

## MİT ve HİKÂYE\*

Yazan: Theodor H. GASTER

Çeviren: Aysun İMİRĞİ\*\*

*Kutsal mitin zaman içinde dünyevîleşebileceği düşüncesi yeni değildir. Örneğin Grimmler, dünyevî halk masallarının çok eski mitlerin "kalıntısı" olduğuna inanmışlardır. Fakat miti yorumlayan okullardan biri, mitin daha erken ritüellerden kaynaklandığını iddia etmiştir. Bu sözde mit-ritüel yaklaşımı, yirminci yüzyıla girerken büyük rağbet görmüştür. Bu yaklaşım özellikle Yakın Doğu mitolojisi öğrencileri arasında popülerdi. On dokuzuncu yüzyıl orijin arayışları, mit metinlerinin ritüelden yansımalar temsil ettiğini varsayarak, mitlere kaynaklık ettiği sanılan ritüellerin yeniden inşasına odaklanmıştır. En yaygın olarak başlangıç ritüelinin takvimsel veya mevsimsel bir ritüel olduğu söylenmiştir. Kışın ölümünün öngörülebilir döngüsel bir biçimde baharın doğumu veya yeniden doğumuyla sonuçlanması gibi, eski dünyanın yok edildiği ve yenisinin yaratıldığı tarih öncesi çağlara ait tufanın temizleme etkisine benzer yenilme mitleri de vardı.*

*Mit-ritüel yaklaşımı, danslar, dramalar, oyunlar ve çocuk şarkılarına verilen çeşitli kültürel malzemelere uygulandı. (Bkz.,örneğin, Lewis Spence, *Myth and Ritüel in Dance, Game and Rhyme* [London,1947] ) Bu mit-ritüel yeniden yapılandırılmalarının pek çoğu inandırıcılıktan yoksundu, ve hatta bir mitin ritüel bir orijini varsa, ritüelin orijinine ilişkin olarak bir açıklama hiç önerilmi-*

*yordu. Mitin esas orijini ile ilgili soru, cevapsız bırakılmış oluyordu. Eğer mit ritüelden geldiyse, ritüel nereden geldi? Mit ve ritüelin karşılıklı ilişkisi önemsiz bir konu değilse de, mit ve ritüelin birlikte ortaya çıktıklarını belgeleyen kesin örnekler vardır. Belki de konuyla ilgili en akla yakın açıklama Antropolog Clyde Kluckhohn tarafından "Sonuçta, gerçekler, ritüelin mitin 'nedeni' olduğu veya tam tersine ilişkin evrensel genellemelere izin vermemektedir. Aralarındaki, daha çok farklı kültürlerde ve muhtemelen aynı kültür içinde farklı zamanlarda farklı şekilde yapılanan çapraşık karşılıklı bağımlılık türünden bir ilişkidir" yargısı ileri sürülerek yapılmıştır.*

*Mit-ritüel yorumları, edebiyatçıları mitlerin sözlü metinlerinin ötesine bakmaları konusunda cesaretlendirerek mit çalışmaları üzerinde yararlı bir etki sağlamıştır. Mitler, sadece kendi içlerinde sonlanan olarak değil, içinde buldukları kültürün diğer açılardan yansımaları göz önünde bulundurularak çalışılmalıdır. Tam da mit ve ritüel gibi paralel fenomenler olarak yorumlanabilecek düşüncelerin en ilginçlerinden biri, tapınaklar gibi dünyaya ait şekillerin dünyevî sayılan diğer şekillerle izomorfik olabilecekleridir. İnsanoğlunun mit içinde resimlenen gerçek olarak elinde tuttuğu ritüelde tekrarladığı girişimler, makrokozmos olarak algılandıktan sonra şekillenen insan yapımı bir mikrokosmosa*

\* Bu çeviri; Theodor H. Gaster'ın "Myth and Story" başlıklı, *Sacred Narrative-Readings in the Theory of Myth-* (Ed. Alan Dundes), University of California Press, Berkley-Los Angeles-London, 1984, s.110-136, makalesinden yapılmıştır.

\*\* KTB Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü Folklor Araştırmacısı

sahip olmak için bilinçli bir teşebbüsün olabileceği anlamına gelir.

Özellikle Yakın Doğu'nun modern bir mit-ritüalisti ve karşılaştırmalı din ve folklor uzmanı olan Theoder H. Gaster, mitle ilgili görüşlerini açık bir şekilde ifade eder. Gaster, mit ve ritüeli birbirinin türevi olarak değil, paralel dışavurumlar olarak görme eğilimindedir. Gaster'in mit yaklaşımı ile ilgili daha fazla bilgi için bkz. *Thespis: Ritual, Myth and Drama in the Ancient Near East* (Garden City, N. Y., 1961). Daha çok Mit-ritüel bilimi hakkında bir örnek için, bkz. S.H. Hook, "The Myth and Ritual Pattern of the Ancient East, S.H.Hook'un ed., *Myth and Ritual* (London, 1933), s.1-14; E.O. James, "Myth and Ritual," *Eranos Jahrbuch* 17 (1949), 79-120; Stanley Edgar Hyman, "The Ritual View of Myth and The Mythic," *Journal of American Folklore* 68 (1955), 462-72; Claude Lévi-Strauss, "Sur les rapports entre la mythologie et le rituel," *Bulletin de la Societe Française de Philosophie* 50 (1956), 99-125; William Bascom, "The Myth-Ritual Theory," *Journal of American Folklore* 70 (1957), 103-14; Phyllis M. Kaberry, "Myth and Ritual: Some Recent Theories," *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 5 (1957), 42-54; S.G.F. Brandon, "The Myth and Ritual Position Critically Considered," S.H.Hook'un ed., *Myth, Ritual and Kingship* (Oxford, 1958), s.261-91; Francis Lee Utley, "Folklore, Myth and Ritual," Dorothy Bethurum, ed., "Critical Approaches to Medieval Literature (New York, 1960), s.83-109; ve Robert Ackerman, "Frazer on Myth and Ritual," *Journal Of The History of Ideas* 36(1975), 115-34. Kluckhohn'un önemli makalesi için, bkz., "Myths and Rituals: A General Theory," *Harvard Theological Review* 35 (1942), 45-79. Yaklaşımın bir klasist tarafından eleştirisi için, bkz., Joseph Fontenrose,

*The Ritual Theory of Myth* (Berkley and Los Angeles, 1966). Ayrıca bkz., Robert A. Segal, "The Myth-Ritualist Theory of Religion," *Journal for the Scientific Study of Religion* 19 (1980) 173-85.

Yazarın ve E.J.Brill Leiden'nin izniyle *Numen* 1 (1954), 184- 212' den tekrar yayınlanmıştır. (A. Dundes)

### I. Mite Yeni Bir Yaklaşım

1. Bilimler, giysileri sürekli küçük gelen, ama vasilerinin ihmalkârlığı veya aşırı yoksulluğundan oldukça sık, geçen yılın kıyafetini uydurmaya zorlanan küçük çocuklar gibidir. Belki de bu, hiçbir bilimde mitoloji için olduğundan daha doğru değildir.

Son elli yıldır, mitoloji bilimi olgunluk olmasa da en azından ergenliğe ulaşmıştır. Birinci olarak, Yakın Doğu'daki arkeolojik kazılar sayesinde şimdiye dek olmadığı kadar zengin bir eski mitoloji yazınına ve dinî inanışlar ve uygulamalarla ilgili daha geniş bir tanışıklığa sahibiz<sup>1</sup> Sonuç olarak; biz şu an şimdiye dek var olduğu bilinmeyen bir dizi kontrollü süreç ve modeli anlama durumundayız. İkinci olarak, antropologların yoğun alan çalışmaları, şimdilerde mitin yalnızca edebiyat veya sanatın bir dalı olarak çalışılmayacağını, fakat aynı zamanda – ve daha temel olarak- din ve kültür alanına da ait olduğunu, pek çok toplumda mitolojik hikâyelerin eğlence veya oyalayıcı şey olarak ezberden anlatılmadığı fakat ritüel prosedürlerin bir parçası olduğunu açıkça ortaya koymuştur<sup>2</sup>.

Yine de, bu gelişmelerin bütün etkileri şimdi bile yeterince anlaşılmiş görünmemektedir. Araştırma alanı kesinlikle genişletilmiş olsa da, mitoloji bilimi büyük ölçüde temel olarak mitin sözel bir fenomen -bir tür hikâye biçimi- olarak değerlendirildiği ve kendisini edebî bir çalışma olarak gören bir çağın bakış

açısının hakimiyetinde olmaya devam etmektedir. Örneğin mitin “gerçekliği” hâlâ çoğunlukla özel anlatıların doğruluğu veya tarihselliği ile özdeşleştirilir; mitin ritüel ile ilişkisi, mit yaratma sürecinin doğasına yönelik araştırmalar *masallardaki* fantezi bileşenini açıklamaya yoğunlaşırken, ve genellikle kendilerini şiirin psikolojisi veya şiirsel hayal gücünün gerçekten çalışmaları nedir üzerine karar verirken, çoğu durumda, bir şeyin bir şeyi yapmasını söylemek olarak hâlâ anlaşılmamaktadır.<sup>3</sup>

### Mitin Yeniden Tanımlanması

2. Farkına varılması gereken nokta, şu anda mitin daha önce düşünüldüğünden çok daha kapsamlı bir şey olduğudur. Mit, sadece yeni bir içerik değil, aynı zamanda yeni bir boyut da kazanmıştır. Bu nedenle artık eski kategorilerin içinde sınırlanamaz; hem yeniden tanımlanmayı hem de yeni bir yaklaşımı gerektirir. Aslında, geleneksel “edebî” mitolojinin bir parçasını oluşturduğu yeni ve daha geniş bir bilimin doğuşuyla karşı karşıyayız.

Bu yeni bilime en iyi hangi isim uyabilir veya daha ziyade onun temel konusu nedir soruları, rahatlıkla zamana bırakılabilecek bir terminoloji meselesidir; şu an önemli olan şey onu tanımlamak ve betimlemektir. Bu yüzden, bu tartışmada, onu basitçe Mit (büyük M ile) olarak adlandıracağız ve yalnızca - bir miti geleneksel olarak şekillendiren-sözlü anlatımını ayırt etmek amacıyla, “mitolojik hikâye” terimini kullanacağız.

3. Konuyu yalnızca edebî ve sanatsal içeriğinden değil, daha ziyade onun kültik fonksiyonundan ele aldığımız için, Mit-bu daha geniş anlamda-gerçeğin, idealin terimleriyle sunulması olarak tanımlanabilir. Bu, her şeyin aynı anda bir tarafta dünyevi ve şimdiki, diğer tarafta ölümsüz ve doğa üstü olarak iki şekilde görülebileceği bir kavramın

anlatımıdır. Örneğin bugünkü nesil, bütün nesillerin, zamanda bir anın kaybolmasına benzer şekilde kaybolduğu, burayı ve şimdikiyi aşan ideal topluluğun yalnızca şu an meydana gelen anlık dönüştürmüştür.<sup>4</sup> Bütün yaptığı ve maruz kaldığı ideal anlık ötesi düzeyde yalnızca eş zamanlı ve otomatik olarak ortaya çıkan gerçek ve ampirik anlamda bir birleşimdir.

### Mitin Ritüel ile İlişkisi

4. Ritüelin amacı, bir durumu -şu anda olan ve gerçek kişilerin dahil olduğu bir olay veya oluşumu- şimdiki zaman açısı içinde biçimsel ve dramatik olarak sunmaktır. Diğer taraftan *mitin* amacı ise bir durumu biçimsel olarak idealinde, doğa üstü açıdan temsil etmektir -sonsuzlukta aynı olarak ortaya çıkan (meydana gelmekten ziyade) ve anlık ötesi olarak, yaşayan kadın ve erkeklerin sadece onun dünyevî cisimleri olduğu daimi varlıklardır.

5. Basit bir örnek konuyu en iyi şekilde açıklığa kavuşturacaktır. İlkel insanlar arasında yaygın olarak yılın veya yaşam döngüsünün sonunda topluluğun yaşamının yeniden canlanma ihtiyacı duyduğuna inanılırdı; güneş yeniden aydınlatmalı, mevsimlerin birbirini takip etmesi tekrar yapılandırılmalı ve insan, hayvan ve bitki alemlerinin doğurganlıkları üzerindeki şüpheler tekrar giderilmeliydi. *Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*. Buraya kadar, belirli işlevsel prosedürler toplumsal himaye ve yaptırımlar altında kabul edildi. Bu Ritüeldir. Ama aynı zamanda, yeniden canlanma ideal devamlılığa yeni bir boyut katar; yeniden canlandırılan sadece şu ki nesil değil, aynı zamanda *eo ipso*, yalnızca şu anki dönem olan doğa üstü varlıktır. Prosedürün bu açıdan sunumu Mittir.

