıdır. Meter rahipliği yapmak bir yurttaş için toplumsal konumunu duyurmanın bir yoluydu; bunda hadımlık konusunda bir kınama, hatta bir yorum bile sezilmediği gibi, bu dönemde Pessinus'ta hadım rahiplerle ilgili izler gerçekten çok azdır.
 82 Körte 1897: 38-39.
 83 Robert 1980: 236-40.
 84 Statius, *Silvae* 1.5.37-38; 2.2.87-89. Bkz. Robert 1980: 235-36.

Kaynakça

- Aign, B. 1963. *Die Geschichte der Musikinstrumente des ägäischen Raumes bis um 700 vor Christus*. Frankfurt a/M.
- Åkerström, Å. 1966. *Die architektonischen Terrakotten Kleinasien*. Lund, Sweden.
- Akurgal, E. 1949. *Späthethitische Bildkunst*. Ankara.
- , 1995. *Phrygische Kunst*. Ankara.
- , 1961. *Die Kunst Anatoliens von Homer bis Alexander*. Berlin.
- , 1962. *The Art of the Hittites*. New York.
- , 1978. *Ancient Civilizations and Ruins of Turkey, from Prehistoric Times until the End of the Roman Empire*. Translated by John Whybrow and Mollie Emre. İstanbul.
- Albright, W. F. 1929. "The Anatolian Goddess Kubaba." *Archiv für Orientforschung* 5: 229-31.
- Allen, R. E. 1983. *The Attalid Kingdom*. Oxford.
- Arrigoni, G. 1984. "Cibele." In *Enciclopedia Virgiliana*, ed. U. Cozzoli, 2: 770-74. Rome.
- Aurigemma, S. 1960. *Scaxi di Spina*. Rome.
- Austin, C. 1968. *Nova Fragmenta Euripidea in Papyris Reperta*. Berlin.
- Austin, R. G. 1977. *P. Vergili Maronis Aeneidos Liber Sextus. Commentary*. Oxford.
- Babrista, A. 1973. "Ἀνασκαφή Μεσημβρίας Θρόνης" *Praktika*: 70-82.
- Bachofen, Johann Jakob. 1861. *Das Mutterrecht: Eine Untersuchung über die Gynaiokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur*. Stuttgart.
- , 1967. *Myth, Religion, and Mother Rights: Selected Writings of J. J. Bachofen*. Translated from the German by Ralph Manheim. With a preface by George Boas and an introduction by Joseph Campbell. Princeton, N. J.
- Bacon, H. 1961. *Barbarians in Greek Tragedy*. New Haven, Conn.
- Bailey, C. 1982. *Phases in the Religion of the Ancient Rome*. Berkeley and Los Angeles.
- , 1947. *Titus Lucretius Carus, De Rerum Natura, Libri Sex. Prolegomenon, Critical Apparatus, Translation, and Commentary*. Oxford.
- Bammer, A. 1982. "Forschungen im Artemision von Ephesos vom 1976 bis 1981." *Anatolian Studies* 32: 61 – 87.
- , 1984. *Das Heiligtum der Artemis von Ephesos*. Graz.
- , 1985. "Neue weibliche Statuetten aus dem Artemision von Ephesos." *Jahresheft des österreichischen archäologischen Instituts* 56: 39-58.
- Barnett, R. D. 1960. "Some Contacts between Greek and Oriental Religions." In *Éléments orientaux de la religion grecque ancienne*, 143-53. Travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisées d'histoire des religions, Strasbourg. Paris.
- Barton, S. C., and G. H. R. Horsley. 1981. "A Hellenistic Cult Group and New Testament Churches." *Jahrbuch für Antike und Christentum* 24: 7-41.
- Baumeister, A. 1860. *Commentationes de Atye et Adrasto conscriptam*. Leipzig.
- Bayet, J. 1957. *Histoire politique et psychologique de la religion romaine*. Paris.
- Beard, M. 1994. "The Roman and the Foreign: The Cult of the 'Great Mother' in Imperial Rome." In *Shamanism, History, and the State*, ed. N. Thomas and C. Humphrey: 164-90. Ann Arbor, Mich.
- Beare, W. 1950. *The Roman Stage*. London.

- Becker Bertau, F. 1986. *Die Inschriften von Klaudiu Polis*. Bonn.
- Bennet, E. L., and J.-P. Olivier. 1973. *The Pylos Tablets Transcribed*. Rome.
- Beran, T. 1963. "Eine Kultstätte phrygischer Zeit in Boğazköy." *Mitteilungen der deutschen Orient-Gesellschaft* 94: 35-52.
- , 1967. *Die hethitische Glyptik von Boğazköy I*. Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orient-Gesellschaft 76. Berlin.
- Berard, C., C. Bron, J.-L. Durand, F. Frontisi-Ducroux, F. Lisssarague, A. Schnapp, and J.-P. Vernant. 1989. *A City of Images: Iconography and Society in Ancient Greece*. Translated by D. Lyons. Princeton, N. J. Originally published as *Une cité des images*. Lausanne, 1987.
- Bergk, T. 1883. *Anthologia Lyrica*. Leipzig.
- Bieber, M. 1968. *The Statue of Cybele in the J. Paul Getty Museum*. J. Paul Getty Museum Publication No.3. Malibu, Calif.
- Bittle, Kunt. 1963. "Phrygisches Kultbild aus Boğazköy." *Antike Plastik* 2: 7-21.
- , 1976a. *Die Hethiter*. Munich.
- , 1976b. *Beitrag zur Kenntnis hethitischer Bildkunst*. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Klasse. Heidelberg.
- , 1981. "Kubaba. B. Ikonographie." In *Reallexikon der Assyriologie* 6: 261-64. Berlin.
- Blegen, C. W., C. G. Boulter, J. L. Casley, and M. Rawson. 1958. *Troy [excavations conducted by the University of Cincinnati, 1932-38]*, vol. 4: *Settlements VIIa, VIIb, and VIII*. Princeton, N.J.
- Bloch, R. 1966. *The Origins of Rome*. New York.
- Blümel, C. 1964. *Die Archaisch griechischen Skulpturen der staatlichen Museen zu Berlin*. Berlin.
- Blümel, W. 1985. *Die Inschriften von Iasos*. Boon.
- Boardman, J. 1959. "Chian and Early Ionic Architecture." *Antiquaries Journal* 39: 170-218.
- , 1970. "Pyramidal Stamp Seals in the Persian Empire." *Iran* 8: 19-44.
- , 1978. *Greek Sculpture: The Archaic Period*. Oxford.
- Bodnar, E. W. 1973. "A Quarry Relief on the Island of Paros." *Archaeology* 26: 270-77.
- Boegehold, A. L. 1972. "The Establishment of a Central Archive at Athens." *American Journal of Archaeology* 76: 23-30.
- Boehmer, R. M. 1972. *Die Kleinfunde von Boğazköy: Aus den Grabungskampagnen 1931-1939 und 1952-1969*. Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft, Boğazköy- Hattusas 7. Berlin.
- , 1973. "Phrygische Prunkewander des achten Jahrhunderts." *Archäologischer Anzeiger* 2: 149-72.
- Boersma, J. S. 1970. *Athenian Building Policy from 561/0 to 405/4 B.C.* Groningen.
- Roethlis, A. 1978. *Etruscan and Early Roman Architecture*. Harmondsworth, Eng.
- Bolton, J. D. P. 1962. *Aristeas of Proconnesus*. Oxford.
- Bömer, F. 1957-58. *P. Ovidius Naso: Die Fasten*. Translation and Commentary. Heidelberg.
- , 1963. *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*. Vol. 4. Mainz.
- , 1964. "Kybele in Rome: Die Geschichte ihres Kults als Politischen Phänomen." *Römische Mitteilungen* 71:130-54.
- Borgeaud, P. 1988a. *The Cults of Pan in Ancient Greece*. Translated by K. Atlass and J.

- Redfield. Chicago. Originally published as *Recherches sur le dieu Pan*. Rome, 1979.
- , 1886b. "L'écriture d'Attis: Le récit dans l'histoire." In *Métamorphoses du mythe en Grèce antique*, ed. C. Calame: 87-104. Geneva.
- , 1996. *La Mère des dieux: De Cybèle à la Vierge Marie*. Paris.
- Bosanquet, R. C. 1939. "Dicte and the Temples of Dictæan Zeus." *Annual of the British School at Athens* 40: 60-77.
- Boyance, P. 1954. "Cybele aux Megalesies." *Latomus* 13: 337-42.
- Bremer, J. 1979. "The Legend of Cybele's Arrival in Rome." *Studies in Hellenistic Religions*, ed. M. J. Vermaseren: 9-22. Leiden.
- , 1984. "Greek Maenadism Reconsidered." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55: 267-86.
- Brinkmann, V. 1985. "Namenbeischriften an Frisen des Siphnierschatzhauses." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 109: 77-130.
- Brixhe, C. 1979. "Le nom de Cybele." *Die Sprache* 25: 40-45.
- , 1982. "Palatalisations en grec et phrygien." *Bulletin de la société linguistique de Paris* 77: 209-49.
- Brixhe, C., and T. Drew-Bear. 1982. "Trois nouvelles inscriptions paleo-phrygiennes." *Kadmos* 21: 64-87.
- Brixhe, C., and M. Lejeune. 1984. *Corpus des inscriptions paléo-phrygiennes*. Paris.
- Brommer, F. 1949-50. *Pan im 5. Und 4. Jahrhundert v. Chr.* Marburger Jahrbuch für Kunstwissenschaft 15. Marburg.
- Broughton, T. R. S. 1953-54. "Notes on Roman Magistrates: Marius and the Magna Mater." *Historia* 2:209-13.
- Brown, P. 1988. *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*. New York.
- Buluç, S. 1988. "The Architectural Use of the Animal and Kybele Reliefs Found in Ankara and Its Vicinity." *Source* 7: 16-23.
- Buresch, K. 1898. *Aus Lydien: Epigraphische-geographische Reise Früchte*. Leipzig.
- Burkert, W. 1979a. *Structure and History in Greek Mythology and Ritual*. Berkeley and Los Angeles.
- , 1979b. "Von Ullikummi zum Kaukasus: Die Felsgeburt des Unholds." *Würzburger Jahrbücher für die Altertumswissenschaft* 5: 253-61.
- , 1983a. *Homo Necans*. Translated by Peter Bing. Berkeley and Los Angeles. Original German edition, Berlin, 1972.
- , 1985. *Greek Religion*. Translated by J. Raffan. Cambridge, Mass. Originally published as *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*. Stuttgart, 1977.
- Burnett, A. P. 1970. "Pentheus and Dionysus: Host and Guest." *Classical Philology* 65: 15-29.
- Burney, C. 1957. "Uartian Fortresses and Towns in the Van Region." *Anatolian Studies* 7: 37-53.
- Burr, D. 1934. *Terracottas from Myrina in the Museum of fine Arts, Boston*. Vienna.
- Cahn, H. 1950. "Die Löwen des Apollon." *Museum Helveticum* 7: 185-99.
- Canciani, F. 1970. *Bronzi orientali e orientalizzanti a Creta nell'VIII e VII secoli A.C.* Rome.
- Carcopino, J. 1942. "La réforme romaine du culte de Cybèle et d'Attis." In *Aspects Mystiques de la Rome païenne*. 149-71. Paris.
- Carpenter, T. H. 1991 *Art and Myth in Ancient Greece*. New York.

- Cebe, J.-P., ed. 1977. *Varron: Satires Ménippées*. Translated and edited, with commentary. Vol. 9. Collection de l'École française des Rome. Rome.
- Cerri, G. 1983. "La madre degli dei nell'Elena di Euripide: Tragedia e rituale." *Quanderni di storia* 18: 155-95.
- Chadwick, H. 1959. *The Sentences of Sextus: A Contribution to the History of Early Christian Ethics*. Cambridge.
- Charitonidis, S. 1954. "Recherches dans le quartier est d'Argos." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 78: 410-26.
- Christou, C. 1968. *Pontnia Theron: Eine Untersuchung über Ursprung, Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt einer Gottheit*. Thessaloniki.
- Çilingiroğlu, A., and D. H. French, eds. 1994. *Anatolian Iron Ages 3: The Proceedings of the Third Anatolian Iron Ages Colloquium Held at Van, Turkey, 6-12 August 1990 (= Anadolu Demir Çağları 3: III Anadolu Demir Çağları Sempozyumu Bildirileri Van, 6-12 Ağustos 1990)*. British Institute of Archaeology at Ankara monograph 16. London.
- Clairmont, C. W. 1970. *Gravestone and Epigram: Greek Memorials from the Archaic and Classical Period*. Mainz.
- Coarelli, F. 1977. "Public Buildings in Rome between the Second Punic War and Sulla." *Papers of the British School at Rome* 45: 1-23.
- , 1982. "I monumenti dei culti orientali in Rome." In *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, ed. U. Bianchi and M. J. Vermaseren: 33-67. Leiden.
- Cole, Susan Guettel. 1984. *Theoi Megaloi: The Cult of the Great Gods at Samothrace*. Leiden.
- Connor, W. R. 1988. "Seized by the Nymphs: Nympholepsy and Symbolic Expression in Classical Greece." *Classical Antiquity* 7: 155-89.
- Conze, A. 1980. "Hermes-Kadmilos." *Archäologische Zeitung* 38: 1-10.
- , 1881. "Zur Jahrgang XXXVIII." *Archäologische Zeitung* 39: 58.
- , 1888. "Hermes-Kadmilos." *Athenische Mitteilungen* 13: 202-6.
- , 1891. "Hermes-Kadmilos." *Athenische Mitteilungen* 16: 191-93.
- Conze, A., and P. Schazmann. 1911. *Mamurt Kaleh: Ein Tempel der Göttermutter unweit Pergamon*. Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts, suppl. 9. Berlin.
- Cook, B. F. 1966. "The Goddess Cybele: A Bronze in New York." *Archaeology* 19: 251-57.
- Corsten, T. 1991. *Die Inschriften von Prusa ad Olympum*. Bonn.
- Cosi, D. M. 1980-81. "L'ingresso di Cibele ad Atene e a Roma." *Atti del centro ricerche e documentazione sull'antichità classica* 11: 81-91.
- Cox, C. W. M., and A. Cameron. 1937 *MAMA*, vol. 5. Manchester.
- Crawford, N. 1974. *Roman Republican Coinage*. Cambridge.
- Crossland, R. A. 1982. "Linguistic Problems of the Balkan Area in Late Prehistoric and Early Classical Periods." In *Cambridge Ancient History*, 2d ed., ed. J. Boardman, I. E. S. Edwards, N. G. L. Hammond, and E. Sollberger, 3.1: 834-849. Cambridge.
- Cumont, F. 1896. "Attis." In *RE* 2, pt. 2: 227-52.
- , 1906. "L'Asie mineure." In *Les Religions orientales dans le paganisme romain: Conférences faites au collège de France en 1905*: 43-68. Paris. 4th ed., 1929, reprinted 1963.
- , 1910. "Gallos." In *RE* 7, pt. 1: 674-82.
- Deighton, H. 1982. *The "Weather-God" in Hittite Anatolia: An Examination of the Archaeological and Textual Sources*. British Archaeological Reports, International Series, 143. Oxford.

