



## Bizans'ta Hacılık, Hac Merkezi ve Kutsal Tedavi: Alahan Manastırı Üzerine Yeni Bir Değerlendirme<sup>1</sup>

### Pilgrimage, Pilgrim Center and Sacred Healing in Byzantium: A New Evaluation on Alahan Monastery

Hüseyin Hakan GAZİOĞLU\*

#### Öz

Hıristiyan hacılığı dördüncü yüzyılda Bizans imparatorluğunun desteğiyle ortaya çıkmış ve kısa sürede imparatorluk boyunca her bölge ve sosyal kökenden Hıristiyanları kutsal topraklara çekmiştir. Bu gelişme aynı zamanda Hıristiyanlığın, Pagan kült ve inançlara karşı kendini varolmasını temellendirmesi bağlamında yerel kültürlerin Hıristiyanlaştırılması ve Hıristiyan kutsal peyzajının oluşturulmasında kritik bir rol oynamıştır. Hıristiyan hacılığı eski inanç ve ritüellerin Hıristiyan konsepti içerisinde yeniden şekillendiği, dini öneminin yanında politik, ekonomik ve sosyal bir fenomen olarak işaretlenir. Bu açıdan yerel ve bölgesel hac merkezlerinin ortaya çıkması, bu merkezlerin dini önemini gösteren ve hacı ihtiyaçlarının karşılanması için çeşitli mimari kuruluş ve tesislerin yapılmasını beraberinde getirmiştir. Hac merkezleri çoğu durumda manastır bünyesinde kurulmuş ya da sonradan kutsal merkezler etrafına manastırlar kurulmuştur. Erken Bizans dönemine ilişkin bu merkezlerden biri antik Claudiopolis'te bulunan Alahan yerleşimidir. Literatürde Alahan Manastırı olarak geçen yerleşim, araştırmacılar arasında Bizans mimari varlığına ilişkin oldukça tartışmalı konulardan biridir. Alahan'ın bir hac merkezi ya da manastır olup olmadığı hala belirsizdir. Bu açıdan makalede Hıristiyan hacılığı genel özellikleriyle tanıtılmış, hac merkezlerinin oluşumunda rol oynayan faktörler incelenmiş ve Alahan yerleşimi, mimari kuruluşları arasındaki mekân-işlev ilişkisi ve hacı hareketi bağlamında yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Sözcükler:** Hıristiyan hacılığı, Bizans, hac merkezi, Alahan Manastırı, Aziz kültü, inkübasyon.

#### Abstract

Christian pilgrimage arose with the support of Byzantine empire in the fourth century and soon attracted Christians from all regions and social backgrounds throughout the empire to the holy lands. This development also played a critical role in the Christianization of local cults and the creation of the Christian sacred landscape in the context of which Christianity grounded its existence against Pagan cults and beliefs. Christian pilgrimage is marked as a political, economic and social phenomenon, in addition to its religious significance, in which old beliefs and rituals are reshaped. In this respect, the emergence of local and regional pilgrim centers has brought about the construction of various architectural establishments and facilities that Show the religious importance of these centers and meet the needs of

<sup>1</sup> Çalışma, yazarın doktora tezinden üretilmiştir.

\* Doktorant, Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü. E-posta: hhakangazioglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-2262-9462



the pilgrims. Pilgrim centers were in most cases established within monasteries or later monasteries were erected around holy centers. One of these center the early Byzantine period is Alahan settlement in ancient Claudiopolis. The settlement, which is referred to as the Alahan Monastery in the literature, is one of the most controversial issues regarding the Byzantine architectural existence among researchers. It is stil unclear whether Alahan was a pilgrim center or a monastery. In this respect, in this article, Christian pilgrimage is introduced with its general characteristics, the factors that play a role in the formation of pilgrim centers are examined, and the Alahan settlement is tried to be redefined in the context of the space-function relationship between its architectural institutions and the pilgrim movement.

**Keywords:** Christian Pilgrimage, Pilgrim center, Alahan Monastery, Saint Cult, incubation.

## Giriş

Hıristiyan hacılığı, Erken Hıristiyan ve Bizans dönemlerine ilişkin problemleri konu alan biridir. Bu durum hacılığın kökeninden tanımlanmasına, Hıristiyanlık bağlamında kutsal yer kavramının çok merkezliliğine yönelik bir dizi ilgi bağının kurulmasını gerektirir. Hıristiyan hacılığı İslam'da olduğu gibi tek bir kutsal yere yapılan ziyareti tanımlamaz ya da hacının kutsal yolculuk sonrasında özel bir statü elde edip etmediği belirsizdir. Kaynaklar; Filistin, Mısır, Suriye, Anadolu ve Batı bölgelerinde olmak üzere hacıların ziyaret ettiği kült merkezlerinin geniş çeşitlilikte olduğunu gösterir. Hacılık genellikle kutsal röle ya da mekâna dua etmek, dokunmak ya da görmek için, belirli bir ritüel dahilinde yapılan eylem ve bu amaç için çıkılan yolculuk olarak tanımlanmıştır.

Hacılık erken kaynaklarda Latince *peregrinatio* olarak geçer, hacı ise *peregrinus* olarak tanımlanmıştır. İngilizce'de hacı anlamına gelen pilgrim kelimesi buradan türemiştir (Maraval, 2002, s. 63). Kelimenin genellikle kendi amacı için yolculuk yapan kişi ya da yabancıyı tanımladığı kabul edilmiştir ancak geç antik dönemde *peregrinus* yolculuk ya da hacılık için kullanılmamıştır. Smith'e göre terim sıklıkla yabancı adetleri ya da aksanı vurgulamış, yerel kişinin aksine yabancı bir statüyü tanımlamıştır (Smith, 2007, s. 5). Benzer şekilde dördüncü yüzyıl sonunda kutsal topraklara yolculuk yapan İspanyol hacı Egeria, hacılığı *peregrinatio* yerine sıklıkla *orationis causa* ve *orationis gratia* olarak tanımlamıştır (Bitton-Ashkelony, 2005, s. 13). Olasılıkla kelimenin hacı anlamı kazanması orta çağları içeren uzun bir süreçte gerçekleşmiştir.

Hıristiyan hacılığının kökeni konusunda araştırmacılar arasında iki güçlü eğilim vardır. Çoğu araştırmacı Hıristiyanların, Geç Roma toplumunda Pagan ve Yahudilerde bulunan kutsal yerlere ziyaret ritüelini devam ettirdiğini düşünür. Buna göre Yahudiler de Kudüs tapınağına yıllık olarak ziyaretlerde bulunurlardı. Bu açıdan ilk Hıristiyanlardan itibaren kutsal yerlere ziyaret Hıristiyan ritüelinde bulunmaktadır. İsa'nın havarilerinden Petrus ve Yuhanna Kudüs Tapınağı'na dua etmek için gitmişlerdir. Benzer şekilde Pavlos'un Kudüs'e dini bir ziyarette bulunduğu Havarilerin İşleri'nden bilinir (Maraval, 2002, s. 64). Öte yandan erken Hıristiyan yazarları, kutsal yerlere yapılan ziyaretleri Pagan ya da Yahudi inancı olarak olumsuz yorumlamıştır. Özellikle Origen ve Aleksandriyalı Clemens'te Hıristiyanlığı bu inanışlardan ayırma eğilimi vardır. Buna göre kutsal tapınak Hıristiyan'ın kendisidir ve belli bir yere kutsallık atfederek, Pagan ve Yahudilerin yaptığı gibi, tanrının kutsallığı sınırlandırılmamalıdır (Maraval, 2002, s. 64). Diğer araştırmacılar Eusebios'a dayanarak hacılığı Helena'nın başlattığı bir fenomen olarak değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla Hıristiyan hacılığı Büyük Konstantinos'un kilise barışı politikasından sonra gelişme olanağı bulmuş ve imparatorluğun Hıristiyanlaşma sürecinin önemli bir yapı taşı olarak bizzat imparatorluk tarafından desteklenmiştir. Bu açıdan Hıristiyan hacılığı imparatorların büyük imar projeleriyle prestijlerini gösteren kamusal vizyonlarından, eski ibadet pratiklerinin Hıristiyanlaştırıldığı geniş bir bağlam içerisinde şekillenmiştir.

## Hacılık Türleri

Erken dönemde Hıristiyan hacılığı, İncil ya da kilise tarafından desteklenmemesine rağmen dördüncü ve yedinci yüzyıllar arasında gelişmiştir. Yazılı kaynaklar kutsal toprakların imparatorlardan yerel idareciye, keşişlerden basit çiftçiye kadar farklı sosyal köken ve çevreden hacıları kendine çektiğini gösterir. Bu hacılar arasında İspanya, Britanya ve Gaul gibi imparatorluk ötesinden gelen aristokratların yanında çeşitli

yerelliklerden gelmiş yoksul ve hasta Hıristiyanlar bulunmaktadır. Hacılık geç antik dönem boyunca toplumun bütün tabakalarında yaygın bir fenomen olarak giderek önem kazanmıştır. Bu açıdan farklı sosyal grup tipolojilerine uygun olarak farklı hacılık çeşitleri vardır. Hacılar kendi ihtiyaçlarına göre; şifa bulmak, af dilemek, dokunmak ve görmek, tefekkür etmek ya da ruhsal eğitim almak amacıyla kutsal topraklara ziyaretlerde bulunmuşlardır. Bu durum Bizans metinlerinde hacılık kavramının çok farklı kavramlarla ifade edilmiş olmasının nedeni olarak görünür. Bizans kaynaklarında hacılık sıklıkla saygı ya da hürmet göstermekle tanımlanırken, bazı durumlarda öpmek, kucaklamak ve dokunmak ya da inkübasyona atıfla kalmak şeklinde ifade edilmiştir (Talbot, 2002, s. 61). Bu kavramlar kutsal yer ya da röliğe ilişkin saygı göstermek, dokunarak şifa elde etmek ya da kutsallıktan ilham almak gibi hacı deneyiminin farklı yönlerine vurgu yapmaktadır. Bu açıdan hacılık, hacıların ulaşmak istedikleri amaçların hepsini kapsayan bir niteliğe sahiptir ve bunlar ayrılmaz şekilde hacı deneyiminin bir parçasıdır. Dolayısıyla röliğe saygı göstermek, dua etmek, dokunmak, bir gelecek tasavvuru elde etmek, ruhsal aydınlanma yaşamak ya da şifa bulmak, inanca göre hacı ve kutsallık arasından kurulan ilişkinin doğrudan sonuçlarıdır. Kişi sadece şifa aradığında ya da kariyerinde başarılı olmayı dilediğinde bile röliğe saygı duymak, ona dua etmek ve dokunmak gibi standart bir prosedür izlemektedir.

Geç antik dönemde hac hareketi içerisinde yer alan önemli bir grubu keşişler ve kilise yetkilileri oluşturmuştur. Manastırlarla ilgili kaynaklar, keşişlerin manastır *paideiası* almak için ünlü kutsal kişilerin buldukları yerlere yolculuklar yaptığını gösterir (Bitton-Ashkelony, 2005, s. 140). Bu kişiler arasında, Palladius, Cassian, Rufinus, Yaşlı Melania, Jerome, Kapadokyalı Basileios ve Nyssalı Gregorios gibi önemli azizler vardır ve geç antik peyzajında keşişlerin eğitim almak için kutsal kişi ve yerlere gitmeleri hacılık fenomeninin önemli bileşenlerinden biridir. Çoğu keşiş kutsal yerleri görmüş, buralarda çeşitli manastır çevrelerinde bir süre kalmış, daha sonra manastır kurucusu olarak aziz olmuştur. Benzer şekilde Egeria, hac yolculuğunda karşılaştığı keşişlerden bahseder. Hatta Kudüs'te tanıştığı diyakoz Martha'yı Selevkiya'daki Aya Tekla tapınağında tekrar görmüştür (Wilkinson, 1981, s. 121) Hikâye aynı zamanda yerel kültürlerin hacılık fenomeninin bir parçası olduğunu gösterir. Bu açıdan çeşitli hacı tipolojilerini bir hacılık türü olarak fenomenin kendisinden ayırmak mümkün olmasa da Hıristiyan hacılığı merkezi ve yerel hacılık şeklinde iki ayrı kategori altında incelenebilir.

### **Merkezi Hacılık**

Merkezi hacılığın odak noktası İsa'nın hayatının geçtiği topraklar olan Filistin'dir. Bu nedenle merkezi hacılık İsa'ya şahitlik etmek ya da doğduğu ve öldüğü yerleri görmek için daha çok merak duygusuyla güdülenen bir hacılık şeklidir. Büyük Konstantinos öncesinde Hıristiyanların İsa'nın yaşadığı yerlere ziyaretlerde bulunup bulunmadığı belirsizdir ancak Filistin'in bir hac yeri olarak gelişmesi Konstantinos'un Hıristiyanlığı kabul ettiği dönem sonrasında başlayan bir fenomen olarak görünür. Eusebios'a göre 326 yılında imparatorun annesi Helena Kutsal Haçı bulmak için Filistin'e ziyarette bulunmuş, kutsal yerler tanımlandıktan sonra bu noktalar kilise ve tapınaklarla çevrelenmiştir. Bu açıdan Helena'nın kutsal topraklara ziyareti Hıristiyan hacılığı için model olmuş görünür. İmparatorluğun doğusundan ve batısından farklı uluslardan hacılar, Hıristiyan anıtlarıyla süslenmiş kutsal toprakları görmek için gelmiştir. Hacı hareketine ilişkin ilk kayıt Bordoeuxlu anonim bir hacıdan bilinir. Onun 333 yılında kutsal topraklara yaptığı ziyaretin kayıtları hacı rotalarının gelişme aşamasında olduğunu gösterir (Wilkinson, 1981, s. 5).

Konstantinos sonrasında kutsal toprakların imarı, Melania, Paula veya Icelia gibi aralarında zengin leydilerin de bulunduğu aristokratların üstlendiği bir inşa faaliyeti şeklinde gelişmiştir. Bu kişiler çoğu örnekte kutsal noktalar yakınlarında manastır kurucusu olarak rol oynamıştır. Betlehem'de, Kudüs'te Zeytin Dağı'nda özellikle kadın banilerin kurdukları manastırlar erken dönemde hacıların ihtiyaçlarını karşılamıştır.

Kutsal yerlere ilişkin ikinci büyük imar II. Theodosios'un eşi Eudokia tarafından yapılmıştır. Binns, imparatoriçenin yaklaşık 20,480 pound (15 milyon altın sikke) harcadığını söyler (Binns, 1994, s. 68). Eudokia bu dönemde Kudüs'ü ve kutsal noktalarla bağlantılı yerleri anıtlarla süslemiştir. Kutsal toprakların Hıristiyanlaştırılmasının tamamlayıcı faaliyeti I. Iustinianus döneminde (527-565) gerçekleştirilmiştir. Bu

dönemde Pagan ve Yahudi tapınakları kapatılmış, Yahudiler, Hıristiyanlığın zaferinin bir göstergesi olarak Kudüs'ten tahliye edilmiştir (Limor, 2006, s. 334). Prokopios imparatorun büyük bir inşa faaliyetinin parçası olarak on altı hacı manastırı yaptırdığından bahseder. Buna göre Kudüs ve Jeriko arasında hacıların barınma, yeme, içme ihtiyaçlarını karşılamak için manastırlar yapılmıştır (ODB, 1991, s. 1034). Bu manastırlar Filistin peyzajında hac manastırları olarak önemli bir manastır grubunu oluşturur. Hac yollarıyla bağlantılı olarak hem imparatorluk desteğiyle hem de özel patronajla yapılmış manastırlar özellikle misafirhaneleri sayesinde hacılığı her kesimden Hıristiyan'ın yapabildiği bir yolculuk haline getirmiştir (Vikan, 1982, s. 7). Çoğu hac manastırı kutsal noktalara giden yollar üzerinde ortalama 35 km'de bir yolcuların ihtiyaçlarını karşılayan yol tesisi şeklinde kurulmuştur. Bu mesafe aynı zamanda bir hacının atla ya da yürüyerek bir günde kat ettiği mesafeye göre belirlenmiş görünür.<sup>2</sup> Diğer yandan kutsal yerler başlangıcından beri manastır hareketiyle bağlantılıdır. Farklı uluslardan pek çok keşiş kutsal yerler yakınlarına yerleşmiş ve Hıristiyan hayırseverliğinin bir gereği olarak hacıları ağırlamıştır. Hacıların kutsal topraklarda rehberliğini keşişler yapmış ve hacılar için özel liturjiler yürütmüşlerdir. Bu aynı zamanda Filistin manastır panoramasının oldukça kozmopolit karakter kazanmasını sağlamıştır. Benzer şekilde kaynaklar Filistin'e yapılan hac yolculuklarının önemli manastır lideri ya da kutsal kişilere yönelik ziyaretlerle birleştirildiğini gösterir (Limor, 2006, s. 349). Bu tür ziyaretler Hıristiyan hacılığının çok katmanlı yapısını işaretleyen özelliklerden biridir.

### **Yerel Hacılık**

Yerel hac merkezlerinin ortaya çıkışı hacılık fenomeninin ikinci gelişmesi olarak işaretlenir. Yerel hacılık İsa'nın yaşamının geçtiği yerlerin kutsanmasından farklı olarak martir ve aziz kültüyle bağlantılıdır. Martir kültü ikinci ve üçüncü yüzyılların zulüm döneminde ortaya çıkan bir olgudur ancak kilise barışı politikası ve Hıristiyan hacılığının gelişmesi martir kültürünün yeni bağlamlar kazanmasını sağlamıştır (Patrich, 2006, s. 386). Dördüncü yüzyılda martirlerin anılması Hıristiyanlığın kamusal ritüelinde oldukça önemli bir yere sahip olmaya başlamıştır. Yüzyılın sonunda martirlerin yanında azizlerin kültleri de ortaya çıkmıştır. Münzeviler ve önemli piskoposlar kendilerini tanrı yolunda isteyerek şehit eden martirler olarak saygı görmüşlerdir. Bu durum kilise barışı sonrasında martir algısının manastır kurucusu ve önemli kilise liderlerine doğru genişlediğini gösterir. Aziz kültürünün ortaya çıkışı Akdeniz havzası boyunca çok sayıda yerel hac merkezinin gelişmesini beraberinde getirmiştir.

Hacılık fenomeni içerisinde ortaya çıkan yerel kültürler, Hıristiyanlığın kamusal inşasının önemli bir bileşeni olarak bilinçli başlatılmış görünür. Bu süreç Helena ile başlamış ve devamında martir ve azizler üzerinden ortak bir Hıristiyan sosyal belleği ya da kolektif bir anı bilinci yaratılmasına yönelik bir kimlik inşası şeklinde gelişmiştir. Bu açıdan yerel kültür merkezleri, azize saygı göstermekten, paganlara karşı Hıristiyanlığın zaferine, inanan insanların ruhsal ve fiziksel ihtiyaçlarından yerel ekonomilerin canlandırılmasına kadar oldukça geniş bir bağlama sahiptir. Bu durum beşinci yüzyılda rölik kültürünün yaygınlaşması ya da röliklerin taşınmasıyla, sadece martir ve azizin yaşamıyla ilgili yerlerin değil, röliklerin götürüldüğü her yerin kutsanmasını sağlamıştır. Dolayısıyla geç antik dönemde herhangi bir kilisenin, köyün ya da kentin önemi sahip olduğu röliklere bağlı olmuştur. Bütün kentler rölik sahibi olmaya çalışmış, bu durum bazen çatışmalara yol açmıştır. Suriye'deki Stilit Symeon 459 yılında öldüğünde azizin rölikleri için tartışma çıkmıştır. Antiochia Piskoposu rölikleri istemiş fakat halk kabul etmemiştir. Bunun üzerine piskopos röliklerin alınması için altı yüz askerlik bir ordu göndermiş, azizin bedeni Antiochia'ya getirilmiştir. Benzer şekilde imparator I. Leo azizin röliklerinin başkente getirilmesini istemiş fakat Antiochialılar azizin kentlerini koruduğunu söyleyerek kabul etmemişlerdir (Pena, 1997, s. 129). Bu açıdan röliklere sahip olma isteği tek başına dindarlığa dayalı değildir. Rölikler beraberinde hacıları da getirmiştir. Çoğu yerel merkezin ekonomik ve sosyal gelişimi hacıların gelişine, dolayısıyla röliklere bağlıdır. Azizin onuruna yapılan etkinlikler çeşitli tüccar ve alıcıların bulunduğu ekonomik aktiviteler şeklinde

<sup>2</sup> Limor'a göre Bordeaux'lu hacı Kudüs'e 5450 km mesafeden 170 günde gelmiştir. Bu hacının günde ortalama 35-50 km yol kat ettiğini gösterir. Bkz. Limor, O. (2006). "Holy Journey": Pilgrimage and Christian Sacred Landscape. *Christians and Christianity in the Holy Land*. Brepols. S. 332-333.

gerçekleşmiştir. Pena'nın tespit ettiği gibi ruhsal fenomen sosyal ve ekonomik fenomene evrilmiştir (Pena, 1997, s. 132). Bu açıdan yerel kültürler geç antik dönem ve Orta Çağ'da ruhsal anlamının dışında bir ekonomik kalkınma modeli olarak önemli bir işlev taşımıştır.

Geç antik dönemde yerel hac merkezleri azizlerin röliklerinin bulunduğu mezar ya da martyrium yapıları şeklinde gelişmiştir. Bu açıdan inancın odağı kutsal kişinin mezarıdır. Mezarda bulunan kemikler ya da çeşitli biçimlerde; elbise parçası, kemik parçası veya azize ait herhangi bir eşyaya kadar değişkenlik gösteren röliklerin iyileştirici ve koruyucu özellikleri olduğu düşünülmüştür. Rölikler inanca göre hastalara şifa vermenin yanında röliğe sahip olan kilise, köy ya da kent için koruyucudur. Erken dönemde Kilikya'da Aya Tekla, Thesalonike'de Aziz Demetrios, Myra'da Aziz Nikolaos, Chonai'de Başmelek Mikhail, Ephesos'ta Aziz Ioannes gibi tüm Akdeniz'de önemli yerel ve bölgesel kültür merkezleri ortaya çıkmıştır. Bunların çoğu Orta Çağ'da ortaya çıkan yeni kültürlerin yanında önemlerini korumaya devam etmiştir. Hacılar bu sitelere yardım, koruma ve şifa dilemek için gitmişlerdir.

Hac merkezleri Thesalonike Aziz Demetrios ve Myra Aziz Nikolaos<sup>3</sup> örneklerinde olduğu gibi sonraki dönemlerde manastırlara dönüştürülmüştür ya da yerleşimin bir tarafına manastır kurulmuştur. Gelen hacılarla ilgilenmek, ağırlamak, kutsal tapınağı korumak keşişlerin sorumluluğunda olmuştur. Çoğu örnekte kültür sahibi aziz manastır çevresinden gelmiştir ve azizin mezarı manastırda bir kurucu mezarı ya da manastır kilisesinin içerisinde mezar şapeli şeklinde hacılığın odak noktasını oluşturmuştur. Bizans sınırları boyunca Orta Çağ'da yeni aziz kültürleri oluşmaya devam etmiştir. Hagiografik kaynaklar yaşarken kutsallığa sahip olmuş azizlerden bahseder. Bu kişiler manastırlar kurmuş ve kendilerine hacı ve mürit çekmiştir. Mougoyianni özellikle Güney İtalya'da hagiografinin belirli toposlar kullanarak yeni kültürler yaratmayı amaçladığını söyler (Mougoyianni, 2018, s. 73). Benzer şekilde Anadolu'da hagiografik kaynaklar Galesionlu Lazaros ya da Latroslu Pavlos gibi Orta Çağ'da azizleşmiş manastır liderlerinin kültleşmesinde önemli rol oynamıştır. Azizlerin manastırları kutsal dağ fenomeni içerisinde önemli hac rotaları olarak görünürler.

Kaynaklara göre Orta Çağ'da hacıları kültür merkezlerine çeken en temel sebep tedavi olma isteğidir. Temelde hac siteleri mucize yaratan rölik ya da şifalı su gibi ortak özelliklere sahiptir. Her durumda azizin mezarından ya da mezar odasındaki kandilden alınan yağla gerçekleştirilen tedavi bütün kültür merkezlerinde vardır. İnanca göre azizin röliklerine temas etmiş kutsal yağın hasta tarafından kullanılması veya azizin elbise ya da eşyalarına dokunmak yanı sıra inkübasyon şeklinde azizin ya da şifanın rüyada görülmesi tedavinin gerçekleşmesini sağlardı (Foss, 2002, s. 143). Çoğu hacı şifa bulmak için en yakınındaki kültür merkezine giderken, bazı hac siteleri; termal kaynakları bulunan Germia, Konstantinopolis'te Theotokos Pege ve Kosmodion, Kilikya Aya Tekla ya da Thesalonike Demetrios gibi iyileştirme merkezleri olarak ünlenmiştir.

### ***Hacılıkta Tedavi***

Hıristiyanlar hacılık fenomeninin başlangıcından beri kutsal yerlerde şifa aramışlardır. Bu bir taraftan Hıristiyanlık öncesinde Asklepios kültüründe görülen doğa üstü iyileştirme kurumunun Hıristiyanlıkta devamı olarak görünür. Diğer yandan dönemin algısında çoğu hastalığın şeytanın bedeni ele geçirmesinden kaynaklandığına inanılmış ve azizlerin bu konuda yardımcı olacağı düşünülmüştür. Bu açıdan hacılık kavramı, geç antik dönem ve Orta Çağ'da aynı zamanda bir sağlık kurumu ya da sağlık hizmeti kategorisini oluşturmuştur.

İyileştirmede inanca göre temas ve dokunma zorunludur. Aziz hayattaysa hacılara bizzat dokunarak iyileştirmeyi gerçekleştirmiştir. Çoğu durumda hacılar manastır kilisesinin bulunduğu yerde toplanmış ve aziz tek tek onları kutsamıştır (Mougoyianni, 2018, s. 74). Azizin ölümü sonrası ya da rölikler durumunda gerçekleşen iyileştirmelerde benzer şekilde röliklerle temas ya da bir tür yakınlık kurulmuştur. Ölüm sonrası iyileştirmelerde temelde iki yöntem izlenmiştir; röliklere temas etmiş yağ ve inkübasyon.

<sup>3</sup> Myra Nikolaos için bkz. Ötügen, S. Y. (2005). Likya Ortaçağ Araştırmaları ve Demre Aziz Nikolaos Kazısı. *Adalya. Suna-İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü*. S. 75.

### Kutsal Yağ

Bütün hac merkezlerinde hastalıkların tedavisinde kullanılan ana madde kutsanmış yağdır. Yağ kandil yağı ve mür olarak iki şekilde kullanılmıştır. Kandil yağları azizin mezarının üzerinde yanan kandilden alınan yağlardır ve sıklıkla bedensel sakatlıklar için vücudun yağla ovulması şeklinde kullanılmıştır. Mür ise rölikten alınan bir tür güzel kokulu yağdır. Bu işlem için özellikle beşinci yüzyıldan itibaren lahitlere yapılan özel hazneler kullanılmıştır. Çoğu örnekte lahit kapağında bulunan bir delikten yağ huniyle lahdin içine boşaltılmış, röliklere temas ettikten sonra lahitin altındaki başka bir hazneden şişe ya da seramik kaplara alınmıştır (Hirschfeld, 1992, s. 130). Thessalonike Demetrios'ta olduğu gibi bazı durumlarda suyla karıştırılmıştır (Bakirtzis, 2002, s. 185). Mür yağı özellikle, böbrek taşı, mide rahatsızlıkları, zehirlenme ve ödem gibi iç hastalıkların tedavisinde dıştan ya da içirilerek uygulanmıştır (Talbot, 2002, s. 160).

Hacı yağları hacılar tarafından en fazla taşınan ve dönüşte eve götürülen malzeme olarak görünür. Hacılar seramik ya da cam ampulla veya unguentarium tipi şişelerde bu yağları evlerine götürmüştür. Hacıların getirdikleri yağlar, seyahate çıkmaya uygun olmayan hastalar ya da hacılığa gidemeyen kadınlar için oldukça önemli sağlık eşyası kategorisi oluşturmuştur. Yağ aynı zamanda hacılığa çıkmış fakat kutsal alana girmesi yasak olan kadınların da hem hacı deneyimi yaşamalarını hem de şifa bulmalarını sağlamıştır. Kadınlar hac merkezlerine giremediklerinde yağ ya da kutsal su bir erkek aracı tarafından kendilerine ulaştırılmıştır (Talbot, 2002, s. 161-164).

### İnkübasyon

İnkübasyon Hıristiyanlıktan çok önce tüm Akdeniz boyunca uygulanan bir tedavi ritüelidir. Antik Yunanistan'da Asklepios, Mısır'da İsis şifa merkezlerinde yaygın olan inkübasyon ritüelinde, hastaların tapınak içinde uyuması ve rüyasında şifacıyla karşılaşması şeklinde tedavinin gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır (Csepregi, 2010, s. 60). Antik hacılar iyileşmek için bu ünlü sitelere gider, yıkanır ve özel tütsülenmiş bir odada uyuyarak rüyasında tanrının ziyaretini beklerdi (Anderson, 2012, s. 29). Rüya sonrasında ya ani bir mucize gerçekleşir ya da hasta tedavisi için bir reçete almış olurdu.

Kaynaklar Antik Yunan inkübasyonunda hacı ya da hastaların genellikle belirli bir hazırlık aşamasından geçtiğini gösterir. Ayından üç gün önce seks yapmak, domuz eti yemek ya da dokunmak, keçi eti ve peyniri yasaklanmıştır. Bu yasaklar bölgelere göre değişmekle birlikte inkübasyon günü hacılar beyaz bir elbise giymiş ve başlarına çelenk takmıştır. Ardından hacılar ya tapınak içerisinde bir yerde ya da tapınağa ait uyumak için ayrılmış bir yatakhane yatırmıştır. Uyku sonrasında şükran olarak tanrıya bir hayvan kurban edilmiştir. Antik dönemde inkübasyon ücretli bir tedavi yöntemi olarak görünür. Hacılar bu işlemler için belirli miktar ücret ödemiş ve tapınağa hediyeler sunmuştur.<sup>4</sup>

Hıristiyanlıkta inkübasyon beşinci yüzyılda aziz ve rölik kültürüyle başlamış görünür. Antik dönemde olduğu gibi Hıristiyanlıkta tedavi azizin ya da meleğin rüyada görülmesi şeklinde gerçekleşmiştir. Antik dönemde inkübasyon sadece Asklepios ve İsis'e ait şifa merkezlerinde bulunmasına rağmen Hıristiyanlıkta hacılık fenomeniyle bağlantılı olarak daha geniş bir kült alanı içerisinde uygulanmıştır. Diğer yandan kaynaklar inkübasyonun iyileştirme merkezi olarak ünlenmiş martir doktor, asker aziz ya da baş meleklerle adanmış hacı merkezlerinde uygulanmasının yanında martir doktorlar Cosmas ve Damianos ya da Artemios gibi azizlere adanmış *anargyroi* olarak bilenen tapınakların hastanelerle birlikte yapıldığını gösterir (Anderson, 2012, s. 30-31). Bütün hac merkezlerinde inkübasyon olup olmadığı belirsizdir ancak Aya Tekla, Kosmas ve Damianos, Aziz Demetrios ya da Artemios kült merkezlerinde Hıristiyanların inkübasyona girdikleri kaynaklardan bilinir. Bu örneklerde hacıların tedavi olmak amacıyla kilisede uyuduklarına ilişkin kayıtlar vardır. Çoğu örnekte uyuma alanı için özel bir yer tesis edilmemiştir. Benzer

<sup>4</sup> Antik dönem inkübasyon uygulamaları için bkz. Ehrenheim, V. H. (2011). *Greek Incubation Rituals in Classical and Hellenistic Times*. Stockholm University.

şekilde Hıristiyan kült merkezlerinden gelen arkeolojik veriler bu amaçla kullanılmış ayrı bir mimari düzenlemeyi göstermez. Hacılar kilisenin herhangi bir bölümünde uyumuştur. Bazı örneklerde kilise içinde bemada, sol nefte, nartekste, galeride ya da atriumda hacılar uyumuştur.<sup>5</sup> Rölöklere yakın olması açısından kilisede uyumak hacılar tarafından tercih edilmiş görünür. Suriye'de martir ya da mezar şapelinin üzerinde inkübasyon amaçlı odaların bulunduğu ilişkin kayıtlar vardır (Pena, 1997, s. 147). Mezara yakın uyumak iyileşmek için daha avantajlı görülmüştür. Pratsch çok ağır hastaların sıklıkla azizin mezarına yakın yerleştirildiğini söyler. Bu kişiler genellikle yakınları tarafından getirilen yatalak hastalardır. Hacılar uyumak için yanlarında hasır, şilte, yastık veya bir mat getirmiş ve uygun olan yere yatırılmışlardır. Gece kilise kilitlenmiş ve acil ihtiyaçlar için bir nöbetçi bırakılmıştır (Pratsch, 2013, s. 80).

Kaynaklardan kadın ve erkeklerin ayrı yerlerde uyudukları anlaşılır. Olasılıkla kadınlar için kilisenin galerisi ayrılmıştır. Konstantinopolis'teki Kosmas ve Damianos (Kosmodion) kültüründe geçen bir hikâyede Martha adında bir kadın, kilisenin atriumundaki katekumenler için ayrılmış *katekoumenion* denilen yerde kalmıştır. Ehrenheim'e göre kilisenin atrium ve galerisine aynı zamanda *katechoumenion* denilmiştir. Bu mekanlar naosla karşılaştırıldığında daha az kutsal yerlerdir (Ehrenheim, 2009, s. 259). Kosmodion kilisesi atriumu iki katlıdır ve atriumun portikoları hacılar tarafından inkübasyon için kullanılmıştır. Başkentteki bir diğer iyileştirme merkezi Artemios ya da Vaftizci Yahya Kilisesi'nde erkekler naosun sol nefinde uyumuşlardır. Hırsızlardan korunmak için demir bir kafes içerisinde gece boyunca kilitli kalmışlardır. Kilisenin galerisinde ise zengin bir kadın kendisine özel bir oda almıştır (Ehrenheim, 2009, s. 263).

Hac merkezlerinde kilise içinde uyuma ritüelinin, inkübasyona ayrılmış özel bir mekânda yapılmamış olmasına rağmen yerleşimde ve kilisede bazı mekanlar aynı zamanda inkübasyonla ilişkili görünür. Çoğu hac merkezinde birden fazla kilise vardır. Bu kiliseler genellikle büyük boyutlu, atriumlu ve bazıları çift nartekslidir. Kilisede yer alan mezar yapılarının üst kat ya da yanlarında şapel ve odaların bulunması hac kiliselerinin karakteristik özellikleri olarak görünür. Bu tip bir tasarım hac hareketini kolaylaştırmanın yanında kaynaklarda inkübasyon yapılan mekanlar olarak geçmektedir. Bazı örneklerde atrium, henüz Hıristiyan olmamış ya da Yahudi hastaların inkübasyona girdiği yer olarak görünür. Bazı hastalar hac merkezlerinde aylarca hatta yıllarca kalmıştır. Uzun süre kalan hastaların mezara yakın bulunan odalarda kaldığına ilişkin bilgiler vardır (Pena, 1997, s. 147). Benzer şekilde çoğu hacı sitesinde vaftizhaneler önemli bir yapı kategorisi oluşturmuştur. Genellikle vaftizhanelerin varlığı kişisel adanmaya ilişkin bir arınma isteği ya da ruhun yolculuğunun başlangıcını temsil etmesi şeklinde açıklanmıştır. Diğer yandan hacılıkta vaftiz iyileştirici olduğuna inanılan suyla arınmak gibi tedavi edici bir özelliği de sahiptir. Özellikle termal suyu olan sitelerde vaftizhaneler genellikle şifalı suyla ilişkili olarak inşa edilmiştir (Ristow, 1988, s. 56). Bu durum pratik bir nedenle ilişkili görünmesine rağmen vaftiz suyu hem ruhsal hem de bedensel iyileşmenin başlangıcı için tercih edilmiş olmalıdır.<sup>6</sup> Dolayısıyla çoğu hastalığın nedeninin şeytanın bedeni ele geçirmesi olarak düşünülmesi hacılıkta vaftizin önemini gösterir. Benzer şekilde Kosmodion kilisesinin vaftizhanesinde her cuma günü bir hacının uyuduğuna ilişkin kayıtlar vardır (Ehrenheim, 2009, s. 259). Suriye'de bulunan hacı manastırlarındaki; Qalp Lozeh, Turmanin, Brad Katedrali ya da Ruweiha gibi ana kiliselerin batı cephelerinin kuzey ve güneyinde karakteristik olarak çok büyük olmayan iki kule yer alır. Araştırmacılar bu kuleleri genellikle Suriye mimarisinin bir özelliği şeklinde değerlendirmiştir. Pena, özellikle hacı kiliselerinde görülen bu mimari özelliğin kadın ve erkekler için ayrı inkübasyon mekanları olabileceğini önerir (Pena, 1997, s. 148).

Hıristiyan yerel kült merkezleri Mısır'dan İtalya'ya Bizans toprakları boyunca geniş çeşitliliğe sahip önemli kamu kuruluşları olarak görünür. Yerleşim şeması, mimari ve topografik özellikler ya da azizin kültürüyle ilişkin inanışlar farklılık göstermesine rağmen yerel hac tapınakları temelde aynı karakterdedir. Bütün merkezlerde kutsal yağ kullanımı yanı sıra aziz mezarı yanında uyumak şeklinde uygulamalar vardır. Bu merkezlere ait binlerce hacı jetonları, amuletler, ampullalar çok sayıda hacının yerel ve bölgesel düzeyde

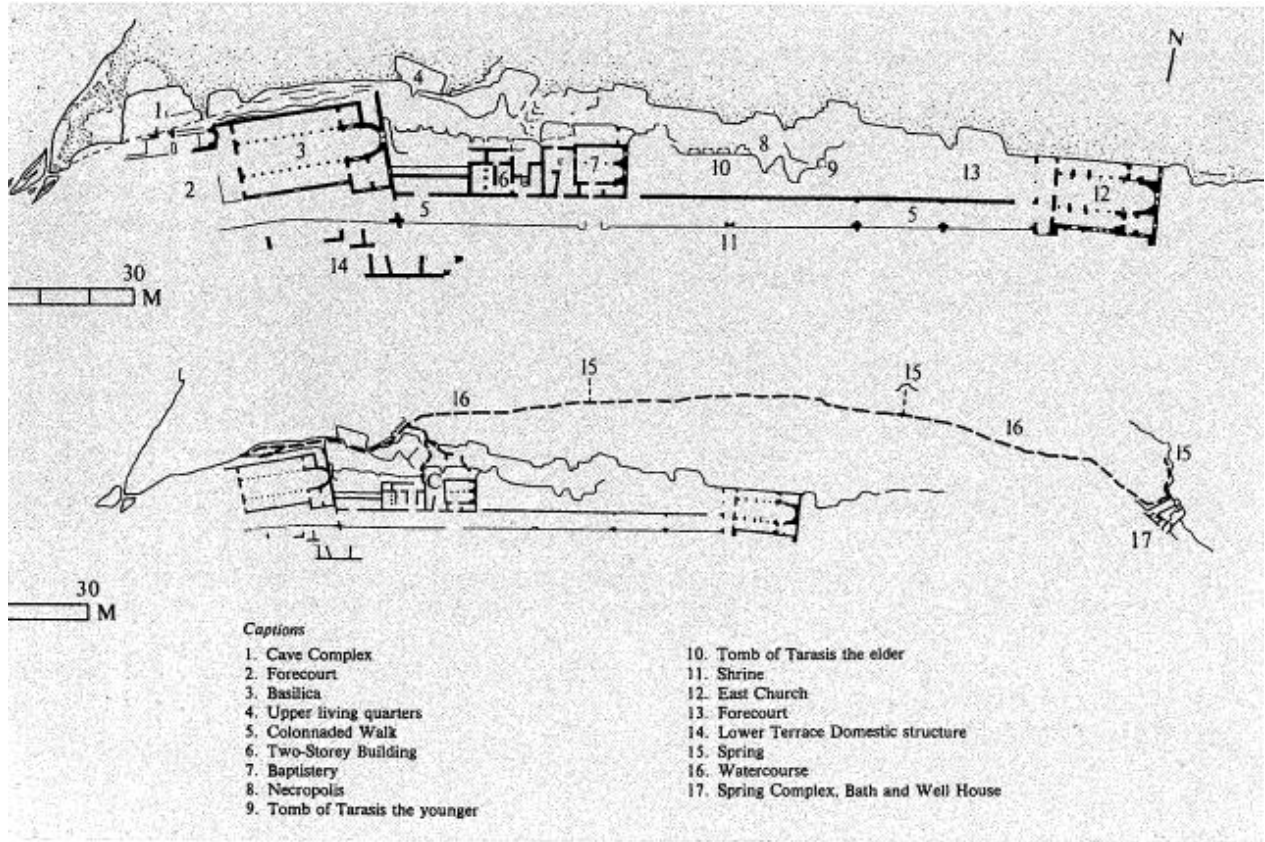
<sup>5</sup> Bkz. Ehrenheim, V. H. (2009). Identifying incubation areas in Pagan and Early Christian times. (eds. Hallager, E. and Riisager, S.). *Proceedings of the Danish Institute at Athens VI*. Aarhus University Press.

<sup>6</sup> Eusebios'a göre İmparator Konstantinos hastalığı için kentteki sıcak hamamlara gitmiş, ölümü yaklaştığında vaftiz yani "kurtarıcı banyo" ile arınmaya çalışmıştır. Bkz. Pitarakis, B. (2015). Işık, su ve Acaibü'l Mahlukat, Doğaüstü Şifa Güçleri. (ed. Pitarakis, B.). *Hayat Kısa, Sanat Uzun Bizans'ta Şifa Sanatı*. Pera Müzesi Yayımı. S. 42-64.

kült merkezlerine yolculuklar yaptığını gösterir. İncelememiz açısından Alahan Manastırı, Anadolu'daki erken döneme ait yerel hac merkezlerinden biri olarak görünür. Manastırın mimari kuruluşları ve organizasyonu yerleşimin, hem Hıristiyan kutsal alanın yaratılması hem de şifa merkezi fenomeni içerisinde değerlendirilmesine olanak sağlamaktadır.

### Alahan Manastırı

Literatürde Alahan Manastırı olarak geçen Alahan sitesi Mersin iline bağlı Mut ilçesi yani antik Claudiopolis'te, Toros Dağları üzerinde oldukça korunaklı bir lokasyonda yer alır. İyi kazılmış ender Bizans yerleşimlerinden biri olan komplekste batıdan doğuya doğru mağara kilisesi, bazilika, vaftizhane, sütunlu yol ve doğudaki bazilika ana yapıları oluşturur (Şekil 1).



Şekil 1: Alahan Manastırı plan. Kaynak: Gough (1985)

Alahan kazılarını yürüten Michael Gough'a göre yerleşim bir manastırdır ve başlangıcında yapılar, manastırın kurucusu etrafında bir dizi kayaya oyma mağara, birbiriyle ilişkili merdiven ve pasajlarla kurulmuştur (Gough, 1985, s. 12) Gough'un varsayımında yerleşimin en batısında yer alan geniş, iki nefli ayrılmış mağara Alahan'daki ilk ibadet yeridir. Kısa süre sonra keşişler mağaranın doğusuna Koca Kalesi olarak bilinen üç nefli bazilikayı yapmışlardır. Daha sonra manastırın ortasında bir vaftizhane ve en doğuda, literatürde Meryemlik kilisesiyle birlikte ilk kubbeli bazilikalardan biri olarak geçen, doğu bazilikası yapılmıştır. Son inşa evresinde ise batı ve doğu bazilikalarını birbirine bağlayan sütunlu, törensel bir yol yapılmıştır (Gough, 1968, s. 556-563). Benzer şekilde Bakker, manastırın mağara kompleksi olarak başladığını, ikinci aşamada bazilikanın eklendiğini söyler. Üçüncü aşamada ise doğu kilisesi ve vaftizhane yapılmıştır. Sütunlu yol bu iki yapıyı birbirine bağlamıştır. Bunların dışında yerleşimde kuzey terasta hücreler, iki mezar yazıtı, yazıtlardan biri Tarasis'i misafirhane kurucusu olarak adlandırır, yerleşimin batısında misafirhane, batı bazilika ile vaftizhane arasında çeşitli konut yapıları, vaftizhanenin doğusunda ise Tarasis'in mezarı yer alır.



Site araştırmacılar tarafından genellikle beş ve altıncı yüzyıllara tarihlendirilmiştir. Gough Alahan'ı stilistik olarak Korykos'taki Meryemlik yerleşimine benzerliği açısından İmparator Zeno (474-491) tarafından yaptırıldığını önerir (Gough, 1985, s. 15). Başlangıcında küçük bir keşiş grubu tarafından kurulmuş olan yerleşim, daha sonra impatorluk desteğiyle hac merkezine dönüşmüş görünür. Elton, yerleşimin erken Bizans dönemine ait olduğunu kabul etmekle birlikte, Zeno tarafından yapıldığı tezine karşı çıkar ve Alahan'ın impatorluk patronajına ilişkin bir özellik göstermediğini söyler (Elton, 2002, s. 153). Buna göre Alahan dekorasyonları basittir ve tipik geç beşinci ve altıncı yüzyıl İsaura kiliseleri özelliklerini gösterir (Elton, 2002, s. 155). Hill ise, yazıtta adı geçen Tarasis'i İmparator Zeno'nun gerçek ismi olarak öneren Harrison'un tezinin doğru olması halinde, sitenin impatorluk tarafından finanse edilmiş olabileceğini söyler (Hill, 1996, s. 69). Diğer yandan, Hild ve Hellenkemper sitenin, Prokopios'un bahsettiği I. Iusitinius döneminde restore edilen Apandnas'taki manastır olabileceğini belirtir. (Hild ve Hellenkemper, 1990, s. 193). Mango'ya göre sitenin Apadnas olması mümkün değildir.<sup>7</sup> Benzer şekilde Eyice Alahan yerleşiminin Apandnas manastırı olduğuna ilişkin görüşleri spekülatif olarak değerlendirmiştir (Eyice, 1971, s. 92).

Yerleşim literatürde manastır olarak geçmesine rağmen bu konuda araştırmacılar arasında fikir birliği yoktur. Genellikle yerleşimin geleneksel evre duvarlı manastır planı göstermemesi, keşiş yaşam alanı ve trapezanın bulunamaması yanı sıra belirgin bir koruyucu azizin tespit edilememesi nedeniyle manastır olmadığına ilişkin görüşler vardır. Hill Alahan yerleşimini manastır olarak değil, hac yolu üzerinde, hacıların ihtiyacını karşılayan dini bir tesis olarak değerlendirir. Buna göre kompleksin büyük bazilikal kiliseleri ve vaftizhanesi, tesisin keşiş olmayan seküler insanlarla ilişkili olarak kurulmuş bir yapı topluluğu olduğunu gösterir (Hill, 1994, s. 141-144). Benzer şekilde Mango, Alahan'ın manastır olmadığını ve bir şifa sitesi olduğunu söyler (Mango, 1991, s. 300).

### ***Alahan Yerleşiminin Analizi***

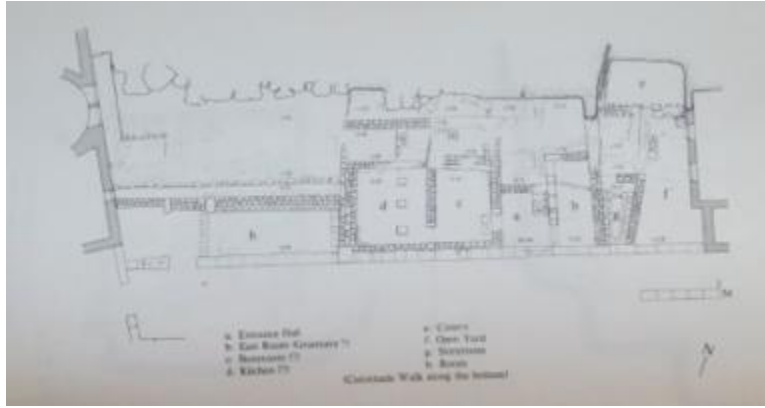
Değerlendirmelerimize göre Alahan yerleşimi, bölgede kutsal bir Pagan yerleşimi üzerine kurulmuş erken münzevi yerleşimlerinden biridir. Bu açıdan yerleşim olasılıkla pagan kutsal yer ya da şifa merkezlerinin Hıristiyanlaştırılması fenomeninin bir parçası olarak görünür. Keşişler başlangıçta batıdaki mağara-kiliseyi merkez olarak kullanmış, daha sonra hacı grupları için, mağara kompleksinin doğusuna batı kilisesi ve sonrasında diğer yapılar yapılmıştır. Batı bazilikasının batı kapısı lentosunda bulunan krali bir İsa kabartmasının Evangelist sembolleri yanı sıra baş meleklerle dekore edilmesi, paganlığa karşı Hırsitiyanlığın zaferini vurgular (Sheehan, 1985, s. 199). Diğer yandan Bizans'ta şifa merkezleri çoğunlukla doktor azizlere ya da baş meleklerle adanmıştır. Bu açıdan portaldaki baş melek figürlerinin hem Hıristiyanlığın zaferini hem de sitenin şifa özelliğini tanımlayan görselleştirmeler olduğunu söylemek mümkündür.<sup>8</sup> Benzer şekilde Mango, Alahan'ın, Germia'daki gibi baş meleklerle adanmış bir şifa merkezi olabileceğini söyler (Mango, 1991, s. 300).<sup>9</sup> Bu açıdan Alahan, hacı rotası üzerinde bulunan dini bir tesis değil, şifa özelliğine sahip, yerel hac merkezlerinden biri olarak görünür. Aynı zamanda yerleşimin ortasında bulunan vaftizhanenin varlığı, ruhsal arınma ve şifa kültüyle ilişkili olarak hac merkezlerinin karakteristik özelliklerinden biridir. Diğer yandan batı ve doğu bazilikaları arasında bulunan sütunlu törensel yol, hacı liturjisi için tasarlanmış görünür ve doğrudan doğu bazilikasına ulaşmaktadır. Sheehan'a göre batı kilisesi kamusal, doğu kilisesi ise özel bir kullanıma sahiptir. Cumartesi ve pazar günleri ökaristi batı kilisesinde kutlanırken, bayram kutlamaları doğu kilisesinde yapılmıştır (Sheenan, 1985, s. 216). Bize göre her iki kilise de hacı liturjisi için kullanılmıştır ve keşiş kullanımına yönelik değildir.

<sup>7</sup> Bkz. Mango, C. (1991). Germia: A Postcrip. *JÖB*. Pp. 297-300.

<sup>8</sup> Alahan batı kilisesi portal kabartmaları ve şifa kültü ilişkisi için ayrıca bkz. Ricci, A. (2011). Alahan, Di Nuovo. *Rivista Dell'Istituto Nazionale D'Archelogia E storia Dell'arte*. 66. Pp. 37-48.

<sup>9</sup> Mango, 1991, s. 300. Diğer yandan yerleşimin kime adandığı belirsizdir. Hild- Hellenkemper sitenin yerel aziz Konona adanmış olabileceğini söylerken (Hild-Hellenkemper, 1990, s. 193) Hill'e göre site Tarasis'e adanmış olmalıdır (Hill, 1996, s. s. 69). Sheehan ise manastırın ününün Tarasis'ten geldiğini söyler ve manastırın genişlemesi onun ünüyle bağlantılıdır (Sheehan, 1985, s. 207-208).

Alahan yerleşiminin manastır olduğuna ilişkin belirsizlikler bulunmasına rağmen sitenin bir lavra yerleşimi olarak başladığı ve daha sonra kanobiona dönüştüğü kazılardan anlaşılır. Dahası Alahan Manastırı'nda münzevi ve kanobit olarak iki keşiş türü bulunmaktadır. Bu açıdan manastır aynı zamanda hibrit bir manastır yerleşimidir.<sup>10</sup> Olasılıkla kuzey teras etrafında, yerleşimin dışında münzeviler, içerde ise kanobit keşişler yaşamıştır. Araştırmacılar genellikle içerde keşiş yaşam alanı olmadığını düşünmüşlerdir ancak batı bazilikası ve vaftizhane arasında çeşitli mekanların yer aldığı bir alan kanobit keşişlerin yaşam alanı olarak görünür (Şekil 2). Bu alana giriş sadece sütunlu yol üzerinden sağlanır ve hacıların kullanımına kapalı olmalıdır. Kazılarda bu mekanların birinde üç adet bıçak ucu bulunmuştur. Bakker'e göre burası mutfaktır ve olasılıkla üst katı manastırın trapezasıdır (Bakker, 1985, s. 134-141). Benzer şekilde alan içerisinde suyun vaftizhaneden sağlandığı bir sarnıç, açık avlu, depo ve tanımlanamayan bazı mekanlar, bu bölümün manastırın dışı kapalı, özel bölümü olduğunu gösterir.

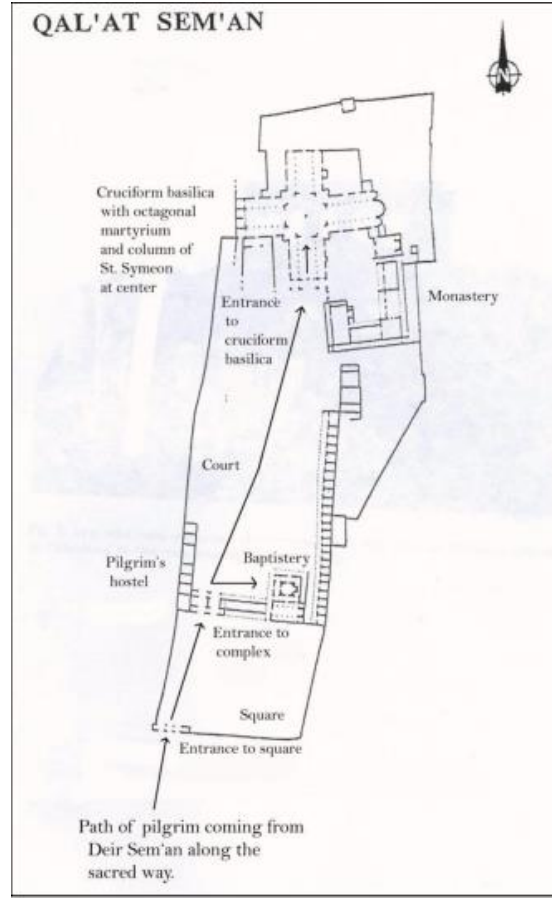


Şekil 2: Keşiş yaşam alanı plan. Kaynak: Bakker (1985)

Alahan Manastırı keşiş alanı, Qal'at Sem'an'daki Stilit Symeon hacı merkezini hatırlatır. Symeon'da bulunan manastır alanı, haç şeklindeki anı kilisesinin doğu ve batı kolları arasında hacı girişine kapalı olarak keşişlere özel bir alan olarak tasarlanmıştır (Şekil 3). Burası trapeza, keşiş yatakhane, mutfak ve depo gibi

<sup>10</sup> Hibrit manastır münzevi ve kanobit keşişlerin aynı manastırda yaşadığı bir manastır modelidir. Modern literatürde hibrit manastırcılık Bizans manastır yaşamında onuncu yüzyılda ortaya çıkan bir fenomen olarak değerlendirilmiştir. Bu değerlendirme genellikle Latrosli Pavlos'un vitasına dayandırılır. Aziz münzevi ve kanobit keşişleri aynı manastır içerisinde iki gruba bölmüştür. Kanobitler manastırda yatakhane kalırken, münzeviler manastırın farklı bir köşesinde hücrelerde kalmıştır. Benzer şekilde Latos Dağı'ndan gelen arkeolojik veriler, azizin manastırı olan Stylos Manastırı'nda lavra ve kanobion yaşamına ilişkin unsurların birarada olduğu bir mimari şemanın bulunduğunu gösterir (Kirby ve Mercangöz, 1997, s. 67). Hibrit manastırlar onuncu yüzyılda ortaya çıkan bir gelişme olarak düşünülmesine rağmen kaynaklar bu modelin daha eski olduğunu gösterir. Çoğu durumda münzevi ve kanobit yaşamın birleştirilmesi, kanobit yaşamın münzevilik için bir hazırlık evresi olarak görülmesinin sonucu olarak gelişmiştir. Bu birleşimdeki modellerin izlerini Mısır'daki Shenoude manastırlarına kadar izlemek mümkündür. Dördüncü yüzyılda Filistin'de lavra ve kanobionlar arasındaki ilişki daha kurumsal bir organizasyona evrilmiştir. Bu dönemde Euthymios lavrası ve Theoctistus kanobionu arasında iş birliği gelişmiştir. Euthymios acemi keşişleri münzevi yaşam öncesinde Theoctistus'un kanobionuna göndermiştir (Bitton-Ashkelony ve Kofsky, 2006, s. 273). Benzer bir model beşinci yüzyılda Sabas ile Theodosios manastırları arasında uygulanmıştır (Hirschfeld, 1992, s. 12). Likyalı Gerasimos Yahudiye Çölü'nün üst kesimlerinde yeni bir lavra modeli kurmuştur. Onun modelinde lavra hücreleri merkezde bulunan bir kanobionu çevrelemiştir. Kanobionda lavra yerleşiminin hizmet ve işlevleri merkezleştirilmiş, kanobion acemilerin eğitim yeri olarak işlev üstlenmiştir (Hirschfeld, 1992, s. 13; Bitton-Ashkelony ve Kofsky, 2006, s. 273). Benzer şekilde Palmer, Tellalı Yahya ve başka tarihsel kaynaklarla birlikte Tur Abdin'deki kanobit manastırlarda kanobit ve lavroitlerin bir arada yaşadığını söyler (Palmer, 1990, s. 87.). Alahan'da bulunan mimari şema, kuzey terasta bulunan mağara ya da kayay oyma hücrelerde münzevilerin, yerleşim içinde batı kilise ve vaftizhane arasında bulunan bölümde kanobit keşişlerin bulunduğunu gösterir. Farklı olarak Alahan Manastırı'nın hibritleşmesi yerleşimin hac sitesi olarak gelişmesi sonrasında ortaya çıkmış olmalıdır.

mekanların bulunduğu yerleşim içinde ayrı bir bölümdür. Keşişlerin kullandığı kilise yine bu alan içerisinde yer alır ve hacı kullanımına kapalıdır.

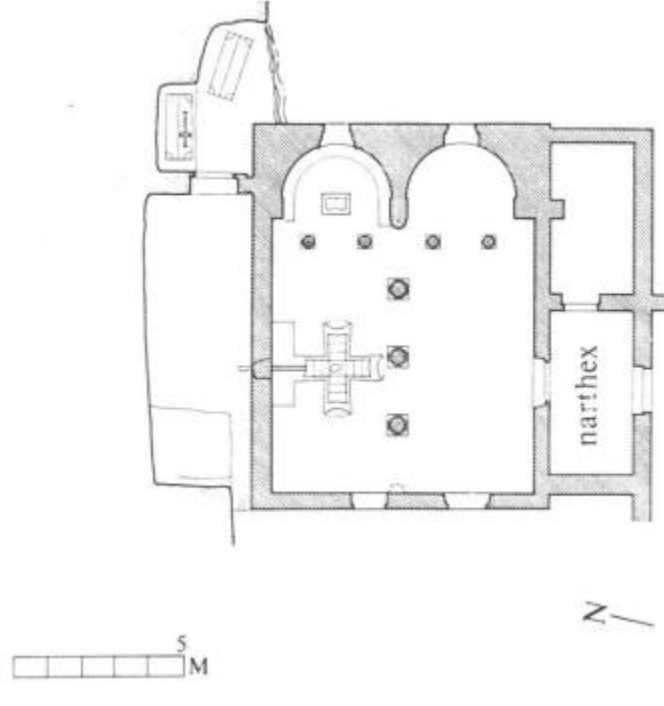


Şekil 3: Qal'at Sem'an Symeon Manastırı. Kaynak: Boero (2015)



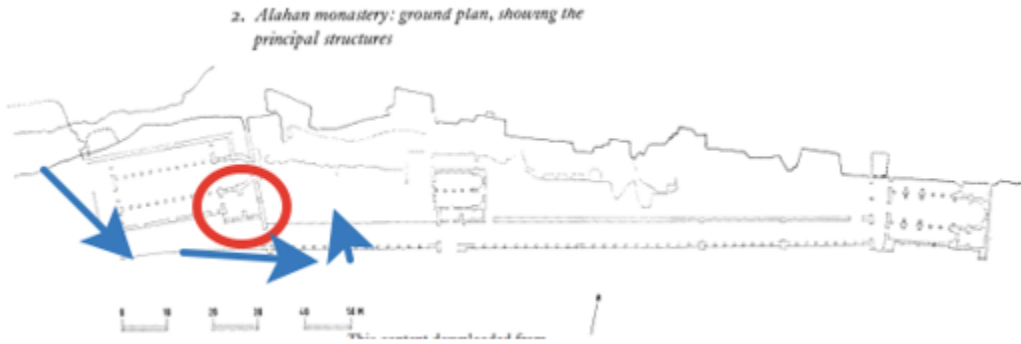
Şekil 4: Qal'at Sem'an Symeon Manastırı plan detay. Kaynak: Boero (2015)

Suriye'de bulunan hac manastırlarında genellikle keşişlerin günlük yaşamını hacılardan izole etmek, planlamanın bir özelliği olarak görünür. Çoğu örnekte keşiş alanı yerleşimin ayrı bir noktasına yerleştirilmiştir. Benzer şekilde Symeon kutsal alanına hacılar sütunlu törensel bir yol aracılığıyla gelmişlerdir. Dahası manastır yerleşimleri içerisinde portikli mekanlar ya da yapıları birbirine bağlayan sütunlu yollar Suriye hac manastırlarında sıkça görülen bir özelliktir. Bu açıdan Alahan Manastırı ile Suriye manastırcılığının yanı sıra Symeon manastırını yaptırdığı düşünülen İmparator Zeno arasında bazı analogiler kurulabilir. Öte yandan Alahan'daki keşiş alanında ibadet yapısının varlığı belirsizdir. Yerleşimdeki bazilikalar ise hacı kullanımına rezerve edilmiş kiliselerdir. Bunlardan biri, olasılıkla batı bazilikası, inkübasyon için kullanılmış olabilir. Bize göre batıdaki mağara kompleksi münzevi ve kanobit keşişler için merkez olmaya devam etmiştir. Mağara kilise aynı zamanda hafta sonları münzevilerin de ayine katıldığı manastır kilisesi olmalıdır ve yerleşimin asketik karakterini gösterir. Buna bir kanıt vaftizhanenin planı gösterilebilir (Şekil 5): Hacı merkezlerinde özellikle Suriye geleneğinde vaftizhane planları kutsal alanı vurgular şekilde tasarlanmıştır. Alahan vaftizhanesi plan olarak iki nefli planlanmış, kuzey nefte hac şeklinde vaftiz havuzu yerleştirilmiştir. Mağara kilise benzer şekilde kısmen oyularak iki nefli düzenlenmiştir (Bakker, 1985, s. 77). Bu açıdan vaftizhane sitenin kutsal odağı olan mağara kiliseyi vurguluyor olabilir.



Şekil 5: Vaftizhane planı. Kaynak: Bakker (1985)

Batı bazilikasının güney doğusunda yer alan pastophorium hücresi olasılıkla bir mezar ya da rölik odasıdır. Manastırın kurucusu ya da kutsal kişi buraya gömülmüştür. Bu durumda keşişler, mağara kilisedeki ibadet sonrası sütunlu yoldan dualarla bu mezar odasının yanından geçerek, ritüel yemek için keşiş alanına dönmüşlerdir (Şekil 6).



Şekil 6: Yerleşim planı. Kaynak: Gough (1968) [İşaretler yazara ait]

## Sonuç

Alahan yerleşimi Anadolu'daki erken dönem hac manastırlarından biridir. Manastır temelinde Pagan bir şifa sitesi üzerine münzevi yerleşimi olarak başlamış ve hac merkezi olarak gelişmiştir. Manastır, değerlendirmelerimize göre münzevi ve kanobit olarak iki keşiş tipinin bağlı olduğu hibrit bir manastırdır. Manastırın hibritleşmesi olasılıkla yerleşimin hac merkezi olarak inşa edilmesi sürecinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle hibritlik aynı zamanda yerleşimin geleneksel kanobitik modelden farklı tasarlanmasına yol açmış görünür. Buna rağmen yerleşimin merkezinde manastırın kanobitik çekirdeği bulunmaktadır. Burada

kanobit keşişler kendi özel alanlarına sahip olmuş ve siteye gelen hacılarla ilgilenmişlerdir. Münzeviler ise terasta ve çevrede bulunan mağaralarda yerleşik yaşamıştır. Bunun dışında yerleşim, iki kilisesi, vaftizhanesi, törensel yolu ve misafirhanesi ile bir hac merkezi olarak bütün gerekli unsurlara sahip görünür. Çoğu hac manastırında olduğu gibi, Alahan'da birden fazla kilise vardır. Bu kiliseler, benzer şekilde hac gruplarının hareketine olanak sağlayan büyük kiliselerdir ve kalabalıkların giriş-çıkışlarını kolaylaştırmak için birden fazla kapısı vardır. Dolayısıyla Alahan sitesi bazı açılardan Suriye manastırcılığıyla şematik benzerlikler gösteren ama aynı zamanda kendi özgünlüğüne sahip bir hac manastırır. Diğer yandan manastırın imparatorluk patronajıyla yapılıp yapılmadığı belirsizdir. Mağara kompleksi ilk keşiş yerleşimlerinin merkezini oluşturken, batı bazilikası manastırın hac merkezi olarak geliştiğini kanıtlar. Olasılıkla batı bazilikası ve misafirhane birbirlerine yakın tarihlerde yapılmıştır. Vaftizhane, törensel yol ve doğu kilisesi ise sonraki inşa evresine aittir. Bu açıdan eğer Zeno ya da herhangi bir imparator ile ilişkili bir patronaj varsa, bu manastırın üçüncü gelişme döneminde gerçekleştirilmiş olmalıdır. Olasılıkla manastır liturjisi batı bazilikasının yapılmasından sonra değişmiş, kanobitik keşişler mağara kilise, rölik odası ve keşiş alanı arasında hareket oluşturan bir ibadet rutini izlemişlerdir. Vaftizhane, sütunlu yol ve doğu bazilikasının yapılması sonrasında bu törensel rutin değişmeden devam etmiş ancak yeni yapılar için boş alan gereksinimi vaftizhanenin yerleşimin ortasına yerleştirildiği bir tasarıma yol açmıştır.

<b>Çıkar çatışması:</b>	Yazar çıkar çatışması bildirmemiştir.
<b>Mali destek:</b>	Yazar bu çalışma için Koç Üniversitesi Suna & İnan Kıraç Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Merkezinden (AKMED) doktora proje bursu aldığını beyan etmiştir.
<b>Etik kurul onayı:</b>	Yazar bu çalışmada etik kurul onayına gereksinim duymadığını beyan etmiştir.
<b>Teşekkür:</b>	Hocam Prof. Dr. Sema Doğan ve değerli katkılarından dolayı AKMED yetkililerine teşekkür ederim.

## Kaynakça

- Anderson, M. A. (2012). *Hospitals, hospices and shelters for the poor in late antiquity*. [Doktora tezi]. Yale University, Faculty of the Graduate Scholl.
- Bakirtzis, C. (2002). Pilgrimage to Thessalonike: The tomb of St. Demetrios. *Dumbarton Oaks Papers*, 56. Dumbarton Oaks: Trustees for Harvard University.
- Bakker, G. (1985). The Buildings at Alahan. *Alahan An Early Christian Monastery in Southern Turkey*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Binns, J. (1994). *Ascetics and ambassadors of Christ. The monasteries of Palestine 314-631*. Oxford: Oxford University Press.
- Bitton-Ashkelony, B. (2005). *Encountering the sacred. The debate on Christian pilgrimage in late antiquity*. California: University of California Press.
- Boero, D. (2015). *Symeon and making of the stylite: The construction of sanctity in late antique Syria*. [Doktora tezi]. The University of Southern California. Department of Classics.
- Csepregi, I. (2010). The theological other: Religious and narrative identity in fifth to seventh century Byzantine miracle collections. A. Marinkovic ve T. Vedris (Yay. haz.), *Bibliotheca Hagiographica* içinde.
- Ehrenheim, V. H. (2009). Identifying incubation areas in Pagan and Early Christian times. E. Hallager ve S. Riisager (Yay. haz.), *Proceedings of the Danish Institute at Athens VI* içinde (ss. 237-276). Aarhus: Aarhus University Press.
- Ehrenheim, V. H. (2011). *Greek incubation rituals in Classical and Hellenistic Times*. Stockholm: Stockholm University.
- Elton, H. (2002). Alahan and Zeno. *Anatolian studies*. 52. BIAA, 53-157
- Eyice, S. (1971). *Karadağ (Binbirkilise) ve Karaman çevresinde arkeolojik incelemeler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Foss, C. (2002). Pilgrimage in medieval Asia Minor. *Dumbarton Oaks papers* 56. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- Gough, M. (1968). Alahan monastery: A masterpiece of early Christian architecture. *The Metropolitan Museum of Art Bulletin*. The Metropolitan Museum of Art. Vol. 10.
- Gough, M. (1985). Alahan monastery and its settings in the Isauran country side. *Alahan An Early Christian Monastery in Southern Turkey*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

- Hild, F. and Hellenkemper, H. (1990). Kilikien und Isaurien. Österreichhische Akademie der Wissenschaften, philosophisch-historische Klasse, Denkschriften. *TIB* 5.
- Hill, S. (1994). When is a monastery not a monastery? M. Mullet ve A. Kirby (Yay. haz.), *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism. Papers of the third Belfast Byzantine International Colloquium 1-4 May 1992* içinde.
- Hill, S. (1996). The Early Byzantine Churches of Cilicia and Isauria. A. Bryer ve J. Haldon (Yay. haz.), *Birmingham Byzantine and Ottoman Monographs. Vol. 1* içinde. Variorum.
- Hirschfeld, Y. (1992). *The Judean desert monasteries in the Byzantine period*. Connecticut: Yale University Press.
- Kirby, A. ve Mercangöz, Z. (1997). The monasteries of Mt Latros and Their architectural development. A. Kirby (Yay. haz.), *Work and worship at the Theotokos Evergetis* içinde (ss. 51-77). Belfast Byzantine Texts and Translations 62.
- Limor, O. (2006). "Holy Journey": Pilgrimage and Christian sacred landscape. *Christians and Christianity in the Holy Land*. Brepols.
- Mango, C. (1991). Germia: A postscript. *JÖB*, 297-300.
- Maraval, P. (2002). The earliest of Christian pilgrimage in the Near East (before the 7th Century) *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 56. Dumbarton Oaks: Trustees for Harvard University.
- Mougoyianni, P. (2018). Pilgrimage and Greek identity in Byzantine and Norman Southern Italy (9th-12th Century). I.Eichner (Yay. haz.), *Für Seelenheil und Lebensglück. Das byzantinische Pilgerwesen und seine Wurzeln* içinde. Byzanz zwischen Orient und Okzident.
- Ötügen, S. Y. (2005). Likya Ortaçağ Araştırmaları ve Demre Aziz Nikolaos Kazısı. *Adalya. Suna-İnan Kırış Akdeniz Medeniyetleri Araştırma Enstitüsü*.
- Palmer, A. (1990). *Monk and mason on the Tigris frontier. The early history of Tur' Abdin*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Patrich, J. (2006). Early Christian Churches in the Holy Land. O. Limor ve G. G. Strumisa (Yay. haz.), *Christians and Christianity in the Holy Land* içinde (ss. 351-392). Brepols.
- Pena, I. (1997). *The Christian art of Byzantine Syria*. Londra: Garnet Publishing.
- Pratsch, T. (2013). "... erwachte und war geheilt": Inkubationsdarstellungen in byzantinischen Heiligenviten. *ZAC* 17. De Gruyter.
- Ricci, A. Alahan, Di Nuovo. *Rivista Dell'Istituto Nazionale D'Archelogia E storia Dell'arte*. 66, 37-48.
- Ristow, V. S. (1988). Frühchristliche Babtisterien. *Jahrbuch Fur Antike Und Christentum* 27. aschendorffsche Verlagsbuchhandlung Munster Westfalen.
- Sheehan, M. M. (1985). Religious life and monastic organization at Alahan. *Alahan An Early Christian Monastery in Sourthern Turkey*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Smith, A. J. (2007). "My Lord's Native Land": Mapping the Christian Holy Land. *Church History*. Vol. 76. Cambridge University Press.
- Talbot, A-M. (2002). Introduction. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol.56. Dumbarton Oaks: Trustees for Harvard University.
- Talbot, A-M. (2002). Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts. *Dumbarton Oaks Papers*. Vol. 56. Dumbarton Oaks, Trustees for Harvard University.
- Verzone, P. (1956). *Un monumento dell'arte tardo-romana in Isauria: Alahan Monastir*. Viglongo.
- Vikan, G. (1982). *Early Byzantine Pilgrimage Art*. Dumbarton Oaks: Trustees for Harvard University.
- Wilkinson, J. (1981). *Egeria's Travels to Holy Land*. Ariel Publishing.