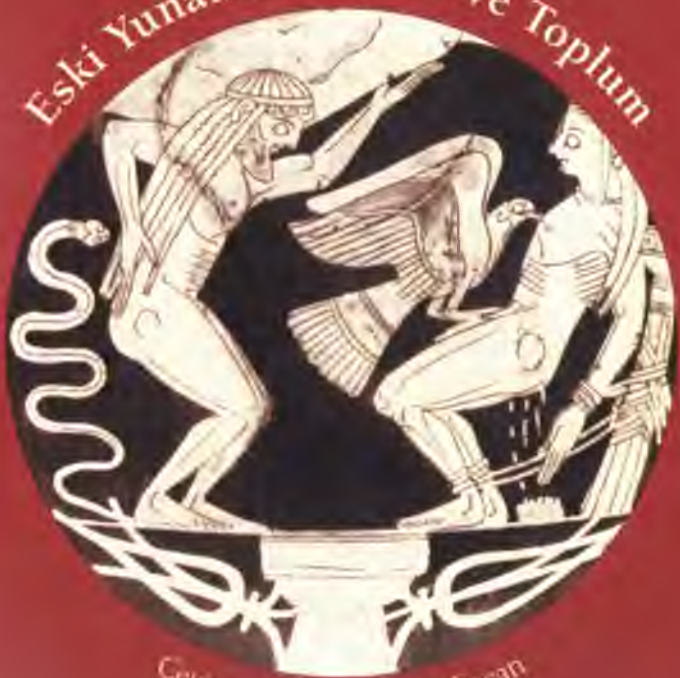
JEAN-PIERRE VERNANT

Eski Yunan'da Söylen ve Toplum



Çeviren: Mehmet Emin Özcan

JEAN-PIERRE VERNANT
Eski Yunan'da Söylen ve Toplum

Jean-Pierre **Vernant**, Fransız düşünürü, tarihçisi. 1914'te Provins'te doğdu. 1948'de C.N.R.S.'ye girdi. 1975'te Collège de France'da profesör oldu. Felsefi kavramlar tarihi gibi yepyeni bir alan yarattı. Böylece, ilk Yunan düşünürlerinden yola çıkarak batı ussallığının doğuşuna ışık tuttu.

Vernant'ın başlıca yapıtları:
Les origines de la pensée grecque (1962)
Mythe et pensée chez les Grecs (1965; genişletilmiş 2. basım, 1985)
Mythe et tragédie en Grèce ancienne (Pierre Vidal-Naguet ile) (1972)
Les ruses de l'intelligence. La métis des Grècs (Marcel Detienne ile) (1974)
Religion grecque, religions antiques (1976)
Religions, histoires, raisons (1979)
La cuisine du sacrifice en pays grec (Marcel Detienne ile Jean-Pierre Vernant yönetiminde) (1979)
La mort dans les yeux. Figures de l'autre en Grèce ancienne (1985)
Mythe et tragédie II (Pierre Vidal-Naguet ile) (1986)
L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne (1989)
Mythe et religion en Grèce ancienne (1990)
Figures, idoles, masques (1990)

Jean-Pierre Vernant
Mythe et société en Grèce ancienne
© Bu metnin tüm hakları
İmge Kitabevi Yayınları ile Tansu Açık'ındır.
ISBN 975-533-159-X
1. Baskı: Mayıs 1996

Yayıma Hazırlayan
Tansu Açık

Kapak Tasarımı
Fatma Korkut

Dizgi
Mesut Seven

Kapak Baskısı
Pelin Ofset 418 70 93

İç Baskı ve Cilt
Zirve Ofset 229 66 84

İmge Kitabevi
Yayıncılık Paz. San. ve Tic. Ltd. Şti.
Konur Sok. No: 3 Kızılay 06650 Ankara
Tel: (312) 419 46 10 - 419 46 11
Faks: (312) 425 65 32

Jean-Pierre Vernant

Eski Yunanda Söylen ve Toplum

Çeviriyi Denetleyip
Yayıma Hazırlayan
Tansu Açık

Çeviri: *Mehmet Emin Özcan*

İMGE kitabevi

İÇİNDEKİLER

Giriş 7
Sınıf Savaşımı 11
Ülke-Kentler Savaşı 27
Evlilik 51
İ.Ö. VI. Yüzyıl ile II.Yüzyıl Arasında Çin ile
Yunanistan'da Toplumsal Tarih ile Düşüncelerin Evrimi 73
I. Çin 73
II. Yunanistan 81
Tanrılar Toplumu 95
Arı ile Arı Olmayan 115
Hayvanlar ile Tanrılar Arasında 135
Hesiodos'ta Prometheus Söyleni 173
I. Birinci Düzey: Anlatının Biçimsel Çözümlemesi 174
II. İkinci Düzey: Anlamsal İçeriklerin Çözümlenmesi 184
III. Üçüncü Düzey: Toplumsal-Kültürel Bağlam 189
Söylenin Nedenleri 193
I. *Mythos* ile *Logos* 194
A. Söz ile Yazı 194
B. Söylenden Tarih ile Felsefeye 198
C. Söylen Biçimleri ile Düzeyleri 201
D. Söylenler ile Söylenbilgisi 205
E. Anlam Yokluğu ile Yerine Arasında Söylen 208
F Yunan Söylenbilgisi ile Batı Düşüncesi 212

II. Bir Söylenler Bilimine Doğru 215
A. Söylen ile Dil: Karşılaştırmalı Söylenbilim Çığırı 217
B. Söylen ile Toplumsal Evrim: Ingiliz İnsanbilim Çığırı 217
C. Söylen ile Edebiyat Tarihi: Tarihsel Filoloji 219
D. Söylen Üzerine Araştırmaların Düşünsel Çevreni 222
III. Günümüzde Söylen 224
A. Simgecilik ile İşlevsellik 225
B. Yeni Yaklaşım: M. Mauss'dan G. Dumézil'e 230
C. Lévi-Strauss'un Yapısalcılığı 235
IV Söylen Okumalan ile Sorunları 242

Çıkmalar 251

GİRİŞ

Söylen ile Düşünce'nin ardından *Söylen ile Tragedya*, şimdi de *Söylen ile Toplum* başlığı altında, devamı henüz yayınlanmamış bir inceleme dizisi sunuyoruz sizlere. Okuyucunun söylenin söylen olmayan kavramlarla üç kez bir arada kullanılmasını sorgulama hakkı vardır; çünkü, fransızcada "ile" bağlacı birden çok anlam taşımakta, basit bir ulama işlevinin yanında birliği ya da karşıtlığı gösterebilir.

Söylen ile Düşünce'yi yazarken Henri Delacroix'nın güzel kitaplarından birini, gençliğimde yayımladığı, *Dil ile Düşünce* adını verdiği kitabı düşünüyordum. Kitapta dilde düşüncenin varolageldiğini; dilin düşünce olduğunu, düşüncenin bir dil ötesini içerdiğini kendi dilsel anlatımının hep ötesine geçtiğini gösteriyordu. O zamanlar bir araya getirdiğim metinleri, benzer biçimde, ikili bir okumaya elverişli gibi görünüyordu, çünkü bir yandan söylenlere özgü düşünsel düzgüleri ayırdetmeye; bellek, zaman, Hennes, Hestia gibi söylenlerin düşünsel yanlarını toparlamaya çalışıyor ama aynı zamanda uzaklıkları, kopmaları belirtmek, Yunan düşüncesinin, tarihsel gelişimi içinde söylen dilinden nasıl ayrıldığını göstermek istiyordum. *Söylen ile Tragedya*'da da sorun çok farklı değildi. Pierre Vidal-Naquet ile ben, V yüzyıl Atina'sında söylence geleneği ile yeni düşünce biçimleri, özelikle hukuksal, siyasal düşünce biçimleri arasında beliren etkileşimleri gün ışığına çıkarmayı öneriyorduk. Tragedya yazarlarının yapıtları, ünlü söylence izleklerini alıp bunları özgül gerekler doğrultusunda işleyen, içinde söylenin hem yer aldığı hem de tartışıldığı bir yazın türündeki bu karşılaşmayı, bu sürekli gerilimi, metinlerin can alıcı noktasında ya-

kalayabileceğimiz ayrıcalıklı bir alan oluşturuyor gibiydi. Söylen ile tragedya arasındaki ilişkilerin belirsiz, karmaşık niteliğine saygı duyma isteğimiz kuşkusuz çalışmalarımızı yönlendiren ikili yöntem ile ilgiliydi: Düşünce dizgelerini belirlemek üzere yapıtların, metinlerin yapısal çözümlemesiyle, bir dizgenin içindeki değişimleri, yenilikleri, yapısal düzeltmeleri açıklayabilecek tek yol olan tarihsel soruşturmayı birleştirmiştik.

Bu üçüncü ciltte belki de söylen ile toplum arasında daha gevşek, daha rastlantısal, daha az anlamlı bir bağ görülebilir. Bu kez yalnızca Yunan toplumu ile kurumlarını konu alan birkaç incelemeyle, söylenle ilgili başka birkaçını biraraya getirmiş olmayayım? Gerçekten de kitabım, sınıf savaşımı, savaş, evlilik konularını ele alan üç makaleyle başlamakta; ıtırlı bitkiler söylenleri, Prometheus söyleni ile bugün bir eskiçağ bilgininin önündeki söylen sorunları konularında genel bir ölçünmeyle bitmektedir. Araştırmalarım sırasında şu ya da bu izleği seçerken koşulların, dileklerin, çeşitli fırsatların payını gözardı edecek değilim elbette. Ancak yakından bakıldığında başka birçok yerde olduğu gibi burada da rastlantının parmağı olduğunu, bir yapıtın dolambaçlar içindeki ilerleyişinin bir iç zorunluluğa da boyun eğdiğini sanıyorum. Dikkatli okuyucunun, bu çeşitli incelemeleri bir araya getiren, aynı zamanda da bu kitabı bundan önce yazılmış olan kitaplarla birleştiren çizginin izini sürmesinin çok zor olmayacağı kanısındayım.

Böylece birkaç kısa açıklamayla yetineceğim. İlk makalem Marxçılık içindeki bir tartışmanın çerçevesine girmektedir. Eski Yunan'a uygulanan köleci üretim biçimi, sınıf savaşımı kavramlarının geçerliliğini tartışırken, metinlere geri dönüp, Marx'ın tarihsel gerçeklikler ile farklı toplumsal oluşum türlerinin kendine özgülüğü konusundaki keskin kavrama yetisini teslim etmek niyetinde değildim yalnızca. Toplumsal dizgenin işleyişinde Ülke-kentin kurumlarının, siyasal yaşamının birçok açıdan ağır basan payını vurgulasam da ekonomik ilişkiler ile gerçek-

liklerin, eski *Polis* ile günümüzdeki kapitalist toplumlar bağlamında aynı işlevlere sahip olmadığını anımsatmak amacındaydım aynı zamanda. Ekonomiyle ilgili olguları yerlerine oturtmak için toplumsal etkenler içinde, din ile ekonomi arasında karmaşık bir iç içe geçmenin varlığını gösteren tutumları, davranışları göz önünde bulundurmak gerekir. Bu anlamda bu metnin kaynağına, ard alanına, L. Gernet'in "*La notion mythique de la valeur en Grèce*"[1] adlı incelemesini koymak zorundayız.

"Ülke-kentlerin savaşı", Eski Yunan'da savaş sorunları konulu bir ortak kitaba giriş bölümü olarak yazılmıştı. Bu giriş niteliğindeki incelemenin, din adamı ile savaşçı arasında şu ya da bu anlamda kurulabilecek ilişkilere; tarihi boyunca farklı biçimlerini izleyebileceğimiz karmaşık, yine de belirsiz etkileşim bağlarına ayrıcalık tanıması bir raslantı değil.

Evlilikle, arkaik çağdan klasik çağa kadar geçirdiği dönüşümlerle ilgili çalışmamıza gelince, bunu doğrudan doğruya söylenbilimsel incelemenin ortaya çıkardığı bir sorunu çözmek için yaptık. Marcel Detienne, Adonis dosyasını ele alıp bunu bütün bir ırlı bitkiler söylencelerine doğru genişlettiğinde yeni bir sorunla karşılaşıyordu: Yasal eşle, kapatmayı birbirinden ayıran söylenin bize sunduğu tamamen karşıtlıklarla dolu görünüm ile V ile IV yüzyıl Atina'sının çok daha bulanık kurumsal gerçeklikleri arasındaki açık ayrılık nereden çıkıyor. Bize göre, evlilikle ilgili geleneklerin tarihsel incelemesiyle M. Detienne'in bir araya getirdiği söylen metinleri derlemesinin yapısal çözümlemesi üzerine enikonu ölçünme aynı araştırmanın iki yüzünü oluşturmaktadır. Bu çifte yaklaşımdaki amacı, toplumsalla söylensel arasındaki karşılıklı etkileri, birbirlerini aydınlatan ancak alışverişleri sırasında kimi kez birbirlerini güçlendiren kimi kez de birbirlerini dengeleyen iki düzlemdeki benzerlik aynı zamanda da uyuşmazlıkları daha iyi kavramaktır.

Saptamalarımız Yunan tanrılarını iki yönüyle ele alır: Önce-

likle, insan toplumunun örgütlenmesiyle az ya da çok sıkı, doğrudan ilişki içinde sanları, öncelgeleri, ayrıcalıklarıyla kutsal bir toplulluk olarak; sonra da kendi düşünsel ereğine boyun eğen simgesel dil, sınıflandırıcı dizge olarak.

"Arı ile arı olmayan"da L. Moulinier'nin savını tartışırken, bu iki kavramla ilgili olarak, yazarın iyice birbirinden ayırdığı ruhsal, toplumsal değerlerin ancak bu değerlerle dinsel tasarımların tutarlı bütünlüğü arasında kurulacak bağ içinde anlaşılabileceğini göstermek istiyoruz.

Geriye son iki katkımız kalıyor: "Hesiodos'ta Prometheus söyleni" ile "Söylenin Nedenleri" Adlarının kendilerini yeterince açıkladıklarını, her ikisinin de kitabın çevresinde dönüp dolaştığı baş sorına apaçık gönderdiğini düşünüyor; merkezdeki sorunun altını bir kez daha çiziyoruz: Söylen bir toplumda, toplum da söylenlerinde hangi sınırlar içinde, hangi biçimler altında belirir? Böyle dile getirildiğinde sorun belki de fazlasıyla yalınçtır. Yayınevinde çıkmasını François Maspero'nun dostluğuna borçlu olduğum yapıtlar dizisinde, başlıklarına karşın yalnızca iki terim arasında ilişki kurulmamaktadır. Ürkek, eksik adımlarla, başkalarıyla birlikte bu alanı karış karış açınsamaya çıkmış bu araştırma, herbiri bir bakıma diğeriyle iç içe geçmiş, bir bakıma diğerlerinden ayrı, özerk olan üç kavramın çizdiği bir üçgen üstüne oturtulmuştur: Söylen, düşünce, toplum.

SINIF SAVAŞIMI[1]

Klasik eskiçağda sınıf savaşımı sorununa ayırdığı incelemesinde Charles Parain[2], Homeros öncesi Yunan'dan İmparatorluk dönemi Roma'ya kadar, zaman içinde önemli değişikliklere uğrayan, uzamda da çok çeşitlilik gösteren toplumsal yaşam biçimlerini belirgin çizgilerle nitelemek istemiştir. Tarihsel somutlukların bu çeşitliliğini bizim gibi C. Parain de bilmektedir. Ancak incelemesinin başlıca konusu, çok ileri bir soyutlama düzeyinde bulunmaktadır. C. Parain, Batı Akdeniz'de insanlık tarihinin bu döneminin bütününe kendine has bir görünüm kazandıran, bunların özel bir üretim biçimine dönüşmesine yol açan temel özellikleri tanımlamaya çalışmaktadır.

Aslında Marxçılara göre eski dünya, köleci üretim biçimi gibi ayırtedici özelliğiyle tanımlanabilecek sınıflı bir toplum oluşturmaktadır. Peki bundan bütün klasik eskiçağ tarihinin iki uzlaşmaz sınıfın, yani köleler ile köle sahiplerinin çarpıştığı bir alan olarak değerlendirilmesi gerektiği sonucuna sakıntısızca varabilir miyiz? Eğer Marxçı kuram bu kadar yalınç, bu kadar basmakalıp, bu kadar diyalektik dışı bir anlatıma indirgenmek zorunda olsaydı bu kuram, tarihçilerin çalışmalarını aydınlatmak için hiç de yeterli olmazdı.

Çünkü öncelikle köleliğin de bir tarihi vardır; toprağa sahip çıkmanın bazı özel biçimleri temelinde doğmak, gelişmek zorunda olan, bu nedenle yayılması, önem kazanması çeşitlenmesi (ailede, tarımda, el sanatlarında, devlet yönetiminde) yere, zamana göre değişen bir tarihtir bu. Yani bütün eski klasik toplumlar hiç ayrım gözetmeden köleci olarak adlandırılamaz.

Marx bile birçok metninde, eski uygarlıklarda köleciliğin yayılmasının, eskil ülke-kentin kendine özgü mülkiyet biçimlerini başlatmış ama sonunda bunları yıkmış olduğunu vurguluyor. Yine Marx *Kapital*'de şöyle der: "Küçük ölçekli tarım ile elsanatlarının bağımsızca yapılması... doğu kökenli ortak mülkiyetin kayboluşundan sonra, köleciliğin üretimi ele geçirmesinden önce doruğuna ulaşmış olan klasik çağ toplumunun ekonomik temelini oluşturur".[3] Bu yüzden Marxçılar köleliği, "eskiçağın toplumsal ilişkilerine belli bir yerden sonra özgül niteliklerini kazandıran ama aynı zamanda gelişmesiyle birlikte bu toplumsal ilişkilerin ülke-kent çerçevesinde büründüğü ilk biçimleri bile yıkan bir oluşum olarak diyalektik açıdan ele almalıdırlar. Yani Yunan tarihçisi ile Roma tarihçisi için bakış açısı ille de aynı olmayacaktır. Bu bakış açısı eski Yunanla ilgili olarak, henüz az gelişmiş durumda bulunan kölelik, ataerkil niteliğini korurken ülke-kentin kendine özgü yapısı içinde kurulduğu arkaik dönem konusunda başka, ekonomik yaşamın değişik alanlarındaki işçi kölelerin çoğalmasıyla ortaya çıkan yükseliş, sonra çözülme dönemi konusunda da daha başka olacaktır.

Bu ilk açıklamalara Parrain'nin gözlemlerini eklememiz gerek: Bu gözlemler, benzersiz yönleriyle ele alman bir üretim biçiminin özgül niteliğine karşılık gelen temel çelişmeyle tarihin belli bir anında, özel bir tarihsel durumun somut bağlamında hangi toplumsal öbeklerin çatıştığını belirten baş ya da baskın çelişme arasındaki farkı vurgulamaktadır. Ancak bu söz dağarı sorununun arkasında önemli bir sorunun, temel bir sorunun bulunduğunu sanıyorum. Konuyla ilgili bir kaç söz söyleme izin verilsin, soruna bir yanıt bulmaktan çok onu daha iyi tanımlamaya, türlü sonuçlarını ayırdetmeye çalışacağım.

Temel çelişme ile baş çelişmeden sözetmemizin nedeni, Marxçı çözümlemenin her toplumsal oluşumu bir bütünlük olarak görerek burada her birinin kendine özgü yapısı ile etkinliği olan birçok düzey belirlemesidir. Toplumsal bir dizge-

deki çelişmeler aynı düzey içinde ya da farklı düzeyler arasında bulunabilir. İşte herkesçe bilinen ünlü Marxçı kalıp buna karşılık gelir: Üretici güçler, ekonomik üretim ilişkileri, siyasal-ekonomik düzen, düşünme biçimi ile düşünyapı. Marx'ın incelediği kapitalist toplumda, toplumsal-siyasal alanda proloteryayı kapitalistlerle karşı karşıya getiren sınıfsal çelişkiler, toplumun derinliklerinde üretim süreçlerinin (üretim güçlerinin) gitgide ortaklaşan niteliğiyle özel kesimde oluşu arasındaki çelişki ile üretim araçlarının mülkiyetinin gitgide belli ellerde toplanması (üretim ilişkileri) arasındaki karşıtlığa denk gelmektedir. Tarihin somut varlığını oluşturan toplumsal, siyasal çatışmaların ortaya koyduğu sınıf savaşımları ekonomi siyasetinin soyut biçimde incelenmesiyle, kapitalist üretim biçiminin temel çelişkisi gibi görünmesiyle aynı olmaktadır. Bu nedenle sınıflar ile sınıf savaşımı tanımı, bu insan öbekeri ile etkinliklerinin bütün olarak ele alındığında birbirini kapsayan çelişkiler içinde, nasıl baştan başa bütün toplumsal gerçeklik düzeylerine köksaldığını göstermek zorunda. Farklı düzeylerdeki karşıt güçlerin birbiriyle tutarlılığı işçi sınıfının kendi içinde yeni bir toplumu barındırmasını açıklar. Marx'a göre bu sınıfın savaşı, siyasal düzeyde kazandığı utku, devleti eline geçirmesi toplumsal ilişkiler düzeyinde köklü dönüşümlere, dolayısıyla da üretim güçleri düzeyinde bir atılıma yol açar. Eskiçağ dünyasında durumun farklı olduğunu, yalınlığı içinde bu kuramsal taslağın eski toplumlara bu haliyle uygulanmadığını göstermek için köle sınıfının, içinde hiçbir yeni toplumu barındırmadığını belirtmek yeterlidir. Eğer bu sav hiçbir anlam taşımıyor olsaydı, kölelerin siyasal utkusu ne üretim ilişkilerini ne de mülkiyet biçimlerini tartışma konusu yapmazdı. Bütün tarihçiler, köle ayaklanmalarının örgütlü bir siyasi ya da askeri savaş niteliğine (bu savaş ülke-kent dönemi Yunanistan'ında yaşanmamıştır) büründüğünde bile, gelecek tasarımından yoksun olduğu, toplumsal üretim biçiminin değişmesine yol açmadığı konularında birleş-

mektedir. Ancak bunların toplumsal bir değişimi sağlayamamalarının nedeni, gün geçtikçe derinleşerek üretim güçleriyle üretim ilişkilerini karşı karşıya getiren, bunlar arasındaki zorunlu uygunluğu işe katan çelişmelerin, köleler ile sahiplerinin toplumsal, siyasal alandaki çatışmalarında adamakıllı dile getirilmemesidir.

Eskiçağda toplumsal öbekler arasındaki çatışmaların karmaşık payını anlayabilmek için, Marxçı olsun ya da olmasın, her tarihçinin yapacağı şey, eskiçağ ekonomisindeki çeşitli çelişkileri tam olarak tanımlamak; bunları toplumun bütünü içinde bir yerlere koymak, elden geldiğince basamaklanmalarını, eskiçağ tarihinin değişik dönemlerinde kazandıkları göreli önemi belirlemek olmalıdır. Marx *Polis*'in kurulduğu en eski dönemde, temel olarak gördüğü çelişkilerle ilgili birkaç belirlemede bulunmuştu: Ona göre[4] yan yana Yunan-Roma ülke-kent düzeninin özgüllüğünü oluşturan iki ayrı toprak mülkiyeti biçimi arasındaki çekişme sözkonusudur: Ortaklık ilkesi üzerine kurulu toprağın devlet mülkiyeti ile kaynağını bu mülkiyetten alan özel toprak mülkiyeti. Toprak sahibini yurttaş haline getiren, eskiden toprağı işleyen köylüyü de kentli yapan şey işte toprak mülkiyetinin bu ikili konumudur. Toprağa sahip çıkmanın bu iki biçimi arasındaki dengenin ikincinin yararına bozulması – yani özel toprak mülkiyetinin ülke-kent kurumları çerçevesinde azar azar pekişmesi – köleliğin, para ekonomisinin gelişmesi için önkoşul olarak belirmektedir. Marx'ın çözümlemesi esas olarak Niebuhr'un Roma tarihi üzerine yaptığı çalışmalara dayanıyordu. Eski Yunandaki eskil ekonomiyi araştıran günümüz tarihçilerinin, Marxçılıktan her zaman etkilenmemiş olsalar da, kendilerine bunlara benzer sorular sorduklarını da belirtmek gerekir. En son çalışmalarda[5] eski Yunan dünyasında toprak mülkiyetinin iki ayrı biçimde varolup olmadığı sorgulanmaktadır: bir yanda, bireylere değil haneye *(oikos)* ait aile malı, bireylerin kendi başlarına bir alıcıya satarak bu ata malını *(patrôa)*

ailenin elinden çıkaracak keyfi tasarruf hakları yoktu. Atina gibi ülke-kentlerde bile toprakların büyük bölümünün (bunlar kuşkusuz kentsel yerleşimin çevresinde bulunan, tam anlamıyla ülke-kent topraklarını oluşturan topraklardır), özel kişilere değil devleti oluşturan ocaklardan birine bağlı ***kleros*** niteliği, devredilemez aile malı V yüzyılın sonlarına kadar korunmuş görünmektedir. En azından ilkece el değiştirmeyen bu toprakların yanısıra, (kimileyin aynı ülke-kent içinde ama daha kıyı kenar yerlerde bulunan) daha ileri düzeyde bir mülkiyet konusu olan, alım satımı daha kolay yapılan topraklar bulunmaktadır.

Ekonominin çoğunlukla tarıma dayalı olduğu, sınıf çatışmalarının toprak mülkiyetiyle ilgili sorunlara kök saldığı bütün eskiçağ boyunca toprak mülkiyetinin konumunu, türlü biçimlerini, tarihsel değişimlerini aydınlatacak bir incelemenin gerekli olduğu ortaya çıkıyor. Başlangıçta kent (*astu*) siyasal görevler ile askeri işlevleri ellerinde toplayarak yönetimi tekelinde bulunduran ***belli bir tür toprak sahibinin*** yaşadığı (Atina'da Eupatridgiller) yer olan kırsal kesimin (*demoi*) karşıtıdır. Kentsel yerleşim biriminin, tarımdan bütünüyle ayrı, özerk olarak, sanayi ile ticaret etkinliklerine sahne olması daha sonraya (Atina'da, VI. yüzyıl) rastlamaktadır. Bu konuda Marx:"Klasik eskiçağ tarihi ülke-kentin tarihidir, ama toprak mülkiyeti ile tarıma dayalı kentlerin tarihidir"[6] diye yazacaktır. Aynı metinde ülke-kentin başlangıcındaki ekonomik yaşamı tanımlayacaktır. "Kırsal kesim ülke-kentlerin toprağı sayıldığından ülke-kente toplanma, doğrudan tüketim için çalışan küçük çaplı tarım; kadınların, kızların yaptığı ev işi niteliğindeki (eğirme ile dokuma) el sanatlarını, – ya da yalnızca birkaç alanda (demircilik,...)[7] özerklik kazanmış el sanatları. Böylece ülke-kent belirli bir kara parçasında toprak mülkiyetini elde etme hakkını ayrıcalıklı bir azınlığa (yurttaşlara) veren kurumlar dizgesi olarak tanımlanabilir. Bu anlamda *Polis*'in ekonomik temeli, toprağın işlenmesinin özel bir biçimine dayanmaktadır.

Köleliğin sonraki gelişmeleri, ev ekonomisinden ayrılan el sanatları üretiminin ortaya çıkması, bu tür tarımsal toplumlarda, Marx'ın deyimiyle söylemek gerekirse, bu toplumların boşluklarında beliren her zaman sınırlı ticaret kesiminin gelişmesi, paranın dolaşımı, bu yeni çelişkilerin belirip öne çıkmasını gösterir. Bu çelişkiler ancak kente özgü koşullar içinde doğabilirdi. Ancak bunların gelişmesi, ortaya çıktıkları çerçevenin de sorgulanmasına yol açmıştır aynı zamanda. Marx'ın gözünde köleliğin yaygınlaşması, iç ticaretin, deniz ticaretinin genişlemesi, ticaret üretiminin oluşumu, toprak mülkiyetinin belli ellerde toplanması, toprak mülkiyeti biçimleri ülke-kenti ülke-kent yapan toplumsal, siyasal yapıları darmadağın eder.

Gelişme döneminde topluluk, artıdeğeri pazar üretimi için değil, onları birbirine sıkı sıkıya bağlı (askeri, siyasal, dinsel etkinlikler)[8] yurttaşlar, toprak sahipleri kılan topluluğun (gerçek ya da kurgutu) ortak çıkarları için kullanmakta; topluluk aslında "kendi kendine yeten, özgür köylüler arasındaki eşitliği koruma"ya dayanmaktadır.

Böylece eski Yunanla ilgili olarak şu saptamayı yapabiliriz: Kölelik yayılıp para dolaşımı bütün Akdeniz yöresini birleştirdiğinde, pazar genişlediğinde – ne var, bütün eskiçağda mal üretimi yalnızca bazı kesimlerle sınırlıydı, bütünü bakımından tarıma dayalıydı[9] – o çağda yani Hellenleşme çağında siyasi, ekonomik yaşam artık ülke-kentlerin geleneksel çerçevesi dışına çıkmaya başladı

Ekonomik yaşamda önemi gittikçe artan sanayi ile ticaretin her zaman az çok ülke-kentin kıyısında, bir anlamda yurttaş topluluğunu ilgilendirmeyen etkinlikler olarak gelişmesi böylelikle kolayca anlaşılır. Kendini bütünüyle bu etkinliklere veren, deniz ticaretinin, bankacılığın, mal üretiminin büyük kısmını elinde tutan kişiler esas olarak yurttaş olmayanlar, yerleşik yabancılardır. "Eskilerde, diye yazar Marx, yapımevi bir bozulmuşluk olarak görülür (bu azatlıların, yanaşmaların, yabancıla-

rın işidir). Emeğin üretkenliğinin gelişimi (tarımın, savaşın boyundurluğundan kurtulmuş evlerin, sokakların, tapınakların yapılması gibi toplumun, tanrısalın hizmetinde) – yani üretim fazlasını yabancılarla, kölelerle değiştokuş etme isteğinden doğma emeğin üretkenliğinin gelişimi üretici çalışma – topluluğun dayandığı, dolayısıyla nesnel bireyin yani Romalı, Yunanlı v.b. olarak bilinen bireyin dayandığı üretim biçimini çözer."[10]

Marx'ın ülke-kentteki üretim biçimleri arasındaki çatışmalarla ilgili bu kısa açıklamaları, eskiçağ ekonomisi konusunda yapılan en yeni araştırma sonuçlarını önceden görür, bunları aydınlatır.[11] F. Dentel ile R. Laquer'den sonra Erb de, Yunanlıların *oikonomia* (sınırlı gereksemelere yeten elsanatları üretimine karşılık gelen, siyasal bir öz-yeterlilik ülküsüne uygun, kentin üstüne kurulduğu aile temelli tarım ekonomisi) dediği ile ***khrematistike*** (özellikle savaşın dayatmaları sonucu parasal kaynak yaratma ile kentin besin gereksemelerini karşılama gereğiyle birlikte ülke-kentin de büyümesini gerekli kılan ekonomi) dediği arasındaki karşıtlığın eski Yunan için itici güç olduğunu vurgulamıştır. Deniz ticaretinin, kredi bankacılığının, tüccara anapara ile sigorta sağlamanın gelişmesi ***khrematistike'yi*** açığa vurur.

İmdi bir kutupta, pek uzağa açılamayan, kendi kendine yeten, içe dönük, üretimden çok tüketime yönelik zanaat etkinliklerine bağlı, ya da siyasal topluluğun gereksinimlerini (savaş, kentleşme gibi) karşılamak için çalışan bir tarım ekonomisi; öteki kutuptaysa, evrimleşmiş, etken bir ticaret, deniz yoluyla alışveriş sayesinde dışa dönük, temelde kişisel kazanca dayalı bir ekonomi bulunmaktadır. M. I. Finley'in de belirttiği gibi[12], Yunan ekonomisinin en çarpıcı özelliklerinden biri de toprak ile paranın geniş ölçüde birbirinden ayrı iki alan olarak kalmasıdır. Bu temel bölünme eski dünyadaki ekonominin gelişmesine özgüdür.

Marxçılar eğer eskiçağın her döneminde sınıf çatışmaları-

nın nasıl somutlaştığını, toplumsal kavgaların hangi ekonomik yapılardan doğduğunu incelemek istiyorlarsa, ekonomi tarihiyle ilgili bu verileri akıllarından çıkarmamalıdır. *Kapital*'in bir dipnotunda[13] Marx, *Ekonomi politiğin eleştirisi*'ne kaşı dile getirilen bir karşı çıkmayı yanıtlamaktadır. Maddi çıkarların yönettiği çağcıl toplumda, toplumsal, siyasi, düşünsel yaşamın gelişmesinin maddi yaşamın üretim biçiminin yönetimi altında olduğu; bunların sonuçta ekonomik yapılardan kaynaklandığının doğru olduğu yazılmıştır. Ancak "katolikliğin egemenlik sürdüğü ortaçağda, siyasetin egemenlik sürdüğü" Atina ya da Roma'da durum aynı değildi. Marx'ın yanıtı konumuz açısından iki bakımdan ilginç görünmektedir. Bir yandan Marx siyasetin eskiçağın toplumsal varoluşu üstünde egemenlik sürdüğüne itiraz etmeye yeltenmez. Diğer yandan Marx, eskiçağda temel karşıtlıkların hangi ekonomik gerçeklikler üstüne kurulu olduğunu bir kez daha en açık biçimde belirtmektedir. Ortaçağın katoliklik yüzünden artık yaşayamaması gibi eskiçağın da siyasetle yaşayamayacağını gösterdikten sonra Marx şunları yazar: "O zamanın ekonomik koşulları tam tersine, bir çağda katolikliğin diğerinde siyasetin temel rol oynadığını açıklamaktadır. Örneğin Roma cumhuriyetiyle ilgili bir parça tarihi bilgisi bu tarihin gizinin toprak *mülkiyeti*'nin (altını biz çizdik) tarihinde yattığını gösterir."

Arkaik, klasik Yunanistan'la ilgili olarak – maceraya atılmak istemediğim Hellenleşme ile Roma dönemlerini bir yana bırakırsam – Marx'ındile getirişi, temel çelişmenin belirip geliştiği alanı çok iyi belirler gibidir. Marx gibi ben de toprak mülkiyeti yapılarının söz konusu olduğunu sanıyorum. Parain'in terimlerini kullanırsak, baş çelişme, kentin kuruluşundan önce *Eupatridai* türünde, kentte yaşayan, devleti denetleyen, askeri görevleri üstlenen toprak sahipleri sınıfıyla kırsal *demos*'u oluşturan rençber köylüleri karşı karşıya getirir. Bunun ardından, sözünü ettiğimiz toplumsal evrimin sonucu olarak baş çelişme

yer değiştirir; çünkü bu sırada işbölümündeki ilerlemeler sayesinde yeni karşıtlıklar ortaya çıkmıştır.

Bu bakımdan, Atina gibi bir devlet için V. yüzyılın ikinci yarısındaki dönüm noktasını vurgulamak gerekmektedir. *Polis* düzeninin dayandığı ekonomik, toplumsal denge, aşağı yukarı bu dönemde tehlikeye düşer. Kaba çizgileriyle eskiçağ ülke-kentinin toplumsal yaşamına kendine özgü görünümü verdiğini söyleyebileceğimiz üç özellik de aynı şekilde etkilenmiştir: İlk olarak kır ile kentin birleşmesi (kentsel yerleşim birimi *özel* çıkarlar ile ailelerin özel konutlarıyla karşıtlık içinde, yalnızca topluluğun ortak yaşamının yeraldığı bütün ***kamu*** yapılarının aynı yerde toplanmasıyla kırsal alana kendi bütünlüğünü kazandıran özekten başka birşey değildir); ikinci olarak yurttaş ile askerin birleşmesi (bütün yurttaşlara paylaştırılan, özellikle siyasal görevler ile karışıp bütünleşmiş sayılan kişiler için uygun görülen askeri görev); son olarak yurttaşlık ile toprak mülkiyeti arasındaki sıkı bağ. Oysa V. yüzyılın sonlarına doğru önemli sonuçlara yol açacak bir dizi değişim de işin içine girmektedir. Köyler savaşlar sırasında yakılıp yıkılmış, kırsal alandaki tarla ile mülkler terkedilmiştir; bu sırada kentte tam anlamıyla bir kent çevresi oluşmuş, hemen ardından da yaşam biçimi, meslekle ilgili etkinlikler, düşünme kalıbı olarak kentsel varoluş eski kırsal geleneklerle çelişmeye başlamıştır. Aynı zamanda savaşın gereklerini karşılamak üzere paralı askerin, meslekten komutanın gereği yeniden belirir. Sonunda da toprak, eskisi gibi devredilmez olmaktan çıkar. Toprak bir zamanlar dışlanmış olduğu para ekonomisi alanına girer. Böylece yurttaş olmayan birine, yaptığı hizmetler karşılığı toprak bağışlanabilmiştir.[14] Anlamlı bir eşanlılık da şu: Aynı dönemde ticaret hukuku gelişmiş, bu hukuk deniz ticaretinin ihtiyaçlarını karşılamak için görece bir yenilik olarak diğer bütün Yunan hukuk alışkılarının tersine yazılı uygulamayı gerektiren bir sözleşme düşüncesini yerleştirmiştir.[15] Louis Gernet'nin o çok çar-

pıcı deyişini kullanacak olursak, ekonomi – bu sözcüğe bugün verdiğimiz anlamla – yapacağını yapmıştır diyebiliriz[16] IV. yüzyıldan başlayarak her şey artık parayla ölçülecektir. Ancak ülke-kentin kurulup sağlamlaştığı dönem olan VIII. ya da VI. yüzyıl değil ülke-kentin dağıldığı dönem olan IV yüzyıl söz konusudur. Üstelik Yunanistan'ın tamamı değil, denizcilik ile ticaret kenti olan Atina söz konusudur. Son olarak da eğer Aristoteles "değeri parayla ölçülen her şeye mal (*khremata*) adını veriyoruz" diye yazabiliyorsa da ekonomiyle ilgili düşüncelerinde bile tüccarca düşünme biçimine karşı direndiği de aynı ölçüde doğrudur[17] Bu taraflı bir tutum mudur yoksa günümün ekonomik gerçekliklerini yanlış kavrama mıdır? Marx'la birlikte, bunun tam aksi olduğuna, o zamanın toplumsal durumuyla ilgili sadık bir tanıklığın söz konusu olduğuna inanıyoruz. Aristoteles'in zamanında ekonomik yaşamın en geniş kesimi – ücretlilik olmaması yüzünden özellikle üretici güç olarak insan emeğinin her alanı[18] – pazar ekonomisinin dışında kalmaktadır.

Yunanlılarda IV yüzyıl boyunca sınıf savaşımı nasıl olmuştur? Yenilerde Claude Mossé bu konunun, IV yüzyıl Atina'sındaki çeşitli yönlerini, nedenlerini araştırmıştır. Yazar böylesi bir incelemenin bütün güçlüklerini işe yarar bir biçimde ortaya koymuştur. Burada bizim yapabileceğimiz en iyi şey, yazarın sınıfsal ilişkiler bunların klasik *Polis*'in dağılma dönemindeki evrimlerini çizdiği resme göndermede bulunmaktır.

Gerçi tarihin tarihin hiçbir döneminde sınıf savaşımları yalınç bir biçime bürünmemiştir. Ama Marx belki de haklı olarak, bu savaşımın eski çağlarda daha karmaşık bir yapıya sahip olduğunu düşünüyordu. Bu karmaşıklığın nedenleri çeşitlidir. Claude Mossé bunlardan bazılarını aydınlatmıştır. Çalışma varsayımı olarak dikkatlerinizi bu açıdan bana temel görünen bir olguya çekmek istiyorum. IV yüzyıla doğru ülke-kent çerçevesi içinde birçok toplumsal ulamı karşı karşıya getiren çatışmaları temelsiz ya da yalnızca düşünyapısal değildir; bunlar bu top-

lumların ekonomisine kök salar. İnsan öbekleri, birbirlerini karşı karşıya getiren maddi çıkarları için çatışmaya başlar. Ancak bu maddi çıkarlar doğrudan ne de sırf bireylerin üretim süreçlerindeki yerinden kaynaklanmaz. Bunlar her zaman, *Polis* dizgesi içinde, baş rolü oynayan siyaset yaşamında, bireylerin tuttuğu yerin işlevidir. Başka bir deyişle çeşitli bireylerin ekonomik işlevinin, maddi çıkarları belirlemesi, toplumsal gereksinmeleri biçimlendirmesi; şu ya da bu öbekle işbirliği içinde, şu ya da bu öbeğe karşı yürüttükleri toplumsal, siyasal eylemleri yönlendirmesi, siyasal konumun dolayımıyla olur.

Yalınkat birkaç örnek bunu anlamamıza yetecektir. Her ikisi de, onbeş yirmi kölenin çalıştığı bir yapımevinin başında bulunan ya da deniz ticaretiyle uğraşan ya da büyük paralarla tefecilik yapan bir yerleşik yabancı ile yurttaş arasında ekonomik konum, üretim sürecindeki yerleri açısından hiçbir ayrım yoktur. Ancak bu iki kişiyi aynı sınıfın üyeleri olarak göremeyiz. Aralarında düşmanlıklar,çıkar çatışmaları da içinde olmak üzere uyuşmazlıklar bulunmaktadır. Aslında *Polis*'in kurumsal dizgesi, ayrımsız bütün yurttaşlara, yurttaş olmayanların göz dikemiyecekleri ayrıcalıklar tanımaktadır – bunların kimisi, toprak mülkiyeti hakkı gibi ekonomik ayrıcalıklardır. Her ülke-kentte yurttaş topluluğunu birbirine yaklaştıran, aralarındaki iç bölünmelere karşın yurttaş olmayanlarla karşıtlık içinde göreceli olarak birleşmiş bir öbek kılan dayanışma, kuşkusuz ortak çıkarlardan kaynaklanmaktadır; ancak aynı ülke-kentin yurttaşları arasındaki bu çıkar birliği, yurttaşlarla yurttaş olmayanların çıkarları arasındaki bu ayrım, yönetim yapılarının oynadığı arabulucu rolün göz önüne alınmasıyla anlaşılabilir.

İkinci bir örnek bu saptamaları açıklamamızı sağlayacaktır.

Claude Mossé IV. yüzyılda bile (önceki dönemler için haydi haydi), toprak sahipleri sınıfıyla çatışan bir tüccar, sanayici yurttaş sınıfından sözetmenin hiç doğru olmayacağını göstermiştir. Atina'da tarım ya da zanaatla ilgili işlerinden elde et-

tikleri ürünlerin bir bölümünü doğrudan satan kişiler dışında, yalnızca aracı olan, tüccardan başka bir niteliği olmayan tüccarlar ulamı bulunmaktadır; ancak burada daha çok perakende ticaret söz konusudur, bunlar küçük dükkan sahibi ya da agorada tezgalı açan esnaftır. Buna karşılık, Parain'le birlikte köleci girişimciler diyebileceğimiz kişilerin büyük servetlere sahip olduğunu gösteren tanıklıklar, bunların hemen her zaman – işliklere, nakit paraya, alacaklara ek olarak – taşınmaz mal sahibi olduklarını da göstermektedir. Bir toprağa sahip olmanın, yurttaşlık konumu açısından kazandığı önem göz önüne alınırsa, geniş parasal kaynakları olan bir yurttaşın aynı zamanda toprak sahibi olabileceği düşünülemez bir şey değildir. Eğer böyle birinin toprağı yoksa, mutlaka satın alacaktır, çünkü toprakta ayrıcalık ile erdem vardır; yurttaşa nakit paranın sağlayamayacağı bir onun, bir saygınlık, bir ağırlık kazandıran topraktır.

Ayrıca ülke-kent çerçevesi içinde köleci girişimcinin kazancının büyük bölümünün nereye gittiğine de bakmak gerekir. Eskiçağda sanayi anamalı yoktur. Kazanç, işyeri içinde yeni yatırımlara dönüştürülmez. Üretim güçlerinin büyük bölümü kölelerin kol gücüne dayandığı için araç gereç ilkeldir. Bu koşullar içinde girişimcilerin elde ettiği artık değerin büyük bölümü, hazineyi besleyerek, devletin ortak harcamalarını karşılamaya yarayarak dinsel tören kılığında yurttaş topluluğuna geri dönmektedir; bunlar kentsel dinsel bayramlar, askerlik harcamaları, kamusal yapıların inşaatıdır. Marx, üretim güçlerinin az geliştiği, mal üretiminin henüz kısıtlı olduğu toplumlarda, paranın daha gelişmiş ekonomilerdekiyle aynı biçimlere, paya sahip olmadığını göstermiştir. Para dolaşımı yalnızca madene dayandığı sürece, yerel, siyasal özelliğini koruyan para henüz kredi parası[21] ile evrensel para[22] olarak değil, hesap parası ile sikke (dolaşım aracı)[20] olarak kullanıldıkça zenginliğin birikmesi ancak yalınç dolaşım alanında bir de köşeye sikke yığma gibi çok özel bir biçim altında gerçekleşmektedir: "Bir köşeye yığılan

parayı, hazine yapan etkinlik bir yandan ardı arkası gelmeyen satışlarla paranın dolaşımdan çekilmesinden, diğer yandan da basit anlamda saklanması ile biriktirilmesidir."[23]

Eğer eskiçağda herkes hazine yığıyorsa – servet, bugün olduğu gibi bankalarda[24] toplanmayıp, ülke topraklarına dağıtılmış yayılmış olduğu için – paranın dolaşım çevriminden böyle sürekli, yaygın biçimde çıkarılıp alınması, Marx'ın alışkın olduğu biçimde, yani hem insanbilimci hem de iktisatçı olarak çözümlediği bir ters devinimle karşılanmaktadır. Marx'a göre iktisat olguları insanlar arasındaki ilişkilerden – sürekli değişme gösteren ilişkilerden – başka birşey olmadığı için bunların incelenmesi, ekonomik tutumlarla ilgili ayrımsal tipler dizgesi diyebileceğimiz şeyle birlikte yapılmalıdır.[25] Parasını gizleyerek, gömerek, sürekli olarak biriktirerek kurtarmak isteyen birikim sahibi kişi, aynı zamanda bunu başkalarına gösterip, herkesin önünde zenginliğini sergilemeye de zorlanan kişidir[26]. Paranın büyük kısmının dolaşıma yeniden sokulması, işte bu gösteriş harcamaları ile, bireysel lüksün ilke olarak yasak edildiği ülkekentte yurttaşlar topluluğu yararına eliaçık bağışlarla para, dolaşım çevrimine yeniden sokulur. Kamu hazinesinden herkese açık hukuksal, siyasal işlere para ayrılması yapılmasına dahası yoksul olanlar için kimi para bağışlarının yapılmasıyla üretim fazlasının bir bölümü yurttaş kitleleri arasında paylaşılmaktadır.

Böylece Parain'in yazısında, Claude Mossé'nin de kitabında, yurttaşlar arasındaki sınıf savaşımını varsıllarla yoksulları karşı karşıya getiren bir çatışma olarak tanıtması anlaşılabilir. Bu deyiş ilk bakışta şaşkınlık yaratabilir: Marxçı düşünceden pek esinlenmişe benzememektedir. Bir sınıfa ait olmak varsıllığa ya da gelir düzeyine değil, üretim ilişkilerindeki yere bağlıdır. Bir Marxçı nasıl olup bir varsıllar sınıfından bir yoksullar sınıfından sözedebilir? Sonuç olarak bu deyiş çağdaş toplumlara uygulanamaz görünse de, yurttaşlar arasında çatışmanın temelde aynı sorun çevresinde yani üretim fazlasının, ülke-kent ku-

rumları aracılığıyla kimin yararına paylaşılacağı sorununun çevresinde düğümlenmesi, Yunan ülke-kentinin çöküşü sırasında ortaya çıkan durumu tam olarak açıklayan tek formüldür. Bu sırada ekonomik konumları çeşitlenen yurttaşlar kitlesi iki düşman kampa ayrılmıştır; hiç bir şeye sahip olmadıklarından ya da çok az şeye sahip olduklarından, varsılları olabildiğince vergilendirmek için yönetim kurumlarını kullanmak isteyenler ile bu duruma – servetlerinin kaynağı ne olursa olsun – direnmekte kararlı olan varlıklılar.

Bu genel kalıp içinde, köleler ile onların özgür efendileri arasındaki karşıtlığı nereye yerleştirmek gerekir, kölelerin savaşı hangi biçimlere bürünmüştür, bu savaşın toplumsal evrim içinde ağırlığı ne olmuştur? Olgular düzleminde, Yunan tarihçisinin, en azından araştırmamı sınırlamak istediğim arkaik ile klasik dönem için, açık seçik bir saptama yapması gerekmektedir. Köleler ile efendileri arasındaki karşıtlık kesinlikle baş çelişme görünümünde değildir. O çağ insanlarının şiddetle çarpıştıkları toplumsal, siyasal kavgalarda köleler asla türdeş bir toplumsal öbek olarak ortaya çıkmaz, asla ülke-kentlerin tarihinin dokusunu oluşturan çatışmalar dizisinde kendine has rolünü oynayan bir sınıf gibi davranmaz. Buna şaşmamak gerekir, çünkü sınıf savaşımları, tanımı gereği kölelerin dışlandığı bir toplumsal-siyasal çerçeve içinde başlayıp sürmüştür. Bütün bu çağ boyunca kölelerin efendilerine karşı koymalarının doğrudan toplumsal, siyasal savaşımlar düzleminde asla dile getirilmediğini söyleyebiliriz.

Bu bakımdan, Marx'ın çok önem verdiği bir tanık olan Aristoteles'in deyişi gibi bir deyişin ne anlama geldiği konusunu düşünmemiz gerekmektedir. Aristoteles köleyi canlı bir araç olarak görür. Yunanlının gözünde insanın insanlığı onun toplumsal ırasından ayrılamaz; insan siyasal bir varlık olarak, yurttaş olarak toplumsaldır. Köle, kentin dışında olduğu için toplumun, dolasıyla insanlığın dışındadır. Kölenin yalınkat bir canlı

araca indirgenmiş bu imgesiyle, gerçek tarih içinde toplumsal öbek olarak oynadığı küçük rol arasında diyalektik bir bağ bulunur. Klasik ülke-kent dizgesi, ekonomik yapıları, kurumları ile düşünce biçimleri içinde yaşayıp gittiği sürece, köleler hiçbir yerde etkin, birleşik bir toplumsal güç; olayların gidişini çıkarlarına, isteklerine uygun olarak yönlendirmek amacıyla tarih sahnesine çıkan, dayanışma içinde bir insanlar öbeği oluşturamayacaktır. Üstelik kölelerden oluşan ülke-kentin, kimi kez tasarladığımız gibi türdeş bir öbek oluşturmadığını da biliyoruz. Birçok engeli beraberinde getiren budunsal kökenlerin farklılığı, dilsel çeşitlilik dışında, gerçek çalışma ile yaşam koşulları, görünüşte hukuksal konumun özdeşliği ardında, önemli ayrımları ele vermektedir. Yeni komedyanın sahneye koyduğu ya da efendisinin yerine, efendisinin adına bir zanaat işletmesini yöneten bir köleyle, Laurion madenlerinde zincire vurulmuş, acı çeken köleler arasında ortak olan ne vardır? Bir rençber köleyle, zengin bir ailedeki lala ya da devlet yönetiminde çalışan bir görevli arasında ortak olan ne vardır?

Bu, köleler ile efendileri arasındaki karşıtlığın eskiçağ toplumlarının evriminde önemli bir payı olmaması mı demektir? Kesinlikle değil. Ancak bu karşıtlık, toplumsal-siyasal yapılar düzeyinde yapılan yoğun bir savaşım biçimine bürünmemiştir. Bireysel başkaldırı tutumlarıyla kendini gösterir bu karşıtlık; kimi kez de dış koşullar, savaşın kaypaklıkları izin verdiği zaman, toplu firar eylemleriyle; ancak bu durumda söz konusu olan, toplumsal durumu, üyesi olduklarını duydukları bir öbeğin yararına değiştirmek değil, kölelikten kurtulmaktır. Aslında kar-şıtlığın belirmesi ile canalıcı bir rol oynaması başka bir düzlemdedir kölelerin – toplumsal öbek olarak, bütün olarak – efendilerine karşı direnişe geçmesi, kölelerin, eski Yunan'ın teknik, ekonomik bağlamında tam olarak temelini oluşturdukları üretici güçler düzeyinde açığa çıkar. Bu düzlemde köleler ile efendilerinin karşıtlığı, köle işgücünün kullanılması yaygınla-

şınca, köleci üretim dizgesinin temel çelişmesi niteliğine bürünecektir. Aslında teknik ilerlemenin genel olarak askıya alındığı ya da en azından adamakıllı engellendiği bu dizgede, üretim güçlerini geliştirmenin tek yolunun köleliğin yaygınlaştırılması olduğu görülüyor. Ancak öte yandan kölelerin efendileriyle çekişmeleri, direnişleri, belirli işlerin yapılması konusunda gösterdikleri kaçınılmaz isteksizlik bu ilerlemeyi engeller, verimliliğin gittikçe azalmasını gerektirir; oysa üretici güçlerin niteliği düzleminde, köle sayısının arttırılması toplumsal dengeyi tehlikeye düşürmeden, sonsuza dek sürüp gidemez. Bu nedenle, belli bir aşamadan sonra köleler ile onları kullanan kişiler arasındaki karşıtlık, Parain'in de dediği gibi baş çelişme olarak ortaya çıkmamış olsa da dizgenin temel çelişmesine dönüşmüştür diyebiliriz.

Bu giriş saptamaları hem uzun hem de yetersiz oldu. Amaç, çağdaş toplumu incelerken geliştirilmiş bir kavramsal aracın, olduğu gibi, sakıntısızca eski dünyaya uygulanamayacağını özellikle anımsatmaktı. Marx, bugün bizim bildiğimiz gelişmiş biçimlerini alan, çağcıl toplumu incelerken ortaya koyduğu iktisat ulamların, klasik iktisadın aksine, tarihsel ırasını açık açık kesinler. Marx bu ulamların, toplumsal gelişmenin bütünlüğü içinde anlaşılması için analitar sağladığını düşünür. Ancak bu ulamların öncesiz sonrasız özler olmadığını da belirtir; bunlar her zaman varolmamıştır. Yani bunları salt, yalınkat biçimde kapitalist olmayan toplumlara yansıtmaktan kaçınmak gerekir: Bunlar bu toplumlarda bulunmayabilir ya da sanayi kapitalizmi çerçevesinde aldıkları biçimden farklı biçimler altında bulunabilir. Sınıf, sınıf savaşımı kavramlarını eski dünyaya uygulamak için kullandığımızda da çağdışılıktan kaçınmamız, Marxçılığın son derece tarihsel olan esin kaynağına sadık kalmamız gerekiyor.

ÜLKE-KENTLER SAVAŞI[1]

Klasik çağ Yunanlıları için savaş doğaldır. Küçük ülke-kentler halinde örgütlendikleri, birbirlerinin bağımsızlığını kıskanıp kendi üstünlüklerini kabul ettirme derdinde oldukları için onlara göre savaş, devletlerarası ilişkileri yöneten rekabetin olağan bir yansımasıdır; böylece barış, daha doğrusu ateşkes, her zaman yeniden başlayan çatışmalar örüsü içinde ölü zaman olarak değerlendirilir.

Üstelik ülke-kentleri birbirine düşüren savaşım ruhu, insanlararası ilişkilerin tümünde, doğaya varasıya işbaşında olan engin gücün yalnızca bir yönüdür. Yunanlılar, bireyler, aileler ile devletler arasında, yarışmaya dayalı oyunlarda, mahkemelerde, meclis tartışmalarında, savaş alanlarında *Polemos*, *Eris*, *Neikos* gibi çeşitli adlar altında, Hesiodos'un dünyanın kökeninde varolduğunu söylediği, Herakleitos'un da bütün evrenin babası, kralı olarak selam durduğu o çarpışma gücünü bulurlar.

İnsanın, toplumsal ilişkilerin, doğal güçlerin çekişmeci olarak kavranmasının kökeninde, yalnızca destanlara özgü kahramanlık ülküsü değil, hem de ülke-kentlerin yaptığı bu "siyasi" savaşın bir anlamda tarihöncesini seçebileceğimiz kurumsal uygulamalar bulunmaktadır.

Polis'in çeşitli aile öbekleri arasındaki ilişkilerde devlet adına yargıcılık edip bunları düzenleyeceği bir kurum, hukuksal bir örgütlenme kurulmadıkça, kişisel öcü tam anlamıyla savaştan ayıran kesin sınır belli olmayacaktır. Bir kıyayı, hayvan talanını, kadın kaçırmayı ödetmek için yapılan misillemeyle sefer arasındaki ayrım, araçların çeşitliliğinde, işe koşulan işbirlikçi-

lerin kalabalık oluşundadır; ama toplumsal düzenekler ile ruhsal tutumlar aynıdır. Glotz "savaş nasıl sonsuz bir dizi *kan davasıysa, kan davası* da bir savaştır"[2] der. Bu nedenle savaş, bu bağlamda, henüz devletler arasındaki güç ilişkilerini yöneten kurum olarak değil, aileler arası değiş tokuş biçimlerinin bir yönü, hem bağlaşık hem de karşıt insan öbekleri arasındaki alışverişin büründüğü biçimlerden biri olarak ortaya çıkar.

Klasik çağda bile varlığını sürdüren kimi sözcükler bu açıdan anlamlıdır. Düşmanın, **ἐχθρός**'un, karşısında, iyelik sıfatı değeriyle latince *suus*'a yaklaşan dost, **φθλος** vardır. ***Philos*** bir birey için öncelikle kendi yakın akrabasıdır[3]; ***philia*** örnekçesi ise, çocukların, ana babanın, kardeşlerin kendilerini bir anlamda birbirleriyle eşdeğer, birbirlerine ait duydukları dar aile çevresinde gerçekleşir.[4] Düşman yabancıdır **ξένος**, oysa aynı *ksenios* deyimi evler arası konuk ağırlama bağı kurmak için aile ocağına kabul edilen konuk için de söylenir.[5] Benzer bir anlam belirsizliği **ὀθνεῖος** terimi için de geçerlidir. Sözcük akrabalara karşıt olarak yabancıyı adlandırır. Böylece Platon iki tür çatışma ayırteder: Anlaşmazlık *stasis* ile savaş *polemos*. *Stasis*, akraba ile aynı soydan olanla, **οἰκεῖον καὶ ξυγγενές** ile ilgilidir; *polemos* ise farklı, yabancı olanla, **ἀλλότριον καὶ ὀθνεῖον** ile ilgilidir.[6] Ancak **ὀθνεῖος**, aynı zamanda, aileler arasında bir bağlaşma ilişkisini de dile getirir. Kocasının ailesi içinde Alcestis'in konumunu belirtmek için Euripides'in sık sık kullandığı sözcük budur[7]

Böylece Ares ile Aphrodite, *Polemos* ile *Philia*, *Neikos* ile *Harmonia*, *Eris* ile *Eros;* tanrılar topluluğu yapısı içinde, söylence anlatılarında, düşünürlerin kuramlarında birbirine karşıt ama birbirine sıkı sıkıya bağlı güç çiftleri olarak, kişisel öç ile kadın değişimi aileler arası ilişkilerin çerçevesi içinde yerine getirildiği sürece, savaş ile evliliğin oluşturduğu birbirini tamamlayan kurumlan yöneten çiftler olarak belirir. Kız annağan etme kan bedelinden, *poine*'den kurtulmanın bir yoldur. Evlilik

kan davasına son verir, iki düşman öbeği özel bir barış antlaşmasıyla, *philotes* ile birleşmiş iki bağlaşığa dönüştürür. *Philotes* usulü, iki tarafın törenle ant içmelerine dayanır. *Horkoi*, *spondai*, o güne kadar birbirine düşman iki öbek arasında kurmaca bir akrabalık oluşturur gibidir. Kadın alışverişinin de etkisi aynıdır. Adrastos, Amphiaraos'la barışmak için kızı Eriphyle'i ona verir, **δρκιον ὡς δτε πιστόν**.[8] Üstelik *philotes* terimi – klasik çağda hala ülke-kentler arası bağlaşma antlaşmasını dile getirebiliyordu[9] – tuhaftır, kadınla erkeğin birleşmesini belirtir. *Philotes* Aphrodite'nin yanında dinsel bir güç olarak, tensel alışverişi yönetir.

Savaş tanrısı Ares, oğlunun katili Kadmos'u bağışlayıp ona Afrodit'den doğma kızı Harmonia'yı eş olarak verir. Bütün tanrılar düğüne gelir, armağanlar verir. Tanrıların orada bulunuşu, Thebai kentinin kökeni açıklayan bu uzlaşmaya, acunsal bir boyut kazandırır.[10] Ancak birçok açıdan benzerliği bulunan Peleus ile Thetis'in evlenme anlatısında olduğu gibi, Kadmos ile Harmonia'nın düğünü anlatısında anlaşmazlık yaratan armağan (Eriphyle'in gerdanlığı, Eris'in elması gibi) izleğinin de gösterdiği gibi, savaş evlilikle son bulsa da, evlilik yeniden patlak verecek savaşın kökenindedir de. Yunanlılara göre, toplumsal ilişkilerin dokusunda olduğu gibi dünyanın yapısında da, çarpışma güçlerini birleşme güçlerinden yalıtmak olanaksızdır.

Bütün Yunan tarihi boyunca varlığını sürdürecek olan tapı kılgıları, çarpışma ile bağlaşma arasındaki sıkı bağı göstermektedir. Danışıklı döğüş denen[11] kuttörenlerin her zaman savaşla ilgili bir anlamı olmuştur; ama bunların, askerlik alanını aşan kapsamı daha geniş olanları da vardır: Bayramda bir araya gelmiş öbeğin kendi birliğini kesinlediği anda bile kuttörensel kavgalar, dengenin dayandığı gerilimi, dengeyi oluşturan çeşitli öğeler arasındaki yüzleşmeyi dile getirir. Yunan bayramları yalnızca katılanlar arasındaki inan birliği anlamına gelmez, kavga da başta gelen toplumsal, ruhsal bileşenlerinden biridir.

Çekişmeler kimi zaman kadınları ya da erkekleri kendi aralarında, kimi kez nüfusun[12] kadın ile erkek öğelerini, kimi kez de özellikle çocukluktan yetişkinliğe geçip toplumsal birlikle bütünleşen, aynı kuşak içinde bulunan ayrı yaş öbeklerini, toprak, boy, aileye dayalı çeşitli birimleri kavgaya düşürür. Her zaman bütünüyle düzmece olmayan bu kavgalarda – bunlar kimi kez kan dökmeyi gerektirir[13] –, savaşta kullanılan savıtlardan başka savıtlar, çoğunlukla taş, sopa kullanılır. Kuttörenlerin bağlamına, katılan insanlara, ilgili tanrılara göre, kavgaların bela savucu, arındırıcı bir işlevi; Troizen ile Eleusis'in *litobolia*'larındaki gibi bir bereket sağlama değeri ya da Platanistas'ta, Enyalios'a bir köpeğin kurban edilmesinden sonra, Spartalı iki delikanlı *moirai*'sının çarpıştığı o savıtsız savaşlarda olduğu gibi savaş amacı taşıyabilir.[15] Ancak her durumda, yönelimi ne olursa olsun kuttörenin toplumsal bir bütünleşme, tutkunluk yaratma değeri vardır. Öbeğin dayanışma deneyimini yaşaması, sanki öbeğin içindeki toplumsal bağlar rekabet oyunun belirlediği aynı çizgilere göre kuruluyormuşçasına, kavgalar ile yarışmalar aracılığıyla gerçekleşir. İskender'in ölümünden sonra V Philippos'un krallığı sırasında, Makedonya ordusunun kendi kendine karşı ikiye bölündüğü bir bunalım anında, elbirliğiyle temizlenme, birleşme anlamına gelen iki tür kuttören yapılmıştır[16]: Önce, kurban edilip ikiye bölünmüş bir köpeğin kafası ile gövdesi arasından bütün ordu geçit resmi yapar; sonra *regii juvenes duces*, yani kralın iki oğlunun yönetiminde, ordunun iki ayrı kampa bölündüğü yapay bir savaş düzenlenir; Polybios'dan sonra Titus-Livius'un da belirttiği gibi çarpışma gerçek savaşları çağrıştıran bir yeğinlikte olmuştu, yalnızca kılıç yasaktı. İki genç arasındaki rekabet yüzünden koşullar, kuttörensel kavgaya alışılmışın dışında dramatik bir görümün kazandırsa da, gerçekten de yıllık bir anma töreni, yani Ξανθικός ayında yapılan Ξανθικά törenleri sözkonusuydu.[17] Atinalıların her yıl ekim ayında kutladığı düşünülen *Apatouria* bayramında

anılan **Ξάνθος** ile **Μέλανθος** arasındaki savaşla bunu karşılaştırası geliyor insanın. P Vidal-Naquet kaynaklarda geçen *Apatouria*'ların[18] yani yetişkinlik çağına gelmiş Atinalı delikanlıların, *phratria*'larının (oymaklarının) onayını aldıktan sonra babaları tarafından öbek üyelerinin kütüğüne kaydedildiği oymak bayramıyla ilgili bilgileri çok iyi derlemiştir. Ancak görünüşe bakılırsa, oymakla bütünleşme, bir gizlilik döneminin sonunda gerçekleşiyor; bu dönem sırasında delikanlı diğer bütün yaşıtlarıyla birlikte toplumdan koparılıyor sınırdaki "yabanıl" bölgelere gönderiliyor hem savaşçılığa hem de birlik üyeliğine kabul edilme anlamına gelen askeri bir eğitime çekiliyordu.

Delikanlı askerlik ile kamu yaşamına bir bakıma aynı anda adım attığına göre, acaba yeniyetme erkeklerin danışıklı döğüşlerle yaptığı kuttörenler eski Yunan'da her zaman, her yerde çifte bir değer hem savaşçının erginlenmesi hem de toplumsal bütünleşme değeri taşımış mıdır? Peki Louis Gernet ile birlikte[19], köy çevrelerinde gençlerin, savaştan çok evliliğe yönelik erginlemelerini başka bir yere mi koymalı? Bu konuyla ilgili iki ayrı noktaya dikkat çekilebilir. İlkin değişik zamanlarda, özellikle hoplit (zırhlı, uzun mızraklı yaya) yeniliği çağında, savaş işlevi yeni köylü kesimlerine kadar genişlediğinde eski tarımsal kuttörenler erginleme ile askeri eğitim amaçlarıyla kullanılıp değiştirilmiştir. Görüldüğü kadarıyla Sparta'da durum budur; burada Artemis *Orthia* tapısı, oğlan çocukların kırbaçlanmasıyla, yetişmiş savaşçı yurttaşları ayırmak amacındaki Lakedemonya *agoge*'sinin oluşturduğu bütün o dayanıklılığı ölçme dizgesiyle bütünleşmiş görünmektedir. Sparta örneği, bu kentte Artemis *Orthia*'nın yanında, gençliğin efendisi olan ama savaş alanıyla hiçbir ilgisi olmayan bir Artemis *Korythalia*'nın bulunması dolayısıyla daha da ilginçleşmektedir.[20] İkinci olarak, eğer geçiş kuttörenleri, oğlanlar için savaşçılığa giriş olarak görülüyorsa, bu kuttörenlerde onlarla birlikte yer alan, çoğunlukla belli bir kapanma döneminden geçen kızlar için kuttörenin güç

sınavları da aile birlikteliğine bir hazırlık anlamı taşır. Yine bu konuda da, iki ayrı kurum arasında hem bağ hem de kutuplaşma ortaya çıkmaktadır. Savaş oğlan çocuğu için neyse evlilik de kız çocuğu için odur: Her ikisi için de bunlar, henüz birbirlerine benzedikleri bir durumdan çıkarak, her ikisinin de gelişimlerini tamamladıklarını belirtir. Böylece evliliği geri çeviren, aynı zamanda "dişilik"inden de vazgeçen bir kız, bir anlamda savaş yakasına geçer, aykırı biçimde bir savaşçıyla eşdeğer duruma gelir. Söylen bağlamında Amazon[21] kadın türü kişilerde dinsel düzlemde de Athena gibi tanrıçalarda gözlenen olgu budur: Savaşçı konumları, hiçbir zaman erdenliklerini yitirmemeye and içmiş *parthenos* durumlarıyla ilgilidir. Kadının savaş için değil evlilik için yaratılma olağan durumundan sapması, kadına değil erkeğe ayrılmış savaşçılığa kayması gibi savaşla ilgili değerlere, bunlar bir kadın tarafından gösterilince, en yüksek yoğunluğunu kazandırır. Bir bakıma değerler bir cinse özgü, bir cinsle sınırlı olmaktan çıkıp "bütünsel" olur.

Böylelikle aynı yaş öbeğinden yeniyetmelerin *savaşçı* olarak çarpıştıkları düzmece döğüşler, onları yalnızca aralarında yapacakları evliliği amaçlayan öbeklerin hizmetine koşmakla kalmaz. Ayrıca bunların, erdenliğin denetlendiği bir sınav değeri de vardır: Savaşta yenilen genç kızlar, gerçekten erden olmadıklarını ortaya koyarlar. Yunan geleneğine göre Athena *Tritogeneia*'nın[22] doğumunun gerçekleştiği yerlerden birinde – Libya'da Tritonis gölü – bir yıllık bir bayram sırasında, her zaman kızların en güzeli hoplit savutları kuşanmış, Korinthos tulgası ile Yunan zırhına bürünmüş olarak tanrıçaya saygı duruşunda bulunur. Olgunluk çağına gelmiş genç kuşak için kızoğlankız savaşçıyı temsil eden Athena, bir savaş arabası üstünde gölün çevresini kuttören gereği dolaşırdı. Bundan sonra iki kampa ayrılmış *parthenoi* kümesi aralarında taşla sopayla kavgaya başlardı: Yaralanıp ölen kızlara **ψευδοπαρθένοι** yani yalandan kızoğlankız[23] adı verilirdi. Düzmece *parthenoi* böyle bir savaş

sınavında kendilerini ele verirse, genç savaşçı erkek de *parthenios* kılığıyla sahici bir savaşkan yaradılışı olduğunu gösterebilir. Kız gibi, kızlar arasında, kız giysileriyle yetiştirilmiş Akhilleus'un durumu budur; mızrağa çılgınca tapan, bu savut üstüne antlar içip, bunlara tanrılardan çok daha fazla değer veren şu öbür savaşçının, Parthenopaios'un durumu da budur: Adı bile genç bir erden olduğunu anlatmaya yetiyor.[24] Üstelik, her cins için erkek ya da kadın kendine özgü niteliği içinde yerine getirilen erginleme, giysilerin törensel olarak değiştirilmesiyle, diğer cinsin, yani ondan ayrılmakla tamamlayıcısı olacağı diğer cinsin doğasına geçici olarak katılmayı içerebilir. Genç oğlanların savaşçılığa erginlenmesinde sırasında kadın kılığına bürünmeye başvurulur genellikle, tıpkı Sparta'da yeni evli kızın ilk gece erkek giysileri giymesi gibi.[25]

Savaş ile evliliğin, dinsel düşüncede dile getirilen, kişisel öce bağlı kurumsal uygulamalarda da görür gibi olduğumuz bu biçimde birbirini tamamlaması ülke-kentin ortaya çıkmasıyla birlikte kaybolur. Bunun nedeni, yürürlükteki geleneğe göre, *Polis* genellikle yurttaşlarına sunacağı kadınları kendine sakladığı için, evliliklerin aynı ülke-kent içindeki aileler arasında yapılıyor olmasıdır. Perikles'in bir yasasına göre, yurttaşlık hakkının tanınması için hem babanın hem de ananın, Atina doğumlu olması gerekmektedir. Tek bir devlet sınırları içine kapatılmış evlilikle ilgili alışveriş alanı, artık farklı devletler arasında yapılan savaş alanını kapsamamaktadır. İkinci olarak *Polis*'te aile birlikleri, hem kendilerini aşar hem de kendi düzlemlerinden farklı bir düzlemi tanımlar biçimde topluluğun içinde yeniden öbeklenmiş: Yurttaşları birbirine bağlayan siyasal bağların yapısı değişmiş bu bağlar da akrabalık ilişkilerinden başka amaçlar taşır olmuştur. Evlilik, kabul edilen evlenme kuralları çerçevesinde aile başlarının önayak olmasına bırakılan, özel bir iştir. Savaş, devletin özel yetkisindeki bir kamu işidir; savaşa karar vermek, savaşı yürütmek bireylerin, ailelerin, özel öbeklerin işi

olamaz. Savaşa giren, ama olduğu gibi, siyasal bir kendilik olarak savaşa giren ülke-kenttir. Siyasal sıfatı ülke-kentin içerden görünüşü, aile ayrımları ötesinde yurttaşların paylaştığı kamusal yaşam olarak tanımlanabilir. Savaş, yüzünü dışarıya doğru çeviren ülke-kentin kendisidir; bu kez kendilerinden olmayanla, yabancıyla yani genel kural olarak başka ülke-kentlerle çarpışan yurttaş öbeğinin etkinliğidir.

Ülke-kentin *hoplit* örnekçesinde ordu, özel uygulayımları, kendine özgü örgütlenme, yönetim biçimleriyle uzmanlaşmış bir kitle oluşturmadığı gibi, savaş da kamu yaşamı dışında başka yetileri, başka eylem kurallarını gerektirecek ayrı bir alan oluşturmaz. Meslekten ordu, yabancı paralı askerler, özel olarak askerlik mesleğiyle uğraşan yurttaş ulamları yoktur; askeri örgütlenme, kent örgütlenmesinin kesintisiz, tam bir uzantısı görünümündedir. Komutanlık yapan önderler, diğerleri gibi seçilmiş, kendilerinden savaş sanatı konusunda özel bir deneyimi olması beklenmeyen en yüksek kamu görevlileridir. Hoplitlerin yetişmesi, kuşkusuz acemilik dönemini gerektiren bir manevra sıkıdüzeni ister; ancak bu daha genel bir amaca yönelik bir *paideia* çerçevesi içinde gimnasyumdan başlayarak öğrenilir: Perikles, Atinalılar'ın savaşmak için herhangi bir talime, herhangi bir asker uygulayıma gerekseme duymadıklarını, su götürmez bir gerçek olarak savunacaktır.[26] Ona göre savaş alanındaki başarı, barışta Atina kentinin saygınlığını sağlayan erdemlere dayanır görünmektedir. Bir savaşa girişmek; savaş seferine çıkmak, savaş tasarı yapmak gibi kararlar, mecliste toplanan yurttaşlar tarafından, olağan yolla, yani halka açık bir tartışmadan sonra alınır. Düşmanın haber alması, baskın yapma fırsatının yok olmasının önemi yoktur. Sözcüğü bugünkü anlamıyla kullanırsak, Yunanlılarda "ordugüdüm"ün (strateji) gözümüzde askeri sır[27] kadar önem taşıyan bir kavramı içermemesinin nedeni sözcüğün, eskiçağ insanlarının bütün siyasal düşüncesini ıralayan aynı söylem evrenine bağlı olmasıdır. Bu neden-

le VI. ile V yüzyıldaki ülke-kentler savaşını, yönetimlerin siyasetlerini başka yollarla sürdürmeleri olarak tanımlamak doğru olacaktır. Savaşçıyla benzeşikliği eksiksizdir. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienn*'nin içindeki katkılardan çoğu haklı olarak bu konuyu vurgular: Ordu, silahı altına alınmış halk meclisidir; savaş durumundaki ülke-kenttir, tıpkı bunun tersine, ülke-kentin bir savaşçılar topluluğu olması, siyasal hakların bütünüyle yalnızca kendi keselerinden hoplit donanımlarını sağlayabilen kişilere ait olması gibi. Savaşla ilgili konuların böyle halk arasında açıkça konuşulabildiğini, demek ki bu konular üzerinde insanların düşünülebildiğini ya da aynı biçimde bunlarla ilgili Thukydides tarzı anlaşılır bir tarihi, olaydan hemen sonra, yazabildiklerini kabul etmek demek; askeri eylemcelere bir söylem mantığı örnekçesi uygulamak, kentler arasındaki çarpışmaları Meclis'teki sözenlerin çekişmelerine başvurarak açıklamak demektir. Her bölüntü siyasi oyunlardaki ağırlığını ikna gücünün üstünlüğüyle sağlar. Savaşçılık sınavında savutların gücü, kanıtların gücü yerine kullanılıyorsa, bunun nedeni, bu ikisinin de aynı türden güç olması; birinin Meclis'te dinleyicilerin kafasında yarattığını diğerinin meydanlarda, olaylarda gerçekleştirerek her ikisinin de aynı biçimde bastırmayı, ötekine egemen olmayı amaçlamasıdır. Kanıtlarla iyi desteklenen bir söylev savaşı gereksiz kılabilir; tıpkı Thukydides'te, savaş alanında kazanılmış bir utkunun, ilkin birbirine düşman askeri önderlerin ağzında birbirine karşıt iki söylevle dile gelen tartışmaya son vermesi gibi.[28]

Siyasal *logos* bakımından savaşın bu saydamlığı, *tykhe*'nin anlağa saydamsız gelen tek öğe olması nedeniyle, çatışma içindeki ülke-kentlerin düşmanı yoketmek ya da ordusunu bozguna uğratmak gibi bir amaçtan çok turnuvaya benzer kurallı bir yarışmada güç bakımından üstün olduklarını kabul ettirmeye çalışmaları olgusuna da bağlıdır. Seferler genellikle yaz boyu sürüp kıştan önce bittiği için savaş zamanla sınırlıdır. Düşman

topraklarında küçük yıpratma manevraları, ürünleri yoketmek için yapılan saldırılar ya da yaya birliklerinin yeterince silahlanmadan yaptıkları kuşatmalar dışında, sonuca götüren savaş seçilmiş bir alanda, ağır savutlar kuşanmış mızraklı yaya alaylarının savaş düzenine girebilecekleri bir *pedion*'da, düzlükte yapılır. Hoplit safları çarpıştığında iki düşman ordu, atılganlıkları, savaşçıların göreli sarsılmazlığı, sıkıdüzenleri çarpışan yurttaşlar topluluğundaki *dynamis*'in, yani güç ile tutkunluğun ölçüsünü belirler. İlke olarak düşman kovalanmaz; düşman hattının bozulması, düşmanın ölülerini toplamak istemesi, yenginlerin savaş alanına egemen olması, utku andacı dikmesi gereklidir, yeterlidir. Barış antlaşması, savaş alanında bir tarafın diğer tarafa gösterdiği *kratein*'in üstün gücünün benimsetilmesidir kutsanmasıdır yalnızca.

Bunu kuşkusuz tarihçiler ayrıntılarıyla ele alacaklar, ama kuramsal örnekçe olarak, ülke-kentler arasındaki savaşa özgü nitelikleri saptayan, savaşın kendine has özelliklerini ortaya koyan ülküsel bir çizemdir. Savaş oyununun bu kurallara göre işlemesi için tarihin ancak kısa bir dönem boyunca yerine getirdiği bir dizi koşul gerekli. Buna karşılık dizgenin tutarlılığı, *Polis*'in toplumsal, düşünsel evreniyle dayanışma içinde oluşu, dizgeye örnek bir değer kazandırır; bu savaş örnekçesi, çarpışmalarda hemen hemen her şey, uygulayımlar, toplumsal, kamusal çerçeve, çarpışma amaçları değişmiş olduğunda bile, kafalarda hala canlılığını koruyacaktır.

Bu türden siyasal savaşın önemli bileşenlerinden biri de, mızraklı alay halinde oluşturulmuş ağır savutlu yayanın savaş aracı olarak nerdeyse rakipsiz üstünlüğüdür. *Problèmes de la guerre en Grèce ancien'* de[29] Marcel Detienne, P. Courbin'in ortaya çıkardığı kazıbilimsel verilere dayanarak hoplit düzeltiminin savaş uygulayımlarında birdenbire meydana gelen bir dönüşümün ürünü olmadığını; bunun yaya birliklerinin daha önce hiç bilinmeyen bir saf bağlama düzenine göre kullanılma-

sına da bağlı olmadığını göstermiştir. Bu düzlemde Homeros dünyasıyla tartışma götürmez süreklilikler bulunmaktadır. Buna karşın, Homeros'ta iki ordunun araba sürücülerinin, önde gelenlerinin yaptıkları bir dizi teke tek döğüş ile hoplitlerin savaşına yön veren ortak sıkıdüzen arasında çarpıcı bir fark vardır; çünkü askeri düzeltim, kentin toplumsal, siyasal, düşünsel düzlemlerindeki bütün yeniliklerden ayrı ele alınamaz. Burada başka bir ortaklaşa yaşama dizgesini, aynı zamanda yeni bir savaş anlayışını başlatan bir kopuştan sözedebiliriz. Ülke-kent, soyluların askeri ayrıcalıklarını, yurttaş topluluğunu oluşturan küçük toprak sahibi köylülere dağıtarak savaş işlevini yutmuştur; kahramanlık söylencelerinin sıradan yaşamdan ayırarak yücelttiği bu savaş dünyasını kendi siyasal evrenine katmıştır. Böylece savaş etkinlikleri özgül, işlevsel özelliklerini yitirir. İnsan tiplerinden biri olan savaşçı kişiliği kaybolur. Ya da daha belirgin biçimde söylersek bu kişi, savaşçının üstünde topladığı değerlerden kimisini kendine aktarıp el koyan ama savaşçı kişiliğin kaygı verici yanlarını, diğer birçok söylenin yanısıra F Vian'ın[30] incelediği, savaş söylenlerinin vurguladığı o *hybris* yanını geri çevirerek savaşçının saygınlık kalıtını taşıyan yurttaş kişiliğiyle kaynaşır: Bu yan, kendini bütünüyle savaşa adayan, gözü savaştan başka hiçbir şeyi görmek istemeyen, kendini toplumun dışında gören insanın çılgınlığı ile pervasızlığıdır.

Bununla birlikte ülke-kentin, askeri kılgılara özel bir konum vermeyi reddetmesi boşunadır; çünkü savaşın da kendine özgü gereklikleri vardır; şiddetin kullanılmasının kendi mantığı vardır. Mızraklı yaya alayları yalnızca belli bir arazi tipine, son derece belirli bir savaş biçimine uyarlanmıştır. Kendi cebinden kendini *hoplit* olarak donatan yurttaş asker uygulaması el altındaki yaya sayısını tehlikeli biçimde sınırlar. Ülke-kentin sağlayabileceği insan kaynaklarının tümünü seferber etmek için ağır savutlu yayaların silahı altına alınmasını arttırmak gerekecektir. Ayrıca eylemce alanlarına göre askeri aygıtı çeşitlendirmek ge-

rekecektir: Böylece hafif yaya, atlı, okçu birlikleri kurulacaktır. Özellikle J. Taillard'ın[31] gelişimi ile türlerini açıkladığı, Atina gibi bir ülke-kent için önemi belirleyici olan deniz savaşlarını, savaşla ilgili girişimleri yeni bir açıdan ele almayı zorunlu kılmaktadır. Deniz savaşında alıştırma, deneyim, yaratıcılıkla birlikte tayfanın manevra ustalığı işin içine katılır; ayrıca kadırgacılarla birlikte gemilerin yapılıp donatılmasından sorumlu devletin, tayfaların aylıklarını ödeyen devletin parasal kaynakları da önemlidir. Kuşatma savaşı, kent kuşatma uygulayımlarındaki gelişmeler yalnızca donanımla, örgütlenmeyle, orduların yönlemleriyle ilgili değildir; savunma yaparken ülke-kentin kırsal kesim ile kentsel birimlere tanıdığı ağırlığa göre değişen, bu yeğlemenin içerdiği toplumsal güçlerin dengesi, iktisat etkinliklerinin yönelimi ile birlikte savaş anlayışının kendisi de işin içine karışır.[32] Uzun surların yapılışı, donanmaya verilen öncelik, adalar ile deniz yollarının denetimi: Denize dönük, canlılığın, gücünü denizden alan Atina tipi kentleşmiş *Polis*'te, kentlilerin girişim anlayışları, Sparta gibi "karasal" kentlerin askeri gelenekçiliğiyle çelişmektedir; bu durumda savaşın parasal iktisata ilişkin özellikleri daha da belirginleşir; Perikles'in, yalnızca *hoplit* savaşlarını ilgilendirdiğinde bir yana bıraktığı *tekhne*, savaşın diğer alanlarında kendini gösterir. Böylece herşey bir uygulayımsallığa, askeri işlerde gittikçe artan uzmanlaşmaya doğru kaymaktadır. Savaş kendi başına bir etkinlik, kendi içinde amaçları, araçları olan, önderlikte, her düzeyde kendine özgü uzmanları gerektiren bir meslek biçiminde, ayrı bir görev olarak kurulma eğilimine girer. IV yüzyıldan başlayarak paralı askerler yeniden ortaya çıkar. *Polis*'in tarih sahnesinden silinmesinden çok daha önce savaş, sözcüğün tam anlamıyla "politik" olmaktan çıkacaktır.

Aslında savaşın siyasal olması için yalnızca ülke-kentlerin varlığı yetmez. Ülke-kentlerin hepsinin ayrıca, bağlaşık ya da düşman olmayı seçme özgürlüğüne sahip her birimin, üstünlü-

ğe yönelik yarışta kendi kozunu oynayabileceği örgütlü bir bütün oluşturması gerekir. Savaş çarpıştıkları zaman bile dil, din, gelenek, toplumsal yaşam biçimi, düşünce biçimi açılarından ülke-kentleri bir toplulukta birleştiren Yunan dünyasında olup bittiği için, çatışmalar bu topluluk içinde belirir. *Ksenos*, tıpkı bir hayvan, uygarlığın gerçekleştirdiği her şeye yabancı olduğu için, insanlığın dışında yer aldığı için avlar gibi savaşılan, kökten başka biri değildir; dahası Yunanlar için bir barbar bile böyle değildir. *Ksenos* toplumsal alışverişte bir taraftır; ona kin duyulduğunda bile, tapındığı tanrıları, gittiği sunakları, sizinle paylaştığı gelenek ile ölçütleri sayesinde size yakındır. Savaştaki kentler "rakip"tir; rekabet ancak aynı değerleri tanıyan, kendini aynı ölçütlerle değerlendiren, aynı oyunda yarışmayı kabul eden benzerler arasında olabilir. Burada savaşların yalnızca dinsel yönlerini göz önüne alırsak, Yunanlılar'ın İbraniler gibi düşman tanrılarını yoketmek istemediklerini; Hititler ya da Romalılar gibi düşmanın dinsel güçlerini kendilerine katmak için onları kendi yanlarına çekmediklerini görürüz. Her iki yanın da tanrıları ortak olduğu için, tanrılara, her iki yanın da uymak zorunda olduğu kuralları güvenceye alan hakemler olarak seslenilir. Bu anlamda ülke-kentler savaşı, kan davasına bağlı aileler arası çarpışmaların bir uzantısıdır. Burada düşmanlık ile dayanışma, çatışma ile anlaşma birbirinden ayrılamaz.

Klasik Yunan savaşı, hem düşmanın toplumsal, dinsel varlığını yoketmeye yönelik ölümüne döğüşü hem de düşmanı bütünüyle kendine katmaya yönelik fethi dışlayan, düzenli bir yarışma biçimi altında, bir *agon*'dur. Bu savaş, rekabetin birçok açıdan benzer bir izlenceye göre barışçı bir düzlemde işlediği Yunan dünyasının Büyük Oyunlarına benzer. Oyunlara katılanlar, savaşta da çarpışan aynı ülke-kentler adına karşı karşıya gelirler. Tarafların kimliği, iki kurumun yapı olarak benzeşikliği aynı toplumsal görüngünün birbiri ardına görünen iki yüzü gibidir: Oyunların kutlanması süresince her tür askeri eylemce

askıya alınmalıdır. Bir öbeğin içindeki saldırganlığa kuttörensel bir biçim kazandıran danışıklı döğüşler; özel bir yurttaşlar topluluğundaki çeşitli öğeleri birbirleriyle karşıtlaştıran yarışmalar; aynı yarışma içinde bütün Yunan ülke-kentlerini bir araya getiren Büyük Oyunlar son olarak da savaş arasında, kimi kez bunlardan birini ötekine çevirebilecek kadar süreklilik bulunmaktadır.[33] Yunan tarihçilerine bakarsak, bazı ülke-kent çatışmaları VI. yüzyılda, başı çekenler arasında yapılan teke tek döğüşle ya da her iki yandan da aynı sayıda vuruşkanın katıldığı seçkin takımlar arasında, ortak bir anlaşmayla düzenlenen turnuvalarla sonuca bağlanabilmiştir.[34] Bu, "Homeros" çağlarından kalma bir anıdır kuşkusuz, ama savaş yarışmasının hem oyunlarla hem de hukuksal kılgılarla ya da L. Gernet'in deyimiyle daha daha kesin söylersek hukuk öncesiyle olan yakınlığını da ortaya çıkarır. Böylece çatışma savut gücünü, eskil yargıya varma görevinin yalnızca doğaüstü güçlere bırakıldığı ateşle sınava çekilen bir davadaki "kanıt" aracı olarak kullanılır. En eskil biçimlerini ödünç aldığı hukuksal *agon*'la aynı nitelikteki savaş yarışı, bir mahkeme, ülke-kent hukukundaki gibi yasalar yoksa, en azından, kutsallığı bulunsun bulunmasın, yetkesi her iki yanca da kabul edilmiş – isterse kutsal olsun – bir yargıcı yine aynı biçimde boyun eğmeyi kabul ettikleri yargılama usullerini gerekli kılar. Onları birbirine düşüren anlaşmazlık konusunda ülke-kentler, onları mahkemedeki davacılar ya da davalarını arabulucu önüne getiren aileler gibi tam bakışık konuma yerleştiren bir ortak dizgeye bağlıdır. Bunun uluslararası hukukla ilgili bir yönü yoktur elbette: Tanımı gereği hukuk, her kentin iç işidir. Ancak tam olarak medeni hukuka uygulanan aynı *nomoi* deyiminin dile getirdiği Yunan dinsel inançları ile toplumsal gelenekleri, kendi ölçütlerini barışa olduğu kadar savaşa da benimsetecek kadar güçlüdür. Bu açıdan savaş ile barış, birbirine taban tabana karşıt iki durumu, bir önceki hukuk konumundan tam bir kopmaya yolaçan düşmanlıkların başlan-

gıcını, öbekler arası ilişkilerde kabul edilen kuralların bir yana bırakılmasını, büsbütün ayrı bir dinsel dünyaya geçişi göstermez. Savaş *anomia*, yani kuralların yokluğu değildir, olamaz da. Tam tersine bütün Yunanlıların kabul ettiği ölçütler çerçevesinde yapılır; çünkü zaten bu ölçütler, her *Polis*'te ayrı ayrı olan hukuka değil - Roma'daki gibi, savaşın hukukileştirilmesi de sözkonusu değildir - ortak uygulamalar, değerler ile inançlar bütününe dayanır; bunlar sayesinde Yunanistan, barış süresince her zaman birbirine az çok rakip, meydan okuyan ama savaşta da birbiriyle her zaman az çok dayanışma, birleşme içinde çeşitli ülke-kentlerden kurulmuş benzersiz bir topluluk oluşturur.

Burada çizilen görünüm uç örnekler için doğrudur yalnızca. Çünkü öncelikle savaş, asla yalnızca Yunan dünyasının sınırları içinde kalmamış; özellikle de yarattığı geniş ortaklık yüzünden Pers istilası, kısa sürede zorla bir egemenliğin dayatılmasına dönüşecek bir Atina üstünlüğü hazırlamıştır; bu olaydan başlayarak iki düşman yakaya bölünen Yunan dünyası, amacı, ölçüsü ve biçimleri artık eskisi gibi olmayan bir kavganın içine düşmüştür. Bayan de Romilly'nin[35] de belirttiği gibi Peloponnesos savaşında eski kurallar dizgesi tamamıyla çökmüştür. Zaten eskiden de, çeşitli üstünlük istekleri ile hiçbir ülke-kentin kendi kendini yadsımadan vazgeçemeyeceği özerklik arasındaki gerilime dayanan denge ister istemez değişkendi. Rastlantısal bağlaşmalar dışında öbekleşmeler, Delphoi'daki gibi bir tapınağın çevresinde birleşmiş *amphiktiyon*'larda yapılıyordu. Birleşme siyasal bir çerçevede değil, dinsel bir alanda yapılıyordu. Aynı gerilim tam anlamıyla dinsel düzeyde de anlatımını bulur: bir yanda bütün Yunanlılarda ortak olan yasalar, **τὰ τῶν Ἑλλήνων νόμιμα**; diğer yanda az çok açıklığa kavuşturulmuş bir kavram, her ülke-kent egemen olmak koşuluyla ötekinin düşman üstünde yarı saltık *kratein* gücünü kullanmasını, ona efendisi olarak davranmasını hizmetine almasını, ge-

rektiğinde tutsak etmesini sağlayan *arkhe* kavramı vardır. Bununla birlikte M. Ducrey, sık sık uygulanan şiddete karşın, yazılı olmayan kuralların, yenilmiş yana gösterilecek davranışa kimi sınırlamalar getirecek kadar sert olduğunu saptayacaktır.[36] Bu kurallara her zaman uyulmamıştır. Ancak bu kurallar çiğnenmelerinde bile, etkilerini belli ederler: Suçluların rahatsızlıkları, kimi kez pişmanlıkları, suçun yol açtığı genel aşağılanma, örtük bir anlaşma ile ülke-kentler arasındaki savaşları yöneten oyunun kurallarının gücünü yeterince kanıtlar.

Böylelikle Yunan savaşı hem köklü bir tutarlılığı olan bir dizge; hem de zaman ile yer içinde sıkı sıkıya sınırlı, özel koşullara son derece bağımlı, dengesinin uzun sürmesi için aşırı derecede iç gerilimi olan tarihsel bir olgu olarak görünmektedir. Dizge P.Lévéque'in görünümünü çizdiği Yunanlılaşma çağı savaş türünü doğunmak üzere dağılır[37]: sözcük aynıdır; seslenilen tanrılar değişmemiştir; mızraklı yaya birliği hala vardır; Yunanlıların askeri gelenekleri hala canlıdır; ama artık farklı bir dünyada ortaya çıkan başka bir savaş gerçekliğidir. Hükümdarların hizmetinde, artık apayrı halkları bir araya getiren imparatorlukları düzenlemek ile korumak için işe alınan paralı askerlerden kurulu ordular: Siyasetten ayrılan savaş, *hoplit*lerin ülkekentinde tuttuğu konumunu yitirmiştir. Toplumsal yaşamın bütünü içinde savaş eski zamanlardakinden çok daha başka bir yer tutar.

Eskiçağ tarihçilerinin tanıklıklarına, diğer yazılı belgelere bakarak yıkılışını izleyebileceğimiz bu dizge VII. yüzyıl boyunca nasıl oluşmuştur? Hangi askeri kurumlardan doğmuştur? Yunanlıların en eski geleneklerini hangi uygulayımsal, toplumsal yenilikler altüst etmiş, örnekçesini belirlemeye çalıştığımız siyasal savaş türünü, savaşçı yurttaş tipini ortaya çıkarmıştır? Bu soruları yanıtlamak için elimizde bulunan kaynaklar dolaylı, eksik gedik, belirsizdir. Şimdi elimizde kimileri Knossos ile Pylos'taki askeri örgütlenmeyi ilgilendiren çizgisel B tabletleri bulu-

nuyor. Ancak bunlar, Miken savaşlarının çeşitli yönlerini aydınlatırken çözdüğü sorunlardan çok daha fazlasını ortaya koymaktadır.Bu tabletler, pek o kadar kesin yargılara varmamızı sağlamasa da, Homeros şiirleri gibi saygın belgelere yeni bir gözle, eleştirel bir gözle bakmaya itiyor. Mikenlerdeki savaşçı evrenle Homeros'un bize görünümünü çizdiği evren arasında bir uyuşma ya da tam bir süreklilik olduğu söylenebilir mi? Aksini varsayarsak, kopmalar nereye yerleştirmeli, iki evren arasındaki uyumsuzlukları büyüklüğünü nasıl belirlemeli? Ortaya çıkan güçlük o denli büyüktür ki yönetsel belgelerle bir destanı karşılaştırırken sakıntısız davranamayız. Homeros'un dünyası yalnızca yazınsal yaratı düzeyinde bir bütünlük taşımaktadır. Bu dünya tarihsel irdelemelerde kendini gösterir: Öncelikle dilde, aynı zamanda bizi özellikle ilgilendiren alanlarda; ordıda, savaş biçimlerinde, belli bir zaman anlayışına göre kuruluşu Homeros yapıtlarıyla Miken dünyası – bu dünya şiirin hem doğrudan nesnesidir hem de bu şiirin, yüzyıllar süren sözlü gelenek dolayısıyla yazarın ayrı düştüğü tarihsel art alanıdır – arasındaki ilişkilere bağlı olan, birbirleriyle az ya da çok bağdaşan çeşitli katmanların, savaşçının toplumsal, ruhsal konumlarında. Miken belgelerinin dökümünü yapan M. Lejeune'den, Homeros tanıklığının düğümünü çözen G. S. Kirk'den daha iyisini yapan yoktur.[38] İki doğrultuda yürütülen bu soruşturmaya kazıbilimsel bakış açısını da eklemek gerekiyordu: Eski çağlardaki savaşla ilgili elimizde bulunan bütün olgusal veriler, bütün maddi kalıntılar, P Courbin'in son derece açık, inandırıcı incelemesinde bir araya getirilmiştir.[39] Ancak bu çetin araştırmaya dördüncü bir kanat eklememiş olsaydık, karşılaştırmanın tamamlanmış olduğunu düşünemezdik. Eski Çin'le ilgili olarak M. Granet, bir anlamda söylencenin tarihten daha gerçek olduğunu söyleyebiliyor; F. Vian, büyük Aka merkezleri çevresinde gelişen, Yunanlıların anılarında canlılığını yitirmemiş olan savaşçı söylenleri üzerine eğilmeyi akıl ediyordu. F. Vian, destan-

sı savaşçının görünümünü çıkarırken bu savaşçının yerini kimi kez toplumla bütünleşmiş kimi kez de ortak yaşamın kıyısında kalmış kardeşlik dernekleri içindeki yerini belirlerken; toplumsal düşünce ile ortak tasarımlar düzeyinde, asker sınıfı, bu sınıfın rolü ile özgüllüğü sorunlarıyla karşılaşır.[40]

M. Detienne bu dörtlü dosyadaki bütün belgeleri göz önünde bulundurarak canalıcı *hoplit* düzeltimi sorununu ele alıyor: başlangıçta askeri bir seçkin sınıfa özgü görünen yanaşık düzende savaş uygulaması, ülke-kentin yeni çerçevesi içinde, savaşı baştan aşağı siyasetle bütünleştirmeye, savaşçı kişiliğine yurttaş görünümü kazandırmaya yol açmıştır.[41] Bir anlamda bakışık olan iki ayrı inceleme, bu incelemeyi daha da ileri götürür. M. Finley Sparta'da *hoplit*lerin ortaya çıkışının, askeri işlevin *laos*'tan *Eşitler*'in topluluğuna aktarılmasını, Lakedaimonya toplumsal dizgesinin – IV yüzyıl devrimi denebilecek kadar tam, köklü bir – yeniden örgütlenmesine nasıl katıldığını göstermektedir. Dizgenin ana parçası olan eski erginleme kuttörenlerini yeni amaçlarla kullanan *agoge* aracılığıyla, Sparta ülke-kentinin bütünü bu biçimde, savaşçının seçimi ile yetiştirilmesine, her düzeyde hem savaşım ile rekabet anlayışına hem de boyuneğme ile sıkıdüzene, askeri örgütlenmeye dönüşür. Ancak sürekli olarak gerilim ile eğitim sürecinde tutulan bu ordu dışardan çok içeriye dönüktür; dışarıda il açma aracından çok içerde sürekli tehdit altında bulunan düzeni koruyan dev bir güvenlik gücü aygıtıdır Bu aygıtın savaşa sokulması, yaya savaşlarındaki üstünlüğünden kaynaklanan başarısı sonunda kendi zararına işleyecek, savaşçı devlet ömekçesinin yıkımına yol açacaktır.[42]

Bununla birlikte Pierre Vidal-Naquet, IV yüzyıl sonunda Atina askeri örgütlenmesinin görünümünden yola çıkarak, kentsel ağırlıklı demokratik bir devlet içinde aşılan *hoplit* geleneğinin, düşünürlerin kurumsal ölçünmelerinde, uzmanlaşmış askeri işlev düşünyapısının ordugüdümün evrimi ile ülke-kentin

bunalımı ile ortaya çıkan sorunlara karşılık vermeye çalıştığı bir zamanda, kurumlar içinde nasıl varlığını sürdürüp başka bir bağlama oturduğunu göstermektedir.[43]

Eski Yunan'da savaşla ilgili soruşturmanın bütünü içinde bir yerlere yerleştirmek için izleklerini anımsattığımız çeşitli katkıların örüsünü ayrıntılarıyla incelememiz söz konusu değil. Bu incelemeler, kısaca özetlenemeyecek kadar zengin, çerçeveleri de bunu gerekli kılmayacak kadar kesin. Biz yalnızca, soruşturmanın bu bölümünde araştırmanın ana güdümünü oluşturan sorunu birkaç satırla belirtmek istiyoruz.

Söylediğimiz gibi savaş, ülke-kentler arası ilişkilerde olağan bir durumdur. Ancak bu doğal, gerekli varlık, savaş toplumsal yaşamda, kurumları, uzman kişileri, değerleri, düşünyapısı, kendine özgü dini olan ayrı bir alan oluşturmadığı ama devlet yapılarında dile geldiği biçimiyle öbeğin ortak yaşamıyla kaynaştığı için aynı zamanda bir yoklık biçimine de bürünür. Savaş yalnızca siyasetin hizmetinde ülke-kente bağlı değildir artık; savaş siyasetin ta kendisidir; savaş, ülke-kentte özdeşleşir; çünkü savaşçı kişi, yurttaş ile çakışır, öbeğin ortak işlerini düzenlemede diğerleriyle eşit gücü olan bir siyasal görevli olarak belirir.

Savaş olgusunun "yurttaşlık" alanında erimesi, toplumu, savaşın önemli bir yer ama son derece açık biçimde sınırlandırılmış bir yer tuttuğu bir bütünlük olarak gördüğünü bildiğimiz Hint-Avrupa halklarından birinde ortaya çıkınca daha da çarpıcı olmaktadır[44]; bu toplumlarda, insanlar arasında olduğu gibi tanrılar arasında da savaşa ilişkin olan herşey uzmanlık isteyen bir işlev olarak örgütlenir; savaşçı, alıştırmaya, sıkı eğitime bağlı ayrı bir insan tipi olarak belirir; kendine özgü bir yüz görünümü, eylem biçimi, güçleri, töresi olan birisi; başka bir ruhsal tutumla, toplumsal bir konumla donanmış birisidir.

Bu açıdan eski Yunan da kurala uymaktadır. Tanrılar topluluğunda Ares kadar çarpışmaya adanmış bir tanrının bulunma-

sı; söylencenin uzman savaşçılardan oluşma kardeşlik birliklerine, Thebai'deki Spartoi ile Orklıomenos'daki Plılegyai'a koşut düşünülmesi gereken Devlerinki gibi ortak söylensel toplulukların egemenliği için yapılan kutsal kavgaların tuttuğu yer; F. Vian'la birlikte Yunanlılar'ın Hint-Avrupalılarla savaş işlevinin düşünyapısını paylaştıklarını düşünmemizi sağlıyor. Hippodamos'dan sonra Platon da, akropolde yalıtık olarak yaşayan, topluluğun "üretici" öğelerinden koparılmış, yalnızca savaşla ilgili etkinliklere kendini adamış bir askeri sınıfı savunduğunda, kuşkusuz siyasal kaygılar ile çağdaş ordugüdüme uygun düşmektedir; ancak belli bir Sparta imgesiyle uyuşmakla, *hoplit* ülküsünün ötesinde, bir anlamda karşı olmak üzere, kahramanlık destanlarında canlı kalınış bir savaşçı geleneğini canlandırır.

Tarih Miken çağında bu asker sınıfının konumuyla ilgili ne gibi tanıklıklar sunmaktadır; Yunanistan'da, diğer uygarlıkların aksine, bu öbeğin temsil ettiği askeri işlevin VII. yüzyıla doğru silinmesini nasıl açıklamak gerekir?

Miken ordusu bir yaya sınıfının yanısıra, krala iktisadi, askeri bakımdan bağımlı bir arabalı savaşçı sınıfı içerirdi; araba takımının başı, saraydan tüzük gereği donanım olarak bir araba, iki at, iki zırh takımı alırdı. Elimizdeki belgeler, çeşitli türde engebelerde hafif arabayı sürmede, savaş düzenine geçmede, saldırmada, düşmanı kovalamada, araba üstünde savaşmada, araba yürürken inip binmede epeyce usta olması gereken bu savaşçıların toplumsal konumunu belirlemeye yetmemektedir. Ancak ikinci bin yılın ortalarında, arabayı askeri amaçla kullanan halklarla karşılaştırırsak aydınlanmış oluruz. Kitabın sonunda *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*'ne konulan bir ekte, Çin (J. Gernet), Mezopotamya (E. Cassin, P Garelli), Yunanistan (M. Detienne)[45]'la yapılan karşılaştırmanın öğeleri bulunmaktadır. Kullanılan araba örnekçeleri, araba takımının kuruluşu ile savutları, savaş yönlemleri arasındaki aynımlar ne olursa olsun, kimi özellikler, arabanın belirleyici bir ürün olduğu toplumları

birbirine yaklaştırır. Bunlar, çok sayıda arabanın yapımı, saklanması, onarılması ile paylaştırılmasının gerektirdiği uygulayımsal, iktisadi, yönetsel araçları ellerinde bulunduracak kadar aşırı derecede merkeziyetçileşmiş güçlü devletlerdir. Arabalı savaşçılar, ordu ile ülke içinde, konumları bu kişilerin askeri işlevlerine sıkı sıkıya bağlı bir soylu sınıfını oluştururlar. Atlara sahip olmak, arabaya binmek, özellikle av ile savaşa yönelmiş bir yaşam biçimini, toplumsal bir seçkinliği gerekli kılar. At, sahip olunması, yetiştirilip eğitilmesi bir azınlığın ayrıcalığı olan soylu, savaşçı bir hayvandır. Araba hem geçit törenleri hem de savaşlar için yapılmış saygın bir nesnedir. Arabayı kullanmak da zor bir öğretimi, bu meslekten kişilerin becerisini gerektirir. Nerede savaşçı bir sınıf varsa orada arabacılık bu sınıfın uzmanlaşmasını sağlamıştır; savaşçı sınıfın olmadığı yerde arabacılık bu sınıfın oluşmasına katkıda bulunmuş olmalıdır. Bu sınıfın egemene uyrık oluşu çeşitli biçimlere bürünmüştür. Ancak kabaca, arabaların kitle halinde savaş aracı olarak kullanılmasının, savaşçı sınıf için saray iktisadı ülke yaşamında ağırlığını arttırdığı ölçüde prense her zaman bağımlılık öngördüğü söylenebilir. Bilinen bütün durumlarda arabalar savaşçılara saray tarafından sağlanmıştır; bu da ille de bir garnizonda durağan, sürekli bir orduyu gerektirmemektedir. Araba çoğunlukla bir bağış konusudur; savaşçıların mezarlarında araba bulunması, savaşçı öldüğünde bile arabanın onun kullanımında olduğunu kanıtlamaktadır. Böylelikle hükümdar tarafından verilen araba, kralın hak sahiplerine tanıdığı ayrıcalığı göstermektedir; ama arabayı alan kişi bunun karşılığında krala hizmet etmekle yükümlüdür. Hitit ordusundaki askerlerin savaştan önce kralın önünde içtikleri ant onları tek yanlı olarak yükümlü kılar; bu ant, savaşçının hem ordunun komutanı hem de krallığın egemeni olan kişi karşısındaki bireysel bağlılıklarını kutsar. Bu nedenle bu ant, Homeros'taki, her iki yanın kendi adına ve *philoi*'u adına sefer boyunca yükümlülük altına girdiklerine ilişkin ant

içerek yapılan *philotes* antlaşmasına açıkça ters düşmektedir. Böylece Akhilleus *İlyada*'nın başlarında, kendi *hetairoi*'undan oluşma bütün ordusuyla birlikte girdiği ortaklıktan çekilebilecektir. Diğer değişiklikler, çeşitli savaşçı öbeklerini bir orduda birleştiren bu askeri anttaki, *horkos*'taki değişikliklere eşlik eder görünmektedir. Artık askeri donatım merkeziyetçi değildir; savaşçılara atlar, arabalar, zırhlar artık bir saray tarafından sağlanmamaktadır. Bunlar *ktemata*'dır, yani özel mülktür. Atlar sahiplerinin gururudur. Savaşçı arabalar ile zırhları kendi kullanımına göre kendisi yaptırır. Bu yüzden araba sürücülerinin hükümdara, yani *anaks*'a karşı eski iktisadi, askeri eski bağımlılıkları, Miken krallıklarının yıkılışından sonra geçerliliğini yitirmiştir. Eskiden olduğu gibi merkeziyetçi bir devletin boyunduruğu altında bulunmayan savaş beysoylunun bu çok büyük özerkliği, askeri düzlemde arabanın savaş aracı olarak kullanımının kalkmasına karşılık gelmektedir. Homeros'un çizdiği savaş görünümünde yalnızca düşmana saldırıp onu dağıtmak için arabaların hat biçiminde kullanılması değil, araba giderken ya da dururken savaşçının araba üstünde bireysel olarak çarpışması da dışlanmıştır; araba artık bir savaş silahı değil, hem basit bir ulaşım aracı hem de bir kahramanın savaşçı bir sınıfa ait olduğunu gösteren toplumsal bir üstünlük imidir. Bu seçkin sınıf arabayla dolaşır, bu da elbette onlara daha fazla hareketlilik kazandırır, ama savaşta hep yaya olarak çarpışır. Bu durumda G.S. Kirk'ün ortaya çıkardığı çelişkiyi görmezden gelemeyiz: Arabalar ya Homeros'un belirttiği rolleri oynar; yani görevleri, en azından uzman atlı birliğinin oluşturulmasına kadar savaş önderlerini, arkaik çağda yapıldığı gibi hattın gerisine, *hippeis*'e, yani atlarına kadar götürmek olduğu için bu arabalar hatların gerisinde kalmak zorundadır; – ya da arabalar Homeros'un anlatısında olduğu gibi hatların önünde yer alır ama böyle olunca, ya Hititler ya da Asurlular gibi kitle halinde saldırmaları gerekir ya da Çinliler gibi arabalar üstünde savaşırlar ancak ara-

baların yalnızca savaş alanının bir yerinden başka bir yerine gitmek için – bu durumda düşmandan gelecek saldırılara karşı neredeyse savunmasız kalırlar – kullanılmaması gerekir.

Homeros'un metninde, karmaşık da olsa, gösterilen iki olgunun önemi üzerinde fazla duramayacağız: Bir yandan savaş konusunda uzmanlaşmış, kahramanlık ülkülerine sadık bir beysoylunun sahip olduğu özel toplumsal konumun simgesi olan arabanın hala varlığını sürdürmesi; diğer yandan da merkeziyetçi bir devletin kendine özgü askeri kurumu olarak savaş arabasının bütünüyle ortadan silinmesi. Eğer savaş beyleri yaya olarak savaşıyorsa, M. Detienne'in düşündüğü gibi, yanaşık düzende savaş uygulaması bu sınıf içinde doğmuş, gelişmiştir. İlk mızraklı yaya alayı, az sayıda seçkin savaşçıdan bir birlik oluşturup bu savaş uzmanlarına Ares'in işlerinde üstünlük sağlayabilmiştir. Ancak mızraklı alay, savaş töresinde köklü bir değişimi de beraberinde getiriyordu: Bireysel çarpışmanın yerini ortak sıkıdüzen; *menos*'un, yani savaşçının gözü dönmüşlüğünün yerini, kendini tutma, *sophrosyne* almıştı. Böylelikle VII. yüzyıl toplumsal kavgaları bağlamında, eski yaya sınıfı (bunlar Homeros'un *kouroi*'un, *aristoi*'un karşıtı olarak gördüğü *demos*'un adamları, *laoi agroiotai*'dır), arabayla atlarla simgelenen üstünlüklerinin o zamana kadar yalnızca *hippeis*'e, *heniokhoi*'ya ayrılmış bütün ayrıcalıkları elde etmiştir. Aslında mızraklı alayla birlikte, savut takımı, küçük toprak sahibi köylülerin tıpkı, at sahipleri gibi, masrafını karşılayabilecekleri *hoplit* donamına indirgenir. Sonuç olarak mızraklı alay savaş alanında, her askerin diğeriyle eşit olduğu bir insan öbeği örnekçesini gerçekleştirir. *İsotes* ülküsü, *homoiotes* ülküsü, ayrılmaz parçası olan *isegoria* hakkı, yani askeri mecliste serbestçe konuşma hakkı, önceleri aralarında içtikleri *pistis* antlarıyla karşılıklı olarak birbirine bağlanmış savaşçılar sınıfına aitken, sonraları diğer toplumsal kesimlere, savaşan her kesime, yurttaşların tamamına varıncaya dek genişleyebilmiştir. Yani beysoylu ile savaşçı sınıfın

değerleri ülke-kentle birlikte yokolmamaktadır; bu değerler özgül niteliklerini yitirip ülke-kent, bütünüyle beysoylu sınıftan, savaşçı seçkin sınıftan oluştuğu ölçüde silinmişlerdir.

Savaşçılık işlevinin *Polis*'le bütünleşip yitip gitmesi için önce özerkliğini ortaya koyup öncelgeli bir toplum düzeni, "gizemli" bir hükümranlık gücünü içeren merkeziyetçi devlet tipinin boyundurluğundan kurtulması gerekmiştir. Böylece savaşçı öbekleri içinde bile, yalnızca **τὰ κοινά** olan, yani halka açık bir tartışmanın ardından eşit insanlar arasında halledilen, öbeğin ortak işleri anlamına gelen yeni bir devlet biçimine, *Polis*'e götürecek kurumsal uygulamalar ile düşünce biçimleri gelişebilmiştir. Her Yunanlı ailesi içinde, özel işlerinde, kulları karşısında bir kral gibi, kentle, kamu yaşamında üstünlüğü elinde tutsa da, herbiri kendi yerinde savaşa aynı ölçüde katılan mızraklı alay savaşçıları gibi farklı, yasadan eşit pay alan bir insan olmak zorundadır. Ülke-kentle birlikte aile bağları, aileler arası dayanışma ile öncelgeli bağımlılık bağları üzerine eklenmiş tam anlamıyla siyasal bir düzlemin ortaya çıkması, geniş ölçüde savaşçı çevrelerde gelişen eşitlikçi, bakışık, dönüşümlü ilişki örnekçesinin toplulugun bütününe yayılmasının bir uzantısı olarak belirir.

Ülke-kentler çağında siyasetin askeri işlevleri yuttuğunu söylediğimizde siyasetin askeri işlevi yokettiğini ama aynı zamanda kurumlarında askeri kılgılar ile askeri ruhu sürdürdüğünü belirtiyoruz. Claude Mossé'nin tarihten verdiği iki belirgin, çarpıcı örneğin sağladığı gerilim ile titreşim buradan kaynaklanıyor: Bir yandan ordu, ülke-kentin kendisinden başka bir şey değildir; diğer yandan ülke-kent de bir savaşçılar birliğinden başka bir şey değildir.[46]

EVLİLİK[1]

Arkaik çağla ilgili bir sorıştırmada neden evlilik konusu seçilmiştir? Bu konuyla ilgili araştırma yapmamızın iki nedeni var. Öncelikle ülke-kentin yükselişiyle, tam olarak VI. yüzyıl sonunda Atina'da demokratik bir ülke-kentin kuruluşuyla ortaya çıkan dönüşümlerin büyüklüğünü en iyi evlilik uygulamaları alanında ölçebileceğimizi sanıyoruz. Daha sonra V. ile IV yüzyılda klasik Atina'da işlediği biçimiyle evlilik kurumu, içinden çıktığı ama birçok özelliğini de taşıdığı tarihsel ardalanının değerlendirilmesiyle anlaşılabilir.

Aslında klasik çağdaki Yunan evliliklerinden, sanki hukuksal bir biçimi olan, iyice tanımlanmış bir evlilik kurumu varmış gibi sözediyoruz. Atina gibi bir ülke-kentte olayların bu kadar yalınkat olmadığını görmek için sözenlerin metinlerine göz atmak yeterlidir. Yasal eşin konumu – bu eşe eski adıyla **δάμαρ** denir, ya da daha teknik **γαμετὴ γυνή** ya da **γυνὴ ἐγγυητή** deyimleri kullanılırdı – hiçbiri tek başına tamamiyle tek anlamlı, kesin bir ölçüt oluşturmayan birçok etmeni içerir.

Bu çağda evliliğin başlıca öğesi **ἐγγύη**'dir. Bir erkekle bir kadının birleşmesi olan *engye*'den, bu iki bireyi aşan onlar sayesinde iki aile ocağını, iki "hane"yi birleştiren toplumsal bir bağıt doğar. *engye* bu iki kişiyi, evliliğe kefil olabilecek tanıkların huzurunda halka açık, törenle yapılan karşılıklı bir anlaşmayla birbirine bağlar. Demosthenes, **γνήσιοι**'u yani yasal çocukları "babası, aynı babadan olma erkek kardeşi ya da baba tarafından dedesinin *engye* ile verdiği kadından doğma çocuklar"[2] olarak tanımlayan bir yasadan söz edebilmektedir. Ancak

engye yasaya dayalı evlilik bağıtı olarak değer taşımaz. Evliliğin gerekli bir öğesidir ama tek başına yeterli koşul değildir. Bu konuda Demostlıenes'in babasının bilinen örneğini anımsatmak yeterli olacaktır: Ölmeden önce karısını yeğenlerinden birine, beş yaşındaki kızını da başka birine *engye* olarak söz keser. Bu evliliklerden hiçbiri tamamlanmamıştır; kendi başına *engye* hukuksal sonuç doğurmamaktadır: Her iki durumda da kurulmuş olan bağı geçersiz kılmak ya da koparmak gerekli olmamıştır. Eğer kadının kocasıyla birlikte yaşamasına yol açmıyorsa *engye*'nin hiçbir etkisi yoktur. Aynı belirsizlik, kızın kendi **κύριος**'u, yani onu evlendirme yetkisi olan akrabası eliyle birine verilmesi için de geçerlidir. Kız verme yani **ἔκδοσις**, kadının bir *kyrios*'tan diğerine, yetkili akrabadan kocasına aktarılmasıdır. Bu geçiş saltık bir nitelik taşımaz; kızın çıkıp geldiği ailesiyle olan ilişkilerini koparıp atmaz; evlilik birlikte yaşama süresince, belirli amaçlar için özellikle çocuk doğurmak için geçerlidir.[3] Solon sonrası bir uygulama olan, klasik çağda kızın *oikos* tarafından eşinin ailesine yerleştirilmiş olduğunu kanıtlayan çeyiz, **προίξ**, yasallık kanıtıdır. Taşınır mallardan oluşan, çoğunlukla değeri tanıklar önünde belirlenen nakit çeyiz kocaya verilmiştir ama kıza ait olarak kalır, böylece kız, evlilik süresince geldiği aile ile arasındaki bağı bir anlamda sürdürür. Eğer evlilik bozulursa, hem kız hem de çeyiz, onları vermiş olan kişilere, bu kişiler yoksa onları temsil eden kişiye geri verilir; bir anlamda çeyiz yeni bir evlilik için kızın hesabında kalır.[4]

Bu dizge ilk bakışta adamakıllı katı görünebilir; yasal eş, *engye*'den sonra *kyrios*'u tarafından çeyizle aynı anda kocaya verilen kızdır. *Proiks* iki ev arasındaki bağlanmanın elle tutulur göstergesidir. Tersine eğer kadın kendi gönlünce, *oikos*'unun girişimi olmadan gelip yerleşirse, nikahsız yaşama söz konusudur. Bu durumda tam olarak evlilik yoktur. Bununla birlikte *Isaios*'un bir metni, bir kızın, aile açısından üstünde yetkisi olan, kendisine bu iş için verilmesi gereken miktarı önceden

belirleyen biri eliyle bir adamın evine **παλλακή**, nikalısız yaşaması için yerleştirilebileceğini göstermektedir.[5] Yasal eş ile birlikte yaşanılan kişi arasındaki karşıtlık bu noktada, göründüğü kadarıyla, birbirinden kesin çizgilerle ayrılmış değildir.

Bundan başka *engye*, *ekdosis* ile *proiks* de yasal birleşme için yeterli koşulları oluşturmaz. Evlilik öncelikle bir olgu durumu, **συνοικεῖν** olgusu, yani kocayla sürekli olarak birlikte oturma durumudur. *Neera'ya Karşı*'da Demosthenes, bir yabancının Atinalı bir kızla **συνοικεῖν** ile **παιδοποιεῖσθαι** yapmasını yani bir Atinalı kızla evlenip çocuk yapmasını engelleyen bir yasayı (451 yılının yasası) anar.[6] Ancak nikalısız yaşayan kadın, bir adamla aynı evde oturduğu için kibar odalıktan, **ἑταίρα**'dan tam anlamıyla farklıdır. Peki yasal olan nikalısız yaşamayla yasal olmayan birbirinden nasıl ayrılır? Bu kolay değildir: 51. bölümcükte Demosthenes, Stephanos'la yaşadığından dolayı yasal olarak evli olduğunu kabul ettiği Neera'nın konumunu tanımlamak için aynı, **συνοικεῖν** deyimini kullanır.

Yasaya aykırı olan anlamındaki **συνοικεῖν παρὰ τὸν νόμον** deyimine karşılık olarak, yasal olarak birlikte oturma anlamını taşıyan **κατὰ τοὺς νομοὺς** ya da **κατὰ τὸν ἰσμόν**[7] deyimlerini kullanabiliriz. Ancak bu *nomos*, Neera'nın evini paylaştığı kişinin *gune*'si olmadığı, onu evine *pallake* olarak aldığı (**παλλακὴν ἔχειν ἔνδον**[8]) anlamına indirgenmiştir. Bunun hukuksal kanıtını tam olarak bulmak gerekecektir ancak salt ipuçları **τεκμήρια** yardımıyla ele alabiliriz. Yasal eş ile nikalısız eş arasında açık bir sınır dahası tam bir karşıtlık belirleme isteğini, bunu yapmanın olanaksızlığını, Demosthenes'in aynı savunmasındaki gözlemlerinden daha iyi belirten hiçbir şey yoktur. Demosthenes "evlilik durumu, çocuk yapmaktan, **τὸ γὰρ συνοικεῖν τοῦτ' ἔστιν, ὃς ἂν παιδοποιῆται**'dan oluşur[9]" demektedir; daha sonra şunu ekler "odalıklar haz için vardır; nikalısız eş günlük hizmetimiz için, **τῆς καθ' ἡμέραν ἐπιμελείας τοῦ σώματος**; karılarımız ise yasal çocuk sahibi olmak için, **παιδοποιεῖσθαι γνησίως**

evle ilgili işlerde sadık koruyucular olarak vardır. Bu tam olarak retorik bir ayrımdır, kurumlar açısından hiçbir şey demek değildir. Odalık ile haz – Demosthenes'in söylemek istediği yeterince anlaşılıyor. Yasal eş ile çocuk doğurma – bu konuda da hiçbir güçlük yok. Peki ya *pallake*? Kendini adayacağı bu **ἰερατεία τοῦ σώματος**'u nasıl anlamak gerekir? Platon *Gorgias*'ta, beden eğitimi ile tıbbı adlandırmak için bu deyimi kullanır.[10] Demosthenes deyimi bu anlamda kullanıyor olmasa gerek, üstelik nikahsız yaşamanın geçerli bir tanımı olmadığı için bu deyimi seçmiş olduğu görülmektir, çünkü bu deyim belirgin bir şey dememektedir. Üstelik sözen, *Aristokrates'e Karşı*'da, bir kimseye "karısı (*damar*), anası, kızkardeşi, kızı ya da özgür çocuk sahibi olmak, **ἐπ' ἐλευθέροις παισίν**, amacıyla aldığı *pallake*'siyle kendi evinde işüstü yakaladığı'[11] bir adamı öldürme hakkı veren bir Solon yada Drakon yasasını anar. Bu yasanın metni birçok açımlamaya neden olmuştur. Yasanın üç öğesini ele alacağız. Öncelikle *pallake*, *damar*'la ile aile reisinin kendi *oikos*'u içinde üstlerinde tam yetkeye sahip olduğu doğrudan akrabası olduğu bütün kadınlarla aynı düzleme konulmuştur. Daha sonra evde **παιδοποιεῖσθαι** amaçlı, yani çocuk sahibi olmaya yarayan – biraz önce evlilik durumu böyle açıklanıyordu – ***pallake*** bulunmaktadır. Gerçi bu çocuklar **γνήσιοι** değildir **ἀλλὰ νόθοι** olarak da tanımlanmamışlardır; onlara özgür, **ἐλεύθεροι** denir. Solon yönetimi altında, *engye* olmayan evliliklerden, yani bugün resmî olmayan birleşme diyebileceğimiz bir evlilikten doğan çocukların, V yüzyılda olduğunun aksine ülke-kentin dinsel, siyasal yaşamına katılmaları, kalıttan yararlanmalan amacıyla onları henüz bütünüyle *anakhisteia*'nın dışında bırakmayan bir konuma sahip oldukları elbette düşünülebilir.[12] 411 ile 403-402 (Euklides'in arkhonluğu sırasında) yıllarındaki Peleponnesos savaşları boyunca kuşkusuz eski duruma dönüldüğünü de belirtmem gerekir. Diogenes Laertios' un, Sokrates'in çifte evliliği konusunda yaptığı gözlemini böyle

açıklayabiliriz. Buna göre iki karısı vardı, ikincisi, Myrto çeyizsizdi (**ἄπροικον**): Diogenes Laertios "Kimileri onun iki karısı olduğunu söylüyor; çünkü erkek kıtlığı olduğu için bir yurttaşa bir Atinalı kadınla evlenme başka biriyle de çocuk yapma hakkını, **γαμεῖν μὲν ἀστὴν μίαν, παιδοποιεῖσθαι δὲ καὶ ἐξ ἑτέρας**[13] veren bir buyrultunun olduğu söylenir" demektedir. Bu koşullarda doğan çocukların konumu kuşkusuz Kleisthenes öncesi Atina'sındaki *eleutheroi*'un durumuna benzetilebilir. Babaları diledikleri zaman onların oymağa yazılmasını isteyebiliyordu; oymak da onları benimsemek ya da geri çevirmek hakkına sahipti. Aynı kolaylık, V.yüzyılda Perikles'in Aspasia'dan doğma, anasının ne yasal eş ne de Atinalı olmaması dolayısıyla iki taraftan da *nothos* olan oğlu için tanınmıştı. Perikles oğluna kendi adını vererek onu oymağa kendi oğluymuş gibi tanıtmak hakkına sahip olmuştu.[14] V yüzyıl Atina'sında tam olarak tanımlanmış bir evlilik kurumu değil değişik türden birleşmeler buluyoruz: Demokratik ülke-kent bu türlerden birine ağırlık verip diğerlerini dışlamış ancak ayrıcalık tanıdığı türe tam anlamıyla açık bir hukuksal temel kazandıramamış, bu türün yanında, sonuçları kadınlar ile çocuklar için tarihsel koşullara göre değişen farklı birleşme türlerinin varolmasına da izin vermiştir.

Böylece Aristoteles'in, Yunanca'da erkekle kadının birleşmesini dile getiren ad bulunmadığı, **ἀνώνυμος ἡ γυναικὸς καὶ ἀνδρὸς σύζευξις** yolundaki gözlemine bütün değerini, bütün toplumsal anlamını vermek gerekiyor.[15] Bu gözlem E. Benveniste'in, Hint-Avrupa dillerinde evlilik sözcüğünün olmadığını belirten saptamasını aydınlatan bir açıklamadır.[16] Bu dalgalanmalar dahası, çelişkiler karşısında bize düşen geçmişe başvurmaktır; bu geçmişte tekeşli ya da çokeşli evlilikleri değil çeşitli evlilik uygulamalarını bulurız; bu uygulamalar çeşitli amaçlara, ereklere yönelik olduğundan yanyana varolabilir, çünkü evlilikle ilgili alışveriş düzeneği, büyük soylu aileler arasındaki toplumsal alışveriş çerçevesinde çok esnek, rahat kurallara uy-

maktadır; bu alışveriş kadın alıp vermenin, dayanışma ya da bağımlılık ilişkileri yaratmak, saygınlık kazanmak ya da bir bağımlılığı pekiştirmek için bir araç olarak belirdiği bir alışveriştir; bu alışveriş kadınların Louis Gernet'nin toplumsal kılgıda, eskil dönem Yunan düşünüş biçimindeki önemine değindiği *agalamata*'ya benzeyen değerli bir mal rolü oynadığı bir alışveriştir.[17]

İşte bu açıdan VI. yüzyıl sonu Atina'sında demokratik bir ülke-kent çerçevesinde oluşan evlilikle eskil evlilik arasında bir kopmadan sözedilebilir. Kleisthenes'ten sonra Atina'da evlilik birleşmelerinin büyük egemen aileler arasında güç ilişkileri kurma ya da karşılıklı hizmet amacı yerini, ülke-kenti oluşturan evleri, ocakları sürdürme, yani daha katı evlilik düzenlemeleriyle ülke-kentin sürekliliğini, nüfusunun sürgit yenilenmesini sağlama amacına bırakır.

Bu türden "yasal" evliliğin üstünlüğünü yerleştiren önlemlerin, bu evliliği daha katı bir hukuksal tabana oturtmaya çalışarak bir anlamda resmileştiren önlemlerin, Solon sonrası çağda ya da Solon çağında alındığı konusunda birleşilmektedir. Resmi evliliğin gerekli koşulu olan *engye* belki de Solon kökenlidir. Aristoteles'in söylediğine göre önceleri kimi yüksek kamu görevleri – bu arada ve belki de haksız olarak komutanların ve atlıların da adını anar – evlenilen kadından, *gamete*'den doğma yasal çocukları olanlara ayrılmıştı. Yasal olmayan bir eşten olma çocuklar aynı biçimde yurttaşlıktan çıkarılmayla karşı karşıya kalmış olsaydı, bu açıklamayı yapması gerekmezdi. Üstelik yine Aristoteles'in belirttiği gibi Peisistratos çağında, Peisistratos'un yandaşı Dağlılar arasında doğumları katıksız olmayan birçok kişi (yani *nothoi*) bulunuyordu[19]; tiranların kovulmasıyla yurttaş kütükleri yeniden gözden geçirildi, çünkü hak etmediği halde siyasal haklardan yararlananlar çok sayıdaydı. Sanki, medeni evlilik dizgesi Kleisthenes'den sonra tam olarak yerleşmiştir. Böylece *nothoi*, *ankhisteia*'nın dışında ka-

lıyordu; *oikos*'u dışında kalanları artık babaları da *ankhisteia*'yla bütünleştiremiyordu; bu yüzden de dinsel, siyasal açıdan ülke-kentin dışında kalıyorlardı[20]; özgür kalıyorlardı; *ksenoi*, yani tam anlamıyla yabancı değillerdi, ama yerleşik yabancıların konumuna benzeyen bir konuma sahiptirler. Daha önceleri, en azından yasal çocuk olmadığında, katılım hakları olduğu düşünülebilir, tıpkı V. yüzyıl ortasında Tegea'da olduğu gibi, burada kalıtım düzeni şöyleydi: Önce yasal oğullar, sonra yasal kızlar, daha sonra *nothoi* son olarak da yakın akrabalar.[21] Solon zamanında *nothoi oikos*'tan tamamen çıkarılmışsa, Solon'un neden yaşlı akrabalara bakma yükümlülüğünü *nothoi*'lar için kaldırdığı anlaşılamamaktadır[22], bu durum onların baba yuvasına bağlı olması gerektiği anlamına geliyordu. Kleistlıenes'ten sonra, *gyne gamete* ile basit *pallake* arasında, *gnesioi* ile *nothoi* arasındaki kopma daha belirgindir. Bu çifte karşıtlık dizge içinde yerini alır, çünkü *gnesios* olmak için *gyne gamete*'den doğma olmak gerekmektedir. Hans Julius Wolff'un haklı olarak savunduğu şey şudur: Bütün bu Attika evlilik dizgesinin anahtarı, bu dizgenin *nothoi* ile *gnesioi*'lar[23] arasında yarattığı karşıtlıkta bulunmaktadır; çünkü evlilik, ülke-kent çerçevesi içinde, bir eve yasal bir kalıtçı kazandırma, ülke-kenti oluşturan aile ocaklarının hiçbirinin zamanla yokolmaması için babanın "kendine benzer", kendinden olma bir oğulda, **γόνῳ γεγονώς**[24] süreğini sağlama aracıdır. *engye* ile *proiks*'li evliliğe yasal soy zinciri aracılığıyla sahici bir soy sop sağlama ayrıcalığını vermekle ülke-kent, art arda kuşaklar boyunca kendisinin biçimi ile yapılarını sürekli tutmağa çalışır.[25]

Kahramanların söylence dünyasında olduğu gibi Homeros dünyasında da yasal eş ile nikahsız eş arasındaki karşıtlığın klasik çağdakinden daha belirgin olduğu sıkça belirtilmiştir. Sözdağarı ile söylencesel geçmişin büyük ailelerinin tanıklık ettiği evlilik alışkıları bu açıdan son derece anlamlıdır. Eş, yani *alokhos* ya da *kouridie alakhos* kişinin yatağını paylaşması için evine

götürdüğü kadındır. Bir kadını eve götürmenin türlü biçimleri vardır. En resmi olanı, karşılığında en azından ilke olarak büyük baş hayvandan, özellikle öküzden oluşma *hedna*'ları vererek aileden almaktır. Bu durumda kız aracılığıyla iki aile arasındaki bağın güçlendiği eşin kendine karşılık olarak verilen sürüyle aynı ölçüde olmak üzere, kızın, armağan karşı armağan ağı içinde bir dolaşım değeri taşıdığı soylu bir evlilik söz konusudur. Ayrıca *hedna*[26] vermeden, olağandışı bir beceri, kızın ailesine yapılan bir hizmet karşılığında, ya da kızı elinde silahıyla bir savaşta kazanarak, çapulda kaçırarak, korsanlık yaparak da kız alınabilir. Bu şekilde elde edilen kadınlar arasında elbette konum ayrımları vardır, ama bu ayrımlar evlilik biçimine bağlı olduğu kadar, eşlerin erkeğin evinde, yatağını paylaştığı kişi tarafından nasıl karşılandığına, nasıl "onurlandırıldığına" bağlıdır. Agamemnon "evinde tutmak" istediği Khryseis'i, yasal eşi *kouride alakhos*'la, *Klytaimnestra*'yla karşılaştırdığında birincisini ikincisine yeğler[27]. Akhilleus savaşta, savaş aracılığıyla tutsak alınan ve sınırlarını açıkça belirlediğimiz ulamları kullanacak olursak nikahsız köle konumundaki Briseis[28] için aynı *alakhos* sözcüğünü kullanır: Oysa Briseis babalarının ona vermiş olduğu kocasını Akhilleus'un kocasını öldürdüğünü bu kahramanın, Patroklos'a göre, onu *kouridie alakhos*'u yapmak ülkesine döner dönmez düğün yapmak niyetinde olduğunu anımsatır[29] Yanyana odalarda hem karılarıyla birlikte bütün oğullarının hem de verildikleri damatların eşliğinde oraya yerleşmiş çok sayıda kızının bir arada bulunduğu Priamos'un sarayında, Hekabe hiç kuşkusuz seçkin bir yere sahiptir. Kraliçedir. Ama onun tek yasal eş olduğu söylenemez kralın yaşam arkadaşlarından hiçbiri de *pallake* değildir. Priamos'un kadınların en soylusu **κρείουσα γυναικῶν**, olarak tanıttığı Leleg kralının kızı Laothoe kuşkusuz kapatma değildir.[30] Aisyme'den **ἐξ Αἰσύμηιλεν** Troya'ya gelin geldiği söylenen Kastianeire de öyle değildir: Bu koşullar altında *nothos-gnesios* karşıtlığı saltık bir değere sahip

olamaz. Priamos'un piçleri, tıpkı yasal kardeşleri gibi sarayda otururlar: Bu kardeşler onların yanında savaşır, çoğunlukla piç, arabacı olarak yasal çocukla birlikte bindiği arabayı sürer. İsos ile Antiphos'un[32] durumu budur; kahramanın başka bir anadan doğduğu için yalnızca yarı piç[33] kardeşi olmasına karşın *adelphos* dediği, Hektor'un arabacısı Kebriones'in durumu da böyledir. Üstelik Imbrios, Priamos'un piçi olan Medesikaste'yle evlenmiştir. Akalar Troya'ya saldırdıklarında İlion'a gelmeye zorunlu kalmış, burada yaptığı savaşlarda kendini göstermişti. Piç karısıyla birlikte Priamos'un sarayında bile yaşamış, söylendiğine göre kral onu "kendi oğullarıyla eşit olarak" onurlandırmıştır.[34]

Yunanlılarda da durum başka değildir: Menelaos aynı zamanda iki çocuğunun da düğünü kutlar: karısı Helene'den doğma kızı Hermione ile bir köleden **ἐκ δούλης** doğan Megapentlies'inkini, çünkü ozanın belirttiği gibi "onun için değerli" olan bu piç döl için Menelaos Spartalı bir soylunun kızı olan Alektor'u seçmiştir.[35] Sırrını kendi bildiği uydurma öykülerinden birinde Odysseus, babası **ἐξ ἀλόχου**'dan, bir eşten yasal oğulları, *gnesioi*'lara sahip olup kendisinin satın alınmış bir karavaştan, **παλλακὶς ὠνητή**'den doğduğunu öne sürer. Ancak "babasının ona yasal çocuklarıyla eşit bir değer" verdiğini de **ἶσον Λαγερτιάδῃσιν ἐτίμα** ekler. Babasının ölümünden sonra kalıtımdan bütünüyle çıkarılmamıştır; ona bir ev ile bir parça mal verirler. Bu konuda kardeşlerinden daha az pay aldığını düşünse de zengin bir evlilik yaparak, çok varsıl bir ailenin kızıyla evlenebilecektir.[36]

Bu bilgiler Eurykleia'nın Laertes karşısındaki ilk bakışta tuhaf gelen durumunu belki de tam olarak değerlendirmemizi sağlamaktadır. Eurykleia, Ops'un kızı, İthake'de ulaklık yapan Pisenon'un torunudur. Daha küçük bir kızken Laertes onu almış, karşılığında sahip olduğu sürüden yirmi öküzü vererek eve getirmiştir. Odysseus'un yalandan kendisinin olduğunu söylediği anası gibi o da satın alınmış bir köledir, **δούλη ὠνητή**'dir, efen-

disinin evinde *pallake* olmaya adaydır, ancak onu bir anlamda ikinci eş yapan şey onun kökeni ile onu almak için ödenmesi gereken olağanüstü ederdir. Sarayın kahyası, evde büyüttüğü oğlanın sütanası olan bu kız, Odysseus'un ana tarafından dedesi Autolykos'tan çocuk için bir ad beğenmesini istemiştir. Laertes "onu yasal eşiyle aynı ölçüde sayar", bununla birlikte karısını hınçlandırmamak için bu kızla yatağını paylaşmaktan kaçınmıştır.[37] Yalnızca kadının rakibi karşısında duyacağı kıskançlıktan mı korkuyordu peki? Yoksa eşinin *kholos*'u hıncı, Laertes'in kendisine eş tuttuğu kadından doğabilecek çocuğun, baba sevgisi konusunda öteki yatağın çocuğuyla rekabete girebileceği duygusunu mu içeriyordu? Aile rahibilimini ilgilendiren bu konuda Peisistratos'un bir de Alkmaiongillerden Megakles'in kızı öyküsünü anımsatacağız. Peisistratos bu kadını önemli siyasi nedenler yüzünden aldığında, önceki evliliğinden iki yetişkin oğlu bulunmaktaydı. Tiran yeni karısıyla olağan cinsel ilişkiyi geri çevirmişse bunun nedeni ne tuhaf kişilik yapısı ne de eşini aşağılamak istemesidir; bunun nedeni böyle bir birleşmeden doğan çocukların, bu kadar yüksek sınıftan bir kadının çocuklarının, Alkmaiongillerin yararına, ilk evlilikten olma soya önyargılı olma hele hele onları tamamen yok etme tehlikesidir.[38]

Yasal olsun piç olsun oğlanların konumu gibi kadınların konumu da büyük ölçüde *time*'ye, yani aile reisinin onlara duyduğu saygıya bağlıdır. Kuşkusuz aile reisi de bu konuda kafasına estiği gibi davranamaz. Aşırı bir *bedna* karşılığında alınabilecek, evliliğin yolaçtığı armağan alışverişi yoluyla iki güçlü aile arasında bir ortaklık kuran çok soylu bir aileden gelme bir kadına, satın alınan ya da savaş tutsağı olan bir kıza – bedelini gözönüne almadan – davranıldığı biçimde davranılamaz. Ancak bu açıdan davranış ölçütleri, kuralları olsa da seçim payı daha fazla, davranış yelpazesi, tek bir evlilik kurumu örnekçesinden söz edilemeyecek kadar geniştir. Kadınların konumu-

nun çeşitli oluşu, eşlerin aile reisi gözünde sahip olabilecekleri konumlann aşama sırası, çok esnek bir basamaklanma oluşturmaktadır; öyle ki bunlan o son derece yalınkat tek eşlilik ya da çok eşlilik ulamlarımızdan birine yerleştiremeyiz. L.Gernet, *Mariages de tyrans*'ında söylencesel beysoyluluğa özgü bir dizi evlilik uygulaması belirler; bunlar tiran denen, ülke-kentin biraz kıyısında kalan o olağandışı kişilerde, klasik çağda varlığını sürdürmüş, "olumlu" siyasal amaçlarla başka bir bağlama oturtmuştur. Bu yapıt çok belirgin hukuksal içerik taşımaması koşuluyla çifteşlilik diyebileceğimiz durumlan akla getirmemektedir.[39] V yy'ın sonunda Syrakusa'lı Yaşlı Dionysos'un aynı anda, aynı gün bir Syrakusa'lı diğeri Locris'li iki kadınla birden evlendiği belirtilmektedir. Yaşlı Dionysos'un yerini Locris'li kadının oğlu alacak, babası bu çocukla Syrakusa'lı karısından olma kızını evlendirecektir. Peisistratos da, Megakles'in kızıyla birleşmeden önce Atinalı bir kadın bir de Argos'lu soylu biri olan Timonossa ile çifte evlilik yapar. Bunlardan yanlızca Atinalı kadının *gamete*, yani yasal eş olduğu aktarılıyor; ancak kuşkusuz Argos'lu kadın da nikahsız eş sayılmamış, çocukları da piç sayılmamıştır. Bir hemşehri bir de yabancıyla yapılan her ikisi de aynı ölçüde geçerli, resmi olan bu iki evlilik farklı türlerdendir. İkincisi ana ocağında kalır: Tıpkı anaları gibi çocuklar da ana tarafından dedelerinin evinde kalır; bu çocuklar Atinalı değil Argosludur; bunlardan biri Peisistratos hesabına Pallene de savaşmaya gelmiş bin kişilik Argos birliğine önderlik eder. L.Gernet'in belirttiği gibi her iki evlilik aynı ölçüde "soyludur" Farklı onınlarda olmalarından da öte, farklı erdemleri vardır. Destanlarda buna benzer çift evlilikler görülmektedir. Alkmaion, Phegeus'un kızı Arsinoe'yle evlenir; birleşme armağanı hem de simgesi olarak ona ailenin tılsımı olan Harmonia'nın gerdanlığı ile giysisini verir: daha sonra serüvenden serüvene koşarken bulunduğu ülkenin ırmak tanrısının kızı olan Kallirhoe'yle evlenir. Arsinoe'nin aldığı armağanların, inancaların aynısını

ister ve Alkmaion bir bahane bulup bunları ilk kansından alır.[40] Helena'nın konumu da belirsizlikten uzak değildir. Helena, Priamos, Hekabe, oğulları gelinleri için şu akrabalık terimleri kullanılır: **ἑκυρός/ἑκυρά** kayınbaba ile kaynana, **δαήρ, εἰνατέρες** kayın, eltiler; ancak Akalı kocasının ailesi için de aynı sözcükleri kullanır. Yani Paris'le, Menelaos'la birleşmesi aracılığıyla çifte yasal hısımlık ağı içine yerleşmiştir. Ksenophon ve Plutarkhos'un aktardığı bazı Lakedaimon alışkıları, farklı olsalar da aynı yönelim içindedir.[41] Bir Spartalı, kocanın rızasını alarak yasal olarak evli bulunan bir kadından çocuk sahibi olabilir. Bu çocuklar tıpkı *gnesioi* gibi ocağı ile soyunun sürdürdüğü her iki yana da eşit özen gösterir.

Çeyizin klasik çağdaki evlilik dizgesinin önemli bir parçası olduğunu gönmüştük. Daha eskiden *hedna* karşılığında evlenme uygulamasına oranla *proiks* bir kopuştan daha fazlasını gösterir. *Hedna*'lar koca tarafından kızın babasına verilir, *Proiks* ise kızın babası tarafından kocaya verilir. Zaman zaman bu tür bir kurum olduğunu söylediğimiz "satınalma yoluyla evlilik" deyimi kuşkusuz eleştirilebilir[42]; tam anlamıyla bir satınalma söz konusu değildir, M. Finley'in de açıkça gösterdiği gibi *hedna* iki aile arasındaki karşılıklı yükümler içinde yeralır. Sözcüğün de zaten belli bir teknik değeri vardır: kızın babasının kocaya verdiği armağanlar söz konusu olduğunda bu sözcük genellikle kullanılmaz; bunlara **δῶρα, μείλια** denir. Solon yasalarında bulunan **φερνή** deyimi de çeyizden başka bir şeyi gösterir; daha çok bugün gelin çeyizi dediğimiz şeye benzer, özellikle pahalı kumaşlardan, değerli giysilerden oluşur. Böylece gösterişle ilgili yasaların, büyük ailelere zenginliklerini sergileme olanağı veren *phernе* lüksünü kısıtlamaya çalıştığı anlaşılıyor. Yasal evliliğin zorunlu öğesi olarak genelleşmiş çeyiz uygulaması köklü bir değişiklik yaratmıştır. L. Gernet'nin belirttiğine göre bu yenileşme "kendiliğinden, yavaş oluşan bir evrim-

le değil, bir toplumsal düzenin başka bir düzenin yerini almasıyla" açıklanabilir. Ülke-kentin kuruluşu bu bakımdan belirleyicidir; "yasa, belli bir evlilik türü, yabancılarla evliliğin yapılabildiği eski soylu evliliklerin aksine, ülke-kent içinde kız alıp vermeyi benimsetir."[44] Atinalıların yabancılarla evlenmesini resmen yasaklayan 451 yılındaki yasa, yalnızca bir durumu yasalaştırır: geçerli uygulama, daha önceleri de aile içi evlenmeye gitgide artan bir eğilimle yönelen yurttaşlar arası evliliktir zaten.

Beysoylular için bir yabancıyla yapılan evliliğin taşıyabileceği anlam, Herodotos'un Sikyonlu Kleisthenes'in kızı Agariste'yi evlendirme biçimini anlattığı öyküde açıkça ortaya çıkar.[45] Tiran, Yunanistan'ın dört bir yanından gelen genç seçkinleri evine davet eder. Onları gün geçtikçe çok daha fazla güç isteyen bir yıl sürecek bir sınavdan geçirir; bu sırada Kleisthenes onları daha iyi gözleyebilmek için konuk eder, doyurur, cömertliğiyle gözlerini kamaştırır. Bu kişinin ünü, evinin saygınlığı öyle uzaklara ulaşır ki her yandan yeni adaylar çıkagelir. Bunlar evlerine döndüğünde, şatafatla gözlerini kamaştıran, talihsiz yarışmacılara armağanlar verip onların gönlünü almayı bilen bu ev sahibine hizmete hazır gönül borçluları haline gelir: Bilindiği gibi Kleisthenes'in seçimi, Alkmaiongillerden bir Atinalı olan Megakles olacaktır. Kuşkusuz böylece kayınbabanın etkisi, ünü, bunları açık açık ortaya seren bu evlilik sayesinde, hem damadına hem de soyuna yansıyacaktır: Herodotos "böylece Alkmaiongiller ünlü oldu"[46] diyerek anlatısını bitirir.

Bir yabancıyla evlilik yapma dizgesi bazı kurallara bağlıdır. Bunları belirlemek çok zordur. Bilgiler yarım yamalak, dağınıktır. Yalnızca kimi önerilerde bulunma göze alınabilir. Attika'da eski dönemlerde belirli hısımlık ağları belirmiş olmalı. Plutarkhos, *Theseus'un Yaşamı*'nda, Pallene insanlarının Hagnouslularla evlenmesine izin verilmediğini yazar.[47] Olumsuz durum: iki öbek arasında evliliğin olmayışının ya da yasak oluşunun olumlu bir içeriği de vardır; iki ya da daha çok öbek arasında

kurala bağlı olarak yapılan evlilik ilişkileri. Pallene ile Hagnous birbirine yakındır ama değişik bucaklara bağlıdır: üçlü ya da dörtlü örgütlenme biçimini ayırtediliyor. Örneğin Tetrapoleis'in varlığı akla geliyor, tıpkı Oinoe, Probalinthos, Trikorythos'un demoslarını Marathon'unkilerle birleştirmesi gibi. Synoikismos' dan sonra bile bu tür öbekleşme büyük bir siyasal, özellikle de dinsel önem taşımıştır. Evlilik uygulamalarında da anlam taşımış olabilir.

Beysoylular çevresinde kadın alışverişi çok daha açık biçimde tanımlanmıştır. Yine bu konuda da tiran örnekleri aydınlatıcı bilgi sağlayabilir. V yüzyıl başında Syrakusa'daki Gelon ailesiyle Agrigentum'daki Theron ailesi arasında, her iki anlamda da sıkı bir evlilik ilişkisi kurulmuş, her aile eşlerini diğer aileden seçmiştir.[49] Gelon, Theron'un kızı Damareta'yla evlenir. Gelon ölünce, dul karısının yatağını erkek kardeşi Polyzalos paylaşır, onunla evlenir: Gelon'un diğer kardeşi Hieron, Theron'un yeğenini (kardeşinin kızını) kendine eş olarak alır. Theron da ona kızını verdiği için kayınbabası olduğu, Gelon'un ölümünden sonra Theron'un kardeşine verdiği kadınla evlendiği için damadı olan Polyzalos'un kızıyla evlenir. Buna benzer evlilik ilişkileri bir ara Korinthos'lu Kypselides'lerle Miltades'in ait olduğu Atinalı Philaidesler arasında da kurulmuştur.

Alışverişler daha geniş kapsamlı olabilir, tıpkı Korinthos'ta Bakkhiadeslerin durumunda olduğu gibi kızlarını birbirleri için saklayan iki yüz soylu ailenin bütününe yayılmış olabilir; böyle bir dizgede kızları dışarı vermek ya da içerde verecek birini bulamamak bir rezalete yol açar.

İki ayrı öbek arasındaki bir alışverişten de söz edilebilir, ancak bu tek yönlüdür (bu da daha geniş bir alışveriş dizgesini gerektirir elbette). IV *Olympiaka*'da Pindaros, özel bir *genos* olan İamides'lerinki için **μάτρωες ἄνδρες** deyimini kullanır.[49] Hint-Avrupa ailesinde olmayan **μήτρως** sözcüğü, babanın kardeşi anlamına gelen **πάτρως** sözcüğünden türetilmiştir. Sözcük

ana tarafından dedeyi ya da ananın erkek kardeşini, dayıyı gösterebilir.[50] Ancak *matroes andres* deyiminde olduğu gibi, baba *genos*'u karşısında, evlilikle ilgili alışverişlerde eş verenlerin özel rolünü oynayan bütün bir soya ilişkin olabilir.[51] Bazı destan öğelerinin bu doğrultuda yorumlanması gerekip gerekmediği sorulacaktır. Erkek kardeşlerin çok sayıda olduğu bir soyun kızkardeşlerin çok olduğu bir soya göz koyduğu, ya da evlendiği durumlar da vardır. Böylece Aigyptos'un elli oğlu evlenmek amacıyla Danaos'un elli kızının ardına düşer: Leukippos gillerin durumu da bu biçimde alınmalıdır: Leukippos'un iki kızı vardır; erkek kardeşi olan Tyndaros'un iki oğlu ve yine üçüncü erkek kardeşi olan Aphareus'un de iki oğlu vardır. Tyndarosgiller ile Aphareus'un oğulları, her biri Leukippos'un bir kızıyla evlenebilmek için yarışmaya girer. Telıbai'de Kadmos'un iki oğlu, hayatta kalan iki Spartalı kızla evlenmiş, bu birleşmeden Thebai beysoyluları doğmuştur.

Bu tür birleşmelerin çeşitli türleri ne olursa olsun, bu evlilik dizgesine ulaşmak için ne kadar geriye gidersek gidelim, bir bunalımla karşılaşırız. Budunbilimci, kadın alışverişinin kural olduğu bir dizgede, içevliliğin işleyişte tam bir engelin değilse de en azından bir güçlüğün imi olduğunu gözlemiştir. Söylencelerde aynı aile içinde, çok yakın akrabaların, erkek kardeşlerle kız kardeşlerin evliliğiyle ilgili çok sayıda tanıklık bu açıdan yorumlanmalıdır. Bu konuda, Atina'da Pandion'un oğullarının evliliğini ya da evinde kardeşinin kızını yetiştiren, Salmoneus'un kardeşi Kretheus'un durumunu anımsatmakla yetinelim. Bu konukseverlik karşılıksız değildir: Kretheus, yeğenini eş olarak kendine "ayırır".[52] Bu durumda olan oğullar da vardır, özellikle Pheres ile Amythaon. Amythaon kardeşi Pheres'in kızı Eidomene ile evlenir. Burada klasik çağda kurallı biçimde *epikleros* adını taşıyan ile kuşkusuz kökeninde beysoyluerkine özgü alışkıların bulunduğu bir kurumun söylensel biçimiyle karşı karşıyayız. Soylu bir yaşam çerçevesi içinde kadınlar de-

ğerli mal olarak ortaya çıkıyorsa, dolaşımları saygınlık ile değer taşıyorsa, onları eşlerle yararlı biçimde birleştirme yolu kalmadığında erkekler onları kendileri için ayırmaktadır.

Yunanlılar açısından söylencelerde içevlilikler amcanın yeğeniyle evlenmesinden çok daha şaşırtıcı biçimler almaktadır: yeğen teyzesiyle evlenir. Teyzesi olan Zeuksippe'yle evlenen Pandion'un durumu böyledir.[53] İphidamos'un durumu da böyledir; ana tarafından dedesi, **μητροπάτωρ** olan Kisses onu Trakya'daki evinde, yetişkinliğe eriştiği gün kendi kızıyla evlendirmek üzere kendi eliyle büyütür.[54] Burada ters yönde işleyen bir tür *epikleros*'tan sözedilebilir.

İçevlilik kılgısının dışında, evlilik alışverişlerinin olağan akışı içinde bunalım durumuna tanıklık eden başka bir alışkıya da rastlanır. Bu budunbilimcilerin *svayamvara* adını verdikleri işlemdir: koca seçimi kızın keyfine bırakılmıştır. Burada yine tarihsel verilerle destan gelenekleri kesişmekte, karşılıklı olarak birbirlerini aydınlatmaktadırlar. Heredotos, Olympia ile Phytia oyunlarında birinci gelen, aşırı harcamalarıyla ünlü Kallias'ın öyküsünü anlatır bize. Ancak tarihçinin dediği gibi ona duyulan hayranlık özellikle üç kızına gösterdiği davranıştan ötürüdür. Kızlarının hepsine yüklü çeyizler verir ve "herbirini evlenmek istediği erkekle evlendirir."[55] Koca seçimini, eşini tek başına belirleyen kıza bırakmak, bir anlamda yarışma yoluyla evlendirme biçimindeki soylu evliliklerine eşdeğerdir. İki izlek destanlarda çoğunlukla birbirinin çifti olarak ya da biribirine bağlı olarak sunulmuştur. Bazı değişkelere göre Helena Menelaos'a çok sayıda adayın katıldığı bir yarışma, bir at yarışı sonrasında verilmiştir. Euripides'e göre, babası kızın "aşkının gücüyle gönlünü çalacak erkekle evlenmesine izin vermiştir. O ise evlenmemesi gereken kişiyi Menelaos'u seçmiştir."[56] İdas, Apollon'un da göz koyduğu Evenos'un kızı Marpessa'yı kaçırır. Messenia'da erkek ile tanrı, kızla evlenebilmek için döğüşür. Zeus araya girer, kavgayı durdurur, Marpessa'ya hangisiyle ev-

lenmek istediğini sorar. Apollon'un yaşlanınca onu bırakacağından korkan Marpessa, koca olarak ölümlü İdas'ı seçer.[57]

Sıklıkla rastlanan sonuncu evlilik türü, ilişki içinde bulunulan yabancı ailelerle, olağan koşullarda, çok fazla eşitsiz olmayacak bir hısımlığın kurulmasındaki benzer güçlüklere karşılık gelir. Söz konusu olan, geldiği ülkeyle aileyle bütün bağlarını koparmış bir adsızla, bir sürgünle evliliktir. Babasının çevresinde kendi düzeyinde bir aday bulmayı ummadığı, böyle soylu bir aileden gelme kızla evlenebilecek kişiye bu hakkı veren, o kişinin bütünüyle sıradışı konumudur. Kızı ünsüz birine vermek onu hem aşağılanmaktan hem de yitirmekten kurtarmanın bir yoludur. Herhangi bir bağı olmadığı için damadın yapacağı tek şey kayınbabasının ailesine katılmak, çocuk yaparak soyunu burada sürdürmektir.[58] Alkinoos, Odysseus üzerine onun yapayalnız oluşundan, Phaiak topraklarında kaybolmuş oluşundan başka hiç bir şey bilmediği halde ona hemen kızını teklif ediyorsa bunun nedeni kahramanın ülkedeki olağan evlilik biçimine bütünüyle yabancı oluşudur.

İçevlilik uygulaması; kimsesiz sürgünün damat olarak kabul edilmesi; kızın kendi kocasını seçmesi bu üç tutum, karının değerli mal rolü oynadığı evlilik alışverişi dizgesi içinde, kadının konumundaki anlamca bulanıklığı göstermektedir. Yüksek sınıftan bir kadın almak demek, güçlü bağlaşıklarla anlaşma güvencesine sahip olmak, saygınlık kazanmak, çocuklarının, bütün soyunun haklarını arttırmak demektir. Ancak aynı zamanda kadına borçlanmaktır. *Hedna* vererek bu borçtan kurtulmuş olsalar da evlerinde başka bir sınıfı temsil eden birini beslemek, böylece eş ne kadar değerliyse o kadar çok yükümlülüğün altına girmek zorunda kalırlar. Bunun aksine kızını yabancı bir aileye vermek etkinlik ile ün kazanmak, Sikyon'lu Kleisthenes tarzında borçlular ile bağlaşıklar elde etmek demektir, ama aynı zamanda da onu yitirmek, doğuracağı çocuklardan vazgeçmek demektir. Dizgenin dengesi bozuktur. Bu den-

ge tehlikeye düştüğünde ya da bozulduğunda, alışveriş düzeni daraldığında ya da tıkandığında insanlar kadınları kendileri için ayırırlar; ya da onları adsız sansız, "baştan aşağı" toplum dışında oldukları için aynı anda hem oğlunuz hem de damadınız olabilecek bir yabancıya verirler; bu ise ilkinin tam tersi gibi görünse de aslında aynı kapıya çıkar; ya da olağan kurallar uyarınca kendi kendine veremeyeceği bir kararı kızın kendine bırakırlar, bu da kızın saygınlığı ile ederini arttırır- oyunun dışında yer almanın bir türü de budur.

Kadınla ilgili son konu üzerinde de durmamız gerekiyor. Kadın, yabancı bir *genos*'a eş olarak sunulan kız olarak, öbekler arasında birleşme ağları yaratan, – tıpkı düğün nedeniyle alınıp verilen *agalmata*'nın yaptığı gibi ya da eşin, kocanın kızı alabilmek için kız babasına vermek zorunda olduğu sürüler gibi - babasına ait olacak, onun soyunu sürdürecek çocukları doğuran anna olarak dolaşımdaki bir mal rolü oynuyorsa, kocasının sahip olduğu tarım toprağıyla aynı değere sahiptir, evlilik kadının işlenecek tarla rolünde olduğu bir emek değeri taşır.[59] Bu açıdan eş farklı işlevler üstlenir. Kocasının evine, toprağına, ocağına son derece bağlı görünür, en azından onunla oturduğu, evin efendisiyle aynı yatağı paylaştığı sürece. Kadın kocanın ocağını, ocağın özel erdemlerini, özellikle krallık ocağının erdemleri temsil eder; hükümdarın konutuna bütün toprakların verimli kılacak egemenler sağlama yetkisini veren güçler sanki kralın kraliçeyle uyuduğu evlilik yatağına yerleşmişçesine. Evinin ortasında, yatağında eşiyle birleşerek kralın yerini almak, kadının bir anlamda simgelediği toprak üzerinde kraldan sonra da egemenlik sürmek için gerekli sanları edinmek demektir.

Destanlarda, tragedyalarda daha sı tarihte birçok örnek kadının, kocanın gücüyle içlidışlı oluşunu, evlilik aracılığıyla egemenliği sürdürme, aktarma konusunda elinde tuttuğu ayrıcalığı göstermektedir.

Bunlardan biri kutsal dünyada, diğeri insanların dünyasında, Odysseus'un ülkesinde bulunan ikisini de ele alacağız. Hera Zeus'un eşi olarak salt yasal birleşmeye arka çıkmaz: tanrılar tanrısının aracılığı ile bir anlamda dolaylı olarak, kocasıyla paylaştığı bu krallık yatağı sayesinde kendinin de bağışlayabileceği egemen güce ortak olmuştur. Paris'in yargısı söyleninde her tanrıça, oyunu alabilmek için çobana bir armağan sözü verir. Athena ile Aphrodite çobana, tanrı oldukları için işlevsel güçlerine bağlı malları sayılan haklarını verirler: Athena savaş utkusunu, Aphrodite de aşkta baştan çıkarıcılığı.[60] Yalnızca Hera, gerçekte sahip olmadığı ama Zeus'la birleşmesinden sonra paylaştığı şeyi, egemenliği vaadeder. Euripides'in çok açık biçimde dile getirdiği gibi: "Kypris arzuları, Athena mızrağı, Hera egemen Zeus'un krallık yatağıyla övünürdü **Ἥρα τε Διὸς ἄνακτος εὐναῖσι βασιλίσιν**."[61]

Bu kutsal öykü, Odysseia'daki Penelope'nin konumu ile rolünü aydınlatabilir.[62] Peki adaylar onun yatağının ardına düşmekte neden bu kadar ısrarlıdır? Hiçbir şeye karar vermek istemeyen, adayların hepsini bir çırpıda geri çevirmek ya da aralarından yalnızca birine bağlanmak istemeyen kraliçenin bazı açılardan ikircikli davranışı neden? Başlangıçta durum şöyledir: Henüz çocuk olan Telemakhos erkek sayılmaz. Deyim yerindeyse anasının kucağındadır henüz; aile reisi gittikten sonra evinde, yani kralın gidişinden sonra krallığında açılan bu gedikte, Odysseus'un yokluğunda ev reisi olarak ocağın sürekliliğini, hükümdarın eşi olarak krallık yetkisini temsil eden işte bu anadır. Adaylar Penelope'den, evliliğinden ötürü oturduğu evde dul kaldığını sonunda kabul etmesini Odysseus'un yatağına girecek, böylece sarayda, ülkede eski efendisinin doğrudan ardılı olacak kişiyi seçmesini bekler. Athena'nın araya girmesi sorunu değiştirir. Athena Telemakhos'tan bir yetişkin olmayı kabul etmesini, böyle davranmasını ister. *Agora*'ya çağırmak demek erkek olarak ortaya çıkmak, bundan sonrada da evle ilgili

işleri eline almak demektir. Böylece anası gerçekten yeni bir evlilik istiyorsa kendi isteğiyle babası İkaros'un evine dönecek, adaylar da onunla evlenmekte ısrarlılarsa, diğer adayların verdiğinden daha fazla *hedna* verip babasının gözüne girmeleri gerekecektir.[63] Ancak kahraman artık yaşamıyorsa Telemakhos'un olacak olan Odysseus'un eviyle ilişkisini koparacaktır. İşte adayların korktukları şey de budur. Mecliste Telemakhos onları, annesinin İkaros'un evine dönmesinden kuşkulanmakla suçlar;[64] onlar tam tersine, sanki Odysseus ölmüş gibi, sanki Telemakhos'un sözü geçmezmiş gibi, Odysseus'un evinde kalmayı seçmişlerdir. Bir araya gelen *damos* önünde verdikleri yanıtta adaylar kendilerini savunur, karşı saldırıya geçer. Yıllardır onları, içlerinden biriyle evlenmeye hazır olduğuna inandırarak atlatan kişi Penelope'dir: oldukları yerde, yanıtını sürekli beklerler. Telemakhos'a gelince, çocukluktan çıkıp kendini erkek olarak gördüğüne göre yapacağı şey bu sorunlarla kendisinin ilgilenmektir. Adaylann yaşlı adama *hedna*'yı vermek üzere başvurmalarını istiyorsa, anasını dedesinin evine göndermek, evinden atmak ona düşer.[65] Bu kez de karşı çıkan Telemakhos'dur: anasına baskı yapmak elinden gelmez; bu anası ile hakkı gereği armağanlarla tazminat isteyen İkaros'a zarar vermek olur.[66] Böylece işler çıkmaza girmiştir. Adaylarla başedemeyeceğini düşündüğü oğlu için kaygılanarak, ölümü kesin olmayan bir kocanın dönüşünü bekleyen Penelope, bulunduğu yerde umarsızca, bir karara varmadan işleri sürüncemede bırakır. Adaylar ne krallık konağını terketmeyi ne de Penelope'nin İkaros'un evine kendi isteğiyle dönüp erkin sürekliliği adına temsil ettiği şeyden vazgeçmesini kabul etmezler. Telemakhos anasını Odysseus'un ocağına bağlayan bağları kopanmaya zorlamak istemez. Ancak genç adam yeni bir öneride bulunur. Babasıyla ilgili belirsizliği, Odysseus'un evinde olduğu kadar (evin reisinin kim olduğu bilinmemektedir, adaylar bu eve sanki kendi evleriymiş gibi postu serebilirler) kimin kral olduğu bi-

linmeyen ülkenin tamamında da durumu belirsiz, karmaşık kılan belirsizliği ortadan kaldırmak ister. Babasının artık yaşamadığını bilse, Telemakhos onun için bir **σῆμα** yaptıracak anasına da iki çözümden birini seçmesini önerecektir; ya onunla birlikte evde kalacaktır – bu durumda Telemakhos kuşkusuz evin reisi olacaktır – ya da evleneceği kişinin evine gidip yerleşecektir.[67] Eğer evlenecekse Telemakhos onu kendi eliyle evlendirecek, konumu gereği *hedna*'ların karşılığı olarak büyük armağanlar **ἅσπετα δῶρα** verecektir.[68] Bu çözüm, adayların iki tasarından birine uyar: Telemakhos'un evin efendisi olarak bütün kalıta konucak, adaylarda Penelope'ye *hedna*'lar vererek, Odysseus'un konağında değil kendi evlerinde evlenmek için onun gönlünü çeleceklerdir.[69]: bu, eğer Penelope bu yeni evliliği kabul ederse eski krallık evinde kalmaktan vazgeçebilecek, başka bir aile ocağına yerleşecek demektir. Adaylara içlerinden biri tarafından önerilen ikinci seçenek de, evlilik yatağı aracılığıyla Penelope'yi krallıkla birleştiren bağlara ilişkin benzer sonuçları içermektedir: artık erkek olmuş olan Telemakhos'u öldürmek. Odysseus'un evi kalıtçısız kalacaktır. Telemakhos öldüğü için, yeğenler ya da yakın akrabalar olmadığından, ne doğrudan ne de dolaylı yollardan bir kalıtçı kalmayacaktır. Yani ev erkeksiz, "ıssız" kalacaktır. Adayların yapacağı tek şey kilerini, hazinesini Odysseus'un bütün **κτήματα** 'sını eşit olarak paylaşmaktır. Ama evi Penelope'ye kalmalıdır.[70] Seçeceği koca bu krallık konağına gelecek, hem eski kralın dul eşine kocalık edecek hem de kraliçenin yeğlemesine kavuşarak aralarından çıkıp geldiği kişilere hükümdarlık edecektir.[71]

Bu tasarılardan hiçbiri gerçekleşmeyecektir. Ancak Penelope yarışmayı kendi eline alma kararını alınca, rakiplerin kraliçeyle evlilik dolayısıyla kazanmaya çalıştıkları şey enikonu İthaka üzerindeki egemenliktir. Telemakhos'un da oyuna katılması, adayların hepsine birden karşı koyması, anasının yanında kalması, evinde, krallıkta bir zamanlar babasının tuttuğu yeri

alabilecek tek kişi olarak belirmesi içindir.[72] Ne Telemakhos ne de adaylar, kralın rahatça kullandığı, Penelope'yle birlikte evde bıraktığı yayı germeyi başaramayacaktır. Odysseus'un yoksul bir dilenci kılığına girip kazandığı kavga onu olması gerektiği yere yani Penelope'nin yatağına, İthaka'nın tahtına yeniden oturtacaktır. Üstelik oku ereğe ulaşmadan önce utkuyu çoktan kazanmıştır. Evine dönüp yatak odasını ziyaret ederken, bir zamanlar karısıyla paylaştığı, bir ayağı tıpkı krallık konağının ocağı gibi İthaka'nın toprağına kök salmış yatağın hep aynı yerde olduğunu gördüğünde zaten hiçbir şey olup bitmiştir.

İ.Ö. VI. YÜZYIL İLE II. YÜZYIL ARASINDA ÇİN İLE YUNANİSTAN'DA TOPLUMSAL TARİH İLE DÜŞÜNCELERİN EVRİMİ[1]

I. ÇİN

Sinolog ile klasik filologun karşılaşmasının öngörülüş biçiminde bile bir ilkece aykırılık var: acaba eski Yunan'daki Çin'deki düşünüş kalıpları ile eskiçağda Yunan ile Çin dünyasını oluşturan özel tarihsel deneyimler arasında bağlantı kurulabilir mi? Düşünüş tarzları belirli siyasal biçimler ile kılgılar, kimi etkinlik türleriyle ilişkili olarak kavranabilir mi? Özetle düşünüş kalıbı, toplumun özelliklerinden yanızca biri değil midir?

Çin'i konu alan bildirinin içerdiği kaçınılmaz kestirimlerin bağışlanmasını isteyeceğiz; burada yeni düşünceler, yani daha eleştiri sınavından geçmemiş düşünceler bulunuyor. Ancak bu kaçınılmaz. Klasikçağ uzmanları, araştırmacıların pek az sayıda tarihi de üç bin yılı aşkın bir zamana yayılan, tuhaf, zengin, karmaşık bir dünyayla ilgili incelemelerin göreli yeniliğini de göz önünde bulundursunlar lütfen.

Ancak bir karşılaştırma olanaklı göründüyse, bu, tarihsel evrimlerinin en azından kaba taslak, benzer görünmesinden ötürü. Yunanistan'da olduğu gibi Çin'de de soylu bir savaşçı toplumunun çözülüşüne tanık oluyoruz; bu olgu askeri tekniklerdeki bir değişiklikle hızlanmıştır (birinde soylu *hippeis*, yurttaş *hoplit*lere dönüşmüş, diğerinde araba üstündeki soylu savaşçılar köylü yayalara dönüşmüştür). Bunlara köklü bir düşünüş kalıbı değişimi karşılık gelmektedir: dinin yeri, işlevleri de-

ğişir, eylem tarzları daha olumlu görünümler alır; düşünce laikleşir. Bununla birlikte önemli farklılıklar da ortaya çıkar. V yüzyıldan III. yüzyıla kadar Çin'de kurulan devletler, insanlık tarihinde fazlaca örneği çıkacak bir siyasal oluşuma karşılık gelirken, ülke-kentin kısacık ömürlü oluşumu son derece olağandışı, özgül bir olay olarak görünür. Öte yandan, Çin'deki toplumsal, siyasal dönüşümler uygulayım ile iktisatın çok hızlı gelişmesiyle, nüfusun birden artışıyla çağdaştır. Bu maddi gelişmeler, nüfusun sürekliliği, doğal engellerin olmayışı tiranlıkların kurulması ile birleşik bir imparatorluğun ortaya çıkmasıyla ilgiliydi belki de.

Ama baştan başlamalıyız. Yaklaşık olarak İ. Ö. XVII. yüzyılda Sarı nehrin iç bölgesinde, tunçu, atlı arabayı, yazıyı kullandığı bilinen bir uygarlık doğar. Uygarlığının merkezleri, başlıca uğraşı dinsel törenler yapma, büyük avlara çıkmak, çapul seferleri düzenlemek olan soylu sınıfın saray ile tapınaklarını barındıran etrafı çevrili, engebesiz toprak parçalarıdır. Bu merkezler, köylü nüfusun, soylu sınıfın koruması altında, neolitik çağlardaki etkinliklerin aynısını sürdürdüğü tarıma açılmış alanlarda yer almaktadır. Ancak XVII. ile VIII. yüzyıllarda var olan tunç uygarlığınının yayıldığı bölgelerin çoğunu uçsuz bucaksız ormanlar, engin bataklıklarla kaplar. Çok çeşitli yerli topluluklar, *Çinlileşme* içinde olup hemen hemen her yerde Çin kurumlarıyla ilişki içindedir. Böylece birinci binden başlayarak, Çinliler ile yerliler arasındaki alışverişle kaynaşmayla birlikte özgün kültürler oluşur. İlkel evlerin çok uzağında bulunan kimi kentler, baskın bir yerel rol oynamaya başlar; Çin tarihinin imparatorluğun başkentleri gibi iyi bildiğimiz bir döneminde (VIII.yüzyıl sonu) krallık başkentleri gibi görünür. Büyük soylu aileler arasında iç çekişmeler çoğalırken gittikçe sertleşen savaşlar, krallık konfederasyonları ile prenslikleri karşı karşıya getirir (VII.-VI yy). Merkezileşme çabaları bu çağda görülür: bunlar bütün soylu geleneklerle ters düşer, V IV y.y lar-

daki büyük dönüşümleri haber verir.

Öte yandan soylu sınıfın yaşam tarzının ikibin yıllarının sonu ile VII. VI. y.y.larda yavaş yavaş değiştiği görülmektedir. Toprağın ekime açılması artmıştır, böylece avlaklar, otlaklar küçülmüş; tarım, soylu sınıfın temel gelir kaynağını oluşturmaya başlamıştır. Bu sınıf her zaman savaşçıdır ama aynı zamanda san sorunlarıyla, törendüzeni sorunlarıyla uğraşan saray soyluları sınıfıdır.

Savaşan krallıklar döneminden (V.-III. yüzyıl) daha eski öğelerle yazılmış olan bir kuttören, *Li ki* (K'iu li, I, I, 23), kuttörenlerin henüz belirlenmediği çok eski çağlara göndermeler yapar. Buna göre "Eskiçağın başı *erdemi* ilk sıraya koyar", yani eliaçıklık yarışları, saygınlık uğruna şiddetli çatışmalar; çünkü erdem'in, *tö*'nün anlamı düpedüz budur. İşte, Anyang kazılarında açığa çıkan insanlık türünü düşündüğümüzde apaçık görünenler: düzinelerce hayvan ile insanın kurban edildiği törenler, tapı nesnelerinin özellikle tuncun bolluğu, görkemli avlar, içki alemleri: bunlar "ilk sıraya erdemin konulduğu" bir çağın özellikleridir. Ancak *Li ki*, "daha sonra armağanların karşılıklı olmasıyla uğraşıldı, çünkü kuttörenler insanlar arası ilişkilerde [dengeye] her şeyin üstünde değer biçer: gelişsiz gidiş, gidişsiz geliş kuttörenlere ters düşer" diye yazar.

Li ki, törelerdeki bu temel değişikliğe, yarışmacı, bütünsel yükümlülükler dizgesinden alışverişlerin inceden inceye düzenlenmesine geçişe tanıklık eden tek metin değildir. Bunları bir yığın yazılı kanıt ile kazıbilimsel ipucu doğrulamaktadır. Bununla birlikte gerçeklik karmaşıktır, çünkü soylu sınıfın bütün etkinliklerinin kuttörenselleştirilmesinin yanısıra (kuttörenlerin dizgeleştirilme çabasının kökeninde, Büyük ovanın prensliklerı, bunu gerçekleştiren kişilerin de soylu sınıfın erkine yardımcı olan, yazılı geleneğin koruyucuları olan yazmanlar, kahinler, yıllıkçılar, gökbilimciler ile benzerlerinden oluşma küçük öbek olduğu sanılmaktadır), kuttörenleri esinleyen ölçülülük ruhuna

aykırı olarak hala canlılığını koruyan eski davranış biçimleri de vardır: saygınlık ile gösteriş çekişmeleri, eliaçıklık yarışları, yazgı üzerine bahse tutuşma. Buna koşut olarak VI. yüzyılda kimi krallıklarda alınan merkezileştirme önlemleri de (toprak ile maliye düzeltimi, nüfus sayımı, yazılı ceza yasasının yürürlüğe konması) kuttörenlere zarar verir. Bunların ilkesi, hem kuttörensel ölçülülüğe hem de eskil zamanlardaki saygınlık çatışmalarını kışkırtan eliaçıklık ruhuna taban tabana karşıt olduğu duyumsanan kaba bir zenginleşme, mal ile gücü tekelinde tutma isteğidir. Bununla birlikte Çin en kesin ilerlemelerini bu yolda gerçekleştirir.

İ. Ö. 221 yılında imparatorluğun birleşmesinden önceki üç yüzyıl boyunca savaşlar, devletle ilgili yapıların oluşturulmasına yol açmış; orduların gücünün, tahıl üretiminin hızla artmasını sağlamıştır. Ordu gücünün büyük bölümünü oluşturacak köylülerden kurulu yaya sınıfının gelişmesinin, yaklaşık İ.Ö. 500'den başlayarak yeni bir uygulayımın, yani tarım alanı açmak, büyük sivil, askeri çalışmalar için gerekli araçların büyük miktarda üretilmesini sağlayacak demir dökümü uygulayımın yaygınlaştırılmasının V., IV ile III. yüzyıl Çin'inde merkezi devletlerin oluşmasında kuşkusuz belirleyici etkileri olmuştur. Bu uygulayımsal yenilikler tarihin hızını arttırmış gibidir.

Büyük mızraklı yayaların askerlik öğreniminin, örgütlenmesinin gerektirdikleriyle daha daha yoğun nüfuslu varsıl ülkelerin yönetiminin ortaya çıkardığı karmaşık sorunlarla bağlantılı olarak yeni düşünüş tarzları ortaya çıkar. Artık kralların gereksediği olağanüstü bilgiler, yerlerini yöneticiler ile uzmanlara bırakır. Ordu düzeninden esinlenmiş bir cezalandırma, ödüllendirme yolu, devletin kullarından daha iyi bir verim almasına yetmektedir. Ayarlı para, ticari sözleşme ile nesnel yöntemler, yöneticilikte işletme yazanakları alışkısı yaygınlaşır. Hesaba sıkça başvurulur. Kuşkusuz bütün bunlar, neden Çin'de kendini ortaya koyan havanın, olumlu, ussal diye nitelendirilebilecek aşırı-

lıkta olmadığını açıklamaktadır. Bununla birlikte burada, diğer düşünüş biçimleriyle çatışmayan kılgısal bir ussallığın sözkonusu olduğunu belirtelim: aslında düşünüş kalıplarıyla o çağın siyasal anlayışları üzerinde hatırı sayılır etkileri bulunan bir de talih, sır, uygun an gibi kavramlara (bunlar siyaset uzmanlarında bulunan kavramlardır) büyük ilgi duyan tüccar-girişimcilerin; kuttörene, ölçülülüğe büyük yer ayıran okul yöneticilerinin, diplomatların, sözenlerin, başına buyruk olmak, kendi kendine yeterli olmak isteyenlerin de durumu budur... Sonuçta eskil zamanlardan kalma tutumlar ile düşünce tutumları az çok alttan alta sürmektedir. Bunlar örneğin cenaze törenlerinin debdebesinde ortaya çıkar, yasacı bir devletin başkanı da olsa, birinci imparatorla birlikte gözalıcı biçimde yeniden görünür.

Krallığına göre daha az ya da daha çok köklü toplumsal dönüşümler, IV., III. yüzyıl insanları, Egemenlerin dünyasından (VII., VIII. yy) çok daha farklı bir dünyada yaşadıklarının ayırdında olsalar da, geçmişten kesin bir kopuşa yol açmamıştır. Bu insanların hepsi geçim ile yönetim sorunlarının, nesnel yönetim yöntemlerine, cezalandırma ile ödüllendirme, hesaplama yöntemine başvurulmasını gerektirdiği konusunda aynı düşüncededir. Egemenler ayakta kalmış olsa da bu egemenlik söylensel yönlerinden sıyrılmış, ortak bir düzen ilkesine dönüşmüştür. Hükümdar komuta etmez: ölçü ile yasa dizgelerini yürürlüğe koymakla yetinir. Egemenlik dinsel içeriğini doğanın düzeniyle bile paylaşır. Gök, eğitimli sınıflar için eskil zamanlarda olduğu gibi artık bir kutsallık kaynağı değil, acun düzeninin anlatımıdır. Tarihi de kullanan bir eleştiri, eski söylenleri, toplum ahlakına aykırı, yabancı gelebilecek her şeyden arıtmaya çalışmış, bunları sıradan tarihsel olaylara dönüştürmüştür. Kişisel, yaratıcı bir tanrı yoktur, tarihsel Bilgeler ile kişisel olmayan dinsel güçler vardır. VII. yüzyılda yalnızca birer saray törendüzeni olan kuttörenler, amacı bütün toplumun iç düzenini sağlamak olan (yasalar, ahlakçılara göre bu düzeni ancak dışar-

dan, yapay olarak korumayı sağlamaktadır) evrensel tutumlara dönüşür. Örneklerin, eğitimin, kültürün önemi buradan kaynaklanır.

"Çinli düşünürler" dediğimiz kişilerde birbirine karışan akımların çeşitliliğine karşın, Çin dünyasının İ. Ö. V ile III. yüzyıl arasında yöneldiği düşünce "örgenselci düşünce" diye niteleyebileceğimiz bir düşünce türüdür. Kendine göre usçudur, çünkü bir insan, toplum düzenine, bütün kişileştirilmiş tanrısal güçlerden bağımsız bir acunsal düzene bağlıdır.

Bununla birlikte bu düşüncenin kendine özgü izlekleri ile çerçevesi vardır. Batı düşüncesinin hiç ilgilenmediği ya da çok yakınlarda ilgilendiği sorunlara kendini verir. Bu nedenle burada, bizim geleneğimizde baskın olan felsefe sorunlarını aramak, bunları çözümlerken bize özgü ulamları uygulamak boş, yersiz olacaktır.

Mencius (IV yüzyıl sonu III. yüzyıl başı) tin ("gönül" anlağın bulunduğu yer) ile duyular ("kulaklar ile gözler") arasında bir ayrım yaptığında bize tanıdık gelen bir karşıtlık bulduğumuzu sanırsak hepten aldanırız. İncelediğimizde bu ayrımın başka bir ayrım içerdiğini görürüz: üretim işlevleri ile yönetim işlevleri ayrımı. Mencius aslında birbirini tamamlayan saygınlıklar ile değerler öncelgesi ikiliğini belirtmekle yetinmiştir. Aslında Yunan düşüncesine özgü, duyulur dünya ile anlaşılır dünya arasındaki keskin karşıtlık, imparatorluk öncesi Çin yazarlarınca bilinmemektedir. Onların bunu yapay diye tutkuyla reddettiği varsayılmaktadır.

Aynı biçimde bize göre çok önemli olan pozitif ile dinsel ayrımı Çinlileri pek ilgilendirmişe benzemiyor. Aslında bu karşıtlık Yunan dünyasındaki biçimiyle Çin dünyasında ortaya çıkmaz. Çin'in ilk imparatoru İ. Ö. 221 yılında yeni imparatorluğun bütün yönetimini birleştirdiğinde, burada yalnızca yönetsel uygulama gerekleriyle açıklanabilecek pozitif bir eylem görmekten kaçınmak gerekir. Aslında bu güçlü, bize göre ussal

olmayan düşünce aynı biçimde alttan alta belirir: dünyaya yayılan, dünyayı düzene koyan şey imparatorun kendine özgü ökesi, özel erdemidir. Önlemlerin birleştirilmesi kuttörensel, dinsel yönler de taşımaktadır; bunlar olmadan bu yönetim, temel eylem anlamı ile etkisini yitirirdi.

İmparatorluktan üçyüz yıl öncesinin Çin yazarları, Hakikatin, puslu olmayanın, çelişkili olmayanın araştırılmasına kendilerini vermemişlerdir. Zaten Çin'de, burada yalnızca anımsatmak için anacağımız bir varlık felsefesinin gelişimi, dilsel engellerin mantıksal bir işlenişi vardı. Ölçünmeler bambaşka bir doğrultuda gelişmiştir: toplumsal ile acunsalın düzenlenişindeki etmenlerin inceden inceye çözümlenmesi doğrultusunda.

Eylemin ancak insan ya da doğa güçlerinin değişmez eğilimlerine uygun olduğu sürece; küçücük bir çabayla büyük sonuçlar alınacak biçimde bu eğilimlerden pay aldığı sürece etkili olabileceği düşüncesi "Çinli düşünürlerce" birçok kez dile getirilmiştir. IV ile III. yüzyıl Çin düşüncesinin baş izleklerinden biri budur. Böylesi bir bilgeliğin içerdiği toplum ile doğa kavrayışını çok iyi görüyoruz: düzen, ne bir komuta gücünün dışardan el atmasının, ne işlev ile güçlerin yetkeci dağıtımının, ne de düşman güçler arasındaki bir uylaşımın dayattığı bir dengenin sonucu olamaz. Tek sözcükle keyfilikten kaynaklanamaz. Egemenin eylemi, bitkilerin büyümesini gözeten, ama filizlenme, büyüme süreçlerine hiç karışmayan çiftçinin eylemine yakındır. Gök'ün (t'ien) buyruklarına uygun olarak davranır, onunla bütünleşir. Düzen ilkesi ancak varlıklarda bulunabilir. Dünyaya içkin olarak bulunabilir.

Etki, örnekçe, kendiliğinden eğilim, varlık tarzı gibi kavramlar yasa kavramına baskın çıkar. Çinlilerin, Yunan bilimi ile kalıtçıların başladığı fizik alanlarına daha fazla ilgi göstermesi bundan ötürüdür. Mıknatıs, yankılaşım, gelgit, ses dalgaları, deprem dalgaları gibi görüngülerin incelenmesi ile yorumlanmasını yeğleyip bunlarla uğraşmışlardır. Müzikte değişik perdeli çan

örnekleri oluşturacak şaşmaz yöntemlerle, çalgı tınılarıyla özellikle ilgilenirler; oysa Yunanlılar gamı geometrik yöntemlerle açıklamışlardır.

Bu denli temel yönelim farklılıklarını nasıl açıklamalı? Bu konuda tarih sanki bize bir ipucu sağlıyor. Çin'de siyasal oluşumun kökten değişmesine, bütün geçmişin sorgulanmasına yol açacak olan *demos* ile beysoylu erki arasındaki yeğin bunalım ya da çatışma olmamıştır ama genişliğine karşın, usçuluğa doğru ilerlemesine karşın orta yola, uyuşmalara elveren bir evrim bulunur. Çin'de, Yunan usunun doğuşu için gerekli ilk adım olan insanlar dünyasıyla tanrılar dünyasının kökten ayrılmasına benzer bir şey gerçekleşmedi. Bu konuda imparatorluk öncesi Çin düşüncesinin, böyle bir ayrımın hem berisinde hem de ötesinde olduğunu söyleyebiliriz: ötesinde çünkü Yunan tanrıları ile söylenlerini Çinliler çocukça uydurmalar diye göreceklerdi (tıpkı daha sonra Hıristiyan söylenlerini yargıladıkları gibi): berisinde çünkü bu düşünce kuttörensel ile pozitifi, acunsal ile insansalı birbirinden ayırmayla uğraşmadı. Yunan türü bir düşüncenin Çin'de belirebilmesi için çok geçti, çünkü Çinliler tanrısal olanı doğallaştırmış, böylece her tür aşkın düşünce biçimine kapalı kalmışlardı.

Tarihsel bir yaklaşım, siyasal ile zihinsel olan arasındaki oldukça şaşırtıcı benzeşimleri ayırdetmemizi sağlamaktadır. Özgün bir insanlık deneyiminin ürünü olan Çin düşüncesi, Yunan düşüncesinden ayrılıyorsa, bu, insan usunun evriminde daha alt bir evreyi mi temsil ediyor demektir? Bu aynı biçimde özgül bir düşünce türünü ölçüt olarak belirleme, Batı'nın evrensel usa ulaşmak için izlediği kendine özgü yolların dışında yalnızca şaşkınlık ile boş çabaların bulunduğunu kabul etmek olurdu.

Jacques GERNET

II. YUNANİSTAN

Birbirine koşut iki bildiride Yunan ile Çin'i bağdaştırma iki koşul gerektiriyor. Öncelikle konuşmacılarda aynı bakış açısını; J. Gernet gibi ben de düşüncelerin evrimini, toplumsal tarihle ilişkisi içinde ele alacağım. Yunan düşüncesini kendine özgü yollara yöneltmede en fazla etkili olan tarihsel etmenleri tanımlamaya çalışacağım. Ancak bunları karşı karşıya koymak, iki ayrı uygarlık arasındaki kimi benzerliklerden ötürü karşılaştırma yapmayı da zorunlu kılmaktadır.

Aslında Yunan ile Çin arasındaki benzerlikler öylesine çarpıcıdır ki kimi yazarlar, tarihsel gelişim ile düşünüş değişikliklerinde bir tür kesişmenin varolduğuna inanabilmiştir. Süredizinsel çerçeve bile karşılaştırmaya özendirir. Özetle, yeni devlet biçimlerinin oluşturulmasına yol açan, toplumsal yaşamdaki altüst oluşlar aşağı yukarı aynı çağlarda başgösterir. Her iki durumda da erkin temelde dinsel ayrıcalıklar üzerine kurulu olduğu, kuttören türü yollarla yerine getirildiği eskil bir dönemden daha pozitif devlet örgütlenmesi biçimlerine, daha çağcıl diyebileceğimiz bir düşünüş kalıbına geçiş vardır. Kulluk ilişkileri ile bireysel bağımlılık ilişkilerinin yıkılışı, köylü dünyasının canlanması, kentlerin gelişmesi: sanki aynı olgulara hem Çin' de hem de Yunan'da rastlanır gibidir. Her ikisinde de bu toplumsal değişiklikler büyük ölçekli uygulayımsal yeniliklere bağlıdır: demir işlemeciliği, metalin yalnızca "soylu" nesnelerin üretimi için değil ayrıca yararlı ürünler ile gündelik kullanım amacıyla kullanılması; askeri tekniklerin yenileştirilmesi, araba ile atların zararına mızraklı yayanın savaş alanında önemi arttıkça köylü sınıfının yükselmesi. Sonuçta Çin ile Yunan kültürü İ. Ö. VII yüzyıl ile III. yüzyıl arasındaki dönemde biçimlenir. Yaptıklarıyla sözkonusu insanları derinden etkileyen akımlar yaygınlaşır. Bu çığırlarda hem doğa felsefesi, törel, siyasal düşünce, hekimlik ile matematik gibi bilimler, hem de diyalektik ile man-

tık ele alınır. Böylelikle Çin ile Yunan olgularını birbiri içinde eritmeye kalkışıldığı, benzer bir tarihsel dönüşüm varsaymaya Yunan evriminin daha hızlı, daha ileri oluşundan ileri gelen farklılıklar varsaymaya kalkışıldığı görülüyor. Böyle bir karşılaştırma, Çinlilerin karşılaştığı, onları Yunanlılarla aynı hızla, aynı yolda ilerlemekten alakoyan engelleri belirleme amacı taşırdı. Sanki insanlığın evriminde tek bir yol, örnek bir gelişme varmış gibi: Batı bunu yaşamış olsa da, uygulayım ile bilim aracılığıyla bugün bütün dünyaya yayılmış olsa da. Jacques Gernet'nin bildirisi, soruyu bu biçimde sormanın onu daha baştan çözülmez hale getirmek olduğunu bize gösterdi. Yunan uygarlığı Çin uygarlığına bir ölçü olmadığı gibi bunun tersi de olamaz. Çinliler, Yunanlılardan daha geri değillerdi, onlar bambaşka yerlerdeydiler. Toplumun evriminde, düşüncenin yönelimlerindeki bu ayrılıklar değerlidir: bunlar her kültürün taşıdığı özgünlüğü daha iyi kavramamızı sağlar. Bunlar, Yunan uygarlığının bazı özelliklerine gerçek anlamlarını kazandırır, bize çok tanıdık geldiğinden bir veri olarak kabul ettiğimiz Yunan uygarlığının kimi özelliklerini belirginleştirir. İşte sizinle birlikte sorgulayacağım şey ayrılıkların niteliği, kapsamı, temelleridir.

Bu farklılıklar bize en çarpıcı görünen benzerliklerde bile kendini ele verir. Demir işlemeciliğinden sözettik. Aslında söz konusu olan çok farklı iki uygulayımdır. Çin Batı'nın ancak çağcıl zamanların başında tanıyacağı dökme demiri kullanır. Bu metalurji, Yunanistan'dakinden çok daha önemli araçları, yatırımları gerekli kılmaktadır. Bu nedenle metalurji, Çin'de her zaman devlet elinde ya da devletin denetimindeki kişilerin elindedir; devlet de bunu gücünün araçlarından biri haline getirir. Eski Yunan'da demirci, bir işlikte doğrudan alıcıya satış yaparak kamu gereksinimini karşılayan, bağımsız bir küçük üreticidir.

Çin'de köylülerin konumundaki değişiklikler hem insanların görümündeki çok köklü dönüşüme hem de büyük merkezi devletlerin kurulmasına bağlıdır. Toprakların tarıma açılması

uçsuz bucaksız alanlarda tek tür tahıl üretimine yöneltir; tarımdaki gelişmeler, bu alanı denetleyebilecek, büyük ölçekli su çalışmalarını başlatabilecek merkezi bir yönetimin gelişimine bağlıdır.

Yunanistan'da köy yaşamı, hayvancılığı özellikle koyun, sığır, at yetiştiriciliğini, ilerde çeşitlenecek bir tarımla birleştirmiştir: tahılların yanında, daha kazançlı, deniz ticaretine dönük ağaç kültürü gelişir. Merkezi bir devletin denetimi altında olmadan düzenlenen tarım üretiminin iki işlevi vardır: ailenin, *oikos*'un geçimini sağlamak, üretim fazlası olursa pazarda satmak.

Köylü sınıfın yükselişinin Çin ile Yunanistan'da ayrı ayrı yollar izlediği anlaşılmaktadır. Çin'de bu yükseliş, köylü kitlesini, eğer hükümdar doğrudan denetliyorsa, ordusunda askere almadaki gibi köyle sınırlandırıyorsa, ekonomik, askeri gücünün kaynağı olarak gören hükümdardan ötürüdür. Eski Yunan'da bu yükseliş köylü sınıfın yalnızca eski biçimlerden değil aynı zamanda her tür kölelikten de kurtuluşudur. Bu yükseliş toprak sahibi, kentte yaşayan, devleti denetleyen beysoylularla savaş halindeki kırsal bucakların ürünüdür; yeni devletlerin erkinin, eski toplumsal ilişkileri adım adım içinde eriterek dönüşüme uğrattığı Çin'dekinden çok daha belirgin toplumsal düşmanlıklar, çatışmalar ile çarpışmalar içerisinde gerçekleşir.

Küçük toprak sahibi küçük köylüler olan Yunan çiftçileri çekişe çekişe beysoyluların eski ayrıcalıklarını "kamu"ya açacaklardır: siyasal, hukuksal yüksek kamu görevleri; kamu işlerinin yönetimi; askerlik görevi; bütün bir düşünce, duyma biçimleriyle, değer dizgeleriyle kültür gibi ayrıcalıklardır bunlar. Beysoylu sınıfa özgü kültürün yaygınlaştırılıp demokratikleştirilmesi Yunan uygarlığını niteleyen özelliklerden biridir. Belli bir insan ülküsüne bağlı kalmanın, belli davranışların sürekliliğinin nedeni budur: *Agon* ruhu, her zaman her yerde kendini ortaya koyma istenci, yararcı, ticari değerlerin küçümseme, eliaçıklığın yüceltilmesi, karşılıksız armağan, çıkar gözetmeme,

özellikle de son olarak, insanın insanca kişiliğinin başkalarıyla ilişkilerinde özgürce serpilmesi, bir özerklik ile köle olmama istencidir. Hemen söyleyelim hukuksal köle kavramını, yani insanı yurttaş yapan bütün haklardan yoksun bireyi, çelişkili olarak ancak özerk, her tür kulluk kölelikten bağımsız birey kavramının bu biçimde ortaya çıktığı, kendini ortaya koyduğu bir toplumda tanımlanabilir. Aynı akımla Yunanistan, herbirinin konumunun diğerinin işlevi olarak tanımlandığı özgür yurttaş ile köleyi icadetmiştir. Özgür yurttaş olmadıkça köle de yoktur; ancak toplumsal aşama sırasının her basamağında sıralı bağımlılık dereceleri, kralın bile tanrılarla ya da tanrısal düzenle ilişkilerinde bağışık olmadığı genelleşmiş bir kölelik vardır.

İsokratia'yı da içeren (erkin herkes tarafından eşit dağılımı) beysoylularının bu özerklik ülküsünün önemini, kent olgusunun Yunanistan'da düşünsel düzlemde büründüğü anlamdan daha iyi örnekleyebilecek başka birşey yoktur.

Yeni bir düşünüş kalıbının doğması için her zaman uygun bir ortam oluşturmuş olan kent, Yunanistan'da, *polis* kurumlarına bağlı olduğu ölçüde özel bir anlam kazanır. Miken çağı Yunanistan'ı kuşkusuz bir tür saray-kent'i tanımıştı; eskil çağın Yunanistan'ıysa, *kaloi kagathoi*'yı beslemekle yükümlü sefillerin yaşadığı köyün aksine, soylu bir yerleşim yeri olan kenti tanımıştır. Ancak klasik Yunan kenti, Çin kenti gibi geniş bir kırsal alanı yöneten, memurların yanısıra, hükümdarın doğrudan hizmetinde bulunan rahipleri, siyasi danışmanları, belli sayıda tüccar ile sanayi girişimcisini bir araya getiren krallık merkezi olmamıştır. Yunanistan'da kentin kuruluş kırla karşıtlık içinde değildir, çünkü ülke-kent kırsal kesimle kentsel yerleşimi, ikisi arasında tam olarak siyasal düzlemde herhangi bir ayrım gözetmeden kapsar. Köylüler ile kentlilerin hakları ile yükümlülükleri aynıdır; aynı mecliste aynı mahkemede bir araya gelirler, aynı kamu görevlilerini beraberce seçerler. Öyleyse, olduğu gibi kentin, ülke-kent dizgesi içindeki rolü nedir? Bu rol bir alan

için ya da daha doğrusu buraya yerleşmiş, bu toprağı işleyen bir insan öbeği için bir özek, bir birlik, bir topluluk oluşturmasıdır. Kentsel yerleşim birimlerinde temelde kamu yaşamıyla ilgili yapılar – yani kamusal olduğundan özel alanlarla karşıtlık içindeki yapılar – herbiri eşit derecede yurttaş olan bireyleri ilgilendiren yapılar bulunur: tapınaklar, kamu görevlilerinin yerleri, malıkemeler, meclis, agora, tiyatro, gimnazyumlar. Böylelikle kent, Yunanlıların toplumsal uzayına türdeşlik veren özek olarak tasarlanır. Bu ortak merkezle bağlantılı olarak bütün yurttaşlar, bir biçimde, bakışık, tersinir konumlara yerleşir tutarlar. *İsonomia* ülküsünü esinleyen bir ülke-kentte, erk ile yetkeye, kral ya da ayrıcalıklı bir yurttaş azınlığı gibi özel bir kişi tarafından el konulmuş değildir, erk ile yetke orta yere konmuş *en mesoi* bulunur.

Ülke-kentin siyasal düzeniyle Yunanlıların VI. yüzyıldaki yeni düşünsel çevreni arasında sıkı bir bağ vardır. Düşünceler gelişecektir, ama ülke-kent yaşadığı sürece, bu düşünceler, birbirinden bağımsız küçük topluluklar içerisinde özerk, özgür kalmak isteyen kişilerin düşünceleri olacaktır. Nasıl ülke-kentte erk ortaklaşa ise, *en mesoi* konmuşsa (deyim, savaşın, ganimetin paylaşılmasında savaş beylerinin göreneklerini pek anlamlı bir biçimde sürdürür) aynı biçimde kültür de belli ailelerin ayrıcalığı ya da Çin'deki gibi yazman takımının ayrıcalığı olmaksızın ortaklaşadır, orta yere konmuştur. Elbette bu demokratikleşme, artık bir yazıcı takımının uzmanlığı olmayan, bütün yurttaşlara okuma yazma öğrenme fırsatı tanıyan abecesel yazı dolayısıyla olanaklı olmuştur. Buna ek olarak bütün ülke-kente, bayramlara katılarak tiyatroya giderek, sanat ile yazının en güzel ürünlerine yaklaşma yolu açılır.

Kültürün kamuya açılmasının, siyasal yetkenin kamuya açılmasına koşut olarak düşüncelerin evrimi üzerinde belirleyici sonuçları olacaktır. Bir zamanlar, kimi ailelerin ayrıcalığı olarak kıskançlıkla gizli tutulmuş olan bilgiler, düşünsel yordamlar ka-

musal alanda gün ışığına çıkacaktır. Siyasetin kuralları –tanıtım, özgür tartışma, kanıtlayarak tartışma – düşünsel işleyişin kurallarına dönüşecektir. Hakikat artık gizemli esinle açıklanmayacaktır. Öğretiler, açığa vurulacak, eleştiriden, tartışmadan geçecek, kanıta dayalı usavurma biçimine bürünecektir. Kutsal sözler, *hieroi logoi*, yerini dindışı tanıtlamalara bırakacaktır.

Burada, bu görüngüyü olanaklı kılan çifte toplumsal, düşünsel koşula dikkat etmek gerek. Küçük insan öbeklerinden, nüfusun parçalı, dağınık niteliğinden sözetmek istiyoruz. Çin'i Yunanistan ile karşılaştırdığımızda, nüfus ölçeğinin payı temel görünüyor. Yunan toplum biriminin görece darlığı, iki koşulu yerine getirmiştir: ilk olarak toplumun bütününde öğreninin hızla yayılması, iletişimin yaygınlığı. Bu etmenler doğrudan demokrasiyi kolaylaştırır. Siyasal kararlar genel bir görüşmeyle alınabiliyorsa, her kişi olup bitenlere çabucak katılabilir. Ülke-kentin evreninin, aşağı yukarı herkesin birbirini tanıyabileceği, herbirinin herkesle tartışabileceği kadar dar olması gerekir. Siyasal düzlem için geçerli olan düşünceler için de geçerlidir. Pazar yerinde konuşacağı kişileri arayan Sokrates'i düşünelim.

İkinci olarak devlet, bu gün ekonomik diyeceğimiz işlere el atmamalıdır; tarım ile sanayi üretiminin, malların dolaşımıyla satışının ayrıntılarını yönetmemelidir. Bu konuların sorumluluğunu özel "evler"e bırakır. *Oikonomia* sözcüğüne Yunanlıların verdiği anlam da budur. Devlet kendi ereklerini yerine getirmek için para ya da malzeme gereksemedikçe işe karışmaz. Yetki alanı siyasaldır; yani yurttaşlar arasındaki buyurma ile buyruğa uyma ilişkilerini, devletler arasındaki sözgeçirme ile başeğme bağlarını düzenleyen kuraldır. Ülke-kentte, siyaset herşeyden önce erkin işletilme yollarının düzenlenişi demektedir. Bütünüyle Güç kavramının çevresinde döner.

Bütün yurttaşların eşit olarak ortaklaşa kullanması için, içerde, gücü nasıl dengelemeli? Ülke-kentin her zaman kendi kendinin efendisi olarak kalması için, rakipleri karşısında üstünlü-

günü öne sürmesi için, dışarıyla ilişkilerinde gücü nasıl pekiştirmeli?

Güç; Yunan düşüncesini kavramakta anahtar kavramlardan biriyle karşı karşıyayız belki de. André G. Haudricourt bir zaman hayvan yetiştiriciler ile denizcilerin düşünüş kalıbı arasında karşıtlık kurmuştu; Yunanlılar ile Çinliler gibi "balıçeci" halklar arasındaki gibi. Hayvanların evcilleştirilmesi hayvancılıkla geçinen halkları, çobanın sürüsüyle ilişkisi örneğince, yani doğrudan, zorlayıcı bir araya girme kılığında, öteki üzerindeki insan eylemini – özellikle uyrukları üzerinde kralın gücünü – kavramaya yöneltmiştir. Buna karşılık balıçeci halklar, insanlar arası ilişkilerin örnekçesi olarak "dolaylı, eksiltici eylemi" almıştır – en iyi yetke, yani doğal düzene en çok uyanı, şeylerde içkin olup, hiç bir zaman işin içine katılmaz, araya girmez. Yunanca siyasal sözdağarı, her örnekte, denizcilik imgelerine başvurmadığı zaman, hayvan yetiştiriciliğine ilişkindir. Bu sözdağarı, "egemenlik"in üstün gücü sayesinde, tıpkı çobanın sürüsünü asasıyla yedip yönetmesi gibi eğitip yönetmek için astı güçlünün boyundurduğu altında boyun eğdiren, boynunu büken zorlayıcı bir eylem olarak önderin yönetilenler üzerindeki gücünü temsil eder. Doğrudan müdahale aracılığıyla kişileri zorlamak üzere dışarıdan etkisini gösteren etken olarak önder imgesi dinde derinden kök salmıştır.

Yunan tanrıları, aynı zamanda yarışma ile dayanışma içinde olan bir Güçler toplumudur sanki. Tanrılar, insanların boyun eğmesi zorunlu üstün bir güç barındıran kişilerdir. Tanrılar arasında, Zeus tek başına bütün diğerlerinin toplamından daha güçlüdür. *Kratos* ile *Bia* kaba egemenlik ile zorlayıcı şiddet Zeus'un tahtını çevreler, tanrıların egemeninin ayağı dibinden ayrılmazlar. Kişiye bağlı olmasın diye erkin, *kratos*'un ortaklaşa olacağı, *en mesoi* yerleştirileceği bir toplumsal biçimin Yunanistan'da doğabilmiş olmasını anlamak için gücün, zorlayıcı güç, ötekine uygulanan şiddet, baskıcı üstün bir güç gösterisi

olarak kavranışını gözönünde bulundurmak gerek. Buyurmak ile buyruğa uymak taban tabana karşıt olmaktan çıkar öyle ise, aynı tersinir bağıntının iki terimi olur. Aynı kişiler sayısal olarak düzenlenmiş bir zaman düzeni uyarınca sırayla buyururlar, buyruklara uyarlar, çünkü buyurma erkinin yerleştirildiği ortak merkez çerçevesinde yerdeğiştirmektedirler artık. Kaba sözgeçirme gücünün yerine yükümlerin eşitlikçi paylaştırılmasının soyut düzeni geçer.

Bu, VII. V yüzyıl arasındaki törel düşünceler evrimi boyunca hazırlanan şu *isonomia* siyasal ülküsüdür. Toplumsal bunalım ile dinsel kaynaşma döneminde, Yunanistan, Çin'i ansıtan bir bilgelik, *sophrosyne* tutumunu temellendirir: aşırı tüketimden kaçınma, varsıllığı, aşırılığı, zorbalığı kınama; ılımlılığı, özdenetimi, ölçüyü yüceltme. Bu törel ülkü, yasa koyucuların eylemi aracılığıyla toplumsal gerçekliklere yönelir, onları biçimlendirme amacı güder. İnsan öbeğini dengelenmiş, uyumlu, birleşmiş kılmak; toplumsal ilişkileri ussallaştırmak, düzenlemek, bunlara geometrik bir örnekçe benimsetmek sözkonusudur.

Dinsel damgasını hep taşısa da, törel ölçünmenin sonu Hukuk'un kurulmasına, Kleisthenes'inki gibi bütünüyle olumlu siyasal düzeltimlere varacaktır. Bununla birlikte, Çinli danışmanların yaptığı gibi hükümdarın gücünü her türlü araçla pekiştirme amacı güden Machiavelli türü bir gerçekçiliğe dönüşmeyecektir. Törel ölçünme, Konfüçyusçulardaki gibi insan topluluğunu eski kuttören düzeniyle uyum içine sokmaya da varmayacaktır. Yasakoyucuların yerleştirdiği kurallar bütünü, *nomoi* belirli sonuçlar sağlamayı amaçlayan insansal çözümler olarak sunulmuştur; dirlik düzenlik, yurttaşların eşitliği. Ancak bu *nomoi,* insansal anlamdan daha çoğunu taşıyan, tanrısal *Dike*'nin bir yönünü temsil eden bir denge, geometrik uyum örnekçesine uygun düşmedikçe geçerli değildir. *Dike* ile insan *nomoi*'sı arasındaki ilişki hiçbir zaman koparılmamıştır. Kuşkusuz kimi sofistler saltık *Dike*'nin varolmadığını ya da varolsa bile bilineme-

yeceğini öne sürebilirler. Ancak "aykırı" bir kanı sözkonusudur, öyle bir izlenim verir. Yunan kitlesi için *nomoi*'lar insansaldır, tartışma konusudur dahası gözden geçirilmeye elverişlidir; bununla birlikte, kutsal *Dike*'den büsbütün kopuk değildir. Sokrates'le tam olarak felsefi anlamda, törel ölçünmesinin başlamasıyla, etiğin hem özerk insan bilimi, hem de saltık bir temeli olması gerekliliği olan çifte yönü, bütün değerini kazanır. Sokrates somut tutumlardan, her bireyin çeşitli durumlarda gösterdiği erdemlerden yola çıkar ama bununla kalmaz; kentteşlerinin eylemlerini, kendi içinde doğru olan kalımlı değerlerle karşılaştırmak istemektedir: dinsel sevgi saygının, yürekliliğin, adaletin *kendisi* gibi. Bu saltık değerler dinsel değildir törel davranış bir anlamda kuttörensel teslim oluşun tersidir. Bunlar, eleştirel bir değerlendirme gerektirir; ussal bir çözümlemeye bağlıdır; tartışmalar, diyalektik kanıt göstermeler, tanım arayışları sırasında açınsanır. Böylece etik, tek tek davranışların çıkarılabilmesi gereken, evrensel hakikatler olarak konulmuş, aşkın değerler dizgesi biçiminde kurulur.

Bu törel ölçünmeye koşut olarak, Anadolu'daki Yunan ülke-kentlerinde VI. yüzyıl başında bir doğa felsefesi doğar. İyonya'nın bu ilk doğabilimcilerinin kuramlarında, Batı'nın anladığı biçimiyle ussal düşüncenin yükselişini esenleyebiliriz.

Yakın tarihli bir denemede, VI. yüzyıl Yunanlılarında doğa düşüncesinin siyasal düşüncelere sıkı sıkıya bağlı olduğunu göstermeye çalıştık. Miletoslu doğabilimciler doğa kavrayışlarında, toplumsal kılgılar içinde yoğurulmuş bir sözdağarı ile kavramsal avadanlık kullanırlar. Fiziksel evreni, insan evreninin örgütlenmesini yönlendiren *isonomia* ülküsüne uygun bir karşıt güçler arasındaki denge örnekçesine göre yorumlarlar.

Kimi yönlerden Miletosluların ortaya koyduğu yeni dünya imgesi Çin anlayışlarına yakın olarak görülebilir: tanrılar artık ne doğanın ne de insan dünyasının dışında değildir; kutsallaştırılan, bir bakıma doğa düzeninin kendisidir. Bununla birlikte

ayrımlar önemlidir. Yunanlıların dünya imgesinin temelde geometrik bir özelliği vardır. Acun bir uzay çizemine göre tasarlanır. Düzen öncelgeli değil eşitlikçidir. Karşıt güçler arasında dengeli bir dağılımı öngörür, öyle ki hiçbiri bir başkasına baskın gelemez. Son olarak Miletoslu düşünürler birçok noktada bilinçli biçimde taban tabana karşıt oldukları dinsel inançlardan, Çin'de olduğundan daha fazla kopmuşlardır. Demek ki yeni doğan felsefeyle din ya da söylen arasındaki karşıtlık Yunanistan'da birçok açıdan daha belirgindir.

Bununla birlikte Yunan dini bir, inançlar, inaklar dizgesi olmaktan çok bir kılgı, bir davranış biçimi, bir içsel tutumdur. Bu alanda boş kalan yeri felsefe dolduracaktır; felsefe tutarlı bir dünya dizgesi oluşturma çabası içinde dinle doğrudan çatışmaya girmek zorunda kalmayacaktır.

Üstelik felsefe, kutsal kavramını da yadsımaz: başlangıcından beri onu kullanır, dönüştürür. İyonyalı fizikçiler için tanrısal, açıklamaları gereken bu dünyanın içinde yer almaktadır Evren geleneksel tanrıların eylemleriyle değil, *physis*'in temelini oluşturan, ilkeleri, *arkhai*'ı yaratan güçler yoluyla anlaşılabilir olmuştur. Bu ilkeler dinsel bir yük taşımayı sürdürür. Miletoslular hangi anlamda bu temel fizik ilkelerine "tanrısal" önadını yakıştırmışlardır? Tanrılar gibi ilkeler de doğal görüngülerle karşıtlık içindedir, çünkü bunlar görünmezdirler; bunlar *phainera*'nın değil *adela*'nın alanına ilişkindir. Bunlar ölümlü, kalımsız değil öncesiz sonrasız, yokedilmezdir: değişken, geçici değil değişmezdir; katıklı değil, katıksız; yani tıpkı tanrılar gibi başkalarından üstün olan, evrenin egemenliğini aralarında paylaşan Güçler'dir.

Böylece Miletosluların doğa düşüncesi, Yunanlıların dinsel düşüncesinin kurup yerleştirdiği büyük karşıtlıklar çerçevesi içinde bütün bir dizi çatışkılı terim arasında devinir: tanrılar-insanlar; görünebilen-görünemeyen; ölümsüzler-ölümlüler; kalımlı-değişken; güçlü-güçsüz; katışık-katıksız; kesin-belirsiz.

Temel özelliklerinde, gelişme doğrultusunda Yunan felsefesi böylece Yunan dininin kalıtçısı olarak görülmektedir. Felsefe arayışları dinin oluşturmuş olduğu çerçeveye yerleşir. Bununla birlikte kutsal, gizemli, gizli bir tanrısal esin alanı olmaktan çok gözler önünde bir sorgulama konusu olur. Artık tanrısal, yalnızca az ya da çok söze dökülemez bir gönül gözü görüntüsünü kaldırmaz; bir söylem içinde açıklanmalı dile getirilmelidir. Sürekliliği, birliği tekanlamlı bir tanımının yapılmasını sağlar. İlke, değişmez öz olarak tanrısal böylece anlaşılabilirlik kılığında görünmektedir. Kesinliğiyle sıradan laflara karşı koyan bir dilde anlatımını bulan bir bilgi tarzını karşılamaktadır. Parmenides için *Logos,* Hakikat ile bir tutulan değişmez varlık düzlemine bağlıdır. Böylece Parmenides için *Logos*, düşünürlerin "iki kafalı ölümlüler" dediği - çünkü aynı konu üzerinde birbirine karşıt düşünceleri vardır kişilerin tutarsız lakırdılarında kullandıkları yalınkat *epea* yani sözcüklerden çok daha başka bir şeydir. Tanrısal dünyayla insansal dünya arasındaki karşıtlık, Parmenides felsefesine birbirine karşıt iki yol, iki alan olarak aktarılmış bulunmaktadır: bir yandan Varlık ile bunu kendi kendisiyle kusursuz özdeşliği içinde açıklayan doğru söylem; diğer yandan, türemeye, değişikliklere, yıkıma boyun eğen, gerçek bilmeyi değil, anlamca bulanık çapraşık kanılan konu eden Varlık-olmayan Parmenides'le birlikte Yunan felsefesi kendine özgü yönelimini açınsar. Bu felsefe aynı zamanda hem bir varlık felsefesidir, bir varlıkbilimdir hem de bir bilgi felsefesi, bir mantıktır. Varlık'ın Varlık olarak aranması, karmaşık, değişken, göreli olanı reddederek kavranır olanla duyulur olan arasına kökten bir ayrım getirerek özdeşlik mantığıyla el ele gider.

Parmenides'ten sonra büyük ölçüde Parmenides'e yanıt olarak, Yunan felsefe tarihinin Aristoteles'in çelişmezlik ilkesine tam bir anlatım kazandıracağı ana kadar ne olacağını biliyoruz. Burada yalnızca bu evrimin, bütünüyle bir özdeşlik mantığı

karşıtların birbirini dışlaması çerçevesi içine yerleştiğini vurgulamak gerek. Dilbilimciler, varlıkbilim ile mantığın, Yunan dilinin özel durumuna, Varlık kavramını nesnelleştirme, onun çeşitli boyutlarını dile getirme açısından sunduğu kolaylıklara neler borçlu olduğunu söyleyeceklerdir. Ancak işin içine giren başka etmenler de vardır. Sözbilim ile sofistlik, dilin "beylik düşüncelerini", tanıtlama biçimlerini, kanıtlama türlerini inceleyerek Platon ile Aristoteles'in yapıtlarını hazırlamıştır. Oysa sözenler ile sofistlerin yordamları mahkeme uygulamalarından, meclisin siyasal çekişmelerinden ayrılamaz. Ele alınan her sorunda birbirine karşıt iki savı gözönünde bulundurma yöntemi *Dissoi Logoi*, yani çifte söylev, birbirini dışlayan kanıtlamalara biçim vermek için yapılan ilk girişimdir. Ancak bu yol aynı zamanda büyük bir toplumsal olaya denk düşmektedir: mahkeme ile Meclis'te tartışılan insanlarla ilgili işlerde – bunların çözümleri, apaçık ya da kesin değil olası; gerçeğimsi işlerdir – her zaman iki yan karşı karşıya gelir; iki takım savaşır; hukuksal ya da siyasal karar bunlar arasında bir seçim yapmak zorundadır.

Bu bildirinin sonunda bir sonuca ulaşmak söz konusu değil. Birkaç izleği ele almış olmamızın nedeni bunları soru biçimi altında sunmaktır. Toplumsal evrim ile düşünce devimi, Çin'dekine oranla Yunanistan'da daha inişli çıkışlı olmuş, daha diyalektik bir yol izlemiştir. Çelişkilere, çatışmalara, karşıtlıklara daha çok yer verilmiş buna bağlı olarak düşünce, değişmezin, özdeşin düzlemine yerleşmeye yönelmiş, bu arada usavurma biçimleri birbirine karşıt önermelerin toptan dışlanmasını amaçlamıştır.

Toplumsal tarih düzleminde uzlaşmaz karşıtlıklar ile çatışmalar – anlaşılır ile duyulur ikiliği, Varlık ile Oluş, Hakikat ile felsefedeki Kanı ikiliği – çelişmezlik mantığı, – insanın seçme ile özgür karar gücü üstüne kurulu etik –, iki karşıt davanın, iki düşman söylemin çarpışmasını gerektiren hukuk ile siyaset uygulaması: bu türlü türlü özellikler ne ölçüde birbirlerine bağlıdır?

Trajik olanın "yırtılmış bilinci" yani insanı kendine karşı ikiye bölen çelişkiler duygusunu dile getirdiği doğruysa, Çin'le karşılaştırma, Yunanlıların neden tragedyayı icat ettiklerini daha iyi anlamamızı sağlayabilir.

TANRILAR TOPLUMU[1]

Yunan tanrılarından – özellikle de benden istemiş oldukları gibi doğuşlarından – söz etmemizi bilgilerimizin eksik gedik oluşu, kökenler konusundaki bilgisizliğimiz büyük ölçüde engelliyor, oysa bu konuda elde edebildiğim azıcık bilgi de işimi kolaylaştırmıyor: Bu denli engin, karmaşık bir sorun fazla basitleştirmeden, biraz da olsa yanlış yapmadan birkaç sayfada nasıl ele alınabilir? Bugün dinsel olguları anlayabilmemiz için ya eskimiş ya tartışma götürür ya da zamansız görünen kimi yorumları daha en baştan bir yana bırakmama izin verin.

Öncelikle kökenler sorunu ne durumdadır ya da soruyu bana sorulduğu sözcüklerle söylersem Yunan tanrılarının doğuşuyla ilgili olarak ne biliyoruz? Köken araştırması hep güç olmuştur. Yunan örneğindeyse karanlığın ortasında bulunuz kendimizi. Geçmişte ne kadar geriye gidersek gidelim (yani çizgisel B yazısının çözülmesinden bu yana, Miken çağına dek) birçok dönüşümü çoktan geçirmiş, dışardan birçok öğeyi alıp işlemiş, içindeki Hint-Avrupa, Akdeniz, Ege, Asya öğelerini ayırdetmenin çok zor olduğu dinsel bir dizgeyle karşılaşırız. Bütünsel açıklama girişimlerinin türü, örneğin büyük eril tanrıları Hint-Avrupa kökenine, dişil tanrıları Akdenizli kalıntılara bağlamak tartışma götürür.

Öte yandan tıpkı dilsel bir dizge gibi dinsel bir dizge de vardır. Bir dilin incelenmesinde kökenbilgisi yapılabilir; bu kimileyin verimlidir. Din tarihinde kökenbilgisi çok daha karanlıktır, ama dilde bile kökenbilgisi belli bir çağda bir terimin kullanılışı konusunda bizi aydınlatmaz, çünkü konuşmacılar bunu kulla-

nırken kökeni bilmezler; sözcüğün anlamı, bu sözcüğün dil içindeki geçmişince belirlenmesinden çok sözcüğün söz konusu çağın genel dil dizgesi içinde tuttuğu yer tarafından belirlenir. Aynı biçimde V yüzyılda bir Yunanlı, Hermes'in kökenleriyle ilgili olarak çağdaş bir uzmandan belki de çok daha az şey bilir; bu durum onun tanrı Hermes'e inanmasına, kimi durumlarda varlığını duyumsamasına engel değildir. Oysa bizim anlamaya çalıştığımız, tam olarak Yunanlıların düşüncesi ile dinsel yaşamında Hermes'in ne olduğu, bu tanrının insanların varoluşunda ne gibi bir yer tuttuğudur.

İsterseniz kökenbilgisi araştırması için en uygun örneklerden birini, tanrılar içindeki en büyük tanrıyı, Zeus'u ele alalım. Zeus'un adını bildiğimiz bir tanrı olduğu doğrudur. Zeus adının arkasında, Sanskritçe *dyau'h*, parlamak sözcüğü bulduğumuz Hint-Avrupa kökünü okuyoruz. Böylece Yunanca *Zeus pater*'i Latince *Jupiter*'le, Hintçe *Dyhaus pita*'yla ilişkilendirebiliriz. Ancak Yunanlı Zeus yalnızca Hint-Avrupa tanrısı değildir; diğer erkek tanrılarla özellikle Giritli bir mağara tanrısıyla karşılaşmış, onunla kaynaşmıştır. Bu Giritli tanrı birçok açıdan Hint-Avrupalı Zeus'tan farklıdır: o bir çocuk tanrıdır, *Zeus kouros*'tur; aynı zamanda ölen, dirilen bir tanrıdır; Girit'te mezarı gösterilirdi. Yunanlı Zeus bu birleşmelerin, bu dönüşümlerin sonucudur. Bizim tanımamız gereken şey, eski Hint-Avrupa tanrısıyla akrabalığından daha çok işte bu karmaşık resimdir.

Kökenbilgisinde başka bir tehlike daha vardır. Zeus adında parlamak kökünü okuyoruz. Bundan Zeus'un aydınlık gökyüzünü, gün ışığının parıltısını temsil ettiği sonucunu çıkarıyoruz. Böylece büyük tanrılar ile diğer doğa güçleri arasında aynı türden eşdeğerlilik varsaymaya yelteniyoruz. Böylece Zeus parlak gökyüzüne, Poseidon suya, Hephaistos ateşe, Hera havaya, Hermes rüzgara, Dionysos şaraba, Demeter buğdaya vb. bağlanır. Bu çeviri dizgesi, bizim çağdaş evren anlayışımızla Yunanlıların dinlerinde oluşturdukları evren imgesi arasında sözcüğü

sözcüğüne bir birbirini tutma olduğunu düşündürüyor. Öyleyse dinsel düşüncenin de bizim bilimsel düşüncemizle aynı yapıya, aynı türde örgütlenmeye aynı kavramsal ulamları olması gerekirdi. Tek ayrım, doğal güçlerin Yunan dininde canlandırılmış, kişileştirilmiş olmasından kaynaklanırdı.

Dinler bilimi günümüzde o kadar ilerlemiştir ki hiçbir uzman artık bu denli doğalcı açıklamalara inanmaz. Bunlarla boğuşurken açık kapılara yükleniyorum sanki, ama ne olursa olsun kapılar ancak yüklenince açılır, bu atılımla eşiğin biraz daha ötesine geçeceğimi sanıyorum.

Zeus parlak gökyüzüdür; ama bir bakıma aynı zamanda da gece gökyüzüdür; ışığın efendisi olduğu için ışık içinde, ışık aracılığıyla görülür, ama bunu gizleme gücü de vardır. Yine Zeus, ilerde göreceğimiz gibi çok daha başka nitelikleri de vardır. Eğer tam anlamıyla bir tanrı, bir *theos* varsa, aynı zamanda birçok şey olduğu için, bize göre, enikonu ayrı dalıası birbirine karşıt alanları ortaya çıkaran birçok şey olduğu için öyledir: doğa dünyası, toplumsal dünya, insan dünyası, doğaüstü dünya.

Bu ayrı düzlemleri ayırdeden benim, çünkü bunlar bugün bize kesinkes birbirinden ayrılmış gibi görünüyor. Ama Yunanlıların dinsel düşüncesi, insan ile iç dünyası arasında kesin ayrımlar aracılığıyla toplumsal dünya ile onun aşamalı düzenini, fizik evreni, doğaüstü dünyayı ya da tanrılar, cinler, kahramanlar ile ölülerin kurduğu öte dünyayı ayırdetmez. Bu, Yunanlılar herşeyi birbirine karıştırır, herşeyin herşeyden pay aldığı ilkel bir düşünce dünyası içinde yaşar demek değildir. Yunanlı dinsel açıdan düşündüğünde kimi ayrımlar yapar ama bunlar bizim yaptığımız ayrımlar değildir. Acında çeşitli güç türleri; etkinliği, bizim tanımladığımız alanlardan yalnızca biriyle sınırlı kalmayan ama gerçekliğin bütün düzlemlerine yayılan, insanı içerden olduğu kadar toplumda, doğada, öte dünyada da işleyen birçok erk biçimleri ayırdeder.

Böylece bir din, bir tanrılar toplamı bize bir sınıflandırma

dizgesi, evrende çeşitli erk ile güç türleri ayırdederek evreni düzene sokmanın, kavramsallaştırmanın belli bir biçimi olarak görünmektedir. Bu anlamda, tanrılar arasında tanımlanmış ilişkileri içeren örgütlü bir dizge olarak bir tanrılar topluluğunun, gerçekliğin özel bir kavranış biçimi, simgesel bir anlatımı, bir çeşit dil olduğunu söyleyebilirim rahatlıkla. Daha da ileri giderek bu eski çağlarda dil ile din arasında ortak yapıdaşlık gibi bir şey olduğunu söyleyebilirim. Düşünce biçimleri açısından ele alındığında din, dil yetisinin çağdaşı olarak görünmektedir. Hayvanlar arasında, insanın düzeyini niteleyen, dil yetisi, araç gereç, din gibi geniş dolayım dizgelerinin varoluşudur.

Bununla birlikte insan, dinin temsil ettiği bu dili icatetmiş olduğunun bilincinde değildir. Bu dili dünyanın kendisinin konuştuğunu, ya da tam olarak söylersek gerçekliğin kendisinin temelde bir dil olduğunu sanır. Evren ona, büründüğü çeşitli biçimler altında gerçekliğin sahici dokusunu, görüntüler ardındaki varlığı, anlamı ortaya çıkaran imlerin ötesindeki anlamı oluşturan kutsal güçlerin anlatımı olarak görünür.

Bunları isterseniz biraz daha yakından görelim. Bir Yunanlı için yukarıdaki ışıl ışıl gökyüzü onu bir biçimde Zeus'la bağlantıya sokmaktadır. Bu, gökyüzünün Zeus olduğuna inanır demek değildir, ama bu gökyüzünün kimi özellikleri, insan yaşamı üzerindeki erki, Zeus'un gücünü insanlara ulaştıran yollar olarak kurulur. Zeus gökyüzüyle açığa vurulur ama gökyüzü tarafından da saklanır: onu insan gözünde açığa vuran yol dışında gözükmeyen bir güçtür, aynı zamanda bu güç bütün görüntümlerini aşar; bu görüntümlerden hiçbiriyle karışmaz.

Dolayısıyla Zeus ışıldayan gökyüzü olmadığı gibi belli bir güç biçimine göre aynı zamanda, bir tür hem kendini gösteren hem de kendini saklayan gökyüzü de değildir. Bu gücün niteliği nedir? Zeus'la ilgili tanımların en az kötü olanı, egemenlik erkinin sözkonusu olduğunu söylemektir belki de. Zeus'un temel özelliklerinden biri tanrılar arasında, bütün evrende ön-

celgenin en üst basamağında yer alması; üst komutayı elinde bulundurması; başkaları üzerinde tam bir sözünü geçirme sağlayan üstün bir gücü olmasıdır.

Zeus'un bu egemen gücü, buna uğrayanlar için ikili, çelişkili bir niteliğe bürünür. Bir yandan gökyüzü kılığına giren bu güç, günlerin, mevsimlerin sırasıyla yinelenmesi; doğru, düzenli bir egemenlik anlamına gelir. Diğer yandan gökyüzünde bir saydamsızlık, bir önceden kestirilemezlik öğesi vardır. Yunanlılar gökyüzünü, bozulmaz bir kuşağın parlaklığı, süreksiz aydınlık olanı *aither* dedikleri gökyüzünün yanısıra, *aer* dedikleri önceden kestirilemez yeğinliği insanların yaşamını son derece ilgilendiren – çünkü bu onlara rüzgarları, bulutları, yararlı yağmurları ya da yıkıcı kasırgaları getirir – havaküre olaylarının belirdiği kuşağı ayırteder. Zeus'un gücünde aynı anda hem bir düzenlilik, bir süreklilik yönü hem de yararlı; korkutucu bir önceden kestirilmezlik yönü bulunur. Gök olarak tasarlanmakla Zeus, zaten karmaşık, çapraşık bir biçimde ortaya çıkar: Gün ile gece, uğurlu ile uğursuz. Ancak Zeus üstün egemenliği çağrıştıran herşeyde bir biçimde vardır. Dağların doruklarında bulunur: *Zeus akraios* adıyla ona tapındıkları Pelion dağında, gök ile yeri birleştirecek kadar yüksek bir dağ olan, sarp doruğuyla, kral Agammenon'un efendisi olduğu ovayı izlediği Miken kalelerini çağrıştıran Olympos dağının doruğunda. Zeus, diğerlerinden çok daha büyük olan, *aer* boyunca *aither*'e kadar uzanan kimi ağaçlarda bulunur; adı *Zeus Endendros*'tur. *Zeus Bronten, Keraunios* ya da *Katabibates* adıyla yıldırımda bulunur; *Ombrios* ya da *Hyetios* adıyla yağmurda, özellikle ekim mevsimini açarak bir bakıma gök ile yerin kutsal evlenmesini gerçekleştiren bereketli güz yağmurlarında bulunur: *Zeus Gonaios, Genethlios, Georgos, Maimakhtes*; Zeus toprağın derinliklerinde bile, bereketiyle çatlayıp çıkan zenginlikler biçiminde bulunur: *Zeus Khthonios, Katakhthonios, Plousios, Meilikhios*. Gök gibi bozulmaz metal, parıltısıyla egemenliğin ışınlarını çağrıştıran güneş

ışığının yoğunlaşması altında bulunur: *Zeus Khrysaor*'dur bu.

Ancak Zeus'un gücü yalnızca bu doğal gerçekliklerde bulunmaz. Bu güç insanların etkinliklerinde, toplumsal ilişkilerinde de işbaşındadır. Zeus, kral *Zeus Basileus*'un kişiliğinde bulunur. *Agammemnon* denen bir Zeus yok mudur? Yürütme kararlarını verdiği krallık asasında çok özel biçimde bulunur. Bir rahibin evindeki sıradan bir krallık asası Zeus tapısının tapıncağını temsil edebilir. Zeus, kralın yanında, bu egemen insan tanrılardan gelen, ancak kutsal güçlerin işe karışmasıyla etkili olan erkini yürüttüğü her ortamda bulunur: kral orduyu savaşa sürdüğünde *Zeus Agetor, Promakhos* işbaşındadır; kurulda düşünürken, aklında bir tasarıyı tartarken, *Zeus Boulaios*'tur; tehlikeli durumlarda, topluluk hangi çareye başvuracağını bilmediğinde, kralına kurtuluş yolları bulsun diye yalvardığında *Zeus Setor*'dur. Zeus özellikle kral adalet dağıtırken bulunur: Gökteki Zeus'un egemenliği yeryüzünü nasıl varsıl, verimli kılıyorsa aynı biçimde kralın adaleti ona bağlı olan bütün alanlara gönenci getirmektedir. Eğer kralın adaleti yoksa, topraklarında buğday bitmez, sürüler yavrulamaz, kadınlar sakat çocuklar doğurur. Ama eğer adalete saygılı davranarak egemen Zeus'un gücünün somut örneği olursa, işte o zaman ülkesindeki herşey tükenmez bir göneçle gelişir.

Zeus'un bütün evren üstünde, kralın da kulları üstünde yürüttüğü bu egemenliği, her aile reisi evinin içinde uygular. Bu nedenle tapısında bir eviçi Zeus'unun çeşitli yönleri de bulunur. Evinden kovulmuş, toplumsal köklerinden koparılmış bir yalvarıcı, korumasını isteyerek evin efendisinin ocağında diz çöküp yalvardığında *Zeus Hikesios, Zeus Ksenios* onunla birlikte eve girer. *Zeus Gamelios*, herşeyden önce bir kadını kocasının egemenliği altına sokmak, babalarına saygı ile esleklik gösterecek çocuklar vermesini sağlama amacındaki yasal evliliği yönetir. Kapanma ya da engelleme Zeus'u olan *Zeus Herkeios*, aile reisinin erkini yürüttüğü alanı kapatır; tıpkı Zeus *Klarios*'

un, yani paylaştırıcı Zeus'un, çeşitli efendilerin olan toprak parçaları arasındaki sınırları belirleyip koruması gibi. Ensonu evin kilerinde, aile reisinin zenginliğini gözeten, küp biçiminde bir *Zeus Ktesios* talıtına kurulur.

Zeus gibi bir tanrıya özgü bu bir yığın sıfatın altında belki de doğaüstü güçlerin başlıca işlevlerinden birini görüyoruz. Bu güçler, insanın birey olarak kendi işleyiş kuralları, öncelgesi olan toplumsal öbeklerle bütünleşmesini; bu toplumsal öbeklerin de doğa düzeniyle, en sonunda da doğanın işleyişinin de kutsal bir düzenle bütünleşmesini sağlar. Böylece tanrılar toplumsal düzenleme işlevi görürler. Kralın Zeus'tan kaynaklanan erki, kimi kurallara göre, belli bir düzene uyarak kullandığında gerçekten etkilidir. Kral ile kulları arasında, egemenlik oyununun kuralları diyebileceğimiz şey konusunda örtük bir anlaşma yapılmıştır. Eğer kral haklarını aşarsa, zarara uğrayan sıradan bir birey ya da bozulan yalnızca toplumsal öncelge değildir. Haktanır egemenliğin bu biçimde bozulmasıyla ortaya çıkan sorun evrenin bütün bir kutsal düzenidir. Tehlikedeki düzen kaçınılmaz olarak suçlunun zararına yeniden kurulacaktır. Durumun birden bire tersine dönmesi, aynı zamanda hem üstün erkin güvencesi Zeus'un öç alması hem de bozulmuş acunsal güçlerin dengeye geri dönüşüyle düzenin nerdeyse kendiliğinden kurulması olarak görülebilir. Bu iki yorum, Zeus'un öcü ile yazgının yerini bulması (*Nemesis* ya da *Moira*) çelişkili değildir. *Moiragetes* önadı olan bir Zeus vardır.

Böylece Zeus gibi bir güç, değişik türden insan etkinliklerini, toplumsal ilişkileri, doğal olayları birbirine bağlar. Bunları ilişkiye sokar; birbirine karıştırmaz. Yunanlılar bir kralın doğal bir güç olmadığını, bir doğa gücünün bir tanrıyla özdeş olmadığını pekala bilirler. Gelgelelim çeşitli gerçeklikler sanki aynı kutsal gücün değişik görünümleri gibi birbirine bağlı, birbirine eklemlenmiş görünür.

Kutsal güç deyimini kullanmamın nedeni, Yunan tanrılan-