- Delcourt, M. 1967. *Hermaphrodite: Myths and rites of the Bisexual Figure in Classical Antiquity*. Translated from the French by J. Nicholson. London. Original ed., Paris, 1956.
- Despines, G. I. 1971. Συμβολή στή μελέτη τοῦ ἔργου τοῦ Ἀγορακρίτου. Athens.
- Devreker, J., and F. Verneulen. 1991. "Phrygians in the Neighbourhood of Pessinous (Turkey)." In *Liber Amicorum Jacques A. E. Nenquin Studia Archaeologica*: 109-17. Brugge.
- Devreker, J., and M. Waelkens. 1984. *Les fouilles de la Rijksuniversiteit te Gent a Pessinonte, 1967-1973*. Vol. 1. Brugge.
- DeVries, K. 1980. "Greeks and Phrygians in the Early Iron Age ." In *From Athens to Gordion: The Papers of a Memorial Symposium for Rodney S. Young*. University Museum Papers, University of Pennsylvania, 1: 33-49. Philadelphia.
- , 1988. "Gordion and Phrygia in the Sixth Century B.C." *Source* 7: 51-59
- , 1990. "Gordion Excavation Seasons of 1969-1973 and Subsequent Research." *American Journal of Archaeology* 94: 371-406.
- , 1998. "The Assyrian Destruction of Gordion?" *American Journal of Archaeology* 102: 397.
- Dodds, E. R. 1951. *The Greeks and the Irrational*. Berkeley and Los Angeles.
- , ed. 1960. *Euripides' Bacchae*. Oxford.
- Drew-Bear, T. 1978. *Nouvelles inscriptions de Phrygie*. Zutphen, Netherlands.
- Drexler, W. 1894-97. "Meter." In *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, ed. W. H. Roscher, 2, pt. 2 : 2848-2931. Leipzig.
- Dumézil, G. 1970. *Archaic Roman religion*. Translated by P. Knapp. Chicago.
- Dunant, C. 1978. "Suss aux voleurs! Une tablette en bronze a inscription greque du Musée de Genève." *Museum Helveticum* 35: 241-44.
- Dupont-Sommer, A., and L. Robert. 1964. *La Déesse de Hiérapolis-Castabala (Cilicie)*. Paris.
- Duthoy, R. 1969. *The Taurobolium: Its Evolution and Terminology*. Leiden.
- Ehrenburg, M. 1989. *Woman in Prehistory*. London.
- Elder, J. P. 1947. "Catullus' 'Attis'." *American Journal of Philology* 68: 394-403.
- Engelmann, H., and R. Merkelbach. 1973. *Die Inschriften von Erythrai und Klazomenai*. Vol. 2. Bonn.
- Fasce, S. 1978. *Attis e il culto metroaco a Roma*. Genoa.
- Ferguson, J. 1988. *Catullus*. Greece & Rome : New Surveys in the Classics 20. Oxford.
- Ferguson, W. S. 1944. "The Attic Orgeones." *Harvard Theological Review* 37: 62-144.
- Fleischer, R. 1973. *Artemis von Ephesos und verwandte Kullstatuen aus Anatolien und Syrien*. Leiden.
- Forrest, W. G. 1963. "Inscriptions of SE Chios I." *Annual of the British School at Athens* 58: 53-67.
- Foucart, P. 1873. *Des Associations religieuses chez les grecs*. Paris.
- Francis, E. D. 1990. "The Mother, the Demos, and the Demosion." In *Image and the Idea in Fifth-Century Greece: Art and Literature after the Persian Wars*, ed. Michael Vickers: 112-20. London and New York.
- Frankel, M. 1890-95. *Die Inschriften von Pergamon*. Vols.1-2. Königliche Museen zu Berlin, Altertümer von Pergamon 8. Berlin.
- Frankfort, H. 1958. "The Archetype in Analytical Psychology and the History of Religion." *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 21: 166-78.
- Frappicini, N. 1987. "L'arrivo di Cibebe in Attica." *Parola del passato* 42: 12-26.

- Frazer, J. G. 1906. *Attis, Adonis, and Osiris*. Studies in the History of Oriental Religion. London.
- Freyer-Schauenburg, B. 1974. *Bildwerke der archaischen Zeit und des strengen Stils*. Samos II. Bonn.
- Friedrich, J. 1932. *Kleinasiatische Sprachdenkmäler*. Berlin.
- , 1941. "Phrygia." In *RE* 20, pt. 1: 781-891.
- Froehner, W. 1897. *Catalogue des antiquités grecques et romaines du Musée de Marseilles*. Paris.
- Gabriel, A. 1952. *La Cité de Midas: Topographie, Le site et fouilles*. Vol. 2 of *Phrygie: Exploration archéologique*. Paris.
- , 1965. *La Cité de Midas: Architecture*. Vol. 4 of *Phrygie: Exploration archéologique*. Paris.
- Galinsky, G. K. 1969. *Aeneas, Sicily, and Rome*. Princeton, N.J.
- Gallini, C. 1962. "Politica religiosa di Clodio." *Studi e materiali di storia delle religioni* 33: 257-72.
- Garland, R. 1987. *The Piraeus from the Fifth to the First Century B.C.* London.
- , 1992. *Introducing New Gods: The Politics of Athenian Religion*. Ithaca, N.Y.
- Gauthier, P. 1989. *Nouvelles inscriptions de Sardes*. Vol. 2. Geneva.
- Gentili, G. V. 1959. *La Villa Erculia di Piazza Armerina*. Rome.
- Gérard, J. 1980. "Légende et politique autour de la Mère des Dieux." *Revue des Études Latines* 58:153-75.
- Gérard-Rousseau, M. 1968. *Les Mentions religieuses dans les tablettes mycéniennes*. Rome.
- Gimbutas, M. 1982. *The Goddesses and Gods of the old Europe*. Berkeley and Los Angeles.
- , 1989. *The Language of the Goddess*. San Francisco.
- Glendinning, M. 1996a. "Phrygian Architectural Terracottas at Gordion." Ph. D. diss., University of North Carolina, Chapel Hill.
- , 1996b. "A Mid-Sixth-Century Tile Roof System at Gordion." *Hesperia* 65: 99-119.
- Gow, A. S. F. 1960. "The Gallus and the Lion." *Journal of Hellenic Studies* 80:88-93.
- Gow, A. S. F., and D. L. Page. 1965. *The Greek Anthology: Hellenistic Epigrams*. 2 vols. Cambridge.
- Gow, A. S. F., and D. L. Page. 1965. *The Greek Anthology: The Garland of Philip and Some Contemporary Epigrams*. Cambridge.
- Graeve, V. von. 1986a. "Über verschiedene Richtungen der milesischen Skulptur in archaischer Zeit." In *Istanbuler Mitteilungen*, suppl. 31, Millet, 1899-1890: *Ergebnisse, Probleme und Perspektiven einer Ausgrabung*, ed. W. Müller-Wiener: 81-94. Tübingen.
- , 1986b. "Millet 1985." *Istanbuler Mitteilungen* 36: 43-47.
- , 1986c. "Neue archaische Skulpturenfunde aus Millet." In *Archaische und klassische griechische Plastik*, ed. H. Kyrieleis, 21-29. Mainz.
- Graf, F. 1974. *Eleusis und die orphische Dichtung Athens in Vorhellenistischer Zeit*. Berlin.
- , 1984. "The Arrival of Cybele in the Greek East." In *Proceedings of the VIIIth Congress of the International Federation of the Societies of Classical Studies*. Ed. J. Harmata, 1 117-20. Budapest.
- , 1985. *Nordionische Kulte: Religionsgeschichtliche und epigraphische Untersuchungen zu den Kulturen von Chios, Erythrai, Klazomenai und Phokaia*. Bibliotheca Helvetica Romana, 21. Vevey.
- Graham, A. J. 1971. "Patterns in Early Greek Colonization." *Journal of Hellenistic Studies* 91: 35-47.
- Graillot, H. 1912. *Le culte de Cybèle, mère des dieux, à Rome et dans l'empire romain*. Paris.

- Graves, R. 1948. *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*. New York.
- Grenfell, B. P., and A. S. Hunt. 1906. *Hibeh Papyri*. Vol. 1. London and Oxford.
- Gruen, E. S. 1990. "The Advent of Magna Mater." In id., *Studies in Greek Culture and Roman Policy*: 5-33. Leiden and New York.
- , 1992. *Culture and National Identity in Republican Rome*. Ithaca, N. Y.
- Guarducci, M. 1970. "Cibele in un'epigrafe arcaica di Lorcri Epizefiri." *Klio* 52: 133-38.
- , 1971. "Enea e Vesta." *Römische Mitteilungen* 78: 73-118.
- Gusmani, R. 1959. "Agdistis." *Parola del passato* 66: 202-11
- , 1971. "Le religioni dell'Asia Minore nel primo millennio A.C." *Storia delle religioni* (Turin): 295-341.
- , 1975. *Neue epichorische Schriftzeugnisse aus Sardis*. Vol. 3 of *Archaeological Exploration of Sardis*. Cambridge.
- Güterbock, H. 1940. *Siegel aus Boğazköy, I: Die Königsiegel der Grabungen bis 1938*. Archiv für Orientforschung, supp. 5. Berlin.
- , 1942. *Siegel aus Boğazköy, II: Die Königsiegel von 1939 und die übrigen Hieroglyphensiegel*. Archiv für Orientforschung, supp. 7. Berlin.
- , 1946. *Ankara Bedesteninde bulunan Eti Müzesi Büyük Salon Kılavuzu*. İstanbul.
- , 1952. *The Songs of Ullikummi: Revised Text of the Hittite Version of the Hurrian Myth*. New Haven, Conn.
- , 1954. "Carchemish." *Journal of the Near East Studies*. 13: 102-14.
- , 1974. "Kleine Beiträge zum Verstandis der Ankara-Reliefs." *Baghdader Mitteilungen* 7: 97-99.
- Güterbock, H., and R. L. Alexander. 1983. "The Second Inscription on Mount Sipylus." *Anatolian Studies* 33: 29-33.
- Habicht, C. 1980. "Bemerkungen zum p. Haun. 6." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 39: 1-5.
- Haldane, J. A. 1968. "Pindar and Pan: Frs.95-100 Snell." *Phoenix* 22: 18-31.
- Hall, E. 1988. "When Did Trojans Turn into Phrygians?" *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 73: 15-18.
- , 1989. *Inventing the Barbarian: Greek Self-Definition Through Tragedy*. Oxford.
- Hamilton, N. 1996. "Figurines, Clay Balls, Small Finds and Burials." In Hodder 1996: 215-63.
- Hanfmann, G. M. A. 1961. "The Third Campaign at Sardis (1960)." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 162: 8-49.
- , 1964. "The Sixth Campaign in Sardis (1963)." *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 174: 3-58.
- , 1983. "On the Gods of Lydian Sardis ." In *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien*, 219-31. Mainz.
- Hanfmann, G. M. A., W. E. Mierse, C. Foss, et al. 1983. *Sardis from Prehistoric to Roman Times: results of the Archaeological Exploration of Sardis, 1958-1975*. Cambridge, Mass.
- Hanfmann, G. M. A., and N. H. Ramage. 1978. *Sculpture from Sardis: The Finds through 1975*. Cambridge, Mass.
- Hanfmann, G. M. A., and J. C. Wadbaum. 1969. "Kybebe and Artemis: Two Anatolian Goddesses at Sardis." *Archaeology* 22: 264-69.
- Hansen, E. V. 1971. *The Attalids of Pergamon*. Ithaca, N.Y.

- Hanson, J. A. 1959. *Roman Theatre Temples*. Princeton, N.J.
- Hartog, F. 1988. *The Mirror of Herodotus: The Representation of the Other in the Writing of the History*. Translated by Janet Lloyd. Berkeley and Los Angeles. Original French edition, 1980.
- Hasluck, F. W. 1910. *Cyzicus*. Cambridge.
- Haspels, C. H. E. 1951. *La Cité de Midas. Céramique et trouvailles diverses*. Vol.3 of *Phrygie: Exploration archéologique*. Paris.
- , 1971. *The Highlands of Phrygia*. Princeton, N.J.
- Havelock, C. 1981. *Hellenistic Art*. New York.
- Hawkes, J. 1968. *Dawn of the Gods*. New York.
- Hawkins, J. D. 1972. "Building Inscriptions of Carchemish." *Anatolian Studies* 22: 87-144.
- , 1981a. "Kubaba. A. Philologisch." *Reallexikon der Assyriologie* 6: 257-61.
- , 1981b. "Kubaba at Karkamis and Elsewhere." *Anatolian Studies* 31: 147-76.
- , 1982. "The Neo-Hittite States in Syria and Anatolia." *Cambridge Ancient History*, 2nd ed., ed. J. Boardman, I. E. S. Edwards, N. G. L. Hammond, and E. Sollberger, 3.1: 372-441. Cambridge.
- Helbig, W. 1912. *Führer durch die öffentlichen Sammlungen klassischer Altertümer in Rom*. 2 vols. Leipzig.
- Hemberg, B. 1952. "Die Idaiischen Daktylen." *Eranos* 50: 41-49.
- Henrichs, A. 1972. "Towards a New Edition of Philodemus' *On Piety*." *Greek, Roman, and Byzantium Studies* 13:67-98.
- , 1976. "Despoina Kybele: Ein Beitrag zur religiösen Namenkunde." *Harvard Studies in Classical Philology* 80: 253-86.
- , 1978. "Greek Menadism from Olympias to Messalina." *Harvard Studies in Classical Philology* 82: 121-60.
- Hepding, H. 1903. *Attis: Seine Mythen und sein Kult*. Giessen.
- Herd, G., ed. 1994. *Third Sex, Third Gender: Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. New York.
- Hitzl, K. 1991. *Die Kaiserzeitliche Statuenausstattung des Metroons*. Olympische Forschungen 19. Berlin and New York.
- Hodder, I., ed. 1996. *On the Surface: Çatalhöyük, 1993-95*. British Institute of Archaeology at Ankara Monograph 22. Cambridge.
- Holoka, J. P. 1985. *Gaius Valerius Catullus: A Systematic Bibliography*. New York and Los Angeles.
- Hopkins, K. 1978. *Conquerors and Slaves*. Sociological Studies in Roman History, I. Cambridge.
- Horn, R. 1972. *Hellenistische Bildwerke auf Samos*. Samos 12. Bonn.
- Hug, [A?]. 1918. "Eunuchen." In *RE*, suppl. 3: 449-55.
- Humann, C. 1904. *Magnesia am Mäander*. Berlin.
- Huxley, G. L. 1959. "Titles of Midas." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 2: 85-99.
- Ihnken, T. 1978. *Die Inschriften von Magnesia am Sipylos*. Bonn.
- İşık, F. 1986. "Neue Beobachtungen zu Darstellung von Kultszenen auf urartäischen Rollstempelsiegeln." *Jahresheft des deutschen archäologischen Instituts* 101: 1-22.
- İşık, F. 1987. "Zur Entstehung phrygischer Felsdenkmäler." *Anatolian Studies* 37: 163-78.

- , 1989. "Die Entstehung der frühen Kybelebilder Phrygiens und ihre Einwirkung auf die ionische Plastik." *Jahresheft des österreichischen archäologischen Instituts* 57, suppl. 7: 40-107.
- Jacoby, F. 1926-1958. *Fragmente der griechischen Historiker*. Berlin.
- James, E. O. 1959. *The Cult of the Mother-Goddess: An Archaeological and Documentary Study*. New York.
- Janko, R. 1982. *Homer, Hesiod and the Hymns*. Cambridge.
- Jeanmaire, H. 1939. *Couroi et couretes: Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*. Lille. Reprint, New York 1975.
- Jessen, [?]. 1903. "Dindymene." In *RE* 5, pt. I: 651-52.
- Jung, C. G. 1969. "Psychological Aspects of the Mother Archetype" [1938]. In *Four Archetypes: Mother, Rebirth, Spirit, Trickster*, trans. from the German by R. F. C. Hull. Princeton, N.J.
- Junge, P. J. 1940. "Hazarapits." *Klio* 33: 13-38.
- Kabbani, R. 1986. *Europe's Myths of the Orient*. Bloomington, Ind.
- Kannicht, R. 1969. *Euripide's Helena. Text und Kommentar*. Heidelberg.
- Kannicht, R., and B. Snell. 1981. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Vol. 2. Göttingen.
- Karwiese, S. 1968-71. "Der tote Attis." *Jahresheft des österreichischen archäologischen Instituts* 49: 50-62.
- Keil, J. 1915. "Denkmäler des Metes Kultes." *Jahresheft des österreichischen archäologischen Instituts* 18: 66-78
- , 1926. "Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen in Ephessos." *Jahresheft des österreichischen archäologischen Instituts* 23: 247-99.
- Kekulé von Stradonitz, R. 1922. *Die griechische Skulptur*. Berlin and Leipzig.
- Kern, O. 1926-38. *Die Religion der Griechen*. Vols. 1-3. Berlin.
- Keuls, E. C. 1984. "Male-Female Interaction in Fifth-Century Dionysiac Rituals as Shown in Attic Vase Paintings." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 55: 287-97.
- Kindstrand, J. F. 1981. *Anacharis: The legend and the Apophthegmata*. Uppsala.
- Kirk, G. S., and J. E. Raven. 1963. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge.
- Knibbe, G. 1978. "Die 'anderen' ephesischen Götter." In *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens: Festschrift für Friedrich Karl Dörner*, ed. S. Şahin, E. Schwertheim, and J. Wagner: 489-503. Leiden.
- Kohler, E. 1995. *Gordion Excavations Final Reports II: The Lesser Phrygian Tumuli*. Part I. *The Inhumations. Gordion Excavations 1950-1973*. University of Pennsylvania, University Museum Monograph 88. Philadelphia.
- Körte, A. 1897. "Kleinasiatische Studien II." *Athenische Mitteilungen* 22: 1-51.
- , 1898. "Kleinasiatische Studien III." *Athenische Mitteilungen* 23: 80-153.
- , 1900. "Kleinasiatische Studien VI." *Athenische Mitteilungen* 25: 398-444.
- Körte, A., and G. Körte. 1904. *Gordion: Ergebnisse der Ausgrabung im Jahre 1900*. Jahrbuch des kaiserlichen deutschen archäologischen Instituts, suppl. 5. Berlin.
- Köves, T. 1963. "Zur Empfang der Magna Mater in Rom." *Historia* 12: 321-47.
- Kraay, C. 1976. *Archaic and Classical Greek Coins*. Berkeley and Los Angeles.
- Krencker, D., and M. Schede. 1936. *Der Tempel in Ankara*. Berlin. Leipzig.
- Kunze, E. 1931. *Altökretische Bronzereliefs*. Stuttgart.
- La Genière, J. de. 1985. "De la Phrygie à Locres Épizéphyrienne: Les chemins de Cybèle." *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Antiquité* 97: 693-717.

- , 1986. "Le culte de la mère des dieux dans le Péloponnèse." *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*: 29-46.
- , 1993. "Statuaire archaïque de la Mère des dieux en Arcadie et en Laconie." In *Sculpture from Arcadia and Laconia*, ed. O. Palagia and W. Coulson: 153-58. Oxford.
- Lambrechts, P. 1951. "Cybèle, divinité étrangère ou nationale?" *Bulletin de la Société royale belge d'Anthropologie et de Préhistoire* 62: 44-60.
- , 1952. "Les fêtes 'phrygiennes' de cybèle et d'Attis." *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome* 27: 141-70.
- , 1962. *Attis: Van Herdersknaap tot God*. Brussels.
- Lane, E. 1988. "Ἰαστός." *Glotta* 66: 100-123.
- , 1996. "The Name of Cybele's Priests the 'Galloi'." *CARC*: 117-33.
- Lane Fox, R. 1986. *Pagans and Christians*. New York. Reprint, San Francisco, 1995.
- Langlotz, E. 1996. *Die kulturelle und künstlerische Hellenisierung der Küsten des Mittelmeers durch die Stadt Phokaia*. Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen 130. Cologne and Opladen, Leverkusen, Germany.
- , 1969. "Beobachtungen in Phokaia." *Archäologischer Anzeiger* 84: 377-85.
- Laroche, E. 1960. "Koubaba, déesse anatolienne, et le problème des origines de Cybèle." In *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 113-28. Travaux de Centre d'Études supérieures spécialisé d'histoire des religions, Strasbourg. Paris.
- Latte, K. 1920. *Heiliges recht: Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland*. Tübingen. Reprint, Darmstadt, 1964.
- , 1960. *Römische religionsgeschichte*. Handbuch der Altertumswissenschaft 5.4. Munich.
- Laum, B. 1914. *Stiftungen in der Griechischen und römischen Antike*. Leipzig.
- Laumonier, A. 1956. *Exploration archéologique de Délos*, vol. 23: *Les figurines terre-cuites*. Paris.
- Lawler, L. B. 1964. *The Dance in Ancient Greece*. London.
- Lejeune, M. 1969a. "Discussions sur l'alphabet phrygien." *Studi micenei ed egeo-anatolici* 10: 19-47.
- , 1969b. "Notes paléo-phrygiennes." *Revue des Études anciennes* 75: 287-300.
- , 1970. "Les inscriptions de Gordion et l'alphabet phrygien." *Kadmos* 9: 51-74.
- , 1979. "Regards sur les sonores i.-e. en vieux phrygien." In *Florilegium Anatolicum: Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*: 219-24. Paris.
- Levick, B., S. Mitchell, J. Potter, and M. Waelkens. 1988. *Monuments from the Aezanitis*. MAMA, vol. 9. Gloucester.
- Lewis, I. M. 1989. *Ecstatic religion: A study of Shamanism and Spirit Possession*. 2nd ed. London.
- Linfert, A. 1966. "Zur zwei Reliefs." *Archäologischer Anzeiger*: 497-501.
- Linforth, I. M. 1946. *The Corymbant Rites in Plato*. University of California Publications in Classical Philology 13, no.5: 121-62.
- Lobel, E., and D. Page, eds. 1955. *Poetarum lesbiorum Fragmenta*. Oxford.
- Loon, M. N. van. 1966. *Urartian Art*. İstanbul.
- , 1991. *Anatolia in the Earlier First Millennium B.C.* Iconography of Religions 15.13. Leiden.
- Loucas, I. 1992. "Meaning and Place of the Cult Scene on the Ferrara Krater T 128." In *The Iconography of Greek Cult in the Archaic and classical Periods*, ed. R. Hagg: 73-83. Athens and Liège.

- Luckenbill, D. D. 1926-27. *Ancient records of Assyria and Babylonia*. Chicago.
- Macquenn, J. G. 1986. *The Hittites and Their Contemporaries in Asia Minor*. London.
- Magie, D. 1950. *Roman Rule in Asia Minor*. Princeton, N.J.
- Mallett, M. 1992-93. "An Updated View of the Çatal Hüyük Controversy." *Oriental Rug Review* 12 (Dec./Jan.) : 32-43.
- Malowan, M. E. L. 1972. "Carchemish." *Anatolian Studies* 22: 63-86.
- Masson, O. 1962. *Les fragments du poète Hipponax*. Paris.
- Matheson, S. B. 1995. *Polygnotos and Vase Painting in Calsical Athens*. Madison, Wis.
- Mellaart, J. 1962. "Excavations at Çatal Hüyük." *Anatolian Studies* 22: 41-66.
- , 1963a. "Excavations at Çatal Hüyük 1962, Second Preliminary Report." *Anatolian Studies* 13: 43-104.
- , 1963b. "Deities and Shrines of Neolithic Anatolia." *Archaeology* 16: 29-38.
- , 1964. "Excavations at Çatal Hüyük 1963, Third Preliminary Report." *Anatolian Studies* 14: 39-121.
- , 1965. "Çatal Hüyük West." *Anatolian Studies* 15: 135-56.
- , 1966. "Excavations at Çatal Hüyük, 1965, Fourth Preliminary Report." *Anatolian Studies* 16: 165-192.
- , 1967. *Çatal Hüyük: A Neolithic Town in Anatolia*. London.
- , 1970. *Excavations at Hacilar*. Edinburgh.
- , 1975. *The Neolithic of the Near East*. London.
- Mellaart, J., U. Hirsch, and B. Balpınar. 1989. *The Goddess from Anatolia*. Milan.
- Mellink, M. J. 1963-64. "A Votive Bird from Anatolia." *Expedition* 6: 28-32.
- , 1965. "Mita, Mushki, and Phrygians." *Anadolu Araştırmaları* 2: 317-25.
- , 1979. "Midas in Tyana." In *Florilegium Anatolicum: Mélanges offerts à Emmanuel Laroche*. 249-57. Paris.
- , 1981. "Temples and High Places in Phrygia." *Temples and High Places in Biblical Times*. 96-104. Jerusalem.
- , 1983. "Comments on a Cult Relief of Kybele from Gordion." *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien*. 349-60. Mainz.
- , 1991. "Archaeology in Anatolia." *American Journal of Archaeology* 95: 123-53.
- , 1993a. "Archaeology in Anatolia." *American Journal of Archaeology* 97: 105-33.
- , 1993b. "Phrygian Traits at Boğazköy and Questions of Phrygian Writing." *Istanbuler Mitteilungen* 43: 293-98.
- Meriç, R. 1982. *Metropolis in Ionien. Ergebnisse einer Survey-Unternehmung in den Jahren 1972-75*. Königstein.
- Meslin, M. 1978. "Agdistis ou l'androgynie malséante." In *Hommages à Maarten J. Vermaseren*, ed. M. B. de Boer and T. A. Eldridge, 2: 765-76. Leiden.
- Metzger, H. 1965. *Recherches sur l'imagerie athénienne*. Paris.
- Michels, A. K. 1966. "Lucretius, Clodius, and the Magna Mater." In *Mélanges d'archéologie, d'épigraphie, et d'histoire offerts à Jérôme Carcopino*: 675-79. Paris.
- Michon, E. 1915-18. "Buste de Mélite." *Monuments antiques de France* 75:91-129.
- Miller, M. 1988. "Midas as Great King in Attic Vase Painting." *Antike Kunst* 31: 79-89.
- Miller, Stella G. 1991. "Terracotta Figurines: New Finds at Ilion, 1988-1989." *Studia Troica* 1: 39-68.
- Miller, Stephen G. 1995. "Old Bouleuterion and Old Metroon in the Classical Agora of Athens." In *Studies in the Ancient greek Polis, Historia Einzelschriften* 95: 133-56.