Daha basit ifadelerle anlatmak gerekirse: Eğer bir kral veya baştaki adam

yağmur yağdırmak veya bir salgın ve öldürücü hastalığı önlemek için belirli davranışlar sergilerse, karşılık gelen mit, bu olayı doğa üstü bir düzlemde ölümsüz insan üstü varlıklar tarafından yapılmış olarak resmeder. Örneğin, eğer kral veya baştaki adam ritüel olarak kötü ruhlarla dolan veya taşan suları ertesi sene ürünlerin bol olmasını sağlamak için engellemeye girişir ve söz verirse, beraberindeki mitte olay, Ejderin kabile tanrısı (veya hava tanrısı) tarafından veya örneğin “Aziz George” tarafından, bozguna uğratılması olarak sunulacaktır.

6. *Gerçekte (au fond)*, o nedenle, Mit, Ritüel ile aynı anda var olmaktadır. Çoğu zaman düşünüldüğü gibi yapay veya şematik olarak birbiriyle ilişkili hale getirilen iki şey değil, iki farklı açıdan veya iki farklı prizmadan görülen tek bir şeydir. Emin olmak gerekirse, biçimsel konuşma noktasından, bir mitolojik hikâye daha sonra bir ritüel prosedürü olabilir, veya tam tersi. Ama bu, soyut ve nihai özün değil, *anlatım biçimlerinin* ardışıklığı veya önceliğidir. Hiçbir şekilde, Robertson Smith’in<sup>5</sup> iddia ettiği gibi sadece Mitin özünde Ritüelin yan ürünü veya projeksiyonu olduğunu veya son yıllarda yazarların iddia ettiği gibi<sup>6</sup>, Ritüelin sadece Mitin sonraki rolü canlandırdığını ima etmez. Bu tezlerin her ikisi de tek bir fenomen olması gereken bir şeyi ikiye böldüğü ve gerçekte sadece aynı şeyin diğer açısı iken soya ait ardıl olarak bulunduğu için aynı derecede yanıltıcıdır.

#### Mitin Çeşitli Anlatımları

7. Gerçek ve ideal arasındaki esas paralellik kavramı olan temel mitik düşünce, anlaşılma süreci fenomeni ve onlara önem atfetme anlamında örtüktür. Ancak dinin temel bir işlevi onu açık bir biçimde yorumlamaktır, örneğin, dışsal vasıtalarla ifade etmek gibi. Bunlardan,

sözel araç olan -mitolojik hikâye- sadece bir tanesidir. Daha birçok başkaları da vardır ve eğer Mitin gerçek karakteri düzgün bir şekilde anlaşılacak isteniyorsa, bunların tümü bir arada düşünülmemelidir.

8. *Tanrı ve Kral*. Bu alternatif araçlardan en göze çarpanı Kutsal Krallık<sup>7</sup> kavramıdır. Kral ile kabile tanrısı arasındaki ilişkinin gerçek doğası, gerçek ve idealin bakış açılarından gözlenen aynı fenomenin iki farklı yönü olmalarıdır. Kral, zamanın belirli bir noktasında ortaya çıkarak yaşayan bir topluluğun karakterinin veya “ruh”unun canlı veya somut örneğini teşkil eder. Diğer taraftan kabile tanrısı, yaşayan neslin sadece mevcut aşama olduğu ideal olarak algılanan doğa üstü varlık olan topluluğun “özünün” canlı veya somut örneğini teşkil eder. Çağdaş terimlerle açıklamak gerekirse: Kral İngiltere devletinde saltanatın sahibi kişi olurken, kabile tanrısı “Kraliyet” (veya olasılıkla John Bull) olacaktır. Gerekli değişikliklerle (*Mutatis mutandis*), ilişkinin sırası, normatif Hristiyan teolojisindeki Tanrı Oğul ve Tanrı Baba ilişkisi ile aynıdır.

9. Aydınlatıcı bir örnek antik Kamboçya’daki “*devarāja*” veya “tanrı-kral” kavramı ile sağlanır. Bilgilendiğimiz üzere<sup>8</sup>, “*Devarāja*” tanrılaştırılmış ege-men değil, daha çok krallığın (*rājyasāra*) özü ve daimi prensibidir. Fakat – ve bu önemli bir noktadır - her gelen yöneticinin “temel benlik” (*suksmāntanātman*) içerisinde somutlaştırıldığı ve anlık olduğu düşünülür ve hatta bu bir imge veya idol ile sembolize edilebilir. Bu nedenle burada az çok kesin bir formülasyon ile üzerinde konuştuğumuz anlığın idealde ortaya çıkışına ulaşırız.

10. Yakın bir örnek, her firavunun tanrı Horus’un somut hali olduğu antik Mısır inanışdır ve görüntü, eğer çağdaş Afrika kullanımlarına başvurulursa da-

ha da netleştirilebilecektir. Örneğin Loango kralına “tanrı” anlamına gelen *pango* adı takılmıştır. Böylece o, bir Hristiyan olarak, “en Tanrının en Tanrısı” aynı varlığın aynı özü -*θεός* yalnızca *θεός* değil- şeklinde söyleyebilir. Benzer şekilde Ganda kralı Llare, “Her şeye gücü yeten Tanrı” olarak çağırılır ve onun doğanın anlık ve şu an ki alametlerini kontrol ettiğine inanılır. Burada da yine o, bir vekil veya papaz değil, tanrının insanlaşmış halidir. “Tanrı”, benzer şekilde Ruanda kralının da unvanı iken, Kafifitsholar arasında baş ilah *Heql* adını taşır. Yine benzer şekilde Landa’nın insanları, krallarını “tanrımıza selam olsun” diye bağırarak selamlarlar ve Biu’ların şefi öldüğü zaman “Tanrının düştüğü” söylenir.<sup>9</sup>

11. Bazı durumlarda ifade şekli daha az doğrudandır: Sadece ölümü sonrasında kralın “Tanrı haline geldiği” söylenir. Bu örneğin antik Hitit metinlerinde sıkça rastlanan bir ifadedir<sup>10</sup> ve Johannes Friedrich paralel bir Meksika kullanımına işaret eder.<sup>11</sup> Ancak burada bile temel kavram aynıdır ve aynı efsane yaratıcı süreç işlemektedir. Bu süreç bir tanrılaştırma değil (genellikle düşünülse de), -daha üstün bir varlığa *dönüşmedir* ki- daha ziyade dünyevî ve geçici olarak içerilmiş değişimin daha geniş kapsamlı bir öze dönüşmesidir. Diğer bir deyişle, anlık ve gerçek ölüm sonrasında geri çekilir ve varlık ondan sonra sadece ölümsüz ve ideal formda devam eder.

12. *Tanrı ve Kahraman*. Temel Mitik Düşüncenin benzer bir diğer ifadesi, Kahramanlığa Tapınma kurumudur. Daha önce gözlenmesi gereken tapınma salt saygıdan daha fazlasıdır; sadece kutsal saymayı ve hürmet etmeyi değil, aynı bir ulusal kahramana veya ölmüş ataya tapınma başladığı zaman yapılan şey, bir saygı ifadesinden veya sadece cenaze töreni ya da öldükten sonra meydana

gelen bir kutsamadan daha fazlasıdır. Bu nedenle sormamız gereken soru, niçin o tanrının varlığını hissettiren anlayıştan doğan yegane duyguları ve ritleri veya nihayet, duygusal hürmet uyandırabilen bütün ölümlülerden veya ölmüş çoğunluktan ayrı tutulmaktadır. Cevap, onu diğerlerinden ayıran bazı özel ekstra özelliklere sahip olarak tanınmasıdır ve bu özellikler kesinlikle gerçekte o veya onun ancak idealin anlık araç ve gereci ve daimi (ebedi) özü olmasından oluşur. Hayran olunan onun dünyevî kişiliği değil, bu anlık ötesi(ebedi) özdür. Lord Raglan’ın mükemmel şekilde ifade ettiği gibi: “Krala hayattayken tapılır; öldüğü zaman da, öldüğü için değil, bir şekilde hayatta olduğuna inanıldığı için tapılmaya devam edilir.”<sup>12</sup>

13. Böylece Sparta’da Agamemnon’un Zeus Agamemnon<sup>13</sup> olarak tanındığını farkettiğimiz zaman- o, Agamemnon değil içerilmiş ebedi varlık Zeus’tur ki bu tapınmanın objesi iken, Agamemnon basit bir şekilde ona ilişkin bir sembol, amprik bir ilgi alanıdır. Benzer şekilde yaşarlarken veya ölümlerinden sonra tanrılara özgü bir ilgi gören ve isimleri yazılırken<sup>14</sup> önüne zaman zaman “tanrı” ön ekinin eklendiği antik Mezopotamya krallarına baktığımızda (Ur’un Shulgi’si gibi), onların ölümlü statüden daha üst bir sınıfa geçirildikleri sonucunu çıkarmamalıyız; burada gerçekten ima edilen makamlarının ebedi yanının gereğince ve resmi olarak kabul edildiğidir. Kısaca ifade etmek gerekirse, “Zeus Agamemnon” ve “tanrı Shulgi” gibi ifadeler “tanrılaştırılmış Agamemnon” veya “tanrılaştırılmış Shulgi” anlamında değil, daha çok, varlığın onlara has olarak daima sahip oldukları yanı olan “ideal Agamemnon” ve “ideal Shulgi” anlamındadır. “Tanrılaştırmak” (veya *Vergöttlichung*) terimi kapsamındaki geleneksel kullanım ger-

çekte tamamen temelsizdir<sup>15</sup>; karşı karşıya kaldığımız “tanrısallık” fenomeni daha çok (veya *Gottheit*) saf ve basittir. Aslında elimizdeki, “başlangıçta Sözcük idi, ve Sözcük Tanrı ileydi, ve Sözcük tanrıydı....Ve Sözcük ete büründü ve aramızda oturmaya başladı” ifadesindeki mükemmel doğrulama gibi, basit bir ifadeyle gerçek ve ideal arasındaki esas paralellik –bir ön ışıktır.

14. *İlahi ve Dünyevinin benzerlikleri*. Temel Mitik Düşüncenin üçüncü bir ifadesi dünyevî şehirler, tapınaklar veya dinî kurumların genellikle cennet ile tanımlanan doğaüstü bir alanda kopyalarının olduğu inancı içerisinde anlaşılabilir.

Örneğin antik Mısırlılar, ülkelerinin nomları veya idari bölümlerinin yükseklerdeki “tanrıların sahalarına (bölgeler gibi)” karşılık geldiğini ve birçok tapınaklarının tanrılar tarafından hükmedilen bir modele göre yapıldığına inanmışlardır.<sup>16</sup> Mezopotamyalıların da benzer inançları vardı. Örneğin, Gudeanın bir kitabesi, Lagash’ın yöneticisinin (c.2250 İ.Ö.) “tapınağı inşa eden kutsal yıldızları” betimleyen bir tablet tutan tanrıça Nisaba’yı rüyasında gördüğünü ve bu tanrıçaya, tapınağın bir planını sunan bir tanrının nasıl eşlik ettiğini anlatılırken; Asurluların eski başkenti olan Ashur’da bulunan bir metinde, Babil’in Marduk’daki ünlü tapınağı Esaglia’nın, cennetteki tanrılar tarafından dikilen büyük bir yapının benzeri olduğu<sup>17</sup> ifade edilir.<sup>18</sup> Benzer şekilde İslamcı yazar İbn al-Ferkah’ın açıklamasına göre, el-Haram’daki bina melekler tarafından tasarlanmış ve Adem tarafından yapılmış iken; Mukaddes Kitaptaki Tabernacle’in inşası bahsinde ise, Tanrının, Sina Dağından<sup>19</sup> Musa’ya onun bir planını gösterdiği söylenir.<sup>20</sup>

15. Bazen doğaüstü karşılığı olduğuna inanılan şey bir tapınak değil bir

şehirdir. Örneğin Yahudi geleneği, “aşığı” Kudüs olduğu gibi bir “yukarı” Kudüs olduğunu ileri sürer<sup>21</sup> -Yeni Ahit’in çeşitli pasajlarında tekrarlanan (özellikle Vahiy Kitabında)<sup>22</sup> ve ona dayanarak orta çağa özgü çeşitli Hristiyan ilahilerinin temasını oluşturan bir fikirdir bu.<sup>23</sup> Benzer şekilde Psalm 97:3’de Siyon “tanrıların şehri” olarak gösterilir<sup>24</sup>, -ki bu ilahi ikametgâhın dünyevî kopyasıdır ve bununla Burma krallarının antik başkenti tarafından verilen “Tanrıların Şehri” Amarpura ismiyle karşılaştırılabilir.

16. Temel kavram noktasında da benzeşen şey, Sina dağında Musa’ya verilen Emir olan Yahudi doktrini, ebediyen Tanrıya dayanan başlangıçta var olan Emir (Tevrat) sadece idealin bir kopyasıdır,<sup>25</sup> veya Kuran’ın sadece semavi ilk örneğin sureti olduğuna dair Muhammedi düşünce, “Kitabın Anası” diye adlandırılır.<sup>26</sup>

Tüm bu fikirler eninde sonunda gerçek ve ideal arasındaki esas benzeşmenin tanınmasına geri gider.

17. *İsim ve Kişi*. Mitik Düşünce aynı şekilde ilkel inançta ifadesini bulur - özellikle büyüde doğrulandığı gibi- ki buna göre bir kişinin ismi onun varlığının ayrılmaz bir parçasıdır.<sup>27</sup> Bu inanç kişiliğin sadece görünen cismanî benlikten değil aynı zamanda daha geniş bir özden oluştuğu gizli varsayımına dayanır ki, isim alışılmışın dışında olarak kişinin vücudu ortamda bulunmadığında veya öldüğünde onu temsil eder. Bu kapsamda isim beden ilişkisi tanrı ile kral ilişkisine benzer, veya bahsettiğimiz “ilahi” ile dünyevi olan gibi amprik düzlemde olduğu kadar ideal olarak tasavvur edilen kişiliği akla getirir.

18. *Mit ve Tarih*. Doğaüstü surete sahip olduğu düşünülen varlıklar sadece kişiler ve nesnelere değildir. Aynı şey tarihi olaylar için de doğrudur. Belki de

bunun en iyi örneği sadece Mısırdan kaçan kaçaklar değil, *tüm* İsrail neslinin Akit tamamlandığında ruhani olarak Sina Dağı'nda bulunduğuna ilişkin Yahudi geleneğidir.<sup>28</sup> Burada, aynı zamanda *eo ipso*'yu zamansal ve anlık ötesi (ebedi) düzlemde ortaya çıkaran anlık bir durum açıkça sunulmaktadır. Aynı şekilde İngiltere ve Almanya arasındaki son savaş, İngiliz Aslanı ile Alman Kartalı arasındaki bir ihtilaf olarak betimlendiğinde yalnızca resimsel bir mecazdan daha fazlası söz konusudur; aslan ve kartal her iki ülkenin kendi ideal ve sürekli yönünü ifade etmeye yarar, ki böylece zamanın belirli bir noktasında meydana gelen bir mücadele ideal açının eşliğinde betimlenmiş olur.

Efsane, yaratıcı süreç açısından elebettteki iddia edilen bir tarihsel olayın gerçekten olup olmadığı tamamen önemsizdir; olmuş olabileceğinin hayal edilmesi yeterlidir. Temel Mitik Düşünce bir olayın gerçekliğinin değil başlangıcının bir parçasıdır.

#### **Mitik Anlatımın Sınırlamaları**

19. Mitik düşünce görünen formlarında açık seçik ifade edildiğinde, onun temel önemi kaçınılmaz olarak anlaşılacaktır; bu ifade aslında ampirik kavramlara ve kategorilere ilişkin doğa üstü bir indirgemeyi içerir.

Bu indirgeme en güzel antik Doğu kültürleri ile gösterilebilir.

20. Tanrı ve kral arasındaki esas paralellik, örneğin, soya ait veya gerçek bir bahşetmenin özellikleri ve statüsü şeklinde sunulma eğilimindedir.

Böylece Mısır firavunu Tanrı Ra'nın bir oğludur<sup>29</sup>; Babil kralı tanrıça İştâr'ın göğüslerinden emmiştir<sup>30</sup>; ve İbrani kralı resmi olarak onun kuruluşu sırasında Yehova tarafından benimsenmişti: "Ben Krallığımı Sion'da kurdum, benim kutsal dağım...Yehova bana söyledi, "Senin benim oğlum, bugün senin babam"( Mezmur 2:6-7)<sup>31</sup>.

Alternatif olarak, krallığın işaretlerinin tanrısal bahşetmenin bir davranışı olarak her gelen kralca yüksekte saklandığına ve bahşedildiğine inanılırdı. Babil'de Etana'nın hikâyesinde tanrısal hoşnutsuzluğun olduğu dönemde Kish şehri kralsız bırakıldığında üstün Tanrı Anu'nun hazinelerinde taç ve asa kalmış<sup>32</sup> iken, Babil kralı Hammurabi kraliyet ailesinin işaretlerinin tanrı Sin tarafından ona verildiğini açıkladığı açıkça söylenir<sup>33</sup>. Benzer şekilde, mezmur 110'da (bir tahta çıkartma seremonisi için oluşturulmuş olarak görülen), "Yehova, senin cesaretin için dışarıya/ileri asayı gönderir, (söyleyerek), "Senin düşmanlarının ortasında Sion'dan sen hükmedeceksin"<sup>34</sup>

Gene, kralın otoritesi- onun gücü, topluluğu doğal normun ne olması gerektiğine inanılıyorsa onunla uyum içinde yönetmektir (Mısır *mu'rat*; İbranice *şedeq*; Sanskrit *rta*)-doğuştan hiçbir tanrısallığa başvurmaz, fakat üstün bir tanrı tarafından özel bir yardıma başvurur. "Tanrı sizin hükümlerinizi krala verdi ve doğru yapmanızın hediyesi kralın mirasçılara" (İbrani, *şidqateka*) mezmur yazar seslenir (Mezmur 72:1); iken Hitit metinlerinde yöneten, tanrısal- bahşetme, işleri doğru olarak yönetmesini mümkün kılan *para-handatar* kalitesinde bir çeşit kutsal ruh ile onaylanır.<sup>35</sup>

Gerçekten de kaynağını bu bahşetme/görüşmeden alan bu sanı, sırasıyla ikincil sembollerin oluşumuna yol açar: "Güç ve şöhretin" krala yağ sürülmesiyle veya ellerine yüklenerek bastırılması veya tanrısal elin sembolik bir kucaklanmasıyla ona geçirilir<sup>36</sup>.

21. Benzer şekilde kahraman tapınımı alanında, kahramanın doğuştan tanrısallığı sıklıkla pozitif yüceltme imajı altında sergilenir. Ölümünden sonra daha yüksek bir krallığa gönderilir veya sonsuz varsayımların efsanelerinin tanığı olarak cennete yetiştirilir.

22. Böylece aynı zamanda doğa üstü şehirler (veya tapınaklar) ile gerçeğin esas kimliği dünyevî ile göksel bir yapının yapay bir özdeşleşme bakımından taşıma eğilimindedir. Doğa üstü “kutsal şehir”, Vahiy Kitabında (Book of Revelation) (21:2) tanrıdan cennetin dışına indi ve başka bir yerde aslında yıldızlarda kabul edildi denir. Mezopotamya inanışında, örneğin, İdeal Dicle balık burcunun (*Anunîtu*) yanında görülürken ve İdeal Fırat Cygnus (takımyıldızı) yakınıdayken yeryuvarlağına ait Sippar şehri Yengeç burcu/takım yıldızında eşine sahiptir. Babil’in eşi ise Koç burcu ve Balina takımyıldızının (İku-yıldızları) bir birleşimindedir<sup>37</sup>. Benzer şekilde Çin Hanedanlığının altındaki Han (MÖ 206-MS.221) başkent Büyükayı ve Küçükayının bir araya geldiği duruma, saray Kutup yıldızının pozisyonuna uygun yerleştirildi ve bu model sonraki çağlar boyunca fakat küçük değişikliklerle devam ettirildi<sup>38</sup>.

Burada yine öncelikle, temel mitik düşünce amprik kategorilere indirgenir, sırasıyla ikincil bir sembolizm yaratılır. Gerçek ve ideal arasındaki ilişki yöresel ve evrensel arasındaki ilişki gibi gösterilir. Daha sonra tapınaklar ve kültik yerlerin dünyayı minyatür olarak resmettiğine inanılır<sup>39</sup>. Vedic ritüelinde örneğin, kutsal tepeciğin evreni sembolize ettiği düşünülür, temeli dünyayı temsil eder, üstü gökyüzünü, arasındaki bölüm de atmosferi temsil eder<sup>40</sup>. Benzer şekilde İran geleneğinde, Zoroaster’ın özellikle dağlardan arayıp çıkardığı bir mağarayı Mithra’ya adadığı ve bunu Tanrının yarattığı evreni sembolize etmesi için yaptığı söylenir.<sup>41</sup> Hz. Süleyman tarafından Kudüs’te yaptırılan tapınak keza kozmik bir model oluşturur, ikiz sütunlar (Jachin ve Boaz) gökyüzünü kaldıran sütunları ve avlu içindeki pirinç deryası kozmik okyanusu temsil eder.<sup>42</sup> Babil tapınaklarının bu model üzerine inşa

edilip edilmediği uzmanlar arasında henüz bir karara bağlanmamış olsa da<sup>43</sup> şu kesindir ki, buna rağmen aynı zamanda onlar sahip oldukları eşleri alt okyanus (*apsu*) ve gök kubbe bazen tanrısal tahtın üzerindeki “cennet” olarak adlandırıldı<sup>44</sup>.

Hatta sunaklar bile bu sembolizme kendilerini ödünç vermişlerdir. Böylece Albright’ın işaret ettiği gibi<sup>45</sup>, peygamber Ezekiel planını tasarladığı sunağın üç bölümden oluşması gerektiği varsaydı ve bu önemli ki kozmik bir modeli açıkça gösterebilen terimler en alt bölüm “dünyanın bağı” (İbranice, *heq ha-ares*) ve en yüksek bölüm “tanrısal dağ” (İbranice, *har’el*) olarak adlandırıldı ve önceki bu kozmik model keza Nebuchadnezzar tarafından Babil’de Marduk tapınak kulesinin (E-temen-an-ki, “Cennet ve Dünyanın Kuruluş Evi) kuruluş platformunu göstermek için kullanıldı<sup>46</sup>.

23. Bu anlatımın sınırlamalarının açıkça anlaşılması çok önemlidir, çünkü aksi takdirde temel mitik düşüncenin doğru yapısının anlaşılmasını güçleştiren bir tehlike içinde oluruz. Bu aslında şu anki çalışmalarda büyük ölçüde olan şeydir. Tanrısal krallık durumunda örneğin, geleneksel deyim basit anlamında ele alınır ve bu temelde, kralın “kutsal evlilik”ten gerçek çocuğu olduğu veya bir üstün tanrı tarafından özellikle bir insanın seçildiği ve görevlendirildiğini temsil eden ayrıntılı teoriler oluşturulmuştur<sup>47</sup>. Gerçek şu ki, anlık açıdan tanrının dışında bir şey olmamasına rağmen, fiziksel soy veya özel seçilme ve görevlendirme betimlemeleriyle ampirik formların açıklanması için basit bir kabludur.

## II. Mitolojik Hikâye

### Mit ve Masal

24. Tüm sözü geçenler mitolojik hikâyeye yeni bir yaklaşımın yolunu açar.



Bir mitolojik hikâye (veya mit) -sarıldığı gibi- sadece bir şekilde inanılan doğaüstü olayların herhangi bir hikâyesi değildir.<sup>48</sup> Mitik düşünceye sözel anlatım veren bir hikâyedir. Pratik anlamda, özellikle kültik bir durum veya eninde sonunda ona çıkan bir durumla ilişkilendirilen bir hikâyedir. Aslında tanrının krala, cennetin dünyevi şehirle vs. destegindeki ritüelle aynı ilişkide durur.

25. Bir miti bir masaldan temelde ne ayırır problemi, daha sınırlı bir tanımlamayla aynı anda çözümler. Fark, ne konuda ne de onlara uyarlanan inanılrlıkta değil, onların işlevinde ve motivasyonunda yatar. Bir mit veya bir zamanlar kullanıldığı haliyle masal, yalnızca anlatıldı ve anlatılıyor. İlki kültik performansta bir gerçeğin veya orijinalin var olduğunu farz ederken, sonraki etmez.

Böylece kendimizi eski Yakın Doğu'dan alınan örneklerle sınırlarsak, eğlence ve eğitim için anlatılan kahramanca efsanelerin bir koleksiyonundan daha fazlası olduğuna dair bir kanıt olmadığından beri Babillilerin Gılgamış destanı bir masaldır. Yaradılış destanı olarak adlandırılan (*Enuma elish*), ise bir mittir, çünkü temel olayların sırası- kozmik bir işgalcinin yenilgisi, galip olanın kral olarak kabul edilmesi, dünya düzeninin kuruluşu ve insanın yaradılış-dünyanın pek çok yerinde Yeni Yıl ritüelleri ve mevsimsel "yenilenme"nin dinî seremonilerinin tipik modeline uyar. Ve çünkü gerçekten Yeni Yıl (*Akitu*) festivali<sup>49</sup> için ve bazen aynı zamanda yeni tapınakların<sup>50</sup> adanması sırasında ayinin bir parçası olarak ezberden anlatıldı.

Benzer şekilde, yalnızca Hubur'un efsanevi kralının maceralarını ve başından geçen olayları ele alan K-r-t'nin Ugaritik şiiri, içinde kaç tane tanrısal figür olursa olsun bir masal iken Baal'ın şiiri, yağmur tanrısının suların ejdarha

lord'una (Yamm) ve ölüm ve verimsizliğin ruhu (Môt) üzerindeki galibiyeti hikâyesi, yeni inşa edilmiş sarayda tahta oturtulması, tanrıların ziyafet vermesi, zorunlu yokluğu sırasında geçici olarak bir kralın görevlendirilmesinin (Ashtar) hikâyesi olduğundan bir mittir ve benzer şekilde, mevsimsel ritüellerin<sup>51</sup> karakteristik izlencesi ile doğaüstü düzlem üzerinde paralel gider.

Böylece, aynı şekilde, Hitit hikâyesi avcı Kessi<sup>52</sup> veya taştan canavar Ullikummi'nin<sup>53</sup> hikâyesi saf masal iken hava tanrılarının ejderha Illuyankas'a<sup>54</sup> karşı mücadelesinin hikâyesi mittir. Sadece yazın Puruli festivalinde resmi olarak ezberden anlatılmasının dışında aynı zamanda Avrupa'nın mevsimsel festivallerinde yaygın bir özellik olan ve çok bol akan<sup>55</sup> veya taşan suların kötü ve tehdit edici ruhlarını başlangıçta oluşturulan pragmatik ritüellere çıkan "ejderha öldürme" maskeli eğlencelerinin genel modeline uyar.(Tipik örnekler İngiltere'de Aziz George maskeli eğlenceleridir. Fuert ve Ragusa'da her yıl yapılan ejderha öldürmeleri ve pek çok Fransız "ejderha-geçiti" Sébillot ve Dontenville tarafından toplandı.)<sup>56</sup>

26. Bizim daha sınırlı mitolojik hikâye tanımımız aynı zamanda bizi, ona saldırmaya devam eden ve onun ait olduğu bir çok konu dışı başlıklarını tartışma yükünden kurtulmamızı ve böyle bir tartışma nereye uygun düşünüyor ona konsantre olmamızı mümkün kılar. Genelde yaratıcı süreç orijini hakkındaki hayali spekülasyonlara teslim olmak veya "mantıksal akıl öncesi" veya mitletin rüyalarla ilişkileri hakkında ağ örücü teoriler yerine, biz çok geniş bir kategoride onu anlamamın sonuçlarını başka yöne çekilmeden ve ayartılmadan doğrudan özel bir kültik fenomene dikkatimizi yoğunlaştırmalıyız. Diğer bir deyişle, mit çalışmasını kurdun Kırmızı Başlıklı K-

zın büyük annesinin tamamını nasıl kustuğu düşünülebilirdi veya niçin prensin öpücüğü Uyuyan Güzeli uyandırmalıydı. Bu tür fantezilerin icadında yer alan süreçte şimdi mitle yapılacak hiç şey olmadığı görülür ve mitin araştırılması masalın yapısına ait bir araştırmadan ziyade aslında genelde şiirsel hayalgücünün araştırmasına aittir.

#### Mitolojik Hikâyenin Evrimi

27. Mitolojik hikâye 4 temel gelişme aşamasından geçer. Bunlar, işlevsel yapısının git gide artan bir indirgemesi tarafından belirlenir. Bunlar, kolaylık olarak a) ilkel; b) dramatik; c) liturjik; ve d) edebî olarak sınıflandırılabilir.

a) *İlkel aşamada*, hikâye yalnızca pragmatik amaçlar için sergilenen bir ritüelin doğrudan eşlik edenidir ve kendi idealleri bakımından - bu da doğa üstü durumdaki bir olay olarak o ritüelin, *patri passu (eşit adımlarla)* pek çok özelliğini sunmaya hizmet eder. Bu aşama ancak - Ari ve Sami dillerinin orijinali gibi- sistematik bir önermeden daha çok belgelenmiş bir durumdur. Bu da sonradan gelen tüm aşamalar tarafından varsayılandır. Fakat onun somut örneklerini bulmak zor olabilir; genellikle sadece “geriye doğru bir çalışma” yöntemiyle yeniden oluşturulabilir.

b) *Dramatik aşamada*, ritüel veya kültik performans halen hikâyenin temsili olması gereken gerçek bir pantomim duruma getirilir. İkincisi, böylece yalnızca opera metni veya “yazısı” olarak hizmet eder.

Bu aşamanın en açık örneği İngiltere’de Aziz George maskeli eğlenceleri tarafından meydana getirilir. Yılın kritik mevsimlerinde ejderhayı öldürmenin bütününüyle işlevsel öneminden çoktan beri uzaklaşmıştır. Sergilenen, Aziz George’un hikâyesinin yalnızca teatral betimlemesi haline gelmiştir ve her durumda ezberden okuma, eyleme uydur-

mak için oluşturulmuş “kitap sözleri”nden başka bir şey değildir.

Aynı zamanda daha fazla eski örnekler gösterilebilir. Belki de bunlardan en çok göze çarpanı ilk hanedanlık döneminde oluşturulmuş (M. 3300 MÖ) ve 1898’de Thebes’de<sup>57</sup> Ramesseum çevresinde yeniden keşfedilmiş Mısır’a özgü “taç giyme töreninin draması”dır. Burada kralın tekrar doğrulandığı yıllık festivalin önde gelen özellikleri sadece hikâyede değil, aynı zamanda Set’in bozgunu sonrasında Horus’un Birleşik Mısır’ın kralı olduğu eşlik eden kültik performans sırasında da sunulur. Ancak performanstaki katılımcıların, hikâyedeki baş kahramanın bölümlerini oynadığı mitik doğa üstüleştirme hakkında tereddüt yoktur. Hatta hemen her sahnenin sonunda, metinde, kişileri, *dramatis personae (oyuncu kadro)* ile performans yerleri ve hikâyenin yerel özelliklerini tanımlayan özel bir bölüm vardır.

Bu aşamanın diğer güzel bir örneği 1930’da Suriye’nin kuzey sahili Ras Shamra’da keşfedilen Ugaritik *Hoş Tanrıların (Gracious Gods) Şiiri*’dir<sup>58</sup>. Elimizdeki kopyaların tarihi yaklaşık olarak M.Ö. 14.yüzyılın ikinci yarısına ait olsa da, oldukça geleneksel olduğu hesaba katılırsa çok daha eski olabilir. Maalesef eksik olan bu metin, birincisinin, ritüel seremonisi şarkılarının bölümleri ve kısa parçalarını; ikincisinin, kültüründe seremoninin yapıldığı “kibar/hoş tanrıların” doğuşuyla sonuçlanan bağlantılı bir hikâyeye az çok bağlandığı iki parçadan oluşur. Burada Mitolojik Hikâyenin birinci ve ikinci aşamalarının tuhaf bir karışımı mevcuttur. Örneğin birinci bölümde saf işlevsel prosedür olan asmaları şarkı söyleme eşliğinde budanması içinde yerleşen bereket ruhunun zayıflatılması için mitolojik olarak sunulmuştur<sup>59</sup>. Benzer şekilde, görülecektir ki, kutsal toprağın özel bir alanının sürül-

mesinin işareti (dünyanın pek çok yerinde paralellik gösteren bir rittir) iki büyük tanrıçanın döllenmesi olarak yaygın ve bilindik bir benzetme olarak temsil edilir<sup>60</sup>. İkinci bölümde diğer taraftan metin sade ve basittir. Kutsal evliliğin resmi bir drama içindeki ilkel işlevsel prosedürü yüce tanrıların belirli kutsal gelinlerle evlenmesi ve sonraki tanrıların doğumuna kaçınılmaz olarak adanan ritüeli (veya festival) tasvir eden önemsiz bir olay haline gelir. Dahası, Aziz George maskeli eğlenceleri ve onların benzerleri gibi konu gizemli bir ciddiyet tavrında değil ama gülünç olma derecesinde ele alınan bir parça popüler eğlence içinde tamamen dejenere olmuştur<sup>61</sup>.

c) *Liturjik aşamada*, hikâye artık *pari passu* (eşit adımlarla) ritüel ile ilerlemez, ama dini bir seremoninin tüm önemini izah etmek için yalnızca genel bir ezberden okuma seviyesinde tasarlanarak indirgenir. Yine de, ritüelin elementleri ve birbirini takip eden olayları arasındaki kesin ve sistemli paralellik şimdi ortadan kalksa da hikâye kült ile ilişkisini hizmet sırası içinde yer alarak halen devam ettirir. Bu biçimde tabiki artık eski kitap sözlerini dindar bir şekilde korumak gerekli değildir. Ancak çağdaş yazarların veya onları takip eden yazarların yaratıcılığı genellikle her çeşit ikincil ve yardımcı ayrıntılarla süslenir.

Bu aşamanın iyi bir örneği bizim her zaman başvurduğumuz ejderha Illuyankas'ın Hitit hikâyesidir. Metin açıkça der ki, bu hikâye özünde Puruli festivalinde anlatılırdı ve içeriğinin seyri bizim Avrupa ejderha öldürme eğlencelerinde gözlemlediğimiz gibidir<sup>62</sup>. Fakat masalın rol oynadığını ispatlayacak hiç bir şey yoktur. Aynı zamanda tam gerçek şu ki daha işlevsel bir prototip içinde esas orijinini ele veren liturjinin bir parçasını

oluşturmasına rağmen o yalnızca bir ezberden okuma haline gelir.

Aynı düzen Babil'in "Yaradılış Destanı"dır (*Enuma elish*). Gördüğümüz gibi şiirin konusu Yeni Yıl (Akîtu) seremonilerinin programı ile uymasına rağmen, onların performansında *pari passu* (eşit adımlarda) anlatıldığına dair hiç bir kanıt yoktur. Aksine biz biliyoruz ki, tanrının heykeli önünde resmi bir ezberden okuma gibi bir rahip (*urigallu*) tarafından tek düze bir sesle okunurdu<sup>63</sup>. O, bu yüzden yalnızca liturjik bir şarkı sayılır.

Bu aşamaya aynı zamanda azizlerin günlerinin liturjisi ile ilişkilendirilen pek çok ortaçağ hristiyan ilahileri dahildir. Bunlar sıklıkla bu festivallerin putperest prototiplerinde özgün şekliyle gözlenen soyut bir hristiyanize edilmiş "uçunma" ritüel uygulamalarını temsil eden basit şiirsel anlatılardır. Örneğin Aziz Michael yortu için bestelenen ünlü St. Victor'un Adem'ini *Laus erumpat*, ele alalım<sup>64</sup>. Vahiy kitabının on ikinci bölümüne dayanan baş meleğin, şeytanı nasıl yendiği ve cennetten nasıl çıkardığı ile ilgilidir. Eski zamanlarda popüler kullanımdaki benzerlerinden ve kalıntılarından söyleyebiliriz ki, genelde kötü işgalcinin ve zehirleyici kötü ruhların yenilgisi, yılın bu önemli döneminde aslında taklide dayanan bir ritüel ile gerçekleştirilirdi, fakat bu özel şiire bu tür bir uygulamayla eşlik edilmez, o yalnızca liturjik bir ezberden okuma olarak kalır.

d) *Edebi aşamada*, mitolojik hikâye herhangi bir kutlama ritüelinin tümünden ayrılmış yalnızca bir masal haline gelir. Homer dönemi ilahileri ve birkaçından daha fazla hikâye türünden olan İbranice ilahiler (örneğin, Pss. 74:10-17, 89:2-19, 93) bu son gelişmeye iyi örnekler sağlar<sup>65</sup>. Her ikisinde de çok eski zamandaki içerik büyük ölçüde korunur, fakat aynı zamanda sadece artistik ay-

rıntı derecesinde bir belirleme vardır ve özellikle liturjikal kullanım için tasarlandığına dair açık bir kanıt yoktur. Doğrusu, geleneksel materyalin sadece tarihî (veya iddialara göre tarihi) olayların bir şiirsel işleyişi için arka plan olarak sıklıkla kullanılması bu aşamanın karakteristiğidir.

Bazen özel bir mitolojik hikâyenin liturjik aşamaya veya edebî aşamaya ait olduğuna karar vermek -hatta imkânsızdır- zordur.

Söz konusu edilen şeyin bir örneği Ugaritik şiir olan Baal'dır. Bu şiirde bir birini takip eden olaylar, mevsimsel ritüellerin tipik programına yakından uyar. Bereket tanrısı ile rakipleri arasında savaş vardır, galibin tahta çıkışı, onun için yeni bir saray inşaa edilmesi, geçici atama ve sonraki vekilin görevden alınması, tanrıların bir eğlencesi vb. Dahası, kıyasla, çok az konu dışı mesele veya yalnızca edebî ayrıntı bir başka deyişle çok az yardımcı motif ortaya konmuştur. Bu yüzden bu şiir henüz dramatik temsil aşamasından daha önce çıkmasa bile gerçekte liturjik bir ezberden okuma olarak kullanılma ihtimali vardır. Her ne kadar bunun sonuçlandırıcı bir kanıtı olmasa da yalnızca edebî bir biçimi ele aldığımızı dair olasılık buna izin verir.

Bu zorluk şimdi kendisine özellikle benzer bir teori olan Yeni Yıl seremonilerinde tanrıyı tahta çıkarmada Kitabı Mukaddes'e ait ilahilerin örneğin "Tanrı kral oldu" ile başlayanların, gerçek kült metinlerinin kullanılmasında ilişkisinde musallat olur. İlahilerin mitik anlatımın edebî aşamasına daha çok ait olabileceği şüphesi bu teoriye itiraz noktasını oluşturur. -Bu da, Yeni Yıl liturjisinin önemli özellikleri olarak tanrının tahta çıkışı veya tanrısal bir hükmü elinde bulundurmasının vurgulanması pek çok ortaçağ Yahudi ilahilerinde olduğu gibi sade-

ce ritüel bir modelin edebî kalıntıları olabilir.

#### Hikâyede Mitik Anlatım

28. Mitolojik hikâyenin ilkel aşamasında gerçek ve ideal arasındaki esas paralellik kültik uygulamada rol oynamak için sözün değişmez benzerliği tarafından açıkça kanıtlanmış olur. Ama daha sonraki aşamalarda bile bütünüyle bir çıkarıma bırakılmaz.

İlk konumda bu gibi hikâyeleri kapsayan kutsal yazılar pek çok dinde hamili olarak sadece bir sade ve tarihi değil, aynı zamanda bir sembolik ve doğa üstü anlamda dikkate alınır. Yaska örneğin gösterir ki, Hindistanın dini geleneğinde Vedic ilahilerinin üçlü bir önem taşıdıklarına inanılır: Bir tanesi ritüel uygulama ile ilişkilidir (*adhiyajna*), bir tanesi tanrısal alan ile ilişkilidir (*adhi-daiva*, ve bir tanesi ruhanî deneyim ile ilişkilidir (*adhiyatna*); ve bu bakış Upanishadlarda da ifade edilir<sup>66</sup>. Benzer şekilde, kutsal kitaptaki tarihî hikâyelerin, hem belirli bir zamanı olmayan, hem de zamanında olan önemi hem Yahudi hem de Hristiyan hermeneutiklerin her zaman katı bir prensibi olmuştur<sup>67</sup> ki, örneğin tüm İsrail nesli ve yalnızca Mısır'dan kaçanlar değil, Sina dağında manen bulundular ve tanrı ile akitlerini sonuçlandırdılar.

İkinci olarak -ve bu daha önemli- onun daha karışık aşamalarına rağmen mitolojik hikâye, etkinliği gerçek ve ampirik olandan biraz farklı bir düzeyde varsayar. Onun kahramanları ve diğer önde giden karakterleri, doğanın normal kurallarını ihlal edebilir; biçim ve cinsiyet değiştirebilirler, veya çok büyük mesafeleri bir adımda geçebilirler. Bu unsurun şu an en uygun açıklaması, onun zihniyetin bir mantık öncesi aşamasına -mantiki sınırlamalar tarafından engellenmeyen ilkel düşünce biçimine- dönülebilir olmasıdır ve bazı bilim adamları,

bu aşamaya benzeyenleri rüyalarda aramışlardır<sup>68</sup>. Tezin yanlışlığı her ne kadar çok görünür olsa da gerçek şu ki, mitlerin ve masalların fantastik öğeleri her zaman olağanüstülüğü işaret etmeyi ifade amacıyla ortaya konur. O herhangi biri değildir, o şeklini değiştiren, büyülü çizmelere sahip olan, insanüstü bir güç gösteren veya çok büyük sınavları geçendir. Ashında, eğer durum bu olsaydı, hikâye olmazdı. Bunlar özel karakterlerin vasıflarıdır ve onlara bunlar normal erkeklerin ve kadınların rotasından ayırmak için bahşedilmiştir. Diğer bir deyişle, onlar bu vasıflara tamamen sahiptirler, çünkü onlar olağanüstüdürler ve ne yapmayı isterlerse, mantığın olağan kurallarına ve olağan kategorik düşüncenin gereklerine karşı gelebilirler<sup>69</sup>.

Göründüğü gibi, rüyaların benzerliği her ne şekilde olursa olsun çok güvenilir değildir. Çünkü rüyaların imajları mantığın saflığı tarafından üretilmez, ama akıl karışıklığı tarafından üretilir-onlar tutarsızdır, fakat irrasyonel değildir-ve böylece yeterli bir kanıt olmadan (ki işin doğası gereği imkânsızdır) zihnin mantıköncesi varsayılan ürünleriyle aynı biçimliği veya hatta benzerliği ile ilgili olarak kaynak gösterilemez.

29. Fakat mitolojik hikâyede gerçek ve idealin esas paralellliğini kanıtlamak sadece genel biçimde değildir. Bazen aynı zamanda daha özel bir tavır, etkili iki anlamlı (eşseslilik sayesinde) kelimelerin kullanımı ile iletilir. En mükemmel örnekleri, daha önceden hep başvurduğumuz Mısır taç giyme draması tarafından verilir. Birinci aşamada<sup>70</sup> örneğin keçiler ve eşekler, harman yerinde tahılı ayaklarıyla çiğnerler ve sonradan bir darbe ile kovulurlar. Bu yalnızca işlevsel davranış Set'in(önceden tayin edilmiş) hizmetkârı tarafından Osiris'in çiğnemesi ve sonraki çiftçinin oğlu Horus tarafından onlardan iğrenme, bir seferliği-

ne mitselleştirilir. Fakat bu mitik anlam bir kelime oyunu ile uygulanır: Horus araya girdiği zaman "Bak, ben sana, benim babamı daha fazla dövmememi emrediyorum!" diye bağırır ve burada önemli olan nokta şudur ki, tahıl (*grain*) ve baba (*sire*) kelimeleri, Mısır kelimeleri olarak eşseslidir (*viz. Í t*). Benzer şekilde kültik uygulama sırasında firavun, krala ait korse ile yetkilendirilir ve bunun Horus'un Osiris'in cesetine sarılmasıyla temsil edildildiği söylenir. Mısır kelimeleri için korse (*corselet*) ve sarılmak (*embrace*) benzer derinliği yakalar (*viz. kn i*)<sup>71</sup>. Ashında mevcut metnin 138. satırında kelimeler üzerinde hemen hemen bunun gibi yirmi oyun vardır-bazıları doğrudan eşseslidir; diğerleri az çok kelime oyunlarının biçimi bozulmuştur.

Aynı yöntem Ugaritik şiir olan *Hoş Tanrılar'da (Gracious Gods)* da nitelen-dirilmiştir. Onun bir unsuru örneğin, bir grup erkek tarafından bağları budarken söylenen çalışma şarkısı veya ilahi şarkıdır:

*As lord and master has he been sitting enthroned,*

*With a sceptre of bereavement in his one hand,*

*And a sceptre of widowhood in his other;*

*Yet, lo, they that trim the vine now trim him,*

*They that beat the vine now beat him,*

*They tear up the ground from beneath him*

*As when men prepare a vine.*<sup>72</sup>

Burada, başından sonuna kadar aynı seviyede sürdürülen ikili anlamlık, basit bir bağcılık çalışması, bozgun ve verimsizliğin içindeki ruhu zayıflatma olarak hemen mitselleştirilir. "sceptre"(asa ile ifade edilen kelime aynı zamanda "vine-)shoot" anlamına gelir<sup>73</sup>; "bereavement" (yas) kelimesi gösterilen

üzüm salkımı ile eşeslidir<sup>74</sup>; “widowhood” dan bahsetme hemen genel deyimini ileri sürer( Latince *vitis vidua* ile özellikle benzer) ve onunla terbiye edilmiş bağ, dul “widowed” olarak tanımlanır<sup>75</sup>. Dahası “trim” (budamak)olarak ifade edilen kelime “castrate” (hadım etme) anlamına da gelir<sup>76</sup>, ve “ Onlar onun altından yeri parçalara ayırdılar” ifadesi gerçek anlamında bağı dikmede kullanılan bir tekniğe gönderme yapar.<sup>77</sup>

Kelime oyunlarının bu kullanımında belirtilen yalnızca sözlü veya artistik bir kibir değildir. İlkel düşüncede temellenen yöntemin ismi, kimliğin ayrılmaz bir parçasıdır. Buna göre eğer bir isim iki anlama sahipse, bu *ipso facto* (yalnız bu nedenle) iki açığa sahip olduğunu gösterir. Şu anki durumda, gerçek ve ideal arasındaki esas paralellik iki açığa dayanır.

30.Diğer taraftan bu esas paralellik hikâye içinde ve bizim tartıştığımız diğer vasıtalarla açık seçik ifade edildiği zaman benzer bir çeşit indirgemeden yakıdır. Bunun başlıca işareti, ebedinin yalnızca antikite düzeyine bir indirgemesidir. Bir başka düzlemde aynı zamanda gerçekten ne olmuş ise “bir zamanlar” aynı düzlemde olmuş bir şey gibi sunulur. Böylece uzak geçmişe gönderilen mitolojik hikâye şimdiki bir durumun ideal eşlik edeni olmayı sona erdirir ve onun arketipi veya başlangıçta var olan modelinin karakteri olduğunu varsayar. Şunu söylemek gerekir ki Tanrı, “gerçekten” tam o anda ejderhayı öldürmediği zaman artık “ideal olarak” ejderhayı öldüren olarak tasavvur edilmez; O ejderhayı yalnızca geçmişte öldürdü ve ritüel hareket basitçe o olayın taklidinin bir kopyasıdır.

Temelde ampirik dile getirişlerin zaruretlerine basit bir teslim olsa da, o bizi - konunun bazı modern öğrencilerini

yanılttığı gibi-(örn. Malinowski ve Eliade)<sup>78</sup> Mitin başlıca işlevinin geleneksel bir kullanımı başlangıçta var olan, istenen sonucu veren bir hareketin tekrarı olarak temsil edildiğini geçerli kılmak olduğunu varsaymamız konusunda bizi yanıltamaz. Önemli noktayı kaçırmamak için bir daha söylemek gerekirse, Mit ve Ritüel paralel çalışırlar ve birbirlerinin soy veya soya ait ilişkilerinde birbirlerinin yerini almazlar.

#### **Mitin “Gerçekliği”**

31. Hangi anlamda Mit “gerçek” olarak nitelenebilir?

Eski araştırmacılar için bu soru hemen hemen hiç problem oluşturmadı. Onlar için gerçek basit bir şekilde hayalin zıttı idi; bir mit eğer tarih ve gerçek ile bağlantılı ise doğrudur. Eğer şimdi, sadece edebî fenomen değil, daha çok kültik olan Miti işlevsel olarak tanımlarsak, bu cevabın daha fazla geçerli olmayacağı açıktır.

Yeni bir çalışmada<sup>79</sup> Pettazzoni alternatif bir formülasyona girişmiştir:

Mit, kutsal bir hikâye olduğu için gerçek bir hikâyedir; sadece içeriğinin doğası açısından değil, aynı zamanda yürürlüğe koyduğu somut kutsal güçlerin doğası gereği böyledir [der]. Orijin mitlerin anlatımı külte dahil edilmiştir, çünkü, hayatı koruyan ve artıran kültün kendisinin içerdiği sonuçlara neden olur... Dünyanın yaradılışını hikâye ile ilişkilendirmek, dünyanın korunmasına yardımcı olur; insan ırkının orijinini anlatmak insanlığı hayatta tutmaya hizmet eder. Bir topluluğu veya sosyal grubu sürekli kılmaya gibi. Üyeliğe kabul ayininin veya şaman uygulamalarının ilk yapılarının hikâyesini anlatmak, bunların etkilerinin ve devamlılığının sağlanmasına hizmet eder.

Bu açıdan bakıldığında, mitler gerçeklik nedeniyle gerçek olmalıdır; sahne olamazlar. Onların gerçekliği ne man-

tıksal ne de tarihsel bir doğruluktur. Hepsinin üzerinde, dinsel, ve özellikle daha çok sihirsel bir tür gerçekliktir bu. Kültün amaçları için mitin yararları; dünya ve onun üzerindeki hayatın korunması özellikle kelimenin sihrinde, bir takım güçleri çağrıştıran gücünde, *mythos* veya *fabula*'da yatar. Etimolojinin ima ettiği üzere *-fa turm-* "uydurma konuşma"yı değil, gizemli ve kuvvetli birleşik bir gücü ima eder.

Ancak bu bakış açısına açık bir itiraz vardır: Gerçekliği etki ile karıştırmaktadır. Altını çizmek gerekirse, parlak ve yadsınamayacak şekilde açıkladığı şey, mitolojik anlatımların ve performansların geçerliliğidir. Fakat Mitin "gerçekliği", daha çok Temel Mitik Düşünceye özgü olması gereken bir şeydir ve onun açık ifade biçimlerinin mekaniğinin dışında sonuca ulaştırılmamalıdır. Diğer bir ifadeyle, sunacağımız üzere, yadsınamayacak temel terim olan gerçek ve anlığın, ideal ve doğa üstü ile paralel seyrettiği aslında metafizik bir kavramdır. Bu, tüm yapının üzerinde yükseldiği daha basitleştirilmesi mümkün olmayan bir veri, -belitsel gerçekliktir.

32.Bu tezi desteklemek için Pettazoni çeşitli Kuzey Amerikalı yerli kabilelerin yanında (örneğin Pawnee, Wichita, Oglala Dakota ve Cherokeler) Kuzey Batı Avustralyadaki Kradjerisliler ve Güney Batı Afrika Hereros'ları arasında, aslında farklılığın hikâyelerin "doğruluğu" ve "yanlışlığı" arasında yattığına işaret etmektedir. Gerçeklik addedilen kozmogoniler ve atalara ait tarih hikâyeleri ve sahte kabul edilen "inandırma" anlatıları gibi. Bizim durumumuzda bu gözlem, hikâyeye ilişkin iki kategoriye ilişkin ilkel zihindeki olgusal kabulü tasdik ettiği için büyük önem arz etmektedir; bizim de ileri sürdüğümüz üzere; mitler kült içinde kullanılır, hikâye ise

eğlence amaçlı anlatılır. Aynı zamanda, bunun, Mitin "gerçekliği" üzerindeki etkisini görmek zordur, kendi başına, hikâyelere bir şekilde atfedilen güvenle ilişkili gibi görünmektedir. Ve bundan sonra bile, önemli özellikler sıradadır.

Herhangi genel bir sonuç çıkarmadan önce "doğru" ve "yanlış" olarak ifade edilen yerli terimlerin anlamını ve çerçevesini tam olarak belirlemek gerekli görülmektedir. Bu bağlamda "doğru", güvenilir veya tarihî veya gerçek veya geçerli veya tasdik edilen anlamına mı gelmektedir? Tersine "yanlış" güvenilirmez, veya tarihî olmayan veya gerçek olmayan (uydurma) veya boş veya sahte anlamına mı gelmektedir? Bir hikâye, örneğin işlevsel açıdan geçerli olabilir -tamamıyla ritüel bir amaca hizmet eder fakat tarihi açıdan geçersiz olabilir veya tarihi açıdan geçerli olabilir, fakat kültik bir ezberden okumada boş ve etkili olmayabilir. Aynı şekilde gerçek bir gelenek olup, kendi içinde uydurma olabilir veya aksine doğru, tarihî gerçek ile ilişkili olabilir ancak modern bir ürün ve gerçek olmayan geleneksel oluşum olabilir.

Düşünülürken, aslında "doğru" teriminin anlamları modern deyiştir. Hazır bir ilaç *doğru bir tedaviyi* sağlayacağını iddia edebilir. Burada *doğru* basitçe kesinlikle etkili anlamına gelir. Bir gelenek *doğru* bir gelenek olduğunu iddia edebilir. Burada kelime basitçe otantik anlamına gelir. Bir haberin *doğru* olduğu söylenebilir. Burada hiçbirinin olmadığı kadar bir gerçek ile ilişkilidir. Bir dokümanın kopyası *doğru* kopya olarak tanımlanabilir. Burada ima edilen doğru olduğudur. Açıkçası, o halde, biz ilkelin tam olarak hangi kelimeleri hangi anlam içinde kullandığını<sup>80</sup> biliyoruz, ilkelin "doğru" ve "yanlış" hikâyeler ayrımından Mitin "gerçekliği" hakkında herhangi bir sonuç çıkarmak şüpheli olur<sup>81</sup>.

**Bazı İtirazlar Cevaplandı**

33. Eğer bizim Mite temel yaklaşımımız sağlam ise, mitolojistlerin görevi, hikâyeleri ele aldıkları zaman hangi öğelerin ritüel durumları yansıttığı veya hangi durumları çıkardığına bakmak olmalıdır. Ve bu kriter ile onun öncesinde yatan *mit* mi (indirgenmiş bir biçim olsa da) yoksa sadece bir *masal* mı olduğunu belirlemelidir. Bu izlemede ancak, belirli temel prensipler açık bir şekilde anlaşılmalıdır.

Birincisi, söz ve rit arasındaki uyumun sıkı ve kesin olmasına gerek yoktur ama basitçe önceki ve sonrakini esinlenenin altında yatan kavram arasında uyum gereklidir. Bunun için bizim gerçekten aradığımız birinin diğerinde bir kopyası değildir, ama daha ziyade iki uyuşan vasıtadaki anlatımın bir paralellığıdır.

İkincisi, çok kesin anlaşılmalıdır ki, belirli oluşlara özgü özel bir orijini içermez, ama belirli edebi biçimlerin soysal orijinini içerir. Söylemek gerekirse Mit *per se* (aslında) Ritüelin suretidir fakat bu *per se* (aslında) her mitolojik hikâyenin kültik bir davranış veya davranış serisinin metni olduğu anlamına gelmez. Bunun için örneğin, Ugaritik şiir olan Baal yalnız bir masaldan ziyade bir mit olarak nitelendirilir. Kutsal bir pandomimin tabii sonucunun eşliğinde ezberden okuma gibi sanmak veya kanıtlamak gerekli değildir<sup>82</sup>; eğer biz onun içeriğinde ve yapısında kültik uygulamaların programının çizdiği gibi aynı modeli bulursak bu yeterli olur.

Bu, önemini vurgulamanın zor olabileceği bir noktadır. 1950’de şu an ki yazar, *Thespis* çalışmasında bu yaklaşımı belirli eski Yakın Doğu metinlerinin analizine uygulamayı araştırdığı zaman, birçok Oryantalist-bir veya iki istisna dışında- o metinlerin aslında dramatik olarak rol oynadığını gösteren hiçbir so-

nuçlandırıcı kanıtın olmadığını belirterek hemen karşı geldiler. Bu gibi bir itiraz ancak hayatî ve temel bir yanlış anlamaya dayanır. Tartışma aslında bir hayli farklı bir düzeydedir. İddia ettiği şudur ki, belirli bir tip hikâye *au fond* gerçekte ritüelde “davranışsal” olarak ifade edildiği gibi, aynı durum edebî bir (veya daha tarafsızca, sözlü bir) anlatımdır ve bu iki şey bu yüzden paralel işler, birindeki birbirini takip eden olaylar suretini diğerinin hareket sırasında bulur. Kısacası, bizim tartıştığımız paralellik gerçek bir ezberden okuma ile gerçek bir performans arasındaki değildir, fakat bir hikâyenin modeli ile bir ritüelin modeli arasındaki paralelliktir veya daha geniş ifade etmek gerekirse- bir edebiyat türü ile bir seremoni türünün temel ilişkisinin arasındaki paralelliktir.

34. Eski Yakın Doğu’da mit ve mevsimlik ritüellerin varsayılan paralellığı genel bir kültik “kalıp”ın aslında yalnızca seçmecî karışım- birbiriyle hiçbir genetik ve tarihi ilişkisi olmayan türlü türlü ve farklı kültürlerden alınan öğelerin keyfi bir *potpourri* potporinin hazırlayıcı yapısına dayandığına da karşı çıkıldı. Hatta Frankfort devam etmekte olan tartışmanın tümüne karşı gelmek için daha ileri gitti ve kültürlerin gerekli ve çok önemli farklılıklarını örten tamamen boş bir köksel birliği varsaydı. Bu yüzden şunu belirtmek çok gerekli olacaktır. Şu anki yazar “ritüel (veya mevsimlik) kalıp” terimini kesinlikle Uppsala okulunun veya bazı bilim adamlarının I. Engnell veya S.H. Hook’un anladığı anlamda kullanmaz. Daha açık olmak gerekirse, o kültik prosedürlerde herhangi bir aynılık veya bir ve başka alanın mevsimlik seremonileri arasında Frankfort’un sorguladığı gibi herhangi bir tarihi ilişki varsaymaz. Karşılaştırma bir hayli farklı bir düzeydedir: Tarihi değil psikolojiktir. Yazarımız “mevsimlik



kalıp” derken, inkâr edilebilir kutsal kanıt için, her kim veri toplamada sorun yaşıyorsa aslında dünyanın pek çok bölgesinde mevsimlik ritüel olarak nitelendirilen birbirini takip eden geniş bir çile, arınma, canlanma ve kutlamadan bahsederek, ancak o aynı zamanda daha fazla şeyler ifade eder. Bu ifade ile o, halk masalında ve aynı zamanda halk geleneğinde ifade bulan hemen hemen tüm insanlar için ortak olan belirli sanılar olduğunu belirtir. Bu gibi düşünceler ve kuruluşlara-“isologues” (İki veya daha fazla benzer ya da ilişkili birleşenden oluşan) da denebilir-örneğin: Belirli toprağın sahipliğini iddia etmek için tavaf edilmesini; bir insanın veya bir kuklanın yağmur sağlanması için ıslatılmasını; ekinoks ve gündönümlerinde ateşler yakılmasını; ölünün bir dağa çıktığını ve mevsimlik festivallerde geri döndüğünü varsaymasını içerebilir. Yazar, bu tür düşüncelerin, mitolojik hikâyede kabulü ile ritüel uygulama ile onların paralelliklerinin yararlı kanıt sağladığını iddia eder ve dolayısıyla bu tür hikâyeleri mitler olarak nitelendirmek için bir kriter saptar. Ancak bu tür karşılaştırmalar kurulurken bir gelenek ve diğeri arasında hiçbir tarihi ilişki olmadığı muhakkak varsayılmalıdır.

Prosedür belki dilin benzerliğinden -ve açıklanabilir- gösterilebilir. Sami ve eski diller örneğin bir nehrin kaynağını onun “başı” olarak ifade ederler, ama ne zaman bir anlambilimci bir düşünme şeklini göstermek için bu paralelliklere başvurursa İbranice *ro’sh* ve Latince *caput’un* söylenişi arasında dilbilimsel bir ilişkiyi varsaydığını hiç kimse hayal edemez. Aynı sebeple ne zaman bir antropolog veya bir karşılaştırmalı mitoloji öğrencisi türlü bölgelerdeki gelenekleri karşılaştırdığında, onlar arasında doğrudan bir ilişki varsaymaz, ancak yalnızca temel kavramların bir uyumu

varsayar ve bu açıdan bakıldığında kanıt daha çeşitlendirilmiştir, açıklaması daha etkilidir.

Mitin doğası ve kökeni hakkındaki spekülasyonlar büyük olasılıkla hiçbir zaman bitmeyecek, ancak bu çalışmada önerilen yaklaşım sağlamsa, belki biz onun konusuna ve önemine yönelik daha iyi bir kavrayış ediniriz. Geçmiş için anı ne ise, gelecek için umut ne ise bugün için de Mit’tir ifadesini önerecek kadar yanlış yolda olmadığımız görüldü.

#### NOTLAR

<sup>1</sup> Bu yeni materyallerin pek çoğunun çevirileri şu an “*Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*”, ed. James B. Pritchard (Princeton, 1950)’da mevcuttur. Burada başvurulan bu yayının ANET olarak geçecektir.

<sup>2</sup> Bkz., özellikle B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London, 1926). Aynı zamanda bkz. H. Leenhardt, *PCHR VII (1951) (Proceedings of the VII Congress for The History of Religions [1950], Amsterdam, 1951)*, s.89: “*Le mythe n’est pas un recit, il es vecu. Il ne faut pas deduire de la qu’il ne s’agit point de mythe puisqu’il n’y a pas de recit, mais accepter que le mythe soit vecu avant d’etre conte.*”

<sup>3</sup> Bu, örneğin, Ernst Cassirer’in *Sprache und Mythos (1925)* ve Susanne K. Langer’in konuyu açık olarak ele aldığı cildine “*Philosophy in a New Key (New York, 1948)*, s.138-65. uyar. Langer açıkça şöyle ifade eder: “*Uzun bir zaman sözle/yazıyla belirtilmeden ifade edilerek kalmış olabilen mit fantezide başlar; fantezinin temel biçimi ise tamamen subjektif ve özel olan rüya’nın fenomenidir.*”

<sup>4</sup> Bu kavram hakkında yazarın *Thespis*’ine bakınız (New York, 1950), s.4-5.

<sup>5</sup> W. Robertson Smith, *Religion of the Semites* (Londra, 1927), s.18.

<sup>6</sup> E.g., D. G. Brinton, *Religions of Primitive Peoples* (New York, 1899), s.173. Mit ve Ritüel ilişkisi üzerine diğer bildiriler arasında aşağıdakilere atıf yapılabilir:

Jane Harrison, *Themis* (Cambridge, 1912), s. 328: “Mitin dindeki temel anlamı erken edebiyattaki ile tamamen aynıdır; bu konuşulan kutsal ritin karşılıklı olarak, bir şey yaptırdığı; o *legomenon*’la çelişir, veya daha ziyade dromenon ile ilişkilendirilir.” Bu, miti kendi sözel ifadesi ile karıştırır.

S. H. Hooke, *Myth and Ritual* (Oxford, 1933), s. 3. “Mit, ritüelin konuşulan kısmıdır: Yapılmakta olunan şeylerin açıklamasıdır. İlk anda ritüelinden ayrılamayan orijinal mit, ritüelin içinde mevsimsel olarak yeniden üretilen orijinal durumun az çok sembolik biçimini dışa vurur.” Aynı karışıklığa ilave olarak mitin arketip olduğu temelsiz varsayım için; bkz. s.30.

Fr. Heiler, *PCHR VII (1951)*, s. 160: “Der Kult

erzeugt den Mythos." Bu, "der Kult"un tanımını ve "erzeugt" ile ima edilen süreç hakkında biraz daha kesinlik gerektirir.

Van Der Leeuw'un mitin "kelime kısıtlayıcı durum" olduğuna ilişkin klasik hükmü de benzer şekilde çok muğlaktır. Genel olarak hikâyelere aynı düzeyde uygulanabilir.

<sup>7</sup> Bkz. A.M. Hocart, *Kingship* (Oxford, 1927); I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala, 1945); C.G. Seligman, *Egypt and Negro Africa: A Study in Divine Kingship* (London, 1934); G. Widengren, *The King and the Three of Life in Ancient Near Eastern Religion* (Uppsala, 1951); P. Hadfield, *Traits of Divine Kingship in Africa* (London, 1949); H. Frankfort, *Kingship and the Gods* (Chicago, 1948); C.J. Gadd, *Ideas of Divine Rule in Ancient East* (London, 1948); T.H. Gaster, "Divine Kingship in the Ancient Near East," *Review of Religion* 9 (1945), 267-81.

<sup>8</sup> G. Coedes, *PCHR VII* (1951), s. 141 ff.

<sup>9</sup> Bu örnekler Hadfield'den alınmıştır, *Traits of Divine Kingship*, s. 12-15.

<sup>10</sup> Fr. Hrozny, *Sprache der Hittiter* (1917), s. 171; A. Goetze, *Kleinasiens* (Munich, 1933), s. 83.

<sup>11</sup> Johannes Friedrich, *Zeitschrift für Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 89 (1930), 283; cf. W. Krickeberg, *Marchen der Astecken und Inkaperunaner* (Jena, 1928), s. 90 ff; E. Seler, *Sahagun* (Stuttgart, 1927) s. 437.

<sup>12</sup> Lord Raglan, *The Origin of Religion* (London, 1949), s. 80.

<sup>13</sup> Bu konuda bkz., A.B. Cook, *Zeus*, vol.2 (Cambridge, 1925), s.1069 ff.

<sup>14</sup> Cf. Ch. Jeremias, *Die Vergottlichung der babylonisch-assyrischen Könige*, der alte Orient, vol. 19, no. 3-4 (Leipzig, 1919); T. Fish, "The Cult of King Dungi [Shulgi] During the Third Dynasty of Ur". *Bulletin of John Rylands Library* 11, no.2 (July 1927), 1-7.

<sup>15</sup> Örnek olarak, önceki notta Ch. Jeremias'in incelemesi ve Goetze'nin konuya kısaca temas ettiği *Kleinasiens*, s.83.

<sup>16</sup> A. Moret, *Du caractere religieux de la roy-aute pharaonique* (Paris, 1903), s. 131. Ancak H.H. Nelson'un *Biblical Archaeologist* 7 (1944), 47'deki sözlerine dikkat ediniz: "Tapınağın bu yorumunun ikincil olmasının dışında hiç bir gösterge bulamadım. Hiç bir oranda, tapınağa atfedilen kozmolojik önem onun biçimini belirlemekteydi. Önce biçim ortaya çıktı ve sonra yorum, zaten mevcut olan üzerinde yoğunlaştı." Yine de, ikincil yorum, ilkel kavramın sadece daha sonra açık bir şekilde dile getirilmesi olmuş olabilir.

<sup>17</sup> *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, no.164, 38 ff.

<sup>18</sup> Thureau-Dangin, *Die sumerischen undakkadischen Königsinschriften* 140, 19, 20 ff. (Sennacherib'in éBellino Cylinder'de sıklıkla atfı yapılan bölümü başka türlü yorumlanmalıdır; Gadd, *Ideas of Divine Rule*, s. 94.)

<sup>19</sup> Exod. 25:9, 40.

<sup>20</sup> Matthews, *Journal of the Palestina Orien-*

*tal Society* 15 (1935), 531; cf. J. Pedersen, *Israel*, vol. 3-4 (1940), s. 263, 693.

<sup>21</sup> Ta anith 5a; Hagigah 12b; Pesikta 21.144b; L. Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol. 5, s. 292. Düşünce yazarı belirsiz ve doğruluğuna inanılmayan yazıları edebiyatında belirtilir: Test. 12 Patr., Dan. 5; Syr. Apoc. Baruch 4:3, vb.; cf. G. H. Box, *Liber esdrae*, vol.4 (London, 1912), s.198 ff.; A. Kahana, *Ha-sepharim ha-hisonim*, vol.1 (Tel Aviv, 1917), s.369.

<sup>22</sup> Gal. 4:26; Heb.12:22; Rev.3:12; 21:10.

<sup>23</sup> Örneğin anonim 17.yy ilahisinde, "Urbs beata Ierusalem/dictu pacis visio/ quate constritur in caelis/ vivis ex lapidibus/ et angelis coornatur/ ut sponsa comitibus" (J.S. Phillimore, ed., *The hundred Best Latin Hymns* [Glasgow, 1926], no.18) *dictu pacis visio* kelimesi İbranice'den Kudüs'ün hayali bir türetmesi üzerinde temellenir. R-h, "bkz." *Ve shalom*, "barış"). Aynı zamanda Albert'in ünlü "O quanta qualia sunt illa sabbata", şiir kıtası 2: "Vera Ierusalem/ est illa civitas/ cujus pax jugis est/ summa jucunditas; /ubi non praevenit/ rem desiderium/ nec desiderio/ minos est premium."

<sup>24</sup> İbr. *Îr ha-el ohim*. Kelimeler bir hitap etme olarak değil bundan evvelkinin "Muhteşem şeyler seni konuşuyor" izahlı ilavesi ile ilişkili olarak yorumlanmalıdır.

<sup>25</sup> Cf. Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol.1, s. 3; vol. 2. s.153; vol. 6, s.307.

<sup>26</sup> Sure 48:3; 55:77; 85:22.

<sup>27</sup> Cf. *namarupa*'nın hint dil grubuna ait doktrinini.

<sup>28</sup> Cf. Ginzberg, *Legends of the Jews*, vol.3, s. 97.

<sup>29</sup> Breasted, *Ancient Records*, c.1, § 786 (Khenzer): Firavun onun (Ra'nın) "bedeninin/body oğlu olarak adlandırılır." Benzer biçimde Ra Sesostris III'e şöyle der: "Sen sana bahsettiğim bedenimin ardındaki oğlumsun"; cf. S.A.B. Mercer, *The Religion of Ancient Egypt* [London, 1949], bölüm 14, pp 248 ff.

<sup>30</sup> Cf. *Thespis*, s.170

<sup>31</sup> Ra'nın Sesostris III'e yaptığı açıklamayı 29 numarada belirtilenle karşılaştır. Önceki kelimeler genellikle "Buyruğumu ilan edeceğim" (İbr. *asapperah el hôg*) yorumlanır, büyük olasılıkla Torczyner ile şu şekilde değiştirilmiş "Ben seni göğsüme/çok yakınma aldım" (*ôsifekâ el hêqî*). Bu benimsemenin bir işaretidir; cf. J. Grimm, *Deutsche Rechtsaltertümer*, 4. ed., c.1 [Leipzig, 1899], s. 219, 638; F. Leibrecht, *Zur Volkunde* (Heilbronn, 1879), s.432. Edessa Kontu böylece Baldwin'i benimsemiştir.

<sup>32</sup> Etana A.1.11=ANET, S.114b.

<sup>33</sup> Babil tabletlerinden çivi yazılı metinler, vb. British Museum'da bölüm 21 (London, 1905), levha 40.

<sup>34</sup> Geleneksel metin durumu noktalamayla bozar, "Y. senin cesaretin için Sion'dan asayı gönderir, (söyleyerek), sen yönet," vb. Fakat asa cennetten gönderildi; onun sadece gücü Sion'dan çıkar.

<sup>35</sup> Cf. A. Goetze, *Hattusilis, Mitteilungen der Vorderasiatisch-Aegyptischen Gesellschaft* 29, no:3 (1925), 52-55. H.G. Güterbock, *Forgotten Religions*,

ed. V. Ferm (New York, 1950), s.99 “tanrılar tarafından yönetilen özel bir güç olarak tanımlar.” Yaklaşık olarak eşit sayılan Accadian *mişaru* ile eşleştirilir; cf. L.Oppenheim, ANET, s. 269b, n.1

<sup>36</sup> Cf. Isa. 45:1 (Cyrus’un). Cyrus’un “Kil/balçık Silindir” yazıtında kesin bir benzerlik var, satır 12 (ANET, S.315b) : “(Marduk) elini tutabileceği, gözdesi olan dürist bir kral aradı.” bkz. S. Smith, *Isaiah XL-LV* (London, 1949), s.73.

<sup>37</sup> II R 51.2, 58 ab.f; British Museum’daki Babil metinlerinden çivi yazılı metinler, vb., bölüm 19 (London, 1904), levha 19, iv, 58 ff.; B. Meissner, *Babylonien und Assyrien*, c.2, (Heidelberg, 1925), s.110.

<sup>38</sup> J.J.L. Duyvendak, *PCHR VII* (1951), s.137.

<sup>39</sup> Buna bkz.: M. Eliade, *Traité d’histoire des religions* (Paris, 1949), s.324. Bizans tapınaklarının yapımında bu düşüncenin yaşaması üzerine, cf. O.M. Dalton, *East Christian Art* (Oxford, 1923) , s.(pp.) 243 ff. Cf. ayrıca H. P. L’Orange, *Studies in the Iconography of Cosmic Kingship in the Ancient World* (Oslo, 1953), pp.s.9-17.

<sup>40</sup> Şatapatha Brahmana 13.8.1, 17, vb.

<sup>41</sup> Porphyry *De antro nympharum* 6.

<sup>42</sup> Bkz. tümüne:I. Bezinger, *Hebräische Archäologie*, 3. ed. (1927), s. 129; R. Patai, *Man and Temple* (London, 1947), bölüm 4. s. 105 ff.

<sup>43</sup> Babil’deki yedi katlı Zigurat’ın yedi cenneti temsil ettiği sıklıkla belirtilir. A. Parrot, bu kozmik yorumun ikincil olduğunu açıklamasına rağmen (*Ziggurat et Tour de Babel* [Paris, 1949]); ve J. Nougayrol (*Symbolisme cosmique et monuments religieux*, Musée Guimet [Tammuz 1953], s.13), keza skeptizimi anlatır. H. Frankfort Zigurat’ın kozmik dağı temsil ettiğini iddia eder ve bu görüş aynı zamanda H.G. Quaritch-Wales, “The Sacred Moution in Old Asiatic Religion”, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* (1953), s.24 tarafından benimsenir.

<sup>44</sup> *apsu* üzerine bkz. *Keilinschriftliche Bibliothek* 3.1.13. E. Forrer, *Glotta* (1938), s.186 yapay/suni okyanusların Hitit tapınaklarında da olduğunu ileri sürer. Lidzbarski, *Ephemeris* c.3, s.9 Hamath’ın Zakirinin M.Ö 17. yy. yazıtlarında *apsu* için bir referans kabul edilebilir, b.9-11: “Topraklarım baştan başa tapınaklar inşa ettim ve inşa ettim...[ve]â-p-ş.”

Bir “altın cennet”ten (*şamê ša hurāši*) Behren’de bahsedilir. *Assyrisch-Babylonische Briefe* (Leipzig, 1906), s.64 ff. ve Tahta bir tanesi mücevherlerle örtülü olarak Babil’de tanrıça Gula’nın heykeli üzerine Nebuchadnezzar tarafından yerleştirilmiştir. (*Vorderasiatische Bibliothek* 4.164.12) Cennet kelimesi aynı zamanda bu anlamda İstar-bêldâini Esarhaddon’a kehanetinde IV R 61’de ( cf. S.Langdon, *Tammus and Ishtar* [Oxford, 1914], s.131) kullanılmıştır. Suriyece Peshitta’da “gök” çatıların bir ifadesi olarak 1 Kings 6:16 kullanılır. Aynı zamanda Hesychius’da sonraki önerme ile ilgili: OYPANOË:...Bkz. L’Orange, *Studies*, s.22 ff. Diğer taraftan bu dilbilimsel kanıt boş yere basılmamalıdır, çünkü kullanım tamamen mecazi olabilir, Vitruvius’da Latince *coelum cam-*

*eras* gibi 8.3, modern Fransızca’da *ciel*, “tonoz/kubbe” ve Yunanca aynı mantıkla *ovpavôç* “ağzın kaynağı”

<sup>45</sup> *Archaeology and the Religion o Israel* (Baltimore, 1942), s.148-55.

<sup>46</sup> *Ibid.*, s.152

<sup>47</sup> Bu temel hatadır, örneğin, Eski Yakın Doğu’da Engnell’in Tanrısal Krallık çalışmaları. Mevcut yazarın eleştirisi için bkz. *Review of Religion* 9 (1945), 267–81.

<sup>48</sup> Cf., örneğin Webster’in tanımı: “Mit, orijinali unutulmuş, genellikle bazı adetleri, inanışları, kurumları veya kültürel fenomenleri açıklamaya hizmet eden bir karakter olan tarihsel olaylarla görünürde ilişkili bir hikâyedir. Mitler özellikle dini ritler ve inanışlarla ilişkilidir. Benzer şekilde, *The Standart Dictionary of Folklore, Mythology and Legend* (New York, 1950) miti, “gerçekten eski bir çağda olmuş gibi sunulan bir hikâye”, insanların, onların tanrıların, kültürel özelliklerini, dini inanışlarını vb. kozmolojik ve doğaüstü geleneklerini açıklayarak tanımlar.

<sup>49</sup> ANET’de tercümesi yapılan Akıtu sere-monilerinin programına bkz., S.332b, satırlar 280-85.

<sup>50</sup> Weissbach, *Miscell.* No.12.23; Zimmern, *Zeitschrift für Assyriologie* 23.369; Langdon, *Scientia* 15.239.

<sup>51</sup> Bkz. *Thespis*, s.115-222.

<sup>52</sup> J. Friedrich, *Zeitschrift für Assyriologie*, n.f. 15(1950), 235-42, 253-54; T.H. Gaster, *The Oldest Stories in the World* (New York, 1952), s.144-58.

<sup>53</sup> H.G. Güterbock, *Journal of Cuneiform Studies* 5(1951), 135-61; 6 (1952), 8-42; Gaster, *The Oldest Stories*, s.110-33.

<sup>54</sup> Goetze, ANET, S.125-26; Gaster, *Thespis*, s.317-36; Gaster, *The Oldest Stories*, s. 134-43; O.R.Gurney, *The Hittites* (London, 1951), s.181-83.

<sup>55</sup> Cf. *Thespis*, s.321 ff.

<sup>56</sup> P. Sébillot, *Le Folklore de France*, c.1 (Paris, 1904), s.468-70; H. Donteville, *La Mythologie française* (Paris, 1948), bölüm 5, s. 132 ff.

<sup>57</sup> Bunun standart basımı K.Sethe, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspiele*, c. 2 (Leipzig, 1928), s.83-264; cf. Ayrıca, *Thespis*, s.383-403.

<sup>58</sup> Metnin çivi yazısı için bkz. Ch. Virolleaud, *Suriye* 14 (1933), 128-51. Metin, C.H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (Rome, 1947), no.52. çevrilmiştir. Çevirisi ve yorumu için bkz. *Thespis*, s.239-56. (Gözden geçirilmiş şekli *Thespis*’in İtalyan basımında görülecektir.)

<sup>59</sup> Satırlar 8-11.

<sup>60</sup> Satırlar 13,28. Metin şöyle yazar (*w)šd šd ilm sd Attr w Rhm*. Bu çok çeşitli yorumlanabilir. Biz böyle yorumluyoruz.” Ve tarlayı sür, kutsal tarla gerçekten Asherat ve The Vigin (i.e., Anat) olsa da”. Açıklama şöyle olabilir; Ritüel olarak kutsal toprağın bir parçasının sürülmesi davranışı bereket tanrıçalarının döllenmesi gibi tanıdık bir figür tarafından mitselleştirilir. Düşünce “kadın=tarla” imajı ile bağlantılıdır.

<sup>61</sup> Metin eylemlerinin tamamı müstehcenlik

sınırlarında bir cinsel duyu içinde sözlü iki anlamlılık vasıtasıyla açıklandı.

<sup>62</sup> *Keilschrifttexte aus Boghazköi* 3.7.1.3-4

<sup>63</sup> Yukarıda bkz., n.49.

<sup>64</sup> Cf. *Thespis*, s.104-6.

<sup>65</sup> Cf. *Thespis*, s. 74-87.

<sup>66</sup> Cf. T.M.P. Mahadevan, *PCHR VII* (1951), s.143.

<sup>67</sup> Cf. S.D.F. Salmond'un önemli makalesi "Hermeneutics," *Encyclopaedia Britannica'nun* 19. basımında.

<sup>68</sup> Cf. Esp. G. Jacop, *Märchen und Traum* (Hannover,1935); K. Abraham, *Traum und Mythos* (Leipzig, 1909).

<sup>69</sup> Bu yazarın makalesinden alıntılanmıştır. "Errors of Method in the Study of Religion," in *Freedom and Reason: Studies...in memory of Morris Raphael Cohen* (New York, 1951), s. 381.

<sup>70</sup> 29-33 satırlar; *Thespis*, s.388

<sup>71</sup> 101-3 satırlar; *Thespis*, s.398

<sup>72</sup> 8-11 satırlar: *mt wšr ytb/bdh ht ulmn/yzbrnn g p n / ysmdnn smdm g p n / yšql šdmth km g p n*. *Thespis*, s. 241-42; J. Finkel, *Joshua Starr Memorial Volume* (New York, 1953), s. 29-58.

Çev.notu: Şiirin orjinal haline dokunulmamış ve bu yüzden çevrilmemiştir.

<sup>73</sup> Ugaritik kelime *ht'*dir. Cf. aynı kökten gelen İbranice *hóter*,İsa.2:1 benzeri yunanca kullandığımız *páβdos*.

<sup>74</sup> Ugaritik kelime *tkl'*dir İbranice *eshól'a benzer*; "üzüm salkımı".

<sup>75</sup> Cf. Catullus 52.49; Horace *Epodes* 3.9-10. Cf. Ayrıca Shakespeare, *The Comedy of Errors*, oyun 2.sc.2, satırlar 173 ff.: "Thou art an elm, my husband,I a vine/whose weakness, married to thy stronger state,/Makes me with thy strenght to communicate."

<sup>76</sup> Ugaritik kelime *zbr'*dir, Arapçası *z-b-r* ve İbranice *z-m-r*. "castrate"<sup>76</sup>ın sonraki anlamı için, cf. Haupt, *American Journal of Semitic Languages and Literature* 26,1. Benzer şekilde Latince *castrare* aynı zamanda bağları budamak anlamında kullanılıyor. (*Cato De re rustica* 32.2; Vitruvius 2.9).

<sup>77</sup> Ugaritik *yšql šdmth'in* gerçek anlamı tartışmalıdır; bkz. Finkel, *Joshua Starr Memorial Volume*, s.55f. Biz onu ( Süryanice *s-q-l*, "kaldırmak") Akadca *eqla tabālu*, 'aydınlatma' ile eşit saydık. "bir tarlayı kaldırmak" "tarlayı açmak anlamında".

<sup>78</sup> Böylece, Malinowski ( n.2'de belirtildiği gibi) şöyle der: "Mitin işlevi kısaca baştaki olayların gerçekliğini daha yüksek daha iyi daha olağanüstü bir zamana uzatma yoluyla geleneği güçlendirmek ve geleneğe büyük bir değer ve prestij bahşetmektir... Mit, tarihöncesi çağlara ait gerçekliğin bir ifadesi olarak halen günümüzde yaşar ve geleneğin haklı bir nedeni olarak geçmişle ilgili ahlâkî değerler, sosyolojik (sosyal?) yöntemler ve büyüsel inanışlar için örnek bir model hazırlar. Pettazoni'nin benzer ifadesi, *PCHR VII* (1951), S.72: "Il ne s'agit pas tant de savoir comment le monde a eu un commencement, que d'en garantir l'existence et la

durée. C'est pourquoi tel mythe de la création est récité au cours d'une célébration rituelle (par exemple, l' Enuma eliš dans l' akitu babylonien), car l'on est convaincu qu'en racontant des grands événements cosmiques et en proclamant la puissance du Créateur, l'on parvient à assurer la stabilité du monde et à obtenir la protection de Dieu." Bizim yaklaşımımıza yakındır fakat hâlâ Eliade'nin fomülasyonu olan mitin bir arketip olduğu samsından etkilenir, *Traité d'histoire des religions*, s.336: "Thout mythe, indépendamment de sa nature, énonce un événement qui a eu lieu *in illo tempore* et constitue, de ce fait, un précéexemplaire pour toutes les actions et 'situations' qui, par la suite, répéteront cet événement. Tout rituel, toute action pourvue de sens, exécutés par l'homme, répètent un archétype mythique; or...la répétition entraîne l'abolition du temps à voir avec la durée proprement dite, mais constitue cet éternel présent du temps mythique."

<sup>79</sup> *Studi e materiali di storia della religione* 21 (1947-48), 104-16.

<sup>80</sup> Örneğin Yunanca'da *ἀλήθεια* ve *νῆμέπεια* ayırım ve İbranice *emeth* ve *qósh*t arasındaki farkı karşılaştır.

<sup>81</sup> [Mantıksal olarak bir mitin "gerçekliği" onun "etkisiyle" aynı değildir, kuşkusuz; fakat ayırım bizim tarafımızdan yapıldı. İlkel düşünen için mitin gerçekliği, anlık ve sürerli olan arasındaki gibi var olur, gerçek ve ideal de aynı zamanda mitin etkinliği için yeterli ve gerekli bir durumdur. Bu da onun yeteneği; uygun zamanda anlatıldığında dünyanın sürekliliğini garantilemek, yaşamın devamlılığını, oyunun ele geçirilmesini, hasatın bereketini ve böyle diğerleri. Böylece, uygulamada ideal gerçeklik ve işlevsel etki çakışır. Şunu anlamak gerekir ki, dilbilimsel ve sözlük bilimsel bir araştırma "doğru" ve "yanlış" terimlerine ilkelerin dilinde temel önemdedir. Ed., *Numen*]

<sup>82</sup> Örneğin, H.J.Rose (*PCHR VII* [1951], S.118 ff. ) ileri sürdüğünde, eski Yunanistan'da "Biz mit ve ritüel arasında her zaman yakın bir ilişki olduğuna dair çok açık bir kanıt bulamadık. Çünkü burada örneğin, mitlerin herhangi bir tanrının yalnızca veya genellikle tanrı festivallerinde ezberden okunduğuna dair hiçbir şey ispatlanamaz. O bu önemli hatayı yapmanın dışında Miti *per se* (aslında) mitolojik hikâye ile karıştırır- ve oldukça karışık ve edebi biçimlerin sonları üzerine olduğu görülecektir.

Benzer şekilde A. Goetze (*Journal of Cuneiform Studies* 6 [1952], 99) belirli Yakın Doğu hikâyelerinin ritüeli yansıttığı "Basit gerçek, bizim mite sahip olmamızdır" şeklinde yazarımızın şen iddiasına itiraz eder. Basit gerçek bizim bir metne veya hikâyeye sahip olup olmadığımızı sorgular. O bir mit midir veya yalnızca bir masal mıdır olduğunu belirlemek bizim için en önemli şeydir. Ve eskisine göre nasıl karakterize edildiğini görmek zordur, eğer o aynı zamanda reddedilirse ritüeli yansıtabilir veya çıkarabilir.