

Nurnisa Erişmiş: Bir Üzüm Salkımında Saklı Hafıza

Posted on 20/08/2026

«Ես եմ որթատունկը եւ դուք՝ ճիւղերը: Ով որ ինձի միացած է եւ ես անոր՝ անիկա առատ պտուղ պիտի տայ, որովհետեւ առանց ինձի դուք ոչինչ կրնաք ընել»:

“Ben asmayım, siz dallarsınız. Kim benimle beraber olur ve ben de onunla olursam, o bol meyve verir; çünkü bensiz hiçbir şey yapamazsınız.”

Յովհաննես 15:5 | Yuhanna 15:5

1. AĞUSTOS ORTASINDA İKİ HALK, AYNİ KUTSAL FIGÜR

Ağustos ortası, bağcılığın hayatın önemli bir parçası olduğu birçok coğrafyada yalnız takvimin ilerlediğini değil, mevsimin başka bir eşiğe ulaştığını da haber verir. Güneşin altında ağırlaşan salkımlar renk değiştirir, bağ bozumu yaklaşır, yazın ürünü olgunlaşmaya başlar. İnsanların yüzyıllar boyunca mevsimleri yalnız takvim yapraklarıyla değil, toprağın ve ürünün verdiği işaretlerle okuduğu düşünüldüğünde, bu zamanın dinsel ve kültürel anlamlarla çevrelenmiş olması şaşırtıcı değildir.

Ermeni ve Yunan Hristiyan dünyalarında Ağustos ortasının merkezinde aynı kutsal figür vardır: Meryem.

Yunan Ortodoks geleneğinde 15 Ağustos, Kímisi tis Theotóku (Κοίμησις της Θεοτόκου), yani Theotókos’un Uykuya Dalışı yortusudur. Ermeni Apostolik Kilisesi’nde ise 15 Ağustos’a en

yakın pazar günü Verapokhum (ՎԵՐԱՓՈԽՈՒՄ), yani Surp Asdvadzadzin (ՍՈՒՐՔ ԱՍԾՎԱԾԱԾԻՆ) yortusu kutlanır. İki gelenek aynı teolojik figürü farklı litürjik diller, adlandırmalar ve yerel pratikler içinde yaşatır.

Fakat Ermeni geleneğinde bu yortunun çevresinde başka bir unsur daha belirgin biçimde ortaya çıkar: üzüm. Badarak (ԴԱՏԱՐԱԳ) ardından üzüm salkımları kutsanır ve cemaate dağıtılır. Khaghoghornek (ԽԱԿԻՈՂՈՐՆԵԿ), yani Üzüm Kutsama, Meryem Ana yortusunun en tanınan pratiklerinden biridir. Ana Makam Surp Eçmiadzin'in resmî kayıtları da İlahi Litürji'nin ardından üzüm kutsama ayininin yapıldığını, duaların hasat, bağlar, toprağı işleyenler ve ürün için genişlediğini gösterir.¹

Üzümün Hristiyan sembolizmindeki yeri güçlüdür. Şaraba dönüştüğünde Badarak'ın sakramental dünyasına girer. Ama üzüm yalnız teolojik bir sembol değildir. O aynı zamanda toprağın, güneşin, suyun, insan emeğinin ve mevsimin ürünüdür. Bu nedenle üzümü izlemek, bizi yalnız kilisenin içine değil, bağlara, köylere, eski takvimlere ve daha geride başka kutsal dünyalara götürür.

Bu yolun üzerinde Navasard (ՆԱՎԱՍԱՐԴ) vardır. Daha geride ise Hristiyanlık öncesi Ermeni dünyasının en güçlü kadın kutsal figürlerinden biri olan Anahit çıkar karşımıza.

Fakat burada kolay bir hikâyeye kapılmamak gerekir. Eski bir ritüelin bugünkü bir Hristiyan yortusuna benzemesi, onun yüzyıllar boyunca hiç değişmeden aktarıldığını kanıtlamaz. Bazı ritüeller kaybolur, bazıları biçim değiştirir; kimi eski mekânlar, mevsimsel alışkanlıklar ve kutsallık biçimleri ise yeni bir dinsel dünya içinde başka anlamlarla yeniden örgütlenebilir.

Ritüeller gerçekten kaybolur mu, yoksa zaman içinde başka bir kutsal dile tercüme edilerek yaşamaya devam mı eder?

2. ASDVADZADZIN (ԱՏՎԱԶԶԱԾԻՆ) VE THEOTÓKOS (ΘΕΟΤΟΚΟΣ): İKİ DİLDE AYNI KUTSAL ANNE

Bu sorunun peşine düşmeden önce, Ermeni ve Yunan geleneklerinde Meryem'in hangi adlarla ve hangi teolojik çerçevede anıldığına kısaca bakmak gerekir. Burada asıl ilgilendiğimiz dogmalardan çok, kelimelerin, sembollerin ve kutsal anlamların yolculuğudur.

Ermenice Asdvadzadzin (Աստվածածին) ile Yunanca Theotókos (Θεοτόκος), iki ayrı dilde aynı temel teolojik düşüncüyü ifade eder: Tanrı'yı doğuran, Tanrı'nın Annesi. Her iki unvan da yalnız Meryem'i yücelten bir adlandırma değildir; onun doğurduğu İsa'nın kimliğine ilişkin Kristolojik bir inancı taşır. Bu nokta, ileride Hristiyanlık öncesi kadın kutsal figürleriyle yapılacak karşılaştırmalar açısından özellikle önemlidir. Meryem'in kutsallığını yalnız eski ana tanrıça kültlerinin devamı olarak açıklamak, Hristiyan geleneğinin kendi teolojik oluşumunu görmezden gelmek anlamına gelir.

Yunan dünyasında Meryem için en yaygın adlardan biri Panayía (Παναγία), yani "Tümüyle Kutsal"dır. Panayía yalnız litürjik bir unvan olarak kalmaz; bir kilisenin, manastırın, ikonun, adanın ya da köyün adıyla birleşerek yerel hayatın içine girer. 15 Ağustos yortusunun Yunanca merkezindeki kavram Kími (Κοίμησις), yani "uykuya dalış"tır. Ermeni geleneğinde Verapokhum (Վերափոխում) ise Meryem'in dünyevi yaşamının tamamlanması ve göksel yüceltilmesi etrafındaki yortunun temel adlandırmasıdır.

Diller ve litürjik vurgular farklıdır; fakat merkezde aynı Meryem figürü vardır. Kutsal olanın insanların yaşadığı dünyaya, toprağa, ürüne, sofraya ve mevsime dokunduğu yerde ise teolojik kavramlar gündelik hayatın parçasına dönüşür. Ermeni geleneğinde Meryem Ana yortusunun üzümle birleştiği yer tam da burasıdır.

3. KHAGHOGHORHNEK (ԽԱԴՈՂՕՐՀՆԷՔ): ÜZÜMÜN BAĞDAN KILISEYE YOLCULUĞU

Khaghoghhorhnek'in (ԽԱԴՈՂՕՐՀՆԷՔ) sözcük yapısı bile ritüelin yalınlığını anlatır: üzüm ve kutsama. Yortu günü Badarak'ın ardından üzüm salkımları dualarla kutsanır ve cemaate dağıtılır. Bugün de Ermeni kiliselerinde yaşatılan bu uygulamanın çevresinde yalnız litürjik bir tören değil, bağla, toprakla ve mevsimle kurulmuş daha geniş bir hayat dünyası vardır.¹

Sarkis Seropyan'ın aktardığı kimi kırsal uygulamalarda rahip bağa gider; yeni üzüm kutsamadan önce yenmez; kutsanan ilk salkımlardan bazıları kutsal su kaynakları ya da haçkarların çevresine bırakılır, bazıları şarap fıçılarına konur, bazıları ise bir sonraki yıla kadar saklanır. Bu ayrıntılar tek ve değişmez bir Ermeni ritüelini değil, üzümün bağdan kutsal mekâna, oradan eve ve gelecek yıla uzanan geniş bir ritüel hayat içinde yaşadığını gösterir.²

Tarihsel kırsal yaşamda dinsel takvim ile tarımsal hayat çoğu zaman bugünün kavramsal ayrımlarından çok daha iç içeydi. Bağın ne zaman budandığı, yağmurun ne zaman yağdığı, meyvenin ne zaman olgunlaştığı ve yeni ürünün ne zaman yenebileceği yalnız ekonomik meseleler değildi. Bunlar aynı zamanda topluluğun zamanını düzenleyen, dua, yasak, kutsama ve paylaşmayla anlam kazanan olaylardı.

Üzümün Hristiyan anlam dünyasında ayrıca özel bir yeri vardır: şaraba dönüştüğünde Badarak'ın merkezindeki sakramental dünyaya girer. Ancak Khaghoghhorhnek'in anlamını yalnız bu teolojik sembolizme indirgemek de yetersizdir; ritüel aynı zamanda mevsimi, emeği, ürünü ve topluluğu birbirine bağlar.

Bir üzüm salkımı birbirine tutunmuş birçok taneden oluşur. Bunu kilisenin yerleşik sembolizmine mal etmek doğru olmaz; fakat kültürel bir metafor olarak salkım cemaat fikrini güçlü biçimde çağırıştırır. Kutsanmış üzümün bölüşülmesi ortak bir ürünün, ortak bir

mevsimin ve ortak bir kutsal zamanın paylaşılmasıdır.

Bağ, yol, kilise, avlu, ev ve sofra.

Üzümün bu yolculuğunu izlediğimizde önümüzde daha eski bir kapı açılır. Çünkü Ermeni tarihinin daha eski katmanlarında da yeni yıl, ürün, bereket ve kutsal zaman arasında ilişkiler kurulmuştur. Bu kapının ardında önce Navasard vardır.

4. NAVASARD (ՆԱՎԱՍԱՐԴ): YENİ YIL, MEVSİM VE ÜRÜNÜN ESKİ HAFIZASI

Navasard eski Ermeni takviminin ilk ayının adıydı; ayın ilk günü de yeni yılın başlangıcını işaret ediyordu. Bugünkü Ermeni kültürel hafızasında Navasard güçlü biçimde 11 Ağustos ile ilişkilendirilir. Ancak bu modern eşleştirmeyi eski takvimin değişmez tarihi gibi okumamak gerekir. Eski Ermeni takvimi artık gün eklemeyen 365 günlük bir sistemdi; bu nedenle takvim günleri yüzyıllar boyunca güneş yılına ve mevsimlere göre yer değiştirebiliyordu.³

Mardiros Ananikian da Navasard'ın Ağustos'la ilişkilendirilmesini daha geç takvim düzenlerinin sonucu olarak yorumlamış ve daha eski yeni yılın İran dünyasındaki benzer geleneklerle birlikte ilkbaharla bağlantılı olabileceğini ileri sürmüştü. Bu öneri Navasard'ın tarihini kesinleştirmekten çok, eski takvim ile modern takvim arasında kurulacak birebir eşitliklerin ne kadar ihtiyatla ele alınması gerektiğini gösterir.³

Bu noktada Hovsep Hayreni'nin kendi çalışmasındaki bir düzeltme de önemlidir. Hayreni, Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim adlı kitabında Yeriza'daki Anahit şenliklerini modern takvimde sabit bir 15 Ağustos tarihiyle ilişkilendirmişti. Bu makale üzerine yaptığımız görüşme ve yazışmalarda eski Ermeni takviminin hareketliliğini yeniden ele aldığımızda,

Hayreni de bu sabit tarih eşitlemesinin korunamayacağını belirtti ve önceki formülasyonunu düzeltti.⁴

Bizim peşinde olduğumuz şey değişmeden yüzyıllar boyunca aynı tarihte durmuş bir bayram bulmak değildir. Asıl mesele, bir toplumun yeni yıl, mevsim, ürün ve bereket düşüncesini zaman içinde nasıl taşıdığıdır. Takvim kayabilir, bayramların anlamı değişebilir, kutsal figürler yer değiştirebilir; fakat doğanın döngüsünü toplumsal ve kutsal bir zaman içinde anlamlandırma ihtiyacı başka biçimlerde yaşamayı sürdürebilir.

Navasard yalnızca takvim yaprağının çevrildiği bir gün değildi. Eski metinlerle daha sonraki aktarımları birlikte okuduğumuzda, karşımıza topluluğun bir araya geldiği, yemeklerin, şenliklerin ve çeşitli mevsimsel pratiklerin eşlik ettiği bir yeni yıl zamanı çıkar. Daha sonraki kaynak ve araştırmalarda Bagavan önemli kutlama merkezlerinden biri olarak anılır. Fakat yüzyıllar sonra kaydedilmiş anlatılardan hareketle Hristiyanlık öncesi dönemde her yerde ve her çağda aynı biçimde kutlanan tek bir “pagan hasat bayramı” kurmak doğru olmaz.

Navasard’ın başka bir hafıza katmanı da Hayk Nahapet çevresinde gelişen kurucu anlatıdır. Burada önemli olan Hayk-Bel anlatısının tarihsel bir savaşın kesin tarihini vermesi değil, Ermeni kolektif hafızasının kendisine nasıl bir başlangıç hikâyesi kurduğunu göstermesidir.

Khaghoghhorhnek geleneğine buradan baktığımızda olgunlaşan ürün, bereket, topluluğun bir araya gelmesi ve kutsal zaman gibi yakınlıklar gerçekten dikkat çekicidir. Ama benzerlik, soy kütüğü değildir. Khaghoghhorhnek’in doğrudan Navasard’ın Hristiyanlaştırılmış biçimi olduğunu söylemek, elimizdeki kanıtların taşıyabileceğinden daha ağır bir iddia olur.

Buna karşılık daha somut bir soru sorabiliriz: Hristiyanlık öncesi Ermeni dünyasında ürün, bereket, koruyuculuk ve kutsal kadın figürü hangi dinsel çevrede bir araya geliyordu? Bu noktada karşımıza Anahit çıkar.

5. ANAHIT'TEN ASDVADZADZIN'E: KUTSALLIĞIN YENİDEN ANLAMLANDIRILMASI

Navasard bize takvimin, mevsimin ve ürünün daha eski katmanlarını göstermişti. Fakat bu eski dünyanın yalnız bir takvimi yoktu; kutsal figürleri, tapınakları, adakları ve gündelik hayatın farklı alanlarına dokunan dinsel işlevleri de vardı. Ermeni dünyasında bu figürlerin en önemlilerinden biri Anahit idi.

Anahit'i yalnızca bir "bereket tanrıçası" olarak tanımlamak kaynakların çizdiği portreyi fazlasıyla daraltır. Agathangelos'a atfedilen erken Hristiyan anlatıda Anahit, Ermeni dünyasının "şanı" ve "hayat kaynağı" olarak anılan, kralların saygı gösterdiği güçlü bir kadın kutsal figürdür. Anjela Teryan onu Ana Tanrıça, Büyük Hanım ve ülkenin koruyucusu olarak; yaşam ve şan verme, annelik ve doğurganlık, sağduyu, ölçülülük, iffet ve erdem gibi niteliklerle birlikte ele alır. Melik-Pashayan'ın topladığı malzeme ise şifa, kadın sağlığı, çocuk sahibi olma dilekleri, doğum, kutsal su ve kaynaklar, kuraklık ve yağmur beklentileri, adaklar ve ürün-bereket pratikleri gibi geniş bir işlev alanı gösterir.⁵

Bu çok işlevlilik önemlidir. Çünkü Anahit ile Asdvadzadzin arasındaki tarihsel ilişkiyi yalnız "bereket tanrıçasının yerine Meryem geçti" gibi tek çizgili bir formüle indirgersek, hem Anahit'i hem de dönüşümün toplumsal boyutunu küçültmüş oluruz. Eski kutsal kadın figürü, yaşamın yalnız bir alanına değil; hastalığa, doğuma, çocuk arzusuna, toprağa, ürüne, korunma beklentisine ve ahlaki erdem tasavvurlarına dokunuyordu.⁵

Agathangelos aynı zamanda Hristiyanlaşma sırasında Yeriza'daki Anahit tapınağının ve kült heykelinin tahrip edilmesini anlatır. Bu nedenle onu iki yönden okumak gerekir: Anahit'in eski statüsünü gösteren erken bir tanık, ama aynı zamanda yeni dinin zaferini anlatan polemiği bir Hristiyan metin. Onun eski dini betimleyen her cümlesini tarafsız etnografi gibi almak mümkün değildir.⁵

Bu polemik meselesi yalnız kaynak eleştirisinin teknik bir ayrıntısı değildir. Hovsep Hayreni ile bu çalışma üzerine yaptığımız görüşmelerde, eski inançları ya da rakip dinî toplulukları ahlaki ve özellikle cinsel düzensizlikle damgalama dilinin daha sonraki heterodoks topluluklara yöneltilen suçlamalarla karşılaştırılabileceğini tartıştık. Hayreni burada Pavlikyanlara yönelik ithamları ve Türkiye’de Alevilere karşı kullanılan “mum söndü” iftirasını örnek veriyordu. Bu suçlamalar arasında doğrudan bir soy zinciri kurmak için yeterli kanıtımız yoktur. Buna karşılık dinî “öteki”ni ensest, cinsel serbestlik ya da gece ritüellerinde ahlaksızlıkla suçlama kalıbının farklı dönemlerde tekrarlanan bir polemik repertuarı olduğu gösterilebilir. Doğan Kaplan’ın “mum söndü” iftirasının tarihini ele alan çalışması da Pavlikyan, Bogomil ve Kathar örneklerini bu daha geniş karalama geleneği içinde anmaktadır.⁶

Anahit kültürünün en önemli merkezlerinden biri Yeriza, bugünkü Erzincan çevresiydi. Strabon da Ermenilerin Anaitis’e özel önem verdiğini ve özellikle Akilisene’de ona ait kutsal alanlar bulunduğunu kaydeder. Hovsep Hayreni’nin Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim adlı çalışması Kemah-Erzincan-Tercan hattında Anahit, Aramazt, Mihr, Nane ve Barsamin kültlerinin yoğunluğunu vurgular; Yeriza’daki Anahit baş tapınağında din görevlilerinin yanı sıra kurbanlık boğaların beslendiğini aktarır.⁷

Kurbanlık sığırlar ayrıntısı başka kaynaklarda daha da belirginleşir. Teryan’ın izlediği antik kaynak zincirinde Plutarkhos’a dayanılarak, Anahit’e ait topraklarda alınlarında meşale biçimli bir işaret bulunan kurbanlık beyaz düvelerin otlatıldığı anlatılır. Melik-Pashayan ise kutsal boğa ve düve adaklarının Hristiyan dönemde Meryem’e adanan hayvan pratikleri içinde yeniden görünmesini, eski uygulamaların yeni dinsel bağlamda değişerek yaşayabilmesine örnek olarak yorumlar. Burada “aynı ritüel hiç değişmeden sürdü” demek yerine, adak mantığındaki dönüşüm ve yeniden anlamlandırmaya dikkat etmek daha güvenlidir.⁸

Anahit’in ürün ve üzüm dünyasıyla ilişkisi de Ermeni araştırma literatüründe açık biçimde

tartışılır. Teryan, Khaghoghohrhnek'i Anahit'e adanan ürün ve olgunlaşma bayramı olarak ele alır; bağlarda ayın yapılmasını, hasadın ayından sonra başlamasını ve ilk ürünlerden üzüm, şeftali, incir gibi meyvelerin tapınağa sunulmasını aktarır. Bu zincirde kullanılan Haysmavurk (Հայսմավուրք), dinsel bayramlar ve kutlandıkları mekânlara ilişkin Ermenice bir eser, bayramı Navasard'ın 15. günüyle ilişkilendirir; ancak bu kaydı bağımsız olarak doğrulamadığımız ve eski takvim kaydığı için modern 15 Ağustos'la birebir eşitlemiyoruz.⁹

Hristiyanlaşma sonrasındaki dönüşümü en sistematik biçimde tartışan araştırmacı K. V. Melik-Pashayan'dır. Çalışmasının 135-137. sayfalarında, eski bir elyazmasına dayanarak Navasard ayının 11. gününün Anahit'e adanan en görkemli kutlama olduğunu belirtir; yaz sonu meyvelerinin olgunlaşmasıyla bağlantılı bu geleneği bereket getiren bir bayram olarak değerlendirir ve Hristiyanlıkta yaklaşık aynı günlere denk gelen Meryem/Asdvadzadzin yortusuna kaynaklık ettiğini ileri sürer. Bununla birlikte, her iki dönemdeki dinsel hayatın bundan ibaret olmadığını da gösterir. Kitabının 138-151. sayfalarında eski kutsal mekânların, şifa ve doğum işlevlerinin, adakların, belirli mevsimsel pratiklerin ve Anahit'e bağlanan bayramların Meryem/Asdvadzadzin çevresinde yeniden örgütlendiğini savunur. 151. sayfadaki tez özellikle güçlüdür: Meryem'in Anahit kültünün geniş işlev alanını kendi çevresinde topladığını ve Anahit bayramlarının Asdvadzadzin yortularıyla ikame edildiğini ileri sürer.¹⁰

Melik-Pashayan, Vaspurakan'da kaydettiği kilise adları dağılımını da Asdvadzadzin adlandırmasının yaygınlığına ilişkin destekleyici bir gösterge olarak kullanır: 16 Asdvadzadzin, 4 Surp Gevorg, 2 Surp Grigor ve 2 Amenaprkich kilisesi. Bu sayıların tek başına "Anahit kültü Meryem'e geçti" sonucunu kanıtlamadığı açık olmalıdır; fakat Melik-Pashayan'ın daha geniş mekân ve işlev tezinde dikkat çekici bir göstergedir. Hovsep Hayreni de bu çalışma üzerine yaptığımız görüşmelerde bu dağılıma özellikle dikkat çekti.¹¹

Bu hattın makaleye girmesinde Hovsep Hayreni'nin yönlendirmesi doğrudan etkili oldu. İlk taslağımda Anahit yer almıyordu. Metni okuyan Hayreni, Navasard ile Asdvadzadzin

ilişisini tartışırken Anahit'i dışarıda bırakmanın tarihsel tablonun önemli bir parçasını eksik bırakacağını belirtti. K. V. Melik-Pashayan ile Sarkis Seropyan'ın ilgili sayfalarını, ardından Anjela Teryan'ın 2017 tarihli çalışmasının Anahit bölümünü bulup benimle paylaştı. Bu kaynak yönlendirmesi, makalenin Ermeni tarafındaki ana tarihsel hattın yeniden kurulmasına yol açtı.¹²

Hayreni ile bu çalışma üzerine yaptığımız görüşme ve yazışmalarda başka bir ayrım daha berraklaştı. Hızır-Surp Sarkis gibi iki farklı dinsel-kültürel çevrede görülen paralelliklerden farklı olarak Anahit-Asdvadzadzin ilişkisini aynı toplumun kendi dinsel dönüşümü içinde düşünmek gerektiğini vurguladı: bir dönemin kapanıp diğerinin başlaması sırasında eski kutsal figür çevresinde toplanmış bazı işlev ve pratiklerin yeni kutsal figür çevresinde yeniden örgütlenmesi. Bu, "Anahit Meryem oldu" demek değildir. Daha doğru kavram miras ve yeniden anlamlandırmadır.¹³

Hovsep Hayreni'nin K. Halaçyan üzerinden aktardığı daha geç Dersim hafızasında da Anahit'in adı ve bazı kutsallık biçimleri bütünüyle kaybolmuş görünmez. Dersimlilerin ona Ana-yi Pil dedikleri, Munzur gözelerindeki beyaz köpüklü suyu onun sütü saydıkları, aşiretler arası barış ve yemin pratiklerinde bu sudan içtikleri aktarılır. Bu geç dönem etnografik kayıt antik bir ritüelin değişmeden sürdüğünü kanıtlamaz; fakat Anahit adının ve ona yüklenen kimi anlamların halk hafızasında başka biçimlerde yaşayabilmesini gösterir.¹⁴

Bu nedenle Khaghoghornek'i Anahit'e ait belirli bir törenin hiçbir değişikliğe uğramadan bugüne gelmiş biçimi olarak gösteremeyiz. Fakat Anahit çevresinde belgelenen ürün, ilk meyve, şifa, koruyuculuk, doğum, adak ve kutsal kadın figürü dünyası ile Surp Asdvadzadzin çevresinde yaşayan bazı pratikler arasındaki tarihsel yakınlığı yalnız tesadüf sözcüğüyle geçiştirmek de yetersiz kalır. Karşımızda daha uzun, daha dağınık ve daha insani bir dönüşüm vardır: eski kutsal dünyanın bazı parçaları ortadan kalkmış, bazıları unutulmuş, bazıları ise yeni Hristiyan anlamların içinde başka biçimler kazanmıştır.

Fakat tarihsel dönüşümün izleri her yerde bu kadar açık değildir. Bazen elimizde metinler ve araştırmalar değil, yalnız insanların hatırladığı küçük bir yerel gelenek kalır. Bir dağın üzerinde yanan ateş gibi.

6. EVEREK'TE HAÇ DAĞI: ATEŞ, ÜZÜM VE HATIRLANAN BİR AĞUSTOS GECESİ

Everek'e geldiğimizde kanıt türü değişir. Burada elimizde Anahit'ten Haç Dağı'na uzanan kesintisiz bir zincir değil, Surp Asdvadzadzin yortusu çevresinde yaşanmış yerel bir geleneğin sözlü tarih kaydı vardır.

Kayseri'nin bugünkü Develi ilçesi, Ermenilerin tarihsel belleğinde Everek adıyla yaşar. Hrant Dink Vakfı'nın sözlü tarih çalışmalarında aktarılan anlatılardan biri, burada Surp Asdvadzadzin yortusunun arifesinde yaşanan bir Ağustos gecesini taşır. Evereklilerin Haç Dağı'na çıkarak ateş yaktıkları; çevredekilerin damlara çıkıp ateşi izledikleri; Müslüman komşuların bu geceyi "Çıra yandı" sözüyle andıkları aktarılır.¹⁵

"Üzümün alacası olduğu zaman..."

Sözlü tarih kaydındaki bu ifade ateşin zamanını üzümün olgunlaşma evresine bağlar. Meyve henüz bütünüyle olgunlaşmamış, fakat rengini değiştirmeye başlamıştır. Yazın hangi noktasında bulunulduğunu takvim yaprağından önce bağ söylemektedir. Bir Ermeni yortusu böylece yalnız kilisenin takvimine ait olmaktan çıkarak yaşanan yerin ortak mevsim duygusuna da karışır.¹⁵

Aynı sözlü tarih malzemesinde üzümün kutsamadan önce yenmemesine ilişkin anılar ve kilise dönüşünde kurulan sofralar da vardır. Dağdaki ateş, bağdaki üzüm, kilisedeki dua ve evde kurulan sofraya aynı yortu dünyasının birbirine değen parçalarıdır.¹⁵

Burada ihtiyat vazgeçilmezdir. Haç Dağı ateşinin Hristiyanlık öncesindeki belirli bir tanrıya ya da belirli bir ritüele dayandığını kanıtlayan belge yoktur. Araştırma sırasında Hovsep Hayreni'nin ortaya attığı Everek yakınındaki Kommata ile tarihsel Komana'nın aynı yer olabileceği ihtimali, Hayreni'nin daha sonraki coğrafi kontrolüyle yanlışlandı ve kendisi ilk yorumunu geri çekti. Bu nedenle Everek'te yerel bir Anahit tapınağı ile Haç Dağı ateşi arasında doğrudan bağ kurmuyoruz.¹⁶

Everek sözlü tarihi bize daha mütevazı ama daha sağlam bir şeyi gösterir: Ağustos, ateş, üzümün olgunlaşması, dağa çıkma, dua ve Meryem Ana yortusu aynı yerel kültürel zamanın içinde yan yana yaşamaktadır.

Bazı ritüeller kaybolmaz; tercüme edilir.

Ama bu cümle burada kanıtlanmış bir soy zincirini anlatmaz. Everek sözlü tarihi bize “tercümenin” Hristiyanlık öncesindeki ilk metnini göstermez. Bize gösterebildiği şey, mevsimin, ürünün, mekânın ve toplu davranışın Hristiyan kutsal zaman içinde nasıl birlikte yaşadığıdır.

7. EGE'DE 15 AĞUSTOS: PANAYÍA (ΠΑΝΑΓΙΑ), HAC VE PANIGÍRI (ΠΑΝΗΓΥΡΙ)

Everek'te Haç Dağı'nın üzerinde yanan ateş Surp Asdvadzadzin yortusunu üzümün olgunlaşma zamanıyla aynı yerel hafızanın içinde buluşturuyordu. Ege'nin öteki yakasında ise Ağustos ortası başka coğrafyalarda başka görüntüler kazanır: adalara uzanan hac yolları, kiliselerin önünde toplanan kalabalıklar, ikonlar, mumlar, adaklar ve panigíria (πανηγύρια).

Yunan dünyasında 15 Ağustos, Dekapendávgestos (Δεκαπενταύγουστος), yani “Ağustos'un on beşi”, sıradan bir gün değildir. Panayía'ya (Παναγία) adanmış kiliseler, manastırlar ve

küçük şapeller çevresinde farklı yerel bağlılık biçimleri oluşmuştur. Bir yerde Panayía denizle ve denizcilerle, başka bir yerde şifa, aile, koruyuculuk ya da mucizevi kabul edilen bir ikonla ilişkilendirilebilir.

Dimitrios V. Tzerpos'un resmî litürji ile laikí latría (λαϊκή λατρεία), yani halk dindarlığı arasında yaptığı ayırım bu noktada önemlidir. Tzerpos, sağlık, doğum, mevsimler, toprağın bereketi ve ölüm gibi gündelik hayat alanlarına bağlı kimi eski alışkanlıkların Hristiyan toplumunda yaşamayı sürdürebildiğini, bunların bir bölümünün "Hristiyanca yeniden anlamlandırılarak" yeni çerçevelere girebildiğini belirtir. Aynı zamanda her halk âdetini pagan kalıntısı saymanın yanlışlığına da dikkat çeker.¹⁷

Panigiri (πανηγύρι) geleneği de kutsal zamanın toplumsal hayata yayılmasının önemli biçimlerinden biridir. Bir azizin veya büyük bir yortunun çevresinde ayini, ziyareti, hacı, yemeği, müziği, dansı ve toplumsal buluşmayı aynı zamanın içine alabilir. Burada amaç Everek ile Ege adaları arasında tarihsel soy bağı kurmak değil, aynı Meryem figürünün farklı yerel coğrafyalarda nasıl toplumsal bir kutsal zamana dönüştüğünü gösterebilmektir.

Üstelik Ermeni ve Yunan geleneklerini birbirine yaklaştıran üzüm, burada önemli bir ayrımı da görünür kılar. Yunan Ortodoks dünyasında da üzüm kutsal takvim içinde yer alır. Fakat bu zaman 15 Ağustos değildir.

8. AYNİ ÜZÜM, FARKLI KUTSAL ZAMAN

Yunan Ortodoks geleneğinde üzümün kutsandığı gün 6 Ağustos'taki Metamórfosi (Μεταμόρφωση), yani Mesih'in Başkalaşımı yortusudur. Yunan Ortodoks Başpiskoposluğu'nun litürjik metinlerinde "Altıncı Ağustos'ta Üzüm Kutsaması" başlıklı özel dua yer alır; dua yeni asma ürününün uygun mevsim, yağmur ve hava koşullarıyla olgunlaşmasına şükreder.¹⁸

Bu ayrıntı karşılaştırmamız açısından önemlidir. Karşımızda “üzümü kutsayan Ermeniler” ile “üzümü kutsamayan Yunanlar” gibi iki ayrı dünya yoktur. Aynı ürün iki Hristiyan geleneğinde de kutsal takvim içine girmiş, fakat farklı yortuların çevresine yerleşmiştir.

Yunan geleneğinde üzüm 6 Ağustos’taki Metamórfosi çevresindedir; Ermeni Apostolik geleneğinde ise Khaghoghornek Surp Asdvadzadzin yortusuyla birleşmiştir. Her iki durumda da bağdan gelen ürün kiliseye taşınır; insan emeği, toprak ve mevsim dinsel bir şükran dilinin içine girer. Ermeni kutsama duası üzümün ötesine geçerek yılın mahsulüne, bağlara, çiftçilere ve toprağa doğru genişler.¹

Aynı Ağustos. Aynı olgunlaşma mevsimi. Aynı üzüm. Ama farklı kutsal takvimler ve farklı litürjik bağlamlar.

Bu nedenle Ermeni Üzüm Kutsama geleneğinin özgünlüğünü göstermek için Yunan dünyasında benzer bir uygulamanın bulunmadığını ileri sürmeye gerek yoktur. Asıl özgünlük Khaghoghornek’in Surp Asdvadzadzin yortusuyla kurduğu özel tarihsel ve litürjik bağdadır.

Fakat Yunan dünyasında ürün ile kutsallık arasındaki ilişki 6 Ağustos’taki Hristiyan üzüm kutsamasıyla başlamaz. Daha eski bir dinsel dünyada da ürünün kutsala sunulduğunu doğrudan belgeleyen kaynaklarımız vardır. Yol burada Eleüsis’e, Demeter’e ve Panayía Mesosporítissa’ya götürür.

9. ELEUSIS’TE DEMETER’DEN PANAYÍA MESOSPORÍTISSA’YA (ΠΑΝΑΓΙΑ ΜΕΣΟΣΠΟΡΙΤΙΣΣΑ): TARIMSAL HAFIZANIN KATMANLARI

Antik dünyanın en önemli kutsal merkezlerinden biri olan Eleüsis’te Demeter ve Kore, toprağın ürünü, tahıl ve bereketle ilişkili dinsel hayatın merkezindeydiler. Bu ilişkinin varlığını yalnız daha sonraki folklor anlatılarından çıkarmıyoruz. MÖ 5. yüzyıla tarihlenen I

Eleusis 28a / IG I³ 78a yazıtı, Demeter ve Kore'ye aparkhaí (ἀπαρχαί), yani ilk ürünlerin sunulmasını doğrudan düzenler; özellikle arpa ve buğdayın toplanmasını ve bol ürün için dilekte bulunulmasını öngörür.¹⁹

Fakat daha ilk adımda bir ayırım yapmak gerekir. Antik aparkhaí, yani ilk ürün sunusu ile daha sonraki panspermía (πανσπερμία) veya modern polispóri (πολυσπόρι) aynı ritüel değildir. İki uygulama tarımsal bereket ve kutsallık dünyasında birbirine yaklaşabilir; fakat onları tek bir törenin değişmeden sürmüş iki adı gibi göstermek tarihsel farkları ortadan kaldırır.¹⁹

Yüzyıllar sonra aynı geniş kutsal coğrafyada karşımıza Panayía Mesosporítissa (Παναγία Μεσοσπορίτισσα) çıkar. Yunanistan Kültür Bakanlığı'nın Somut Olmayan Kültürel Miras kayıtlarında, Eleusis arkeolojik alanındaki küçük Panayía kilisesinde 20 Kasım akşamı, Theotókos'un Tapınağa Girişi yortusunun arifesinde yaşanan gelenek ayrıntılı biçimde kaydedilir. Ekmekler ve farklı tahıl-bakliyatların bir araya getirildiği polispóri hazırlanır. Bugünkü polispóri uygulamasının mevcut biçiminin 2014'te yeniden canlandırılmış olması ise kesintisiz antik devamlılık iddiasını baştan sınırlar.²⁰

Aynı resmî dosya ve Batı Attika Eski Eserler kayıtları, yerel halkın antik bir kadın heykelini Ayía Dímitra (Αγία Δήμητρα), yani "Azize Demeter" diye andığını ve tarla ile ürünlerin koruyucusu saydığını da kaydeder. Burada antik tanrıça ile Hristiyan azize dili halk belleğinde neredeyse aynı adın içinde yan yana gelir. Ama bu bile tek başına kesintisiz bir kült devamlılığının kanıtı değildir.²⁰

Michael B. Cosmopoulos'un metodolojik ayrımı burada temel ölçüdür: bir kutsal alan eski işlevi ortadan kalktıktan sonra da bir hafıza mekânı olarak yeni toplumların kutsallık anlayışını etkileyebilir. Fakat aynı yerin yeniden kutsal kabul edilmesi, orada aynı ritüelin, aynı tanrısal işlevin veya aynı teolojinin değişmeden sürdüğü anlamına gelmez.²¹

Mekânsal süreklilik, ritüel özdeşlik değildir. Ritüel benzerlik de teolojik süreklilik değildir.

Eleusis örneğinin asıl önemi tam burada ortaya çıkar. Bize Demeter'in Panayía'ya "dönüştüğünü" göstermez. Bunun yerine aynı kutsal peyzajın ve tarımsal hayatın, birbirinden çok farklı dinsel dönemlerde ürün, tohum, bereket ve kutsal kadın figürü çevresinde yeniden anlamlandırılabilildiğini gösterir. Bu hat, Anahit-Asdvadzadzin örneğinden daha zayıf bir dinsel dönüşüm zincirine, fakat çok güçlü bir kutsal peyzaj ve tarımsal hafıza örtüşmesine sahiptir.

ANAHIT, ARTEMIS VE THEOTÓKOS (ΘΕΟΤÓΚΟΣ): SENKRETİZMİN SINIRLARI

Anahit ile Asdvadzadzin arasındaki ilişkiyi araştırırken Hovsep Hayreni karşılaştırmayı Yunan dünyasına doğru genişleten başka bir soru ortaya attı. Hayreni, Anahit'in Yunan mitolojik dünyasında Artemis'le karşılaştırılıp karşılaştırılamayacağını; özellikle Efes'te daha sonra Meryem/Theotókos çevresinde oluşan kutsallığın eski Artemis kültüyle tarihsel bir ilişkisi bulunup bulunmadığını araştırmamı önerdi. Bunu sonuç olarak değil, sınanması gereken bir araştırma sorusu olarak bıraktı ve böyle bir ilişkinin hiç bulunmaması ihtimalini de açık tuttu.²²

Antik kaynaklara dönüldüğünde bu sorunun ilk kısmının gerçekten tarihsel karşılığı olduğu görülür. Pausanias Artemis Anaítis (Ἄρτεμις Ἀναίτις) adına adanmış bir kutsal alandan söz eder; başka Greko-Anadolu bağlamlarında da Anaitis Artemis'le eşleştirilir. Buna karşılık başka kaynaklarda Afrodíti Anaítis (Ἀφροδίτη Ἀναίτις) gibi eşleştirmelerin de bulunması, burada evrensel bir Anahit = Artemis özdeşliği değil, farklı yerel çevrelerde ortaya çıkan senkretik tanımlamalar bulunduğunu gösterir.²³

Efes meselesinde ise aynı kesinlikte konuşamayız. Efes antik dünyanın en büyük Artemis

merkezlerinden biriydi. Yüzyıllar sonra 431 Efes Konsili Theotókos unvanının Kristolojik tartışmasının başlıca sahnesi oldu. Fakat coğrafi yakınlık, Artemis kültünün doğrudan Meryem/Theotókos kültüne dönüştüğünü kanıtlamaz. Theotókos tartışmasının bağımsız ve güçlü Hristiyan teolojik zemini vardır; ayrıca erken Efes için Artemis'ten Meryem'e kesintisiz kült aktarımını gösteren açık belge yoktur.²⁴

Daha geç bir örnek Athos'taki Büyük Lavra'dır. Marco Merlini, 16. yüzyıl ikonografisi ve manastır geleneğinde Artemis ile Meryem arasında bilinçli bir öncül/yerini bırakma ilişkisi kurulduğunu tartışır. Bu malzeme erken Hristiyanlıkta doğrudan aktarımın kanıtı değil, çok daha geç bir kültürel ve ikonografik yeniden okuma örneğidir.²⁵

Anahit-Asdvadzadzin: miras ve yeniden anlamlandırma. Demeter-Panayía: kutsal peyzaj ve ritüel hafızası. Artemis-Theotókos: senkretik arka plan, işlevsel yakınlık ve daha geç yeniden okuma.

10. BİR ÜZÜM SALKIMI NE TAŞIR?

Asmanın kökü toprağa, meyvesi insana, şarabı ise kutsala uzanır. Belki üzümü böylesine güçlü bir sembole dönüştüren şey de budur. Tek bir anlamda durmaz. Topraktan gelir ama yalnız toprağa ait değildir; sofraya girer ama yalnız yiyecek değildir; şaraba dönüşür ve Hristiyan kutsal dünyasının içine girer.

Bu yazı boyunca bir üzüm salkımının çevresinde farklı zaman katmanları yan yana geldi: Khaghoghhorhnek'in yaşayan Hristiyan ritüeli, Navasard'ın eski yeni yıl hafızası, Anahit çevresindeki ürün ve kutsallık dünyası, Asdvadzadzin yortusu, Everek'te "üzümün alacağı olduğu zaman" yakılan ateş, Yunan dünyasında başka bir yortu gününe yerleşmiş üzüm kutsaması ve Eleusis'te ürün ile kutsal mekân arasında kurulan çok daha eski ilişkiler.

Bir salkımda yan yana duran anlamların hepsi aynı kökenden gelmek zorunda değildir.

Kültürel hafıza bazen tarihsel aktarımı, bazen yeniden anlamlandırmayı, bazen benzer mevsim ve hayat koşullarında birbirinden bağımsız gelişmiş ritüelleri, bazen de daha sonraki kuşakların kurduğu çağrışımları aynı anlatının içinde yan yana getirir. Salkım metaforunun gücü de burada ortaya çıkar: yan yana duran taneler birbirlerine indirgenmez; fakat birlikte tek bir tanenin taşıyamayacağı daha geniş bir görüntü oluştururlar.

Ama hiçbir cemaat yalnız yaşayanlardan oluşmaz. Her topluluğun görünmeyen bir tarafı vardır: daha önce yaşamış, bağları işlemiş, sofralar kurmuş, aynı yortuları başka zamanlarda kutlamış, yerlerinden ayrılmış ya da artık mezarları bile bulunamayan insanlar. Tam burada Ermeni litürjik takviminde Merelots karşımıza çıkar.

11. MERELOTS (ՄԵՐԵԼՈՏ): YAŞAYANLARIN ARDINDAN ÖLÜLERİ HATIRLAMAK

Ermeni Apostolik geleneğinde büyük Daghavar (Տաղավար) yortularını izleyen gün Merelots (ՄԵՐԵԼՈՏ), yani ölüleri anma günüdür. Surp Asdvadzadzin yortusunu izleyen gün de yaşayanların yönü mezarlıklara ve geçmiş kuşakların hatırasına çevrilir.

Merelots'ta aileler ölmüş yakınlarının mezarlarını ziyaret eder; dualar okunur, ölülerin isimleri anılır, rahipler mezar başlarında dualar eder. Büyük yortunun toplu kutlamasını ertesi gün mezarlık ziyareti ve ölüler için dua izler. Kutsal zaman sona ermekten çok yön değiştirir: kiliseden mezarlığa, yaşayanlardan geçmiş kuşaklara uzanır.

Yortu günü toprağın verdiği ürün kutsanır; ertesi gün insanlar toprağa verdikleri yakınlarını ziyaret eder.

Bunun doğrudan eski bir hasat ritüelinin devamı olduğunu ileri sürmek için elimizde kanıt yoktur. Fakat kültürel hafıza açısından yan yana duran bu iki günün oluşturduğu görüntü güçlüdür. Bir gün önce bağlardan gelen üzüm salkımları kiliseye taşınmıştır. Ertesi gün ziyaret edilen mezarlarda ise o coğrafyada daha önce yaşamış, bağları işlemiş, mevsimleri ve yortuları başka kuşaklarda yaşamış insanların hatırası bulunur.

Ermeni tarihi düşünüldüğünde Merelots'un bu boyutu daha da ağırlaşır. Yirminci yüzyılın büyük kırılmaları nedeniyle nice aile için atalarının mezarları artık ziyaret edilebilir bir yerde değildir. Böyle durumlarda dua, aile anlatısı, yemek, dil ve yortu kaybedilmiş mezarın veya coğrafyanın yerini tutmaz; fakat onlara ulaşmanın mümkün olmadığı durumlarda hafızanın taşıyıcılarına dönüşebilir.

Toprak yalnız ürün vermez. Hafıza da verir.

12. AYNI MEVSİMİN İKİ TAKVİMİ

Ağustos ortasında Yunan dünyasında Kímisi tis Theotóku (Κοίμησις της Θεοτόκου) kutlanır. Ermeni Apostolik geleneğinde 15 Ağustos'a en yakın pazar günü Surp Asdvadzadzin'in Verapokhum'u kutlanır; Badarak'ın ardından üzüm salkımları kutsanır ve cemaatle paylaşılır. Yortuyu izleyen Merelots ise yaşayanların yönünü mezarlıklara ve geçmiş kuşakların hatırasına çevirir.

Takvimler aynı değildir. Ritüeller de aynı değildir. Fakat aynı mevsimde, birbirine yakın coğrafyalarda kutsal zamanın toprakla, ürünle, yolculukla, toplulukla ve hafızayla kurduğu ilişkiler yan yana geldiğinde dikkat çekici bir anlam dünyası belirir.

Navasard'dan Khaghoghohrnekh'e uzanan kesintisiz bir soy ağacı çizemiyoruz. Çizmemiz de gerekmiyor. Anahit-Asdvadzadzin hattında aynı toplumun dinsel dönüşümü içinde bazı

kutsal işlevlerin ve pratiklerin yeniden örgütlenmesine ilişkin daha güçlü izlerle karşılaşyoruz. Eleusis'te Demeter ile Panayía Mesosporítissa arasında kutsal peyzajın, tarımsal ürünün ve halk hafızasının üst üste bindiğini, fakat aradaki yüzyılları birbirine bağlayan kesintisiz ritüel zincirinin bulunmadığını görüyoruz. Artemis-Theotókos hattında ise antik senkretik ilişkiler ve daha geç kültürel yeniden okumalar var; doğrudan kült aktarımını kanıtlayacak tarihsel zemin çok daha zayıf.

Demek ki kültürel hafıza her yerde aynı biçimde çalışmaz. Bazen bir işlev yeni bir kutsal figür çevresinde yeniden örgütlenir. Bazen bir mekân kutsallığını başka bir dinsel dil içinde yeniden kazanır. Bazen yalnız mevsim, ürün veya bir yer adı yaşar. Bazen de tarihsel zincirin büyük kısmı kaybolur ve geriye insanların hatırladığı birkaç kelime kalır.

Ermeni ve Yunan geleneklerini yan yana getirmek, bunların ortak bir kökenden geldiğini kanıtlamaya çalışmak anlamına gelmez. Karşılaştırmamızın değeri, farklı toplumların kutsal zamanı yaşadıkları coğrafyaya, ürüne ve topluluk hayatına nasıl yerleştirdiklerini görebilmektedir.

Ritüeller bazen gerçekten kaybolur. Bazen de tercüme edilir.

Fakat her tercümede olduğu gibi ne eski metnin tamamı korunur ne de yeni metin yalnız eskisinin kopyasıdır. Kültür seçer, unuttur, dönüştürür ve yeniden adlandırır.

Bugün bir Ermeni kilisesinde kutsanan üzüm salkımına yalnız bir dinsel törenin nesnesi olarak bakarsak, onun çevresinde birikmiş anlamların bir bölümünü göremeyiz. O salkımda bağ ve emek vardır. Mevsim ve Badarak vardır. Yaşayan cemaat vardır. Ve ertesi gün gidilen mezarlık, bütün bunların içine geçmiş kuşakların hatırasını da katar.

Ağustos güneşinde olgunlaşmış, bir kilise avlusunda kutsanmış tek bir üzüm salkımı yeter.

SON SÖZ

Bu yazıyı yazmak, bir Ermeni kasabasında Ağustos gecesi bir dağın üzerinde yanan ateşi izlemek gibiydi. Önce uzaktan görünen küçük bir ışıktı. Yaklaştıkça çevresindeki yolları, bağları, insanları ve başka zamanlardan kalan izleri göstermeye başladı.

Şimdi geriye dönüp baktığımda, o ateşin nereden geldiğini bildiğimi söyleyemem. Ama hangi soruların etrafını aydınlattığını artık daha iyi biliyorum.

Ve belki de bu yüzden, o ateş içimde bir yerde hâlâ yanıyor.

KATKI VE TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın Ermeni kaynaklarıyla ilgili bölümünü geliştirmemde Hovsep Hayreni'nin önemli katkıları oldu. İlk taslakta bulunmayan Anahit-Asdvadzadzin hattına dikkatimi çekti; K. V. Melik-Pashayan, Sarkis Seropyan ve Anjela Teryan'ın ilgili sayfalarını bulup benimle paylaştı; kaynakları birlikte tartışırken Anahit-Asdvadzadzin ilişkisinin farklı kültürler arasındaki basit bir paralellikten çok, aynı toplumun dinsel dönüşümü içinde ele alınması gerektiğini vurguladı. Ayrıca Anahit-Artemis karşılaştırması üzerinden Efes'te Artemis ile Meryem/Theotókos arasında tarihsel bir ilişki bulunup bulunmadığını araştırma sorusu olarak açtı. Kaynak paylaşımı, eleştirel uyarıları ve özellikle kendi ilk varsayımlarını yeni kanıt karşısında düzeltme titizliği için kendisine teşekkür ederim. Yazıyı ortak imzayla yayımlamayı önermiş olsam da Hayreni buna gerek görmedi; katkılarının hangi noktalarda bulunduğu kısaca belirtilmesinin yeterli olacağını ifade etti.

Notlar

1. Mother See of Holy Etchmiadzin, "Blessing of the Grapes in the Mother See of Holy

Etchmiadzin," 18 Ağustos 2003.

2. Sarkis Seropyan, Cangülüm Anahit ve Kazben: Ermeni Tanrıları Konuşuyor (İstanbul: Belge Yayınları, 2003), özellikle s. 60 ve 99-100.

3. Mardiros H. Ananikian, "Armenian," The Mythology of All Races, c. 7, Armenian and African, ed. J. A. MacCulloch (Boston: Marshall Jones Company, 1925).

4. Hovsep Hayreni, Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim (İstanbul: Belge Yayınları, ilk baskı Aralık 2015), özellikle s. 31 vd.; ayrıca Hovsep Hayreni ile makale yazarı arasında bu çalışma kapsamında yapılan görüşme ve yazışmalar, Ağustos 2026 (yazarın özel arşivi). Bundan sonraki notlarda bu özel kaynak kısaca "Hayreni-Erişmiş, görüşme ve yazışmalar" olarak anılacaktır.

5. Agathangelos'a atfedilen Patmutiun Hayots bu aşamada K. V. Melik-Pashayan ve Anjela Teryan üzerinden izlenmiştir. K. V. Melik-Pashayan, Anahit ditsuhu pashtamunke (Անահիտ ղիցուհու պաշտամունքը / Anahit Tanrıçası Kültü) (Yerevan: Armenian SSR Academy, 1963), özellikle s. 138-151; Anjela Teryan, Hayots hnaguyn astvatsnere (Հայոց հնագույն աստվածները / Kadim Ermeni Tanrıları) (Yerevan, 2017), s. 99-111.

6. Hayreni-Erişmiş, görüşme ve yazışmalar, Ağustos 2026; Doğan Kaplan, "Alevilere Atılan 'Mum Söndü' İftirasının Tarihsel Kökenleri Üzerine," Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi 1/2 (2014): 41-53.

7. Strabon, Geographika XI.14.16; Hovsep Hayreni, Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim, s. 31-35.

8. Anjela Teryan, Hayots hnaguyn astvatsnere, ilgili Anahit bölümü; Teryan'ın aktardığı Plutarkhos kaynak zinciri; K. V. Melik-Pashayan, s. 146-147.

9. Anjela Teryan, s. 104-107.
10. K. V. Melik-Pashayan, s. 135-151, özellikle s. 135-137 ve 151.
11. K. V. Melik-Pashayan, s. 152; Hayreni-Erişmiş, kişisel görüşme ve yazışmalar, Ağustos 2026.
12. Hayreni-Erişmiş, görüşme ve yazışmalar, Ağustos 2026.
13. Hayreni-Erişmiş, kişisel görüşme ve yazışmalar, Ağustos 2026.
14. Hovsep Hayreni, Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim, s. 34-35; Hayreni'nin K. Halacıyan'dan aktardığı Dersim etnografik malzemesi.
15. Hrant Dink Vakfı, "Sözlü Tarih'ten üzüm ve Asdvadzadzin," Tarih Programı.
16. Hayreni-Erişmiş, görüşme ve yazışmalar, Ağustos 2026.
17. Dimitrios V. Tzerpos, "Η Ορθόδοξη λατρεία στα ήθη και έθιμα του ελληνικού λαού," ΣΤ΄ Πανελλήνιο Λειτουργικό Συμπόσιο (Atina, 20-23 Eylül 2004).
18. Greek Orthodox Archdiocese of America, "Blessing of Grapes on the Sixth of August," The Divine Liturgy of Saint Basil the Great, Prayer & Worship Resources.
19. I Eleusis 28a / IG I³ 78a; Kevin Clinton, Eleusis: The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme (Athens: Archaeological Society at Athens, 2005).
20. Yunanistan Kültür Bakanlığı, Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri, "Παναγία

Μεσοσπορίτισσα στην Ελευσίνα, Εορτή της Παναγίτσας στα ‘Αρχαία’”; ayrıca Εφορεία Αρχαιοτήτων Δυτικής Αττικής’nin Eleusis ve Panayía Mesosporítissa’ya ilişkin resmî arkeolojik kayıtları.

21. Michael B. Cosmopoulos, “Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age,” *American Journal of Archaeology* 118/3 (2014): 401-427, DOI: 10.3764/aja.118.3.0401.

22. Hayreni-Erişmiş, görüşme ve yazışmalar, Ağustos 2026.

23. Pausanias, *Periegesis* III.16.8 (“Artemis Anaitis”); ayrıca Lydia’daki “Μεγάλη Ἄρτεμις Αναειτις” yazıtı ve *Encyclopaedia Iranica*, “Anāhīd ii. The Cult and Its Diffusion.”

24. Πρακτικά της Γ΄ Οικουμενικής Συνόδου (Εφες, 431); Georgios N. Filias, *Οι Θεομητορικές Εορτές στη Λατρεία της Εκκλησίας* (Ατina: Grigori, 2002); Konstantinos Vliagkoftis, “Η χριστολογία του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας με βάση τα κείμενά του που καταχωρούνται στα πρακτικά της Γ΄ Οικουμενικής Συνόδου,” doktora tezi, Aristotle University of Thessaloniki, 2002, DOI: 10.12681/eadd/20192.

25. Marco Merlini, “The Pagan Artemis in the Virgin Mary Salutation at Great Lavra, Mount Athos,” *Journal of Archaeomythology* 7 (2011): 106-180.

Kaynakça

Ananikian, Mardiros H. “Armenian.” In *The Mythology of All Races*, vol. 7, Armenian and African. Edited by J. A. MacCulloch. Boston: Marshall Jones Company, 1925.

Clinton, Kevin. *Eleusis: The Inscriptions on Stone. Documents of the Sanctuary of the Two Goddesses and Public Documents of the Deme*. Athens: Archaeological Society at Athens,

2005.

Cosmopoulos, Michael B. "Cult, Continuity, and Social Memory: Mycenaean Eleusis and the Transition to the Early Iron Age." *American Journal of Archaeology* 118/3 (2014): 401-427. DOI: 10.3764/aja.118.3.0401.

Filias, Georgios N. *Οι Θεομητορικές Εορτές στη Λατρεία της Εκκλησίας*. Atina: Grigori, 2002.

Greek Orthodox Archdiocese of America. "Blessing of Grapes on the Sixth of August." In *The Divine Liturgy of Saint Basil the Great, Prayer & Worship Resources*.

Hayreni, Hovsep. *Yukarı Fırat Ermenileri 1915 ve Dersim*. İstanbul: Belge Yayınları, 2015.

Hrant Dink Vakfı. "Sözlü Tarih'ten üzüm ve Asdvadzadzin." *Tarih Programı*.

Kaplan, Doğan. "Alevilere Atılan 'Mum Söndü' İftirasının Tarihsel Kökenleri Üzerine." *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2014): 41-53.

Melik-Pashayan, K. V. *Anahit ditsuhu pashtamunke (Անահիտ դիցունի աստամունքը)*. Yerevan: Armenian SSR Academy, 1963.

Merlini, Marco. "The Pagan Artemis in the Virgin Mary Salutation at Great Lavra, Mount Athos." *Journal of Archaeomythology* 7 (2011): 106-180.

Mother See of Holy Etchmiadzin. "Blessing of the Grapes in the Mother See of Holy Etchmiadzin." 18 Ağustos 2003.

Pausanias. *Periegesis* III.16.8.

Polymerou-Kamilaki, Aikaterini. “Από την πανσπερμία των Αρχαίων Αθηναίων στα φθινοπωρινά ‘πολυσπόρια’ των Νεοελλήνων.” Atina Akademisi Yunan Folkloru Araştırma Merkezi, 2003.

Seropyan, Sarkis. Cangülüm Anahit ve Kazben: Ermeni Tanrıları Konuşuyor. İstanbul: Belge Yayınları, 2003.

Strabon. Geographika XI.14.16.

Teryan, Anjela. Hayots hnaguyn astvatsnere (Հայոց հնագույն աստվածները). Yerevan, 2017.

Tzerpos, Dimitrios V. “Η Ορθόδοξη λατρεία στα ήθη και έθιμα του ελληνικού λαού.” ΣΤ΄ Πανελλήνιο Λειτουργικό Συμπόσιο. Atina, 20-23 Eylül 2004.

Vliagkoftis, Konstantinos. “Η χριστολογία του Αγίου Κυρίλλου Αλεξανδρείας με βάση τα κείμενά του που καταχωρούνται στα πρακτικά της Γ΄ Οικουμενικής Συνόδου.” Doktora tezi, Aristotle University of Thessaloniki, 2002. DOI: 10.12681/eadd/20192.

Yunanistan Kültür Bakanlığı. “Παναγία Μεσοσπορίτισσα στην Ελευσίνα, Εορτή της Παναγίτσας στα ‘Αρχαία’.” Somut Olmayan Kültürel Miras Ulusal Envanteri.