Stuttgart.

- Mitchell, S. 1982. *Regional epigraphic Catalogues of Asia Minor*, vol.2: *The Inscriptions of North Galatia*. British Archaeological Reports, International Series 135. Oxford.
- , 1993. *Anatolia: Land, Men, and Gods in Asia Minor*. Oxford.
- Mitropoulou, E. 1977. *Deities and Heroes in the forms of Snakes*. Athens.
- , 1996. "The Goddess Cybele in Funerary Banquets and with an Equestrian Hero." *CARC*: 135-65.
- Möbius, H. 1916. "Form und Bedeutung der sitzenden Gestalt." *Athenische Mitteilungen* 41: 119-219.
- , 1935-36. "Das Metroon in Agrai und sein Fries." *Athenische Mitteilungen* 60-61: 234-68.
- , 1968. *Die Ornamente der griechischen Grabstelen*. Munich.
- Mollard-Besques, S. 1972. *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques, et romains*, vol.3: *Époques hellénistique et romaine, Grèce et Asie Mineure*. Paris.
- Morgan, M. G. 1973. "Villa Publica and Magna Mater." *Klio* 55: 231-45.
- Mulroy, D. 1976. "Hephaestion and Catullus 63." *Phoenix* 30:61-72.
- Muscarella, O. W. 1974. *Ancient Art: The Norbert Schimmel Collection*. Mainz.
- , 1989. "King Midas of Phrygia and the Greeks." In *Anatolia and the Near East: Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, ed. K. Emre, F. Hrouda, M. Mellink, and N. Özgüç: 333-42. Ankara.
- , 1995. "The Iron Age Background to the Formation of the Phrygian State." *Bulletin of the American School of oriental Research* 299-300: 91-101.
- Muss, U. 1983. "Studien zur Bauplastik des archaischen Artemisions von Ephesos." Ph. D. diss., Bonn.
- Mylonas, G. E. 1961. *Eleusis and the Eleusinians Mysteries*. Princeton, N.J.
- Nanda, S. 1990. *Neither Man nor Woman: The Hijras of India*. Belmont, Calif.
- Nash, E. 1961. *Pictorial Dictionary of Ancient Rome*. 2nd ed. Tübingen.
- Nauck, A. 1877. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, ed. B. Snell. Hildesheim. Reprint, 1964.
- Naumann, F. 1983. *Die Ikonographie der Kybele in der phrygischen und der griechischen Kunst*. *Istanbuler Mitteilungen*, supp. 28. Tübingen.
- Naumann, R. 1967. "Das Heiligtum der Meter Steuene bei Aezani." *Istanbuler Mitteilungen* 17: 218-47.
- , 1979. *Der Zeustempel zu Aizanoi*. Berlin.
- Neumann, E. 1963. *The Great Mother: Analysis of an Archetype*. Princeton, N.J.
- Neumann, G. 1959. "Die Begleiter der phrygischen Muttergöttin von Boğazköy." *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen*: 101-5.
- Neve, P. 1970. "Bericht über die Ausgrabungen der deutschen Boğazköy-Expedition im Jahre 1969." *Türk Arkeoloji dergisi* 18: 151-59.
- Nilsson, M. P. 1961. *Geschichte der griechischen Religion*. Vol. 2. 2nd ed. Munich.
- , 1967. *Geschichte der griechischen Religion*. Vol. 1. 3rd ed. Munich.
- Nock, A. D. 1925. "Eunuchs in Ancient Religion." *Archiv für Religionswissenschaft* 23: 25-33.
- Nohlen, K., and W. Radt. 1978. *Kapıkay, ein Felsheiligtum bei Pergamon. Altertümer von Pergamon* 12. Berlin.
- Ohlemutz, E. 1940. *Die Kulte und Heiligtümer der Götter in Pergamon*. Würzburg. Reprint,

Darmstadt 1968.

- Oikonomides, A. 1978. "P. Haun. 6 and Euxenos the Athenian Eponymous of 22/1 B.C." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 32: 85-86.
- Ophuijsen, J. M. van. 1987. *Hephaestion on Metre*. Mnemosyne supp. 100. Leiden.
- Oranje, H. 1984. *Euripides' Bacchae: The Play and Its Audience*. Leiden.
- Orthmann, W. 1971. *Untersuchungen zur spathethitischen Knust*. Bonn.
- Osborne, R. 1987. *Classical Landscape with Figures: The Ancient Greek City and Its Countryside*. London.
- Özgen, E., and I. Özgen. 1988. *Antalya Museum Catalogue*. Ankara.
- Özgüç, N. 1965. *The Anatolian Group of Cylinder Seal Impressions from Kültepe*. Anlara.
- Özgüç, T. 1969. *Altıntepe II: Tombs, Storehouses, and Ivories*. Ankara.
- , 1971. *Kültepe and Its Vicinity in the Iron Age*. Ankara.
- , 1988. *Inandiktepe: An Important Cult Center in the Old Hittite Period*. Ankara.
- Padel, R. 1983. "Women: Model for Possession by Greek Daemons." In *Images of Women in Antiquity*, ed. A. Cameron and A. Kuhrt: 3-19. Detroit.
- Page, D. L., ed. 1962. *Poetae Melici Graeci*. Oxford.
- , ed. 1974. *Supplementum Lyricis Graecis*. Oxford.
- Palmer, L. R. 1963. *The Interpretation of Mycenaean Texts*. Oxford.
- Papachristodoulou, I. 1973. "Ἀγάλμα καὶ ναὸς Κυβέλης ἐν Μοσχάτῳ." *Archaiologike Ephemeris*: 189-217.
- Parker, Robert. 1996. *Athenian Religion: A History*. Oxford.
- Parsons, P. J. 1974. *Oxyrhynchus Papyri*. Vol. 42. London.
- Patai, R. 1967. *The Hebrew Goddess*. New York.
- Peatfield, A. 1994. "After the 'Big Bang'-What? Or, Minoan Symbols and Shrines beyond Palatial Collapse." In *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred Space in Ancient Greece*, ed. S. Alcock and R. Osborne: 19-36. Oxford.
- Pembroke, S. 1965. "Last of the Matriarchs: A Study of the Inscriptions of Lycia." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 8: 217-47.
- , 1967. "Women in Charge: The Function of Alternatives in Early Greek Tradition and the Ancient Idea of Matriarchy." *Journal of the Warburg and Courtland Institutes* 30: 1-35.
- Pensabene, P. 1978. "Roma-Saggi di scavo sul tempio della Magna Mater del Palatino." *Archeologia Laziale* 1: 67-71.
- , 1979. "Auguratorium' e tempio della Magna Mater." *Archeologia Laziale* 2: 67-64.
- , 1980. "La zona sud-occidentale del Palatino." *Archeologia Laziale* 3: 65-81.
- , 1981. "Nuove acquisizioni nella zola sud-occidentale del Palatino." *Archeologia Laziale* 4: 101-18.
- , 1982. Nuovi indagini nell'area del tempio di Cibele sul Palatino." *La soteriologia dei culti orientali nell'Impero Romano*, ed. U. Bianchi and M. J. Vermaseren: 68-98. Leiden.
- , 1983. "Quinta campagna di scavo nell'area sud-ovest del Palatino." *Archeologia Laziale* 5: 65-75.
- , 1984. "Sesta e settima campagne di scavo nell'area sud-ovest del Palatino." *Archeologia Laziale* 6: 149-58.
- , 1985a. "Ottava campagne di scavo nell'area sud-ovest del Palatino." *Archeologia Laziale* 7: 149-55.
- , 1985b. "Area sud-occidentale del Platino." In *Roma, Archeologia nel centro*, ed. A. M.

- Bietti Sestieri et al.: 179-212. Rome.
- , 1988. "Scavi nell'area del Tempio della Vittoria e del Santuario della Magna Mater sul Palatino." *Archeologia Laziale* 9: 54-67.
- Perret, J. 1942. *Les origines de la Légende troyenne de Rome*. Paris.
- Petrocheilos, I. 1992. "Ἀναθηματικά γλυπτά τῆς Κυβέλης ἀπὸ τὸν Πειραιᾶ." *Archaiologike Ephemeris*: 21-65.
- Petzl, G. 1990. *Inscripfen von Symma*. Bonn.
- Petzl, G., and H. Pleket. 1979. "Inscripfen aus Lydien." *Zeitschriften für Papyrologie und Epigraphik* 34: 281-95.
- Pfeiffer, R. 1949. *Callimachus*. Oxford.
- Picard, C. 1938. "Le Complexe Métroon-Bouleutérion-Pnyxmonikon, à l'Agora d'Athènes." *Revue Archéologique* 12: 97-101.
- , 1954. "Les métroa grecs, temples et locaux d'archives." In *Urbanisme et Architecture: Etudes écrites et publiées en l'honneur de Pierre Lavedan*: 287-92. Paris.
- Platner, S. B., and T. Ashby. 1929. *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*. Rome. Reprint, 1965.
- Polignac, F. de. 1994. "Mediation, Competition, and Sovereignty: The Evolution of Rural Sanctuaries in Geometric Greece." In *Placing the Gods: Sanctuaries and Sacred space in Ancient Greece*, ed. S. Alcock and R. Osborne: 3-18. Oxford.
- Poucet, J. 1985. *Les Origines de Rome*. Brussels.
- Prayon, F. 1987. *Phrygische Plastik*. Tübingen.
- Price, T. H. 1971. "Double and Multible Representations In Greek Art and Religious Thought." *Journal Hellenistik Studies* 91: 48-69.
- , 1978. *Kourotrophos*. Leiden.
- Pritchard, J. B., ed. 1969. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. 3rd ed. Princeton, N. J.
- Putnam, M. C. J. 1961. "The Art of Catullus 64." *Harvard Studies in Classical Philology* 65: 165-205.
- , 1974. "Catullus II: Ironies of Integrity." *Ramus* 3: 70-87.
- Ramsay, W. M. 1888. "A Study of Phrygian Art." *Journal Hellenistik Studies* 9: 350-82.
- , 1895. *Cities and Bishoprics of Phrygia*. Oxford.
- , 1899. *A Historical Commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*. London.
- , 1906. "Preliminary Report on Exploration in Phrygia and Lycaonia." *Studies in the History and Art of the Eastern Provinces of the Roman Empire*, ed. W. M. Ramsay: 232-78. Aberdeen.
- Rapp, W. 1890-94. "Kybele." In *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, ed. W. H. Roscher: 1638-72. Leipzig.
- Ratté, C. 1989. "Five Lydian Felines." *American Journal of Archaeology* 93: 379-93.
- Read, J. E. 1972. "The Neo-Assyrian Court and Army: Evidence from the Sculptures." *Iraq* 34: 87-112.
- Reardon, B. P. 1989. *Collected Ancient Greek Novels*. Berkeley and Los Angeles.
- Reeder, E. D. 1987. "The Mother of the Gods and a Hellenistic Bronze Matrix." *American Journal of Archaeology* 91: 423-40.
- Rein, M. J. 1993. "The Cult and Iconography of Lydian Kybele." Ph. D. diss., Harvard University.
- , 1996. "Phrygian Matar: Emergence of an Iconographic Type." *CARC*: 223-237.

- Reinach, S. 1889. "Statues archaïques de Cybèle." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 13: 543-60.
- , 1908. "Παρθενών." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 32: 499-513.
- Renaud, E. B. 1929. "Prehistoric Female Figurines from America and the Old World." *Scientific Monthly* 28: 507-12.
- Ribichini, S. 1981. *Adonis: Aspetti orientali di un mito greco*. Rome.
- Rice, P. C. 1981. "Prehistoric Venuses: Symbols of Motherhood or Womanhood?" *Journal of Anthropological Research* 37: 402-12.
- Richard, L. 1996. "Juvénal et les galles de Cybèle." *Revue de l'histoire des religions* 169: 51-67.
- Ridgway, B. S. 1977. *The Archaic Style in Greek Sculpture*. Princeton, N.J.
- Robert, L. 1937. *Etudes Anatoliennes: Recherches sur les inscriptions grecques de l'Asie Mineure*. Paris. Reprint, Amsterdam 1970.
- , 1954. *La Carie*, vol. 2: *Le Plateau de Tabai et ses environs*. Paris.
- , 1955. "Autel au Musée de Smyrne." *Hellenica* 10: 110-13.
- , 1963. *Les noms indigènes dans l'Asie-Mineure gréco-romaine*. Paris.
- , 1975. "Une nouvelle inscription grecque de Sardes." *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*: 306-30.
- , 1980. "Stace, les carrières et les monnaies de Dokimeion, Attis et Agdistis." In id. *À Travers l'Asie Mineure: Poètes, prosateurs, monnaies grecques, voyageurs et géographie*, 221-56. Paris.
- , 1981. "Fleuves et cultes d'Aizanoi." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 105: 331-60.
- , 1982. "La Mère des Dieux Lydienne." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 106: 359-61.
- Robertson, N. 1996. "The Ancient Mother of the Gods: A missing Chapter in the History of Greek Religion." *CARC*: 239-304.
- Roller, L. E. 1983. "The Legend of Midas." *Classical Antiquity* 2: 299-313.
- , 1984. "Midas and the Gordion Knot." *Classical Antiquity* 3: 256-71.
- , 1987a. *Gordion Special Studies*, vol. 1: *Nonverbal Graffiti, Dipinti, and Stamps*. University of Pennsylvania, University Museum Monograph 63. Philadelphia.
- , 1987b. "Hellenistic Epigraphic Texts from Gordion." *Anatolian Studies* 37: 103-33.
- , 1988. "Phrygian Myth and Cult." *Source* 7: 43-50.
- , 1989. "The Art of Writing at Gordion." *Expedition* 31: 54-61.
- , 1991. "The Great Mother at Gordion: The Hellenization of an Anatolian Cult." *Journal of Hellenic Studies* III: 128-43.
- , 1994a. "Attis on Greek Votive Monuments: Greek Gos or Phrygian?" *Hesperia* 63: 245-62.
- , 1994b. "The Phrygian Character of Kybele: The Formation of an Iconography and Cult Ethos in the Iron Age." In *Çilingiroğlu and French* 1994: 189-98.
- , 1996. "Reflections on the Mother of the Gods in Attic Tragedy." *CARC*: 305-321.
- , 1997. "The Ideology of the Eunuch Priest." *Gender and History* 9: 542-59.
- Romanelli, P. 1963. "Lo scavo al tempio della Magna Mater sul Palatino." *Monumenti Antichi* 46: 201-330.
- , 1964. "Magna Mater e Attis sul Palatino." In *Hommages a Jean Bayet*, ed. Marcel Renard and r. Schilling: 619-26. Brussels.
- Romano, I. B. 1980. "Early Greek Cult Images." Ph. D. diss., University of Pennsylvania.

- University Microfilms, Ann Arbor, Mich.
- , 1995. *Gordion Special Studies*, vol. 2: *The Terracotta Figurines and Related Vessels*. University of Pennsylvania, University Museum Monograph 86. Philadelphia.
- Rose, C. B. 1993a. "Greek and Roman Excavations at Troy, 1991-92." *American Journal of Archaeology* 97: 341.
- , 1993b. "The 1992 Post-Bronze Age Excavations at Troia." *Studia Troica* 3: 97-116.
- , 1994. "The 1993 Post-Bronze Age Excavations at Troia." *Studia Troica* 4: 75-104.
- , 1995. "The 1994 Post-Bronze Age Excavations at Troia." *Studia Troica* 5: 81-105.
- , 1997. "The 1996 Post-Bronze Age Excavations at Troia." *Studia Troica* 7: 73-110.
- Roussel, P. 1930. "Un sanctuaire d'Agdistis a Rhamnonte." *Reveu des Etudes Anciennes* 32: 5-8.
- Rousselle, A. 1988. *Porneia: On Desire and the Body in Antiquity*. Translated from the French by F. Pheasant. Oxford. Original ed., *Porneia: De la maitrise du corps a la privation sensorielle, II - IV siècles de l'ère chrétienne*. Paris, 1983.
- Rubensohn, O., and C. Watzinger. 1928. "Die Daskalopetra auf Chios." *Athenische Mitteilungen* 53: 109-16.
- Ruge, W. 1903. "Dindymon." In *RE* 5, pt. 1: 652-653.
- Rutter, J. B. 1968. "the Three Phases of the Taurobolium." *Phoenix* 22: 226-29.
- Said, E. 1979. *Orientalism*. New York.
- Salis, A. von. 1913. "Die Göttermutter des Agorakritos." *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 28: 1-26.
- Salviat, F. 1964. "Stèles at naiskoi de Cybèle a Thasos." *Bulletin de Correspondance Hellénique* 88: 239-51.
- Salvini, M. 1994. "The Historical Background of the Urartian Monument of Meher Kapısı." In *Çilingiroğlu and French* 1994: 205-10.
- Sams, G. K. 1971. "The Phrygian Painted Pottery of Early Iron Age Gordion and Its Anatolian Settings." Ph. D. diss., University of Pennsylvania. University Microfilms, Ann Arbor, Mich.
- , 1989. "Sculpted Orthostates at Gordion." In *Anatolia and the Near East: Studies in Honor of Tahsin Özgüç*, ed. K. Emre, F. Hrouda, M. Mellink, and N. Özgüç: 447-54. Ankara.
- , 1994. "Aspects of early Phrygian Architecture at Gordion." In *Çilingiroğlu and French* 1994: 211-20.
- Sams, G. K., and M. Voigt. 1990. "Work at Gordion in 1989." *Kazı Sonuçları Toplantısı* 12: 455-70. Ankara.
- Sanders, G. M. 1972. "Gallos." In *Reallexikon für Antike und Christentum* 8: 984-1034.
- Santorò, M. 1973. *Epitheta Deorum in Asia Graeca Cultorum ex Auctoribus Graecis et Latinis*. Milan.
- Schede, M. 1934. *Die Ruinen von Priene: Kurze Beschreibung*. Archäologisches Institut des deutschen reiches, Abteilung Istanbul, Istanbul Forschungen. 2d ed., 1964. Berlin.
- Schefold, K. 1937. "Statuen auf Vasenbildern." *Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts* 52: 30-75.
- Schibli, H. S. 1990. *Pherekydes of Syros*. Oxford.
- Schmidt, E. 1909. *Kultübertragungen*. Giessen.
- Scwenn, F. 1922a. "Korybanten." In *RE* 11, pt.2: 1441-46.

- , 1922b. "Kureten." In *RE* 11, pt. 2: 2202-9.
- , 1922c. "Kybele." In *RE* 11, pt. 2: 2250-98.
- Schwetheim, E. 1978. "Dankmaler zur Meterverehrung in Bithynien und Mysien." In *Studien zur Religion und Kultur Kleinasiens: Festschrift für Friedrich Karl Dörner*, ed. S. Şahin, E. Schwertheim, and J. Wagner: 791-837. Leiden.
- Schwyzler, E. 1923. *Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora*. Leipzig. Reprint, Darmstadt, 1960.
- Scullard, H. H. 1973. *Roman Politics*. 2d ed. Oxford.
- , 1981. *Festivals and Ceremonies of the Roman Republic*. London.
- Sfameni Gasparro, G. 1973. *I culti orientali in Sicilia*. Leiden.
- , 1978. "Connotazioni metroache di Demetra nel Coro dell' 'Elena' (vv. 1301-1365)." *Hommages a Maarten J. Vermaseren*, ed. M. B. de Boer and T. A. Eldridge, 3: 1148-87. Leiden.
- , 1985. *Soteriology and Mystic Aspects in the Cult of Cybele and Attis*. Leiden.
- , 1996. "Per la storia del culto di Cibele in occidente: Il santuario rupestre di Akrai." *CARC*: 54-86.
- Shapiro, H. A. 1989. *Art and Cult under the Tyrants in Athens*. Mainz.
- Shear, T. L. 1993. "The Persian Destruction of Athens." *Hesperia* 62: 383-482.
- , 1995. "Bouleuterion, Metroon, and the Archives at Athens." *Studies in Ancient Greek Polis, Historia Einzelschriften* 95: 157-190. Stuttgart.
- Sheppard, A. R. R. 1981. "R.E.C.A.M. Notes and Studies No. 7: Inscriptions From Uşak, Denizli and Hisarköy." *Anatolian Studies* 31: 19-27.
- Showerman, G. 1901. *The Great Mother of the Gods*. Madison, Wis. Reprint, Chicago, 1969.
- Simms, R. R. 1985. "Foreign Religious Cults in Athens in the Fifth and Fourth Centuries B.C." Ph. D. diss., University of Virginia.
- Simon, C. 1986. "The Archaic Votive Offerings and Cults of Ionia." Ph. D. diss., University of California, Berkeley.
- Simon, E. 1953. *Opfernde Götter*. Berlin.
- , 1966. "Neue Deutung zweier eleusinischer Denkmaler des vierten Jahrhunderts v. Chr." *Antike Kunst* 9: 72-92.
- , 1975. *Pergamon und Hesiod*. Mainz.
- , 1978-80 [1987]. "Kybele in Etrurien." *Anadolu* 21: 29-36.
- , 1983. *Festivals of Attica: An Archaeological Commentary*. Madison, Wis.
- , 1984. "Ikonographie und Epigraphik." *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik*. 57: 1-21.
- , 1987. "Griechische Muttergottheiten." *Bonner Jahrbücher des rheinischen Landesmuseums*, supp. 44: 157-69.
- , 1990. *Die Götter der Römer*. Munich.
- Simpson, E. 1988. "The Phrygian Artistic Intellect." *Source* 7: 24-42.
- , 1996. "Phrygian Furniture from Gordion." In *The Furniture of Western Asia: Ancient and Traditional*, ed. G. Herrmann, 187-209. Mainz.
- Slater, W. J. 1971. "Pindar's House." *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 12: 141-52.
- Small, S. G. P. 1983. *Catallus: A Reader's Guide to the Poems*. Lanham, Md., and London.
- Smith, J. O. 1996. "The High Priests of the Temple of Artemis at Ephesus." *CARC*: 323-35.
- Snell, B. 1955. *Pindari Carmina cum Fragmentis*. Leipzig.

- Sokolowski, F. 1995. *Lois sacrées de l'Asie Mineure*. Paris.
- Spanos, P. 1983. "Eine Bemerkungen zum sogenannten Niobe-Monument bei Manisa (Magnesia ad Sipylum)." *Beiträge zur Altertumskunde Kleinasien*: 477-83. Mainz.
- Spartz, E. 1962. *Das Wappenbild des Herrn und der Herrin der Tiere in der minoisch-mykenischen und frühgriechischen Kunst*. Munich.
- Stone, M. 1976. *When God Was a Woman*. New York.
- Straten, F. T. van. 1976a. "Assimilatie van vreemde goden: Archeologisch bronnenmateriaal." *Lampas* 9: 42-50.
- , 1976b. "Daikrates' Dream: A Votive Relief from Kos and Some Other kat' onar Dedications." *Bulletin antieke Beschaving* 51: 1-38.
- , 1993. "Images of Gods and Men in a Changing Society: Self-identity in Hellenistic Religion." In *Images and Ideologies: Self-definition in the Hellenistic World*, ed. A. Bulloch, E. S. Gruen, A. A. Long, and A. Stewart: 248-64. Berkeley and Los Angeles.
- Stroud, R. S. 1974. "An Athenian Law on Silver Coinage." *Hesperia* 43: 157-88.
- Takacs, S. A. 1996. "Magna Deum Mater Idea, Cybele and Catallus' Attis." *CARC*: 367-86.
- Talalay, L. E. 1987. "Clay Figurines from neolithic Greece: An Argument by Analogy." *American Journal of Archaeology* 91: 161-69.
- , 1991. "Body Imagery of the Ancient Aegean." *Archaeology* 4: 46-49.
- , 1993. *Deities, Dolls, and Devices: Neolithic Figurines from Franchthi Cave, Greece. Excavations at Franchthi Cave, Greece*, fasc. 9. Bloomington, Ind.
- , 1994. "A Feminist Boomerang: The Great Goddess of Prehistory." *Gender and History* 6: 165-83.
- Taylor, L. R. 1956. "Sellisternium and Theoxenia." In *Atti dell'VIII congresso internazionale di storia delle religioni*: 349-50. Florence.
- Temizer, R. 1959. "Un bas-relief de Cybele découvert a Ankara." *Anatolia* 4: 179-87.
- Thesleff, H. 1965. *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*. Abo, Finland.
- Thomas, G. 1984. "Magna Mater and Attis." *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* II. 17.3: 1500-1555. Berlin and New York.
- Thompson, D. B. 1963. *Troy: The Terracotta Figurines of the Hellenistic Period*. Supplementary Monograph 3. University of Cincinnati Excavations in the Troad, 1932-38. Princeton, N.J.
- Thompson, H. 1937. "Buildings on the west Side of the Agora." *Hesperia* 6: 1-226.
- , 1951. "Excavations in the Athenian Agora: 1950." *Hesperia* 20: 45-60.
- Thompson, H. A., and R. E. Wycherley. 1972. *The Athenian Agora*, vol. 14: *The Agora of Athens: The History, Shape and Uses of an Ancient City Center*. Princeton, N.J.
- Thönges-Stringaris, R. N. 1965. "Das griechische Totenmahl." *Athenische Mitteilungen* 80: 1-99.
- Todd, I. 1976. *Çatal Hüyük in Perspective*. Menlo Park, Calif.
- Töpperwein, E. 1976. *Terrakotten von Pergamon*. Deutsches Archäologisches Institut, Pergamenische Forschungen 3. Berlin.
- Toutain, J. F. 1911. *Les cultes païens dans l'empire romain*, vol. 1, pt. 2: *Les Provinces latines, les cultes orientaux*. Bibliothèque de l'École des Hautes études, Sciences religieuses. Paris.
- Travlos, J. 1971. *Pictorial Dictionary of Ancient Athens*. Tübingen.
- Tuchelt, K. 1970. *Die archaischen Skulpturen von Didyma*. Berlin.

- Turcan, R. 1983. *Numismatique Romaine du Culte Métrouque*. Leiden.
- Tuzet, H. 1987. *Mort et résurrection d'Adonis*. Paris.
- Ucko, P. J. "The Interpretation of Prehistoric Anthropomorphic Figurines." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 92: 38-54.
- Ussishkin, D. 1975. "Hollows, 'Cup-Marks', and Hittite Stone Monuments." *Anatolian Studies* 25: 85-103.
- Ventris, M., and J. Chadwick. 1959. *Documents in Mycenaean Greek*. Cambridge.
- Vermaseren, M. J. 1966. *The Legend of Attis in greek and Roman Art*. Leiden.
- , 1977. *Cybele and Attis*. London.
- , 1977-89. *Corpus Cultus Cybelae Attidisque*. 7 vols. Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain. Leiden.
- Vermaseren, M. J., and M. de Boer. 1986. "Attis." In *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae*, 3: 22-44. Basel.
- Vermeule, E. 1964. *Greece in the Bronze Age*. Chicago.
- Versneli H. S. 1990. *Ter Unus. Isis, Dionysos, Hermes: Three Studies in Henotheis*. Vol. 1 of Inconsistencies in Greek Religion. Leiden.
- , 1991. "Beyond Cursing: The Appeal to Justice in Judicial Prayers." In *Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion*, ed. C. A. Faraone and D. Obbink: 60-106. Oxford.
- Virgilio, B. 1981. *Il 'tempio stato' di Pessinunte fra Pergamo e Roma nel II-I Secolo A.C.* Pisa.
- Voigt, M. 1983. *Hajji Firuz Tepe, Iran: The Neolithic Settlement*. University of Pennsylvania, University Museum Monograph 50. Philadelphia.
- , 1994. "Excavations at Gordion 1988-89: The Yassihöyük Stratigraphic Sequence." In *Çilingiroğlu and French* 1994: 265-93.
- Waelkens, M. 1971. "Pessinonte et le Gallos." *Byzantion* 41: 349-71.
- , 1986. "The Imperial Sanctuary at Pessinus." *Epigraphica Anatolica*: 37-72.
- Walcot, P. 1966. *Hesiod and the Near east*. Cardiff.
- Walter, O. 1939. "Κουρητική Τριάς." *Jahresheft des österreichischen archäologischen Instituts* 31: 53-80.
- Warde Fowler, W. 1911. *The Religions of the Roman Empire*. Reprint, New York 1971.
- Weber, H. 1969. "Der Zeus-Tempel von Aizanoi." *Athenische Mitteilungen* 84: 182-201.
- Webster, T. B. L. 1960. *Studies in Meander*. Victoria University of Manchester Publications, Classical Series 7. 2d ed. Manchester.
- Wehr, D. S. 1985. "Religious and Social Dimensions of Jung's Concept of the Archetype: A Feminist Perspective." In *Feminist Archetype Theory: Interdisciplinary Re-Vision of Jungian Thought*, ed. E. Lauter and C. S. Rupprecht: 23-45. Knoxville.
- Weinreich, O. 1919. "Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelphia in Lydien." *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften* 16: 1-68.
- Weinstock, S. 1957. "The Image of the Chair of Germanicus." *Journal of Roman Studies* 47: 144-54.
- Welles, C. B. 1934. *Royal Correspondence in the Hellenistic Period: A study in greek Epigraphy*. New Haven.
- West, M. L. 1970. "Melica." *Classical Quarterly* 20: 205-15.
- , 1983. *The Orphic Poems*. Oxford.
- , 1989-92. *Iambi et elegi Graeci ante Alexandrum cantati*. 2 vols. 2d ed. Oxford. Wiegand, T., and h. Schrader. 1904. *Priene: Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1895-1898*. Berlin.

- Wilamowitz-Moellendorf, U. von. 1879. "Die Galliamben des Kallimachos und Catullus." *Hermes* 14: 194-201.
- Will, e. 1960. "Aspects du culte et de la légende de la grande mere dans le monde grec." In *Eléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, 95-111. Travaux du Centre d'Etudes supérieures spécialisé d'histoire des religions, Strasbourg. Paris.
- Winter, Franz. 1903. *Die Typen der figürlichen Terrakotten*. Vol. 3 (in 2 vols.) of *Die Antiken Terrakotten*, ed. Renhard Kekulé von Stradonitz. Berlin.
- , 1907. *Die Skulpturen mit Ausnahme der Altarreliefs*. Königliche Museen zu Berlin, Altertümer von Pergamon 7. Berlin.
- Winter, Frederick. 1988. "Phrygian Gordion in the Hellenistic Period." *Source* 7: 60-71.
- Wiseman, T.P. 1979. *Clio's Cosmetics: Three Studies in Greco-Roman Literature*. Leicester.
- , 1982. "Philodemus 26.3 G-P." *Classical Quarterly* 32: 475-76.
- , 1984. "Cybele, Virgil and Augustus." In *Poetry and Politics in the Age of Augustus*, ed. T. Woodman and D. West: 117-28. Cambridge.
- , 1985. *Catullus and His World*. Cambridge.
- , 1995. *Rēmus: A Roman Myth*. Cambridge.
- Wolters, P. 1887. "Miscellen." *Athenische Mitteilungen* 12: 271-74.
- Wycheley, R. E. 1957. *The Athenian Agora*, vol. 3: *Literary and Epigraphical Testimonia*. Princeton, N.J.
- Young, R. S. 1951. "Gordion-1950." University of Pennsylvania, *University Museum Bulletin* 16, no. 1: 2-19
- , 1953. "Progress at Gordion, 1951-1952." University of Pennsylvania, *University Museum Bulletin* 17, no. 4: 2-39
- , 1956. "The Campaign of 1955 at Gordion." *American Journal of Archaeology* 60: 249-66.
- , 1963. "Gordion on the Royal Road." *Proceedings of American Philosophical Society* 107, no. 4: 348-64.
- , 1964. "The 1963 Campaign at Gordion." *American Journal of Archaeology* 68: 279-92.
- , 1966. "The Gordion Campaign of 1965." *American Journal of Archaeology* 70: 267-78.
- , 1969. "Doodling at Gordion." *Archaeology* 22: 270-75.
- Young, R. S., K. DeVries, J. F. McClellan, E. L. Kohler, M. J. Mellink, and G. K. Sams. 1981. *Gordion Excavations Final Reports*, vol. 1: *Three Great Early Tumuli*. Philadelphia.
- Zanker, P. 1988. *The Power of Images in the Age of Augustus*. Ann Arbor, Mich.
- Zgusta, L. 1964. *Kleinasiatische Personennamen*. Československa akademie ved. Monografie Orientalního ustavu 19. Prague.
- Zoroğlu, L. 1994. "The Iron Age of Cilicia Tracheia and the Relationship between the East and West." In *Çilingiroğlu and French* 1994: 301-9.

Dizin

- I. Attalos Soter 207, 255, 259-260
- II. Attalos 192, 214, 368
- II. Eumenes 192
- A. Rousselle 381-2, 391, 414
- Adonis 182, 224, 249, 364, 379, 381, 387, 404, 413, 417
- Aelius Aristides 316, 396
- Aeneas 22, 27, 232, 260-1, 269, 273, 286-90, 367, 384, 390, 404
- Aesculapius 270, 273
- Agathe Tykhe 194
- Agathos Daimon 194
- Agdistis 11, 195, 233-5, 238-43, 248, 253, 377, 379, 405, 409, 413-14
- Agerinos 217-8, 374-5
- Agora 16, 127, 145, 164-5, 167, 170, 176, 178, 184, 188, 214, 303, 348, 354, 359-60, 374, 392, 410, 412, 416, 418, 151
- Agorakritos 151-2, 165, 168, 204, 355, 414
- Agrai 176, 410
- Aigina 140, 352
- Aiolis 314
- Aiskhines 166-7, 172, 178, 184, 359, 362
- Aiskhylos 170, 366, 391
- Aizanoi 12, 189, 200, 314-5, 322-6, 328, 397, 410, 413, 417, 323
- Ak Tanrıça 33
- Akalan 113
- Akrai 223, 271, 365, 373, 376, 415
- Akriai 140
- Akropolis 105, 140, 145, 242, 317, 321, 352, 363, 396
- Alexandros Polyhistor 83, 340
- Alfred Körte 14
- Alkibiades 169, 359, 361
- Alkman 141, 350, 352-3
- Alyar 70, 339
- Amazonlar 181
- Ammianus 367, 382-83
- Amorgos 131, 138
- Amphipolis 182, 213, 365, 373
- Ana Tanrıça Kültü 7, 25, 29, 33-4, 37-42, 44, 46, 52, 55, 57, 59, 79-81, 83-5, 87, 89, 91, 93, 95, 97, 99, 103, 105, 107, 111, 113-7, 119, 121-8, 168, 179, 184, 188-90, 196, 219, 228, 232, 237, 249, 252, 254, 261, 267, 275, 285, 292, 304, 306, 313, 326, 329-30, 339, 381, 394, 398, 101, 109
- Anaerkilik 23, 29-32, 36, 41
- Anakreon 364
- Anasoyluluk 31
- Ancuzköy 64, 337
- Ancyralı Basileios 391
- Angdistis 179-81, 194, 196, 218-9, 239, 247, 320, 322, 324, 327, 365, 368-9, 373, 379-80, 396
- Ankara 9, 15-6, 60-1, 65-7, 73-5, 87-9, 91-2, 93, 94, 95, 97, 114, 118, 188, 244, 335, 336, 337, 338, 355, 397, 399, 401, 402, 405, 406, 407, 410, 411, 414, 416, 51, 54, 66, 72, 76
- Antaia 197, 200
- Antiphanes 168, 360
- Anu 241
- Antlar 21, 63, 67, 77, 85-6, 96, 98-9, 111-2, 114-5, 119-21, 244, 251, 296, 300, 336, 344, 396
- Aphrodite 132, 147, 182, 242, 245, 249, 350, 361, 364, 379
- Apollodoros 358, 362-363
- Apollon 116, 161, 165, 185, 199, 201-2, 260, 270, 287, 317, 350-1, 355, 370, 374-5, 388, 401
- Apollonios 202, 340, 347, 369, 371, 395
- Appianus 259, 383
- Apuleius 333, 360
- Ara Pietatis 12, 296-7, 298
- Arete 194
- Arezastis 10, 104, 113, 346, 107
- Ariadne 293
- Arinna 60, 335
- Aristeides 316, 370, 372, 393, 396
- Aristophanes 133, 166, 169, 242, 340, 349, 354, 359, 361-2
- Aristokrasi 272
- Aristoteles 168, 360, 394
- Arkadia 140, 322, 352, 362
- Arnobius 232-41, 243-4, 246-8, 250-1, 253, 367, 377-8, 380-3, 386
- Artemis 11, 64, 116, 135, 142, 195, 198, 246, 316, 320, 350, 353, 364, 374, 399, 403, 405, 416
- Artemision 146, 350, 399
- Asklepios 270, 317, 379
- Aslantaş 10, 114, 138, 339, 346, 115
- Aspordene 197, 206
- Asur 97, 142-3, 239, 335, 346, 353, 379
- Athena 165, 168, 208, 242, 317, 348, 356, 358-60, 366, 380, 394, 396
- Atina 10-1, 16, 44, 58, 127, 129, 140, 145, 149, 158, 160, 162-72, 176, 178, 181-5, 187-8, 200, 208, 213-6, 220, 229, 278, 303, 320, 333, 348, 352, 354, 356, 358-65, 370, 373, 375, 380, 392, 151, 163, 222
- Atina Agorası 10-1, 145, 164, 167, 170, 176, 178, 184, 214, 348, 354, 392, 151
- Aualos hane-danı 192, 204, 207, 228, 317
- Attika 11, 155-7, 166, 176, 196, 208, 357, 362, 364, 369, 373, 375
- Auguratorium 384, 411
- Augustus 12, 24, 187, 193, 211, 255, 260, 285, 287, 296-303,

- 383-384, 387, 390-1, 397-8, 418, 297
- Aulus Gellius 272, 387
- Av sahneleri 338
- Ayaş 87, 89, 337, 355
- Aziz Paulus 168
- Baba Tanrı 30
- Bachofen 29-33, 37-40, 331-3, 399
- Bactria 366
- Bahçelievler 9, 87-9, 97, 99, 104, 116, 121, 336, 342, 73
- Bahşeyiş 10, 104-5, 111, 113-4, 344-5, 109
- Battakes 44, 259, 278, 305, 308, 333, 367, 388
- Baumeister 378-9, 399
- Bayandır 10, 116
- Bayındır 118, 389
- Bendis 132, 181, 215, 223, 360, 364-5
- Beydeğirmen 95
- Bezeme 56, 88, 99, 102-4, 112-4, 134, 137, 142, 296, 334, 344-5
- Biliciler 280, 287
- Birecik 64, 337-8
- Bithynia 79, 107, 196, 291, 314, 318-9, 322, 328, 368-9, 395-6
- Boiotia 142, 358, 374
- Bömer, F. 333, 356, 360-1, 366, 382-4, 387-90, 393-4, 400
- Bouleuterion 164, 166-7, 170, 213, 410, 415
- Boğazköy 9, 60-1, 75, 77, 87-9, 92-4, 96-7, 114, 120-1, 123-5, 335-8, 342, 344, 347, 349, 390, 400, 405, 409-10
- Bremer, J. 356, 387, 401
- Burkert 37-8, 311, 332-4, 336, 348, 360, 363-4, 375, 378-80, 395, 401
- Büyük Ana 21-2, 27, 36, 38-9, 150, 171, 177, 197, 202, 204, 220, 231, 233, 254, 261, 276, 285-7, 290, 334, 340, 349, 361-2
- Büyük Kapıkaya 10, 70, 101-2, 112-3, 344
- Büyükkale 88
- Byzantiumlu Stephanus 83
- C.W. Blegen 371, 400
- Çanak çömlek 80, 323, 354, 365
- Carcopino, J. 398, 401
- Carl Jung 36-7, 407
- Çatalhöyük 9, 15, 23, 46-7, 49, 52-3, 55, 57, 59, 333-5, 406, 51
- Cato 382, 384
- Catullus 13, 21, 25, 28, 227, 258, 290-5, 304, 365, 376, 383, 391-2, 394, 403, 406, 410, 412, 418
- Cenaze Törenleri 219
- Ceres 272, 388
- Cicero 255-9, 273, 276, 282-3, 288, 367, 382-3, 385, 387-8, 390, 392-4, 398
- Cinsellik 33, 194, 234, 243, 250, 267, 269, 285, 304, 311, 394-5
- Circus Maximus 276, 300
- Claudia Quinta 12, 256, 258, 270-1, 283, 286, 298, 302, 382-3, 386, 299
- Claudiopolis 95
- Claudius 43, 272, 298, 301, 387, 393, 398
- Clemens 158, 242, 357
- Constantinopolis 318
- Daktyl 174, 347, 363
- Daskalopetra 144, 414
- Daskyleion 135, 350
- Deliklitaş 111, 324, 335, 344-5
- Delos 182, 213, 355, 366, 373
- Delphi 260, 270, 350-1, 353, 355, 387
- Demeter 39, 127, 147, 149, 165, 169, 171, 175-7, 181-2, 185-6, 220, 223, 231, 242, 248-9, 320, 348, 352, 356, 361-4, 374-6
- Demetrios 303, 363
- Demir Çağı 23, 39, 59, 61, 64, 69, 77, 93, 97, 132, 142, 347
- Demokrasi 165, 170, 214
- Demosthenes 158, 165, 178, 181, 184, 348, 357, 359, 361, 366
- Derveni Papirüsü 171-2, 176, 362-3
- Devler 242
- Diadem 140
- Diagoras 361
- Didyma 139-40, 351-2, 393, 417
- Dikaiois 368
- Dindymene 82, 189, 197, 202, 233, 243, 349, 355, 407
- Diodoros 173, 175, 232-6, 239, 243-8, 250, 253, 255, 259, 278, 333, 341, 347, 360-3, 367, 377-8, 382, 388-90, 394
- Diogenes 155, 160, 183, 348, 356, 358, 361-2, 366
- Dionysios 42, 168, 193, 200, 257-8, 273, 280-2, 290-1, 310, 333, 380, 383, 385, 388-90, 394, 396
- Dionysos 149, 155, 157, 160-161, 169, 177, 185, 194, 221-222, 248, 264, 317, 325, 356-357, 360, 375, 386, 417
- Dioskur 221-2
- Dokimeion 196, 239, 327, 379, 413
- Dömrək 9, 96, 114, 121, 94
- Doryleion 135
- E. O. James 35, 407
- E. Simon 331, 353, 355, 357, 362, 364-5, 372, 387, 393, 415
- Eileithyia 162
- Eleusis Gizemleri 169, 176, 181, 242, 249, 356
- Elizabeth Simpson 16, 73-6, 342, 345, 380, 390, 415, 72
- Elmalı 79, 116, 124-5, 341, 346
- Emilie Haspels 14, 336, 339, 346
- Emmanuel Laroche 336, 409
- Endymion 249
- Eos 249, 387
- Ephesos 11, 116, 131-2, 135, 138, 143, 145-6, 196-200, 208, 211-2, 246, 316, 323, 350, 364, 369-70, 399, 403, 410
- Ephoros 363
- Epidauros 223, 348, 354, 373,

- 376
 Erich Neumann 36, 332-333, 410
 Erikthionios 242, 362, 380
 Erinyes 242
 Erythrai 83, 138, 145, 197, 200-1, 341, 362, 369, 371, 395, 403-4
 Etlik 9, 67, 87-9, 97, 120-1, 336-7, 74
 Etruria 270
 Eudaimonia 194
 Eumeneia 369
 Eumenes 192-3
 Euripides 25, 28, 133, 150, 154, 159, 168-9, 172-3, 176-7, 183, 227, 248, 348-9, 354-8, 361-4, 366, 376, 380-1, 403, 407, 411
 F. Naumann 199, 336-9, 341-55, 357, 363, 370-3, 375-6, 385-6
 Falarad Çeşme 93, 95, 121, 335
 Firmicius Maternus 357
 Foucart, P. 403
 Francis, E. D. 403
 Franz Cumont 32
 Froehner, W. 404
 Gaia 171-2
 Galatia 225, 259, 314, 321, 326, 395, 410
 Galaxia 214
 Galenos 391
 Galliesia 197
 Gallus 12, 16, 278-9, 281, 284-6, 288-90, 292, 294-5, 302, 305, 307, 309-11, 373, 381, 388-91, 394, 396, 404
 Garth Thomas 43
 Geç Hititler 23, 59, 62-3, 67, 335
 Gela 175
 Genç Kız Heykelleri 134, 342
 Geometrik 88, 99, 102-3, 112-4, 134, 334, 342, 344-5, 104
 Girit 34, 141, 172-5, 231, 286, 326, 361-2
 Gizem Ayinleri 153, 157-8, 164, 218, 223, 326, 356, 361
 Gordion 4, 9, 11, 13, 16, 60-1, 65, 87-97, 112-4, 116-7, 119-25, 188-92, 204, 239, 244, 335-8, 341-7, 350, 353, 355, 366, 379-80, 393, 403-4, 407-9, 413-5, 417-8, 72, 92
 Graham, A. J 404
 Grant Showerman 32, 331, 415
 Güç İmgeleri 58
 H. Thompson 354, 364, 373-4
 H. S. Versnel 42
 Hacılar 9, 46, 52, 55-7, 59, 334, 409, 54
 Hades 357
 Hadrianus 302, 318
 Hadımlık 240, 309, 311, 391, 398
 Halikarnassos 42, 201, 257, 273, 280, 290-1, 310, 333, 368, 371, 374, 380, 383, 385, 388-90, 394, 396
 Hannibal 255, 257-8, 270, 382-3
 Hava Tanrısı 60, 335
 Hayvan Betimleri 49-51, 244
 Hayvanların Kraliçesi 56, 141
 Hekataios 341, 371
 Hekate 64, 221-2, 375
 Hellanikos 384
 Henri Graillet 32
 Hephaestion 226, 376, 410-1
 Hephaistos 242, 380
 Hera 142, 146-7, 172, 353, 358
 Heraion 146
 Herakles 358, 370, 375, 388
 Hermes 177, 199, 212, 356, 364, 370, 402, 417-8
 Hermesianax 233, 236, 251
 Herodianos 260, 382-4
 Herodotos 30, 32, 63-4, 84, 132, 135-6, 141, 160, 212, 238, 336, 339-41, 349-52, 358, 360, 373, 379, 390
 Hesiodos 29, 171-2, 241-2, 352, 362, 379-80, 383, 390
 Hestia 193
 Hesykhios 196, 348, 369, 374
 Heykeller 68, 92, 107, 393, 301
 Hicra 360-11, 394-5
 Hindu Ana Tanrıça 306-7, 312
 Hippokrates 159, 354, 358
 Hipponax 131-2, 172, 348-50, 361-2, 409
 Hititler 23, 59-60, 62-3, 67, 335
 Homeros 147, 168, 202, 231, 383, 390
 Horatius 288, 391, 395
 Hyakinthos 10, 104-5, 113, 106
 Hygeia 194
 Hristiyanlık 33, 40, 168, 237, 242, 324
 Ilion 409
 Iulianus 58, 166, 331, 359, 367, 383, 398
 Iulius Caesar 276, 388
 Iuno 289, 296, 384, 392-3
 Iupiter 233, 285, 287, 289, 302, 388
 İda Dağı 22, 82, 172-4, 197, 202, 232, 255, 260-1, 268-9, 274, 286, 317, 362, 367, 371, 384, 390
 İdalı Büyük Anası 22, 202, 290
 İonia 117, 135-6, 138-0, 145, 149, 165, 197, 211-2, 266, 303, 314, 316-7
 İskender 80, 119, 128, 187-8, 346, 359
 James Mellaart 49, 52
 Jeanmaire, H 407
 Johann Jakob Bachofen 29
 Kabartmalar 47-9, 56, 64, 67-8, 85, 88, 92, 94, 98-9, 112, 114, 121, 127, 133-4, 177-8, 182, 201, 218, 223, 244, 296, 301, 315, 318, 321, 333, 341, 370, 380, 393, 396, 137, 199
 Kadmilos 370, 402
 Kalehisar 9-10, 94-6, 114, 120-1, 208, 338, 95
 Kalkolitik 52, 334
 Kallimakhos 224, 227, 376
 Karatepe 67, 121, 338, 342, 347, 353
 Kargamış 9, 63-8, 86, 336-8, 342, 346
 Karia 197, 314, 320, 350, 371, 395
 Kartaca 255, 257, 261, 288, 383

- Kastabala 63-4
 Kaya Cepherleri 83, 85, 99, 102, 112-4, 121, 125, 115
 Kelainai 82-83
 Kent Devleti 24, 128, 145-7, 220, 303
 Khalkedon 202, 369
 Kharon 131-2, 349
 Khios 84, 138, 144, 146, 201, 220, 341, 349, 354, 371
 Kilikia 63, 95-6
 Klazomenai 138, 351, 403-4
 Kleisthenes 164
 Kolophon 127, 197, 200, 228, 359
 Konya 46, 52, 117, 119
 Korybant 160, 173, 178, 296, 362-363
 Kriton 151, 160, 184, 358, 362
 Kronos 171-2, 175, 386
 Kubaba 9, 62-4 67-9, 82, 132, 136, 336-8, 340, 342, 346, 349, 399-400, 406, 65, 66, 137
 Küçük Kapıkaya 103
 Kumarbi 241
 Kumca Boğaz 10, 102, 103
 Kurban 110, 144, 165, 200-2, 207, 214, 217, 220, 267, 280, 292, 302, 324, 337, 345, 361, 397
 Kureta 172-5, 184, 212, 218, 221-2, 284-5, 325, 363, 375
 Kurumacı Tanrılar 193-194, 247, 379-380
 Kutsal Alanlar 144, 147, 149, 196, 208, 212, 228
 Kybebe 62-4, 82, 84, 131-3, 224, 336, 341, 349, 405
 Kyme 10, 127, 138-40, 144, 162, 207, 339, 352, 354, 139
 Kyzikos 11-2, 135, 160, 197, 202, 318-20, 339-40, 369, 371, 373, 395, 397, 203
 Kıbrıs 142-3, 353, 355
 Lampsakos 131, 135, 349
 Lebadeia 11, 220-2, 356, 363-4
 Lesbos 196, 227, 369
 Leto 116
 Liber 301, 388, 399, 403
 Liberti 301
 Livius 225, 255-61, 273, 277, 347, 356, 367, 371, 373, 382-90, 398
 Loukas 357, 408
 Lucretius 283-5, 293-4, 302, 304, 310, 365, 381, 386, 390, 392, 394-5, 409, 416
 Ludi Megalenses 264, 267-8, 283
 Ludi Romani 388
 Lukianos 234, 365, 378
 Lupercal 263
 Lydia 63, 67, 85, 114, 132, 135, 137-41, 188, 193-195, 199, 228, 233-5, 314, 321, 336, 338-40, 348, 351, 370, 373, 377, 379, 395, 398
 Lykia 31-32, 79, 116, 395
 Maarten Vermaseren 35, 313
 Machteld Mellink 15, 98
 Magnesia 82, 164, 197, 316, 320, 369, 374, 397, 406, 416
 Mahrada 64, 337
 Mainad'lar 155
 Malatya 64-65, 67, 86, 337-338, 342
 Maltaş Anıtı 10, 104-5, 344, 108
 Mamurt Kale 206-10, 228, 371-2, 393
 Manlius Vulso 259, 277
 Marcus Aurelius 317
 Marcus Iunius Brutus 256
 Marcus Valerius Falto 256
 Marija Gimbutas 35, 404
 Martialis 13, 300, 365, 391-3
 Massalia 138, 140, 351-2, 139
 Megabyzos 346, 380
 Megalesia 249, 268, 272, 276-7, 283, 285, 293-4, 386, 388, 391
 Megalesion 204, 255, 260, 268
 Meher Kapısı 348, 414
 Melanippides 176, 354, 363
 Menandros 170, 354, 360-1
 Mesembria 212, 373
 Messenia 362
 Metellus 272, 278-9, 389
 Meter Naikosu 10-1, 136, 139, 151, 163
 Metragyrtaı 218, 374
 Metreslik 29, 31
 Metroon 127, 145, 151, 164-70, 172, 176, 183-4, 188, 200, 213-4, 220, 303, 341, 354, 359, 368, 374-5, 392, 410, 415
 Metropolis 200, 228, 370, 409
 Mezarlar 34, 77, 116, 139, 144, 190, 201, 229, 244, 339
 Michael Jameson 15
 Midas 10, 13, 69, 77, 81, 84-5, 98, 103-6, 111-4, 121-3, 190, 192, 196, 235, 238-40, 248, 314, 321-4, 328, 338, 340-1, 344-6, 348, 350, 361, 365, 367, 369, 377, 379, 397, 404, 406, 409-10, 413, 110
 Miletos 10, 127, 133-8, 144, 165, 319, 339, 342, 347, 349, 351, 354, 361, 136
 Minos 141-2, 352
 Mneme 194
 Musa'lar 131, 161, 363
 Müzik 39, 121, 130-1, 143, 153, 155, 160, 163, 173-5, 182, 207, 226, 244, 249, 274, 280-281, 290, 293-4, 303, 354, 362, 377, 154
 Mykene 141-2, 352
 Myrina 201, 401
 Mysia 314, 318, 396
 Mısır 34, 196, 366, 369, 378-9
 N. Robertson 334, 348, 352, 413
 Naikoslar 140, 351
 Neapolis 366
 Neolitik 23, 33-35, 46-9, 52, 55, 57-9, 332, 335
 Nişler 85, 94, 145, 198, 208, 354
 Nike 194, 353
 Nikomakhos 393
 Nonnos 242, 380
 Nympha'lar 134, 160-1, 174, 185, 350, 363
 Olympia 127, 164, 353
 Olynthos 182, 213, 365, 373
 Orgeones 188, 215-6, 220, 403
 Origenes 380-1

- Oryantalizm 23
 Oscar Muscarella 15
 Otto Kern 41, 407
 Ovidius 82-3, 233-6, 243-4, 247, 249-51, 253, 255-6, 260-1, 269-71, 278, 285-6, 298, 302, 304, 321, 333, 340, 365, 376-8, 382-93, 400
 P. Cornelius 300
 P. Romanelli 384-5, 413
 Palatinus 11-2, 24, 256, 261-9, 272, 275-6, 278, 288, 292, 296-7, 300-2, 382, 385-6, 389, 391-3, 262-3, 265-7, 301
 Paleolitik 33, 35-7, 332, 378
 Palmer, L. R. 352, 411
 Panayır Dağı 198, 316, 350
 Panticapaeum 196, 366, 369
 Paphlagonia 95, 317
 Paris 16-7, 181, 288, 319, 361, 399, 401-6, 408-10, 412-4, 416-8
 Paros 151, 196, 223, 350, 369, 374, 379, 400
 Paroslu Agorakritos 151
 Patrizio Pensabene 384-6, 388, 411, 262-3
 Pausanias 140, 164-5, 198, 202, 232-7, 239-41, 244, 246-7, 249-51, 253, 322, 352, 355, 358-9, 362, 366-7, 369, 371, 374-5, 377-9, 381, 384, 397
 Peloponnesos 140, 145-6, 167, 335
 Pergamon 11, 188-9, 192-3, 197, 200, 204-10, 214, 228-9, 255-6, 259-61, 266-8, 270, 272-3, 300-1, 317-8, 322, 326, 328, 355, 367-9, 371-2, 384, 386, 393, 402-3, 406, 410-1, 415-6, 418, 205
 Pers 24, 114, 128, 149, 165, 170, 181, 185, 188, 339, 354, 359, 361, 366-7
 Persephone 176, 221-2, 249, 364, 375
 Pessinus 82, 94, 121-2, 188-9, 191-3, 196, 204, 225, 228, 233-6, 239, 245-6, 251, 255, 259-61, 268, 277-8, 283, 313, 326-8, 340, 347, 367-8, 373, 376, 379, 381, 383, 389-90, 394-5, 398, 417
 Pheidias 151, 355
 Pherekydes 242, 380, 415
 Phiale 116, 151-3, 155, 189, 196, 207, 213, 218, 221, 223, 315, 375
 Philadelphia 193-4, 196, 199, 229, 247, 379, 403, 407, 413-4, 417-8
 Philo 242
 Philo of Byblos 380
 Philodemus 288, 391, 395, 406, 418
 Phokaia 135, 138, 140, 143-6, 208, 315, 323, 351, 360, 404, 408
 Photios 166-7, 169, 359
 Pindaros 25, 132, 150, 159, 164, 176-7, 183, 227, 348, 354, 356-9, 362-4
 Pire 11, 44, 161-2, 174, 179, 182, 188, 201, 214-20, 226, 229-30, 268, 356, 358, 364-6, 368-9, 373-5, 379, 386, 390, 154, 163, 180
 Pisidia 196, 369
 Plastene 197-9, 369
 Platon 160, 242, 356, 358, 360, 362, 364, 380
 Plautus 268, 276
 Pleiad'lar 223
 Plinius 255, 269, 304, 319, 353, 355, 359, 365, 370, 372, 376, 382-3, 386, 393, 396
 Plutarkhos 159, 178-9, 278, 317, 333, 358, 360-1, 364, 386, 388-9, 394, 396
 Plutos 166, 194, 359
 Polis 140, 146, 182, 200, 213, 228, 242, 319-20, 363, 365, 370, 373-4, 396-7, 400, 410, 415
 Polybios 225, 259, 347, 365, 367, 373, 383, 389-390
 Potnia Theron 128, 141, 146, 353
 Praeneste 272, 276, 387
 Priene 201, 205, 371, 414, 418
 Prinias 141, 353
 Propertius 298, 382, 393
 Prudentius 245, 324, 378, 397
 Pylos 141, 352, 400
 Pyrrhos 384
 Rahiplik 117, 122-3, 200, 216, 239, 305, 312, 394
 Recep Meriç 370
 Remus 386, 418
 Rhamnus 179, 365
 Rhea 27, 39, 127-8, 131-2, 147, 149, 164, 166, 171-5, 177, 185-6, 200, 205, 223-5, 231, 245, 317, 322, 348, 362, 386
 Robert Graves 33
 Roberto Gusmani 32
 Rodney Young 14
 Romulus 263, 272, 386
 Sabazios 170, 348, 357
 Salmanköy 9, 65, 76, 89
 Samos 137-9, 145-6, 199, 342, 351, 356, 370, 404, 406
 Samothrake 179, 365, 370
 Sappho 364
 Sardes 10-1, 15, 63, 79, 113, 132, 135-6, 138, 141, 188, 194-6, 228, 321, 336, 346, 349-51, 368, 404, 413, 137
 Saturnus 285
 Scipio Corculum 300
 Scipio Nastica 43, 255-6, 258, 271, 300, 382
 Selene 249
 Seleukos 196, 228, 367
 Seneca 234, 245, 255, 378
 Serena Nanda 306
 Servius 246, 249, 253, 377, 387, 390
 Sfenks 89, 102, 113, 346
 Sibylla 40, 255-6, 258-9, 273-4, 287, 387
 Sicilya 127, 138, 145, 159, 168-169, 175, 178-9, 182, 223, 270-1, 333, 351, 358, 365, 373
 Sidon 366
 Sikkeler 138, 196, 201, 271, 277, 315, 325
 Simonides 131-2, 349
 Sinope 135

- Sipylene 82, 140, 197-8, 200, 349, 352, 369-370
 Sipylos Dağı 82, 140, 198-9, 370
 Skythia 160, 358
 Slater, W. J 358, 415
 Smyrna 84, 127, 139, 165, 197, 200, 228, 267, 316, 339, 351, 359, 369-70, 396
 Smyrnaïke 197, 370
 Sokrates 160
 Solon 171, 358, 362
 Sophokles 348, 355, 361-3
 Sorrento 296-7
 Sparta 140-1, 353
 Spazene 197
 Steller 76-7, 94, 315, 339
 Stephen Miller 15
 Strabo 82, 174, 192-3, 196, 206, 246, 255, 259, 326, 340-1, 350, 356-7, 360-5, 367-72, 380, 382-3, 396-8
 Strosis 217-9
 Sunaklar 68, 81, 85, 111, 114, 121, 193, 196, 218, 315, 320, 324, 327, 365, 397, 110
 Sızma 189, 369

 T.L. Shear 333, 359, 415
 Takmaköy 117, 119, 347
 Telestes 172, 362
 Telkhin 363
 Telmessos 201
 Terrakotta 11-2, 93, 113, 140, 182, 189, 191, 200-2, 204, 206-9, 211-3, 264-8, 274, 297, 301, 304, 317, 323, 326, 343, 345, 352, 355, 366, 370-2, 375, 384-5, 390, 393, 266
 Thasos 11, 143, 351, 356, 358, 373, 414, 138-9, 161
 Theia 352
 Themis 164, 181, 317, 353, 358, 365
 Theokritos 219, 224, 234, 245, 365, 375-6, 378
 Theopompos 359, 367, 379
 Thiasotai 215-6, 374
 Thomas H. Carpenter 15
 Tibur 276
 Timotheos 236-7, 355, 362, 378
 Tithonos 249
 Toprak Ana 29, 171-2, 241, 243, 284, 362
 Troia 15, 22, 185, 197, 202-5, 209, 243-4, 250, 255, 260-1, 267, 269, 286-7, 289-90, 317, 367, 371, 384-5, 391, 414
 Troizen 215-6, 220, 374
 Trophonios 222
 Tüccarlar 44, 333
 Tuşpa 69-70
 Tunç Çağı 15, 61-2, 70, 93, 119, 141, 202, 240-1, 336, 396
 Tuthaliya 60
 Tyana 79, 409
 Tykhe 194, 315, 368, 397
 Üç Güzeller 194, 363
 Ullikummi 241, 379, 401, 405
 Uranos 242, 362, 377, 380
 Urartu 9, 23, 59, 69-70, 76-7, 119, 123, 338-9, 348, 71
 Urartular 23, 59, 69-70, 76-7
 Üreme ve bereket 269
 Valerius Maximus 279, 367, 382-3, 385-7, 389-90, 393
 Varro 204, 255, 260, 268, 294-5, 371, 382-3, 386, 390-2, 394-5
 Velia 140, 352
 Venus 270, 293, 351
 Venus Erycina 270
 Vergilius 13, 25, 27-28, 42, 250, 260, 269, 286-287, 290, 302, 333, 384, 390-391
 Vermaseren 17, 35, 38, 313, 331-4, 348, 351, 353, 355, 359-60, 365, 373, 377-9, 385, 393, 397, 401-2, 409, 411, 415, 417, 162
 Vesta Bakiresi 256, 258, 299, 382
 Victoria Virgo 384
 von Graeve 349-50, 354
 W. S. Ferguson 44
 Walter Burkert 37, 311, 378
 Wilamowitz-Moellendorff, U. von 418
 Will, E. 360-1, 418
 William Ramsay 14, 31
 Yahudi-Hıristiyan 28
 Yazılıkaya 60
 Yeşilalç 9, 70, 77, 339, 348, 71
 Yunanistan 7, 21-5, 27-8, 34, 39-42, 79, 84, 86, 117, 127-31, 133, 141-3, 146-7, 149-50, 152-3, 159, 165, 174, 179, 182, 185-8, 208, 213, 229, 231-2, 254, 275, 303, 308, 310, 318, 335, 348-9, 353, 355-6, 360-2, 365, 373, 394
 Zeus 12, 130, 132, 164-5, 172-5, 193, 198, 200-2, 208, 221, 224, 231, 233-5, 241-2, 317-8, 322-6, 328, 341, 359, 362, 372, 374, 376, 396-8, 401, 417
 Zincirli 64, 337
 Zonguldak 117

Bu kitap, Phrygia'da Matar Kubileya, eski Yunanistan'da Kybele, Roma'da Magna Mater (Büyük Ana) diye adlandırılan bu tanrıçanın tapımıyla ilgili olan günümüze kalmış kanıtların tümünü bir araya getirerek inceleyen ilk kapsamlı çalışmadır. Prof. Dr. Lynn E. Roller, tarihöncesi ile Roma İmparatorluğu'nun ilk yüzyılları arasındaki yazınsal, tarihsel, arkeolojik verileri sunuyor ve bunları analiz ediyor. Yazar, Ana Tanrıça kültünün gelişmesini, yayılmasını, evrimini, törenlerini ve tanrıçanın taraftarları için ifade ettiği anlamı ayrıntılı olarak anlatarak, Phrygia, Yunanistan, Roma ve Roma dünyasının çeşitli kültürel çevrelerindeki Büyük Ana tapımının özenli bir tablosunu çizmiştir. Bu kitap, arkeologların, klasik filologların, eskiçağ tarihçilerinin, din tarihçilerinin, dinsel çevre bilim tarihçilerinin ve eski Akdeniz dünyasının Büyük Ana tanrıçasına merak duyan herkesin ilgisini çekecektir.

"Ana Tanrıça'nın İzinde, antik dinler tarihinin önemli bir bölümüne ilişkin bilgilerimize, özellikle arkeolojik açıdan katkıda bulunan ustaca hazırlanmış bir eserdir. Arkeoloji ve Antik Çağ dini alanlarında önde gelen uzmanlardan biri olan Lynn Roller, çok tartışılan bu karmaşık konuyu nasıl düzene sokacağını ve açıklığa kavuşturacağını biliyor."

*Prof. Dr. Philippe Borgeaud,
Cenevre Üniversitesi Antik Dinler Tarihi Bölümü.*



ARKEOLOJİ: 33



ISBN 975-8293-53-2



9 789758 293537

Yeni Çarşı Cad. No: 28/A
34433 Galatasaray - İstanbul

homerkitabevi