

Köroğlu Destanı'ndaki Anaerkil Ögelerin Karşılaştırmalı Bir İncelemesi

Ünsal Çimen*

Muş Alparslan Üniversitesi

Öz

Bu çalışma, Köroğlu Destanı'ndaki anaerkil ögeleri ortaya koymak suretiyle Türk kültürünün anaerkil geçmişine ışık tutma gayesindedir. Bu ögeler mezar, pınar, körlük, nar ve elma gibi, anaerkil kültürün izleri olarak görebileceğimiz ögelerdir. Bununla birlikte, bu ögeler pek çok kültürde görebileceğimiz kutsal evlilik ve tanrı/kralın kurban edilmesi törenleri ile de ilgilidirler. Bu türden olguların birbirinden farklı kültürlerdeki varlığı, bize bunları karşılaştırmak suretiyle eksik parçaları tamamlama imkânı vermektedir. Bu sebeple, Köroğlu Destanı'ndaki anaerkil ögeleri daha iyi kavramak için böylesi bir karşılaştırma bu çalışmada da yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Köroğlu Destanı, kutsal evlilik, kurban töreni, anaerkillik, âşıklık geleneği.

* Dr.Öğr.Üyesi Ünsal Çimen*, Muş Alparslan Üniversitesi, Bilim Tarihi ABD, Muş-Türkiye. E-posta: u.cimen@alparslan.edu.tr, cimen.trky@gmail.com. ORCID ID: 0000-0003-0575-6053.

A Comparative Examination of the Matriarchal Elements in the Epic of Koroghlu

Ünsal Çimen

Muş Alparslan University

Abstract

This study aims to shed light on the matriarchal past of Turkish culture that can be traced in the Epic of Koroghlu. The matriarchal elements seen as the traces of matriarchal culture are a tomb, spring, blindness, pomegranate, and apple. These elements are also related to the rituals of the sacrifice to a god/king and sacred marriage which we can see in many other cultures as well. The existence of such phenomena in different cultures enables us to complete the missing pieces by comparing them. Therefore, such a comparison has also been made in the present study to better comprehend the matriarchal elements in the Epic of Koroghlu.

Keywords: Epic of Koroghlu, hieros gamos, ritual sacrifice, matriarchy, minstrelsy tradition

Giriş

Kutsal evlilik ve tanrı/kralın kurban edilmesi anaerkil geleneğe ait bereket ayinleri ile ilgilidir. Kadın burada başat roledir. Bereket büyüsu gereği tanrıçanın sevgilisini temsil eden tanrı/kral kurban edilir, ardından tanrı/kral tanrıçanın rahminden yeniden doğar. Tanrı/kralın tanrıçadan yeniden doğması ise kutsal evliliği simgeler. Burada ölüm ve doğum veya ölüm ve cinsellik âdeta özdeşleşmiştir. F. Bayat'a göre de ölüp dirilen doğa inancı ölüp dirilen tanrılar inancını oluşturmuştur ve yer ana ile ilgili olarak Köroğlu da baharı gerçekleştiren tanrı oğludur, hatta Köroğlu'nun ölüp dirilen tanrı oğlu olmasını ve baharı simgelemesini, eski Yunanistan'daki bir geleneğe, ölen tanrıları diriltmek amacıyla bu tanrıların tahtadan yapılmış tasvirlerinin suya atılmasına benzetmiştir (Bayat, 2003:100-101)¹. Şunu da vurgulamak gerekir ki, eski Yunanistan'da, ölen tanrının dirilmesi için suya atılması, tanrıçanın rahmine atılmasını simgelemektedir (Walker, 1983:1066).

Altay-Sayan Türklerinin destanlarında da ölüp dirilen yer ananın tanrı/oğulları yaygındır. Altay Buuçay Destanı'nda Buuçay'ın tanrıçanın oğlu olduğu görülür. Kahraman ölünce tanrıça bir gök kız gönderir ve bu kız kahramanı diriltir. Altay destanlarında bakire gök kızlarının ölen kahramanları dirilttiğini görürüz, bunun için gök kızları ölen kahramanın üzerinden üç kez atlamaktadırlar. Kendisine Aan Alahçın Hotun denilen Yakut tanrıçası ölen oğlunun/kahramanın üzerinden üç defa atlayarak dirilmesini sağlar (Bayat, 2003:101-102).

Köroğlu Destanı'nın Taşauz'daki bir başka değişikesinde ise Köroğlu/Goroğlu'nu öldüren Pikir (Fikir) Kız'a rastlarız. Pikir Kız yüz yirmi yıl Goroğlu'nu bekler ve kimseye gönül vermez, bununla birlikte Pikir Kız'ın tek istediği Goroğlu'nun bir damla kanını içmektir. Goroğlu yüz yirmi yıl aradan sonra Pikir Kız ile buluşur ve kızın sabrına hayran kalan Goroğlu onun isteğini kabul eder. Böylece, Pikir Kız Goroğlu'nu öldürür ve kanını içer ve bunun sonucunda da ondan hamile kalır (Bayat, 2003:106). Pikir Kız'ın Goroğlu'nu öldürmesi ve onun kanını içerek hamile kalmasını şu şekilde açıklayabiliriz: Bereket büyüsu gereği kurban edilen Goroğlu yeniden doğmak üzere tanrıçanın rahmine girmiştir.

Aslında, doğadaki ölüp dirilmeye tanrı/krallardan önce tanrıça/kraliçeler tarafından öykünüüyordu. Sagay Türklerinde eskiden atalarının Tanrı'ya kız kurban verdiklerine dair bir söylence vardır. Buna göre, Sagaylar Tanrı'dan bereket istemek için her yıl bir kızı bir kütüğe bağlar, bir bıçağı göğsüne saplayarak kurban ettikleri kızı daha sonra ateşte yakarlardı (Bayat, 2007:197).² Nart Boyu Türklerinin söylencelerinde de kurban edilen kız yer almaktadır. Kırğıy kuş (muhtemelen ejder), insanlara acı vermekte, onlara saldırıp içlerinden en güzellerini alıp götürmekte ve yine en az onun kadar zalim olan Sarubek ile arkadaşlık etmektedir. Sarubek, insanların suyunu keser, yaşayabilecekleri suyu onlara vermek için onları kendisine kurban vermeye zorlar (Tram-Semen, 2008:122-128).

Kutsal evlilik ile ilgili ipuçlarına gelecek olursak, örneğin Manas Destanı'nda Yakup Han, karısı ile evleneli on dört yıl olduğu halde hâlâ bir oğlan sahibi olamamaktan şikâyet eder ve karısını şu sözlerle suçlar: “Bu hatun mezarlı yerleri ziyaret etmiyor, elmalı yerlerde yuvarlanmıyor, kutlu pınarlar yanında gecelemiyor” (İnan, 2006: 168). Yakup Han'ın, karısının çocuk doğuramayışının nedeni olarak onun elmalı yerlerde yuvarlanmıyışını, mezarlık yerlerde dolanmıyışını ve pınar yanlarında gecelemeyişini görüyor olması, hem cinsellik yani kutsal evlilik hem de ölüm ve doğum yani kurban töreni arasındaki ilişkiyi kurmamızı sağlar. Bilindiği üzere, elma tüm dünyada, bereket, bilgelik ve cinsellik simgesi olarak görülen bir meyvedir. Yine pınarların da cinselliği simgelediğini biliyoruz; su kaynakları ile ilgili olarak Mircea Eliade'nin şu sözlerinde bunu görebiliriz:

Mezopotamya'nın kutsal nehirlerinin Ulu Tanrıça'nın üreme organından doğduğu düşünülürdü. Irmak kaynakları da Yer'in vajinası olarak görülmüştür. Babil dilinde pü kelimesi hem “ırmağın kaynağını” hem de “vajina”yı ifade eder. Sümercede buru, “vajina” ve “ırmak” anlamına gelir. Babil dilinde “kaynak” anlamındaki nagbu, İbranice “delma” anlamına gelen nekeba ile akrabadır. İbranice “kuyu” sözcüğü aynı biçimde “kadın,” “eş” anlamında da kullanılır (Eliade, 2002:42-43).

İskandinav söylencelerinde tanrı Odin'in, bilgelik kuyusundan içebilmek için bir gözünü verdiğini biliyoruz. Tanrı Odin ile Yakup Han arasında ne gibi bir ilişki olabileceği sorulabilir. Bu durumda, İskandinav söylencelerinde yer alan Kral Rerir ve karısı hakkındaki hikayenin Yakup Han ve karısı arasında geçen hikayeye olan benzerliğinden bahsetmeliyiz: Kral Rerir ve karısının çocuğu olmaz, bu yüzden bir oğlan çocuğu için doğum tanrıçası Frigg'e yalvarırlar. Kral ve karısının yalvarışlarına kulak veren tanrıça Frigg, Tanrı Odin'den ricada bulunur ve bunun üzerine Tanrı Odin bir devin kızını karga kılığında aşağı gönderir. Karga, ayaklarında bir elma tutmaktadır. Kral Rerir bir mezar üzerinde oturuyorken karga elmayı kralın dizi üzerine bırakır. Kral elmayı alır, evine götürür ve elmanın yarısını kendisi yer, diğer yarısını da karısına verir. Elmadan yiyen kraliçe bir süre sonra hamile kaldığını farkeder (Davidson, 2001: 146-147). Görüldüğü gibi, Manas Destanı'nda Yakup Han'ın hamile kalabilmesi için karısından yapmasını istediği şeyler, su pınarı yanında geceleme hariç Kral Rerir'in yaptıkları ile aynıdır. Her ikisinin karısı da hamile kalamıyordur. Yakup Han karısından mezarlık yerlere gitmediği ve elmalı yerlerde yuvarlanmadığı için şikâyetçidir. Kral Rerir ise mezarlık bir yere kendisi gitmiş, bir mezarın üzerinde oturuyorken doğum tanrıçasının yollamış olduğu bir elmayı alarak hem kendisi yemiş hem de karısına yedirmiştir. Kral Rerir'in karısı da böylelikle hamile kalabilmiştir.

Coğrafyalar birbirinden uzak olsa da, farklı kültürlerin söylencelerinde elma, pınar, mezar gibi olguların benzer anlamlar ifade ettiklerini görebiliyoruz. Bu da bize, bir kültürde bir nesneye yüklenen anlamın bir başka kültürü anlamak için anahtar olabileceğini gösterir. Yunan söylencelerinde ise tanrıça Hera, Athena ve Afrodit'in Troya Prensi Paris'in altın elmasını

alabilmek için yarştıklarını görürüz. Paris, tanrıça Afrodit'in kendisine olan vaadi karşılığında altın elmayı ona vermeyi kabul eder; bu vaat, dünyanın en güzel kadını Helen'dir. Elma ikram etmek pek çok kültürde aşk ilanı olarak görülür. Çin'de, elma çiçeği düğün günü ile ilişkilendirilmiştir (Brockway, 2008: 24). Muazzez İlmiye Çığ'ın aktarmış olduğu, bir kadını kendine çekmek isteyen Sümerli bir erkeğin başvurduğu dua ve büyü ise şu şekilde başlar, "Aşk yaratan güzel kadın! Elmayı, narı seven, doyum gücü veren İnanna!..." (akt. Cıbroğlu, 2000:373)³. Köroğlu, sevdiği kadını olan padişah kızı Nigar'ı kaçırmak için onunla nar bahçesinde buluşmuştur.

Su pınarı ile bilgelik arasında bir ilişki olduğu da görülebilir, örneğin bir İskandinav tanrısı olan Odin, bir gözünü Mimir'in pınarından su içebilmek için feda eder ve böylece bilgelik sahibi olur. Benzer bir şeyi Köroğlu'nun Goşabulag, yani çift pınarın suyunu ya da bu sudaki köpüğü içerek aşıklık vergisini kazanmış olmasında da görüyoruz. Körlük - aşağıda daha detaylı ele alacağımız üzere - gizemleri deneyimlemiş olmayı, yani ölüp dirilmeyi, böylece de ruhani olgunlaşmayı, bilgeliliği ifade eder.

Bu çalışmada, yukarıda da örneklerini verdiğimiz üzere, elma, pınar, mezar, körlük, bilgelik ve cinsellik gibi olguların ölüm ve doğum döngüsü ile ilişkileri üzerinden - benzer olguları farklı kültürlerdeki örnekleri ile de kıyaslayarak - Köroğlu Destanı'ndaki anaerkil ögelerin ortaya konması amaçlanmıştır. Bu bağlamda, Türklerin anaerkil geçmişine yönelik bazı itirazlara da cevap verilmiş olunacaktır.

Ölüm, Yeniden Doğum, Kutsal Evlilik ve Bilgelik

F. Bayat, Köroğlu'nun (Goroğlu) mezarda doğmuş olduğunu, mezarda doğmuş olmakla, ölüp yeniden dirilmeyi deneyimlemiş ve bu sayede de şamanlara ait yetenekler ile donanmış olduğunu ifade eder. F. Bayat, ikinci kez doğumla ilgili olarak iki defa doğan şamanı anlatan bir de efsaneden bahseder:

Ölmüş ve gömülmüş bir adamı kuzeyden gelen boğa, mezardan çıkarır, daha sonra ağaçkakan onu pençesine alıp ruhlara yanına getirir ve şaman ağacının üzerine bırakır. Şaman ağacının üzerinde ufalıp bir buğday büyüklüğünde olan ölüyü bir kuş, ekme pişiren ve çocuğu olmayan yaşlı bir kadının üzerine düşürür ve yeniden doğan çocuk şaman olur (Bayat, 2003: 18).

Mezar, tanrıçanın karanlık rahmini ve dolayısı ile yeniden doğumu simgeler. Kral Rerir'in ve Yakup Han'ın çocuk sahibi olmaları ile mezar olgusunun ilişkisi burada yatmaktadır. Mezar aynı zamanda yer altını da simgeler, çünkü yer altı da tanrıçanın rahmi olarak değerlendirilmiştir. Yer altına açılan bir geçit olarak düşünülen pınarlar ise tanrıçanın vulvasını simgeler.

Kuyu, su pınarları, mezar, yer altı ile bilgelik arasındaki ilişkiyi Grimm kardeşlerin aktarmış oldukları peri masalları arasında bulunan Holle Ana (holle, holla, hulda, holda) masalında da görebiliriz (Grimm vd., 2003). Holle Ana, İskandinav söylencelerinde yer alan yer altı tanrıçası Hel'in Alman söylencelerindeki deşışkesidir. Bu masalda, dul bir kadının biri öz diğeri üvey

iki kızı vardır. Üvey kız çok çalışkandır diğeri ise tembeldir. Evin bütün işleri ile üvey kız ilgilenmekte ayrıca bütün gün bir kuyunun yanında oturup iptlik eğirmektedir. Bir gün üvey kız iptlik eğirirken parmağını kanatır ve mekiğey bir kan lekesi bulaşır. Kız, lekeyi çıkarmak için mekiğey suya sokar, fakat bu arada mekiğey suya düşürür. Ne yapacağını bilemeyen kız üvey annesine gider ve olanları anlatır. Üvey annesi kızarak, “mekiğey suya düşürmüşsen onu çıkarmak zorundasın” der. Kız bunun üzerine kuyunun yanına gider ve suya atlar. Suya giren kız bilincini kaybederek bayılır, gözlerini açtığında ise kendisini çok güzel bir çayırdaki bulur, adeta cennette gibidir. Geldiğey bu yabancı yerde yürümeye başlayan kız, yolu üzerinde bir ekmeğey fırınına rastgelir. Fırın ağzına kadar ekme doludur. Ekmekler kıza der ki, “Lütfen bizi çıkar buradan, çok uzun zamandır burada pişiyoruz.” Bunun üzerine kız bütün ekmekleri fırından çıkartır ve ardından yoluna devam eder. Kız bu defa da bir elma ağacına rastgelir. Ağaçtaki elmalar kıza şöyle seslenir: “Lütfen ağacın dallarını salla, biz hepimiz erginleştik artık.” Bunun üzerine kız ağacı bütün elmalar dökülünceye değin sallar ve hepsini bir kenara yığıdıktan sonra yoluna devam eder. İlerleyen kız, epey bir yol katettikten sonra, uzakta bir ev görür. Evin önünde ise kocaman dişleri olan yaşlı bir kadın vardır. Kız yaşlı kadından korkar ve tam kaçmaya yeltenmişken yaşlı kadın, “Hey! Güzel kız! Benden kaçman için bir sebep yok. Ben Holle Ana’yım, burada benimle kal ve evin işlerini yap. Özellikle de yatağımı yaparken özen göster ve yastıkları öyle bir salla ki tüyleri uçusun, böylece yeryüzünde kar yağmış olacak” der.

Kız bir süre Holle Ana ile birlikte kalır ve bütün işlerini gereğey gibi yapar, fakat evini de özlemiştir. Bir gün Holle Ana’ya evini özlediğey ve gitmek istediğey söyler. Holle Ana, burada kaldığey sürece kendisine iyi hizmet ettiğey için evine gitmesinde kıza yardımcı olacağını söyler. Birlikte bir kapıya gelirler. Holle Ana kapıyı açar ve kız kapıdan dışarı adımını atar atmaz bir altın yağmuru yağar ve kızın üzerine yapışarak öylece kalır. Holle Ana kıza, “Bu senin hediyen, çünkü sen çok çalışkan bir kızsın” der ve kuyuya düşürmüş olduğey mekiğey de kıza vererek kapıyı kapatır. Bir süre sonra kız kendini tekrar yeryüzünde evinin yakınlarında bir yerlerde bulur. Üvey kızın eve yaklaştığeynı gören horoz, “Altın kızınız geri döndü!” diye bağırır.

Bu masalda kuyu ile yer altına inildiğey görülür, yer altındaki Holle Ana bugün İngilizcede cehennem anlamına gelen ‘hell’ sözcüğüne kaynaklık etmiş olan yer altı tanırçası Hel’den türemiştir. Yer altına inen kız, yer altında elma ağacında olgunlaşmış elmalar ve de fırında pişmiş olan ekmekler görür. Elmanın kutsal evlilik ve ölümlerle ilişkisinden bahsetmiştik daha önce; bununla birlikte, fırının da benzer şekilde hem cinsellik, yani kutsal evlilik hem de ölüm yeniden doğma ile ilişkisi vardır. İngilizcede ‘cehenneme ait’ anlamında olan ‘infernal’ sözcüğü Latince cehennem anlamındaki ‘infernus’ sözcüğünden türemiştir. ‘Infernus’ ise ‘furnus’ ya da ‘fornus’ sözcüğünden türemiştir ve de ocak, fırın gibi anlamlara sahiptir. Romalıların ocak tanırçasının adı ise Fornax’tır (Crumpacker, 2007:76). Nasıl ki tanırçanın rahminde yeni bir beden olgunlaşmakta ise fırında da hamurun pişerek ekmeğey dönüşmesi benzer bir süreç olarak görülmüştü. Bununla birlikte, yukarıda iki defa doğmuş olan

şaman ile ilgili bir efsaneden söz edilmişti; hatırlarsanız, bu efsanede bir kuş, mezardan çıkardığı ölmüş bir adamı ekmek pişiren, çocuğu olmayan yaşlı bir kadının üzerine bırakmış, böylelikle yeni doğan çocuk şaman olmuştu, bu bize Türk kültüründe de yeniden doğma, kadın, fırın ve ateş arasında ilişki bulunduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak, Holle Ana masalında, üvey kızın kuyuya girmesi aslında yer altına inmesidir. Yer altına inmek, hem rahme girmek olarak cinselliği hem de ölümü simgeler; rahme girersiniz, çünkü yeniden doğacaksınız, fakat bu yeniden doğma, ruhsal anlamda olgunlaşma ve bilgelik kazanmak anlamına da gelir. Kuyu ile inilen yerin yer altı olduğunu, orada Holle Ana, yani tanrıça Hel olmasından da anlayabiliyoruz. Olgunlaşmış elma ve pişmiş (yani olgunlaşmış) ekmek de, yine hem cinsellik hem de ölüm ve yeniden dirilmeyi simgeler. Elmaların olgun ve ekmeklerin pişmiş olması kızın yer altına inerek kazandığı ruhsal olgunlaşmayı ifade eder. Bunu, kızın yer altından çıkarken üzerine altın yağmasında, kızın altına dönüşmesinde de görebiliyoruz.

Gizemler yoluyla ölüp dirilmeyi deneyimleyebileceğimiz, böylece de ruhsal bir olgunlaşma, bir farkındalık sağlayabileceğimiz düşüncesi, bir yeniden doğum ve yeniden yapılanmanın metaller için de söz konusu olabileceği düşüncesini simyacılar da doğurmuş, onlar böylece maddeyi ilk olarak kökenine döndürmeye, ardından da kozmik sürecin yeniden tekrarlanmasıyla maddenin nihai olgunluk evresine, kusursuz maddeye, yani altına dönüşebileceğine inanmışlardı. Simyacıların kozmik süreci hızlandırarak altın elde etme çalışmaları maddi bir amaç gütmüyordu. Onlar gizemciydiler, madde üzerindeki çalışmalarının ruhsal anlamdaki gayeleri ile uzlaşmakta olduğu görülmektedir. Eliade, simyacıların metallerin olgunlaştırılmasını hedefleyerek kendilerini olgunlaştırabileceklerine inandıklarını ifade eder (Eliade, 2003:175). Dolayısıyla, kızın yer altından çıkarken (yani yeniden doğarken) altın olarak çıkması, onun yer altına inip çıkmak suretiyle, yani gizemleri deneyimlemek suretiyle kazandığı ruhsal olgunluğu ve farkındalığı temsil etmektedir. Bu farkındalık ise yer altı tanrıçası Hel (Holle Ana) sayesinde olmuştur.

Bir başka nokta da, tanrıça Hel'in rahminin aynı zamanda bir kazan⁴ olarak betimlenmesidir. Kazan anlamına gelen 'cauldron' sözcüğü volkanik dağların ağız kısmına verilen 'caldera' isminden türemiştir. 'Caldera' ise 'calderia' sözcüğünden türemiştir ki, bu sözcük de Latince pişirme kabı anlamına gelmektedir (The American Heritage Dictionary, 2006: 296). Tanrıça ve kazan (cauldron) arasındaki ilişkiye örnek olarak Kelt tanrıçası Ceridwen'i de verebiliriz. Ceridwen'in iki çocuğu vardı, bunlardan oğlan olanı Afagddu idi ve çok çirkin bir çocuktur. Ceridwen, oğlunun bu eksikliğini telafi etmek için onu çok zeki biri yapmak ister. Bunun için ilham ve bilgi kazanında bir karışım hazırlar (Graves, 2010:19). Bununla birlikte biliyoruz ki, Türk kültüründe kam (şaman) olmak isteyen adayların ikinci kez doğmaları, yani kuttörenselleşme ölümü deneyimlemeleri gerekiyordu. F. Bayat bu süreci şöyle aktarmıştır: "Ruhlar vergi almış adamı kazana koyup kaynatır, etini kemikten ayırıp yerler. Sonra kemiklere yeni et yapıştırıp onu diriltirler" (Bayat, 2006:53). Şaman

ayinlerinde olduğu gibi Köroğlu'nun da içini açarlar, organlarını dışarı çıkartıp yıkarlar, fakat farklı olarak Köroğlu'nun içini nurla doldururlar ve organları tekrar yerine yerleştirirler, böylece Köroğlu canlanır. Baksı adayının doğranmış organları demirci tarafından üç yıl kazanda pişirilir ve tekrar kemiklerin etle bütünleştirilmesi ile aday yeniden doğar.

Halk sufizminde etin kemikten ayrılması ve kazanda pişirilmesi, et ve kemiğin manevi dünyaya ulaşmada engel olduğuna inanılmasından dolayı yapılmaktadır. Bu yüzden, öldürülüp kazanda pişirilme ve yeniden dirilmenin, daha sonraki dönemlerde nefsi yenmek olarak yanlış anlaşılmuş olduğu söylenebilir. Dolayısıyla, F. Bayat'ın, halk sufizmindeki nefsi köreltme uygulamasının şamanlıktan geldiği düşüncesi doğru değildir. Kazan, yani tanrıçanın rahmi, ateşte kaynararak öğelerine ayrılmak suretiyle başlangıçtaki kaos ortamına dönmek ve ayrılmış öğelerin tekrar bir araya getirilmesi ile arınmış ve tazelenmiş bir şekilde yeniden hayata dönmek içindir. Bu kuttörenselle yeniden doğuş ise şaman ve âşık olmak için gerekli manevi olgunluğa ulaşmanın yoluydu. Daha sonraki dönemlerde ise, şaman olabilmek için gerekli olan bu ayin, yani şaman olacak kişinin kazanda etinin kemiğinden ayrılması, maddi dünya ile bütün bağların koparılması olarak yorumlanmış, dolayısı ile ölüp dirilmeye nefsi köreltme eylemi olarak bakılmıştır. Örneğin Şeyhi Taptuk Emre, Yunus'u bir kazanda kırk yıl kaynatmış ama bunu yeterli bulmayarak "Halen dünya kokursan" demiştir (Bayat, 2003:79).

Yer altı tanrıçası Hel'i, Yunan söylencelerinde de Hecate (Persefoni) olarak görüyoruz. Tanrıça Persefoni ise tanrıça Hecate'nin genç kız halidir; tanrıça Demeter ise Persefoni'nin anne halidir. Tanrıça Persefoni, ataerkil yer altı tanrısı Hades'in verdiği nar yediği için yılın yarısını yer altında tanrı Hades ile geçirmek zorunda kalmıştır. Oysa ki nar, yeniden doğmak anlamına gelir ve yer altına inmiş ruhlar yeniden doğmak için nar yerler (Walker, 1983: 806). Eleusis gizemleri, tanrıça Persefoni ve tanrı Dionisos ile ilişkilidir. Plutarch, ölmek anlamına gelen Teleutan sözcüğü ile gizemlere katılmış olmak anlamına gelen Teleisthai sözcüklerine dikkat çekerek, gizemlere katılmış olmak ile ölmek arasında bir ilişki kurmuştur ki, bu durum, gizemlere katılanların kuttörenselle olarak ölüm ve yeniden doğumu deneyimlediklerini ifade eder (Meyer, 1999: 8). Eleusis gizemlerine katılmış olanlar tanrıça Persefoni'yi görürlerdi. Eleusis gizemlerinde, ataerkil bir etki sonucu yer altına egemen olan tanrı Hades'in yer almaması çok anlamlıdır. Tanrıça Persefoni'yi ve onun tanrı Dionisos'u doğurduğunu görenlere ise görmüş kimse anlamında 'epoptes' deniyordu (Meyer, 1999:5)⁵.

Köroğlu sözcüğünün kökenbilimine bakıldığında da 'kör' sözcüğünün 'mezar' ve 'körlük' anlamlarının yanı sıra 'görmek' ve 'bakmak' anlamlarına da geldiği görülür. Burada 'görmek' ve 'körlük' anlamlarını aynı sözcüğün karşılamış olması kafa karıştırıcı görülebilir. F. Bayat, kör sözcüğündeki bu garipliği, yani bu sözcüğün hem 'görmek' hem de 'körlük' anlamına gelmesini, körlüğü mezar ile, görmeyi ise mezardan gün ışığına çıkmak ile açıklamak suretiyle çözmeye çalışmıştır. Bu açıklamanın yetersiz olduğunu söyleyebiliriz; şöyle ki, körlük, bilgelik sahibi olmamızı ya da manevi gözümüzün açılmış

olduğunu ifade ediyordu. Tanrı Odin'in bilgelik pınarından içmek için bir gözünü vermesinde olduğu gibi; Odin'in bir gözünün körlüğü, onun bilgelisinin ya da gizemlere katılmışlığının, ölüp yeniden dirilme kuttörenini gerçekleştirmiş olduğunun bir işaretiydi. Tıpkı Eleusis gizemlerine katılanların artık birer epoptes, yani görmüş, gören kimse olmalarında olduğu gibi. Dolayısı ile mezarın ve mağaranın karanlığı ile özdeşleşen körlüğün, manevi görüşe sahip olmanın bir işareti, kişinin kuttörenselleşmesi deneyimlemiş olmasının bir işareti olduğunu söyleyebiliriz. Bunun yanında, manevi görüş ile ifade ettiğimiz körlüğün, sufilerin ifade ettiği şekliyle bu dünyaya karşı bir körlük olarak değerlendirilmemesi gereklidir. Sufiler, bu dünyaya karşı kör olmayı, maneviyatla irtibat kurabilmenin ön koşulu olarak, maddi dünyayı göz ardı etmek anlamında kullanırlar. Oysa, bütüncül anaerkil düşüncede maddi ve manevi dünya birbirinin karşıtı değil, bir madalyonun iki yüzü gibiydi. Dolayısıyla körlük, maddi dünyayı gözardı etmek anlamında değil, tamamen tanrıçanın bilgelikliğini temsil eden rahmin (ya da mezarın) karanlığını, kuttörenselleşme ölüp dirilmeyi deneyimlemiş olmayı, bu yolla kazanılan manevi görüşü ifade ediyordu. Bu yüzden, eski Türkçede 'kör' sözcüğünün hem körlük hem de görme ve mezar anlamlarına gelmesi anlamlıdır ve bir zıtlık ifade etmez.

Köroğlu'nun sevdiği kız ile nar bahçesinde buluştuğunu yukarıda ifade etmiştik. F. Bayat, Azerbaycan aşk destanlarında Hak vergisinin mistik aşk ve bu aşkın sevgilisi anlamına gelen Buta (Bade) kelimesi ile de adlandırıldığını ifade eder (Bayat, 2003:55). Aşk destanlarında bir pirin, çoğu zaman bir derviş, ak saçlı bir ihtiyar olarak, aşğa rüyasında bade içirmek suretiyle güzeli buta verdiği görülür. Bazen de bade yerine elma ya da nar yendiği görülür.⁶ Köroğlu Destanı'nın Özbek ve Türkmen değışkelerinde de bazı sevdiklerine buta sayesinde kavuşan kahramanlar görmektediriz. Sultan Nigar, Köroğlu'na buta olarak verilmiştir. Buta kavramına halıcılıkta, tasvir sanatında ve giyim-kuşamda da rastlandığını ifade eden F. Bayat, Buta'nın bir vahdet sembolü olduğunu söyler ve ekler, "Tasvirlerde ağız ağıza getirilmiş iki buta bütünlük, evrensellik, ebediyettir. Buta, iki gencin birleşmesini ilahi güçlere bağlamak ile halk sufizminin bütün özelliklerini koruyabilmiştir" (Bayat, 2003:61).

Köroğlu'nun oğlu Hüseyin de, babasından gizli olarak doksan dokuzuncu odadaki sandığa bakar ve buradaki kızın resmini görmesi ile düşüp bayılır, böylece buta almış olur. Erenler, Hüseyin'e bade içirirler ve şöyle derler, "Ey Hüseyin senin yakınlık Cihan Şah derler, Tiflis hükümdarıdır, onun kızıdır. Adı Zeycan'dır. Onu sana, seni ona âşık ettik. Onun aşkına sana bade içiriyoruz, al iç, dediler" (Bayat, 2003:62). Görüldüğü üzere buta kavramı, aşk badesinden içen kahramanın güzel prene âşık olması ve onunla birleşmesinin ebediyeti, evrenselliği, bütünlüğü sembolize etmesidir ki, bu da anaerkil kültürde gördüğümüz kutsal evliliğe işaret etmektedir.

Bir başka örnekte, Âşık Emrah, vergi aldığı rüyasında ne istiyorsun diye soran pir'e, "Bilgi ve ilim istiyorum..." diye cevap verir (Günay, 2008:144). Âşık Pervani'nin rüyasında Kütüp Nebi, Pervani'yi Nazlıhan ile tanıştıtır. Nebi, Nazlıhan'ın elinden üç üzüm tanesi alarak İsmail'e verir. İsmail de üzüm

tanelerini tekrardan Nazlıhan'a verir; böylece âşıklık kazanır. Daha sonra Kütüp Nebi, İsmail'e 676 sayfa mantık okutur ve "Hakikatin bağına açarak oniki hicabın hepsini gösterir" (Günay, 2008:179-180). Hakikati gösteren Hızır Nebi olsa da, aslında âşıklık vergisi kazandıran asıl eylemin İsmail'in kızdan aldığı ve geri verdiği üç adet üzüm tanesi olduğunu ifade edebiliriz. Üzüm, şarap demektir, şarap da kan demektir. Yani burada aslında ölüp yeniden doğma görüyoruz. İsmail, ölüp ve yeniden doğarak - ki bu, tanrıçanın gizemlerini deneyimlemek anlamındadır - hakikate ulaşmış olur. Burada tanrıçayı da Nazlıhan temsil etmektedir. İsmail'in elde ettiği hakikatin asıl kaynağı Nazlıhan'ın temsil ettiği tanrıçadır.

Umay Günay'ın aktarmış olduğu aşağıdaki örneklerde de cinsellik ve hikmet sahibi ya da âşık olma arasındaki ilişkiyi görebiliriz:⁷ 1927 Artvin doğumlu Âşık Kara, 14 yaşında iken koyunları otlatmaya gider, içinden yedi pınarın aktığı Karagöl civarında sevdiği kızı düşünerek uykuya daldığında rüyasında bir pir görür. Pir, İbrahim'e yemesi için elma çekirdeği verir, İbrahim de yer ve böylece âşık olur.

Gerçek adı Yusuf olan Âşık Zülali, hayvanları güderken uykusu gelir ve yakındaki bir mezarlıkta uykuya dalar. Yusuf, rüyasında Mehriban adında bir peri kızı görür, ardından da bir pir görür, daha sonra ise bayılır. Akşam saatlerinde köyün çobanları tarafından bulunan Yusuf, evine getirilir. Bir hafta boyunca hasta olarak yatan Yusuf, kendine geldikten sonra, bir gün bir elma bulur, yarısını yer yarısını ise cebine koyar. Daha sonra ise elmayı cebinde bulamaz Yusuf. Tekrar hastalanan Yusuf, rüyasında yine Mehriban'ı görür. Mehriban, elinde bir mendilin içinde yarım elma ile Yusuf'un karşısında oturmaktadır. Yusuf, kaybettiği yarım elmanın mendilin içinde olduğunu görür ve Mehriban'dan ister. Mehriban ise "İğit isen o sırada hepsini yiyeydin" der.

Gerçek adı Adem olan Âşık Efkari bir gün Kasımoğlu pınarının yanına geldiğinde yorulur, bir ceviz ağacının altında uykuya dalar ve rüyasında bir ziyarete gider. Ziyarete gittiği yerin kapısında kalabalık vardır. İçeri girenler, içeride bir pirin elini öpüyordlardır. Adem, bir mevlid sesi duyar ve sesin geldiği odaya girince on iki pir görür. Mevlid bitince pirlere biri, "Belkiya, şerbet getir" der. Bunun üzerine yüzü örtü ile kaplı güzel bir kız bir tepsi bardak ve ibrikle içeri girer. Pirlere şerbet ikram ettikten sonra Adem'e de ikram eder. Ama bu defa şerbetin rengi değişir, siyah bir şerbet akmaya başlar. Adem bu siyah şerbeti içince içini ateş sarar. Pirlere biri Belkiya'dan bir defter getirmesini ister. Defterin dokuzuncu sayfasına Adem Efkari, yanına da ağa kızı Nazmiye yazarlar ve Belkiya'nın asıl adının bu olduğunu söylerler. Daha sonra Belkiya ile Adem, Kasımoğlu pınarına giderler. Burada Belkiya iri bir nar çıkartır ve Adem'e, 'Bu narın taneleri mi çok yoksa benim saç tellerim mi?' diye sorar. Bunun üzerine nar tanelerini ve kızın saç tellerini saymaya koyulurlar. Bu arada kız Efkari'ye üç adet nar tanesi yedirtir. Sayım işlemi bittiğinde kızın saçlarının üç tel fazla olduğunu görürler. Kız saç tellerinin daha çok olduğunu görünce Efkari'ye, 'Ömrün boyunca sen bana kul olacaksın' der ve gider. Daha sonra ise Efkari rüyasından uyanır.

Kadın Şamanlar, Boğa Tasvirleri Ve Rahim

Köroğlu bir âşıktı ve âşıklık aslında geçmişin şamanlığından evrilmiş bir olgudur. Peki, şamanlık eskiden erkeklerin mi yoksa kadınların mı işiydi? Yazımızın bu kısmında Türklerde anaerkil geçmişin olmadığına dair birkaç sava değineceğiz. İlk olarak şamanlığın kadınların işi olduğunu gösteren bir olgudan bahsedeceğiz, ardından da arkeolojik kayıtlarda bolca bulunan boğa tasvirlerinin iddia edildiği gibi anaerkil geçmişin aleyhinde olmayıp aksine lehinde olduğu ifade edilecek.

Şamanlığın başlangıçta bir kadın işi olduğunu gösteren bir olgu olarak erkek şamanların kadın giysileri giymelerini gösterebiliriz. Kadın elbisesi giyme, kadına öykünme, kadının gizil güçlerine sahip olabilmenin bir yoluydu. İlkel insanın bir şeye öykünerek o şeyi gerçekleştirebileceğine dair çok temel bir inancı vardı.⁸ Dolayısı ile erkek şamanın kadın elbisesi giymesi onu kadınsılaştırmakta, böylece de ona öteki dünya ile ilişki kurabilme yeteneği kazandırmaktadır. Bunun bir başka örneğini, tanrıça Kibele ile kutsal evlilik ayininde birleşmesinin ardından kendini içdi eden ve kanamadan dolayı ölen tanrı Attis'i taklit eden Kibele rahipleri Galli'lerde görebiliriz. Galli rahipleri, anma töreninde kadın giysileri içinde kendilerini hadım ederlerdi. Onlar, kendilerini tanrıçaya yakınlaştırdığına inandıkları için kadın giysileri giydiklerini söylüyorlardı.

F. Bayat, şamanların kadın elbiseleri giymelerini onların ne erkek ne de kadın olmayıp üçüncü bir cins olduklarını ifade etme yolu olarak yorumlar ve şöyle der, "Sıradan bir insan olmamak, üçüncü boyutta düşünmek, doğal olarak üçüncü bir cins anlayışını da ortaya çıkarmıştır. İşte travestizm olayında kasıt, şamanın ne erkek, ne de kadın olmasıdır" (Bayat, 2006: 110). Bu açıklamaya katılmamız mümkün değildir. Ayrıca, F. Bayat da bir yandan bunu söylerken diğer yandan da başka bir eserinde, şamanlığın başlangıcının anaerkil döneme uzandığını, şamanların da bu olguyu kadın elbiseleri giyerek yaşattıklarını söyler (Bayat, 2007: 57), böylece kendisi ile de çelişmiş olur. F. Bayat'ın önceki iddiasına dönecek olursak; Bayat, erkek bir şamanın ne erkek ne de kadın olduğunu vurgulamak için kadın elbisesi giydiğini iddia ediyordu; peki, üçüncü cins olduklarını ifade etmek için kadın şamanlar da erkek giysisi giyiyor muydu? Ya da üçüncü cins olduklarını belirtecek başka herhangi bir şey yapıyorlar mıydı? F. Bayat, kadın şamanın üçüncü cins olduğunu belirtmek için herhangi bir şey yaptığını söylemez. Kanımca, kadın şamanın böyle bir ihtiyaç içinde olmaması dahi, erkek şamanların kadın giysisi giymesi olgusunun, üçüncü cins olduklarını vurgulamak istemelerinin bir yolu olarak yorumlanamayacağını gösterir. Erkek şamanların kadın giysisi giymeleri, erkeğin kadına öykünmek yoluyla kadının güçlerini elde etme çabasından başka bir şey değildir.

F. Bayat, erkek şamanların kadın gibi doğurması olayını da şamanlığın soyla geçmesinin basit bir izahı olarak değerlendirir ve şöyle der:

Erkek şaman tıpkı bir kadın gibi doğum ağrılarından sonra ormanda ıssız bir yerde doğurur. Şaman, birinci hamileliğinde, doğar doğmaz uçup

giden 'karga' veya 'gagar' doğurur. Şaman ikinci yıl balık doğurur. Bu da suya düşüp yüzer. Üçüncü yıl şaman, ayı ve kurt doğurur. Öncekiler gibi bunlar da doğar doğmaz şamanı terk ederler ve ormana koşarlar. Şaman öldükten sonra onun birinci defasında doğurduğu kuş, hamile bir kadının vücuduna girer ve kadın, gelecek şamanı doğurur. Uzun bir zamandan sonra diğer bir kadının bedenine girmekle yeni bir şaman dünyaya gelir. Bu reenkarnasyon olayı üç defa devam eder (Bayat, 2006: 112).

Burada çok açıktır ki, erkek şaman kadına öykünerek yeni şamanın doğumunda etkili olmak ister. Fakat, ruh göçüne (reenkarnasyon) uğramış şamanı doğuran yine de bir kadındır. Anaerkil dönemde kadının ruhsal gücünün bir ifadesi olan doğurganlığı (ki anaerkil dönemin özü soyun anadan geçmesidir), ataerkil dönemde, kadının bu yeteneğini taklit etmek yoluyla erkek kendine mal etmiştir (Reed, 1995: 225-226). Bazı topluluklarda çocuk anneden doğduktan sonra bir ayın ile ikinci kez babadan doğurtulmakta ve çocuk kendisini doğuran erkeğe de anne diye hitap etmektedir. Dolayısı ile erkek şamanların kadın giysileri giymeleri ve doğum yapmaya öykünmeleri, kadınların doğal yetki alanında olan şamanlığı onların ellerinden almak için kullandıkları yöntemler olarak değerlendirilmelidir.

Türk kültüründe anaerkil geçmişin varlığı ile ilgili bir başka şüphe ise F. Bayat'a göre şöyledir: Kazıbilim çalışmaları sonucunda M.Ö. 5000 yıllarında boğa tasvirleri bolca bulunmuştur, bu da bir zıtlık oluşturarak anaerkil dönemi tartışmalı hale getirmektedir. Bayat'a göre, anaerkil dönemin bu tartışmalı durumunu, erkek üreme organına ait tasvirlerin dışı üreme organına ait tasvirler kadar eski, hatta daha da eski olduğuna dair kazıbilim sonuçları da desteklemektedir (Bayat, 2007:274).

Şimdi bu iki iddiayı ele alalım. Birinci olarak, boğa tasvirlerinin bolluğu ataerkil topluma işaret eden bir olgu değildir. Tanrı/kralı temsil eden boğa, zaten anaerkil topluma ait bir unsurdur. Boğa, tanrıçadan doğmuş olan tanrı/kralın simgesidir. Dolayısı ile tanrıça tasvirlerinin yanında boğa tasvirlerinin bolluğunun anaerkil dönemi tartışmalı hale getirmiş olması söz konusu değildir. İkinci olarak, erkek cinsel organı tasvirlerinin dışı cinsel organı tasvirlerinden eski olması doğru mudur? Aslında bunun tam tersi doğrudur. Bilinen en eski tanrıça tasvirleri M.Ö. 5000'ler değil, çok daha eskilere dayanmaktadır. Arkeolog Gimbutas, kadının cinsel organını temsil eden üçgen şeklinin yaklaşık M.Ö. 300.000'den bu yana görülebildiğini, Neolitik sanatta üçgen şekilli taşların tanrıçayı temsil ettiğini ifade eder. Yine, Ukrayna Mezin'de M.Ö. 15,000 - 18,000'lere tarihlenen üçgen şekilleri görüyoruz (Gimbutas, 2001:38, 44).

Kadının boğa ve boynuzla ilişkisi kadının rahim ve döl yolu şeklinin tıpkı bir boğa yüzü ve boynuzuna benzemesiyle de alakalıdır. Nitekim, Avrupa'da Aydınlanma döneminde de gövdebilimcilerin (anatomist), rahmi bir boğa başı şeklinde resmettikleri görülmektedir. Eski Mısır'da da rahim anlamına gelen hiyeroglifin iki boynuzlu öküz veya ineğe benzeyen rahim şekli olduğu görülmektedir. Yaklaşık M.Ö. 24,000'e tarihlendirilmiş olan Laussel Venüsü (Venus, aşk tanrıçasından y.n.) adlı, taşa oyulmuş tanrıça oyması, bir eli yukarı

kalkmış ve üzerinde on üç çizgi (bir çok araştırmacıya göre bu on üç çizgi, on üç aydan oluşan ay takvimini göstermektedir) bulunan boynuzu tutmakta, diğer eli ise cinsel organının üzerini kapatan bir kadın tasviridir (Blackledge, 2004:66-67). Dolayısıyla, Çatal Höyük'tekine benzer yerleşim yerlerinde bulunan boğa yüzü tasvirlerinin aslında tanrıçanın (ya da kadının) rahmini simgeliyor olabileceği de gözden kaçırılmamalıdır (Cameron, 1981). Ayrıca, Ay Kültünün Dini-Mitolojik Sisteminde Türk Boy Adlarının Etimolojisi adlı eserinde Bayat, eski Türkçede Man/Mun sözcüklerinin ay ve boğa anlamlarına geldiğini söylemektedir (Bayat, 2005:85). Unutulmamalıdır ki, Türk kültürü de dahil bir çok kültürde Ay, dişil olarak kabul edilmiştir. Dolayısıyla, Ay ve boğa sözcüklerinin eski Türkçede aynı anlamlara gelmesi de rahmin boğaya benzetilmiş olması ile uyumludur diyebiliriz. F. Bayat bu eserinde, M.Ö. 5000 yıllardan kalma mezarlarda bolca boğa tasvirinin bulunmasının anaerkil toplumu tartışmalı hale getirdiğine yönelik iddiasıyla tezatlık oluşturacak şekilde şunları söyler: "Mitolojik sistemde ay, boğa, boynuz üçlüsü ve bunların aynı anlam taşınması bütün durumlarda korunmuştur" (Bayat, 2005:117-118).

Yukarıda anlattıklarımız bize gösteriyor ki, kadın cinsel organına ait simgelerin mağaraları süslemesi boşuna değildir. İlkel insan, kadın cinsel organında doğurganlık gücü, dolayısı ile bereket ve yaratım gücü olduğuna inanmıştır. Bu yüzden, erkeklik organına ait simgelerin dişil cinsel organa ait simgeler kadar eski (hatta ondan daha eski) olduğunu ileri sürmek doğru görünmüyor.

Sonuç

Yukarıda, Köroğlu Destanı'nda tanrı/kralın kurban edilmesi ve kutsal evlilik olguları üzerinden Türk kültüründeki anarkil geçmişin izlerine ışık tutmaya çalıştık. Bunu yaparken farklı kültürlerle ait söylenceler ile karşılaştırma yoluna gittik. Manas ve Köroğlu Destanı ile aşıklık geleneğinden verdiğimiz örneklerde kadının üstün rolünü gösteren anaerkil topluma dair ögelere vurgu yaptık. Bu ögeler, şaman olmak için veya âşıklık vergisi almak için erkeğin kadına nasıl muhtaç olduğunu gösteriyor. Rahimden yeniden doğum ve bu yolla bilgelik ve belli yeteneklere sahip olma, erkeğin ancak tanrıça veya tanrıçayı temsil eden bir kadın aracılığıyla elde edebildiği şeylerdir.

Ölüm ve yeniden doğum birbiri ile ve cinsellik ile öyle özdeş görülmüştür ki, nar, elma, mezar ve pınar gibi olgular hem ölüm, hem yeniden doğum hem de cinsellik ile ilişkilendirilmişlerdir. Bunun bir örneğini de İngilizcedeki mezar anlamına gelen 'tomb' sözcüğünün rahim anlamına gelen 'womb - wambe' sözcüğünden türemiş olmasında görebiliriz (Sjöo, 1987:131).

Köroğlu'nun sevgilisi ile nar bahçesinde buluşmasında narın cinsellik ile ilişkisini; tanrıça Persefoni'nin yer altında nar yemesinde narın ölüm ve yeniden doğum ile ilişkisini; Yakup Han'ın çocuğunun olabilmesi için karısının mezarlıktan ziyaret etmesi, elmalı yerlerde yuvarlanması ve de pınarlar yanında gecelemesi gerektiğini söylemesinde ise elma ve pınarların doğum ile ilişkisini, hatta mezar olgusunun da yeniden doğum ile ilişkisini; Odin'in bir

gözünü kaybetmeyi kabullenerek su pınarından içmesi ve böylelikle bilgelik sahibi olmasında, Köroğlu'nun çift pınarın suyundan içerek âşıklık vergisi almış olmasında ve de isminde taşıdığı 'kör' sözcüğünün anlamında, su pınarları ve körlüğün bilgelik ile ilişkisini görebiliyoruz. Kısaca, yukarıdaki örneklerden, tanrıçanın rahminde yeniden doğumu deneyimlemek suretiyle bilgelik, âşıklık ya da şamanlık gibi manevi güçler kazanılabildiğini görüyoruz.

Kahraman, bir çok yerde erkek de olsa, kahramanın başarılarının ve yeteneklerinin arkasındaki asıl gücün bir tanrıça ya da kadın olduğunu görüyoruz. Tanrıçanın bilgelik ile ilişkisi o derece açıktır ki, bugün felsefe 'philosophy' sözcüğündeki bilgelik anlamına gelen 'sophy' sözcüğü aynı zamanda bilgelik tanrıçasının ismi iken, Arapçadan Türkçeye geçen bilgelik anlamındaki hikmet sözcüğünün de Mısırlı bilgelik tanrıçası Heka Maa'dan türediğini biliyoruz (Walker, 1983:366-367). Köroğlu, F. Bayat'ında ifade ettiği gibi, ölüp yeniden doğması ile baharın gelmesini sağlayan bir tanrı/ça oğludur. Fakat onun ölüp/dirilen tanrı/ça oğlu olması Türk kültüründeki kutsal evliliğe dair izleri ve de Türk kültürünün anaerik geçmişi göstermektedir. Ölüp/dirilen tanrı olgusu, kutsal evlilik olgusu olmaksızın düşünülemez.

Ölen tanrı rahme girer ve rahimden yeniden doğar. Hem rahme girme hem de rahimden çıkma cinsellik ifadesidir. Bilgelik sahibi olma, âşıklık vergisi alma ya da şaman olma gibi bir takım manevi güçlere sahip olmak, tanrıçanın rahminden yeniden doğmakla mümkündür. Bu deneyimi Pikir Kız'ın Köroğlu'nu öldürmesi ve kanını içerek hamile kalmasında görebiliriz. Sevgiliyi rüyada görmek suretiyle âşıklık vergisi kazanmak da aslında kutsal evliliği veya rahimden yeniden doğmayı temsil eder. Bunu bazen bade (şarap ya da kadeh anlamında, ki şarabın kan anlamına geldiğini de ifade etmiştik) içilmesinde, bazen bade yerine nar ve elma yenmesinde, bazen de üzüm tanesi (şarap yani kan) yenmesinde görebiliyoruz.

Notlar

- ¹ Kutsal tanrı/kralın kurban edilmesi ile ilgili detaylı bilgi için ayrıca bkz. Frazer (1911:9-119).
- ² Kuzey Amerika'da bir kızın kurban edilme töreni ile ilgili olarak bkz. Campbell (2006:243-245).
- ³ Yıldız Cıbroğlu'nun aktarmış olduğu bu Sümerli büyü, Muazzez İlmiye Çığ'ın, Eski Mezopotamya'da Cinsel Yaşam adlı, *Bilim ve Ütopya* dergisinin Nisan 1995 sayısında yer alan yazısından alınmıştır (<https://bilimveutopya.com.tr/search/node?keys=Nisan+1995>).
- ⁴ Kazan, Türk kültüründe, mevki ve rütbe simgesi olarak değerlendirilmiştir. 'Kazanın demir kulpunu tutma', bir kimseye bir hak veya mevki vermek anlamındadır, bkz. Ögel (2002: 585-586).
- ⁵ Bu görme deneyimi ise gizemlerin Epopteia yani görmek anlamına gelen aşamasına katılmakla mümkün oluyordu, bkz. Baring vd. (1993:380). Gizemlerde görünenin tanrıça Persefoni olduğu ile ilgili olarak bkz. Ruck (2006:17).
- ⁶ Bir Özbek anlatısında Köroğlu'nun annesinin nehirde bulduğu bir kız elmayı yiyerek hamile kaldığını görmekteyiz, bkz. Bayat (2016:54).
- ⁷ Bkz. Günay (2008:163, 177, 182).
- ⁸ Öykünmek suretiyle, öykünülen şeyin bir benzerinin oluşturulabileceğine dair ilkel inanç. Bu öykünme, ilkel düşünce de büyüün özünü oluşturmaktadır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Levy-Bruhl (2006).

Kaynakça

- Baring, A. & Jules, C. (1993). *The Myth of the Goddess: Evolution of an Image*. London: Penguin Books.
- Bayat, F. (2003). *Köroğlu*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bayat, F. (2005). *Ay Kültünün Dini-Mitolojik Sisteminde Türk Boy Adlarının Etimolojisi*. Ankara: Üç Ok Yayınları.
- Bayat, F. (2006). *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*. İstanbul: Ötüken Yayınları.
- Bayat, F. (2007). *Türk Mitolojik Sistemi: Ontolojik Ve Epistemolojik Bağlamında Türk Mitolojisi* (c. 1.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Bayat, F. (2016). *Türk Destancılık Tarihi Bağlamında Köroğlu Destanı: Türk Dünyasının Köroğlu Fenomenolojisi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Blackledge, C. (2004). *The Story of V: A Natural History of Female Sexuality*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Brockway, L.S. (2008). *The Goddess Pages: A Divine Guide to Finding Love & Happiness*. Minnesota: Llewellyn Publications.
- Cameron, D.O. (1981). *Symbols of Birth and of Death in the Neolithic Era*. London: Kenyon-Deane.
- Campbell, J. (2006). *İlkel Mitoloji*. (Çev. Emiroğlu, K.). Ankara: İmge Kitabevi.
- Crumpacker, B. (2007). *The Sex Life of Food: When Body and Soul Meet to Eat*. New York: St. Martin's Press.
- Davidson, H.E. (2001). *Roles of the Northern Goddess*. New York: Taylor & Francis.
- Eliade, M. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi* (Çev. Özcan, M.E.). İstanbul: Kabbacı Yayınları.
- Eliade, M. (2003). *Demirciler ve Simyacılar* (Çev. Özcan, M.E.). İstanbul: Kabbacı Yayınları.
- Frazer, J.G. (1911). *Golden Bough: A Study in Magic and Religion, Part 3: The Dying God*, (3.b.). London: Macmillan and Co.
- Gimbutas, M. (2001). *The Living Goddess*. California: University of California Press.
- Graves, R. (2010). *The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth*. London: Faber and Faber.

- Grimm, J. & Wilhelm, G. (2003). *The Complete Fairy Tales of the Brothers Grimm* (Çev. Zipes, J.). New York: Bantam Books.
- Günay, U. (2008). *Türkiye’de Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- İnan, A. (2006). *Tarihte ve Bugün Şamanizm: Materyaller ve Araştırmalar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Levy-Bruhl, L. (2006). *İlkel Toplumlarda Mistik Deneyim ve Simgeler* (Çev. Adanır, O.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Meyer, M. Wayne. (1999). *The Ancient Mysteries: A Sourcebook of Sacred Texts*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Ögel, B. (2002). *Türk Mitolojisi* (c. 2.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Reed, E. (1995). *Kadının Evrimi: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye* (c. 1.) (Çev. Yeğin, Ş). İstanbul: Payel Yayınları.
- Ruck, C.A.P. (2006). *Sacred Mushrooms of the Goddess*. California: Ronin Publishing.
- Sjöö, M. (1987). *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*. New York: HarperCollins Publishers.
- The American Heritage Dictionary of the English Language (2006). Boston: Houghton Mifflin Harcourt, (4. b.).
- Tram-Semen, S. (2008). *Nart Boyu Türkleri Hun-Karaçaylıların Mitolojisi*. (Çev. Aras Sözüer). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Walker, B.G. (1983). *The Woman’s Encyclopedia of Myths and Secrets*. New York: HarperCollins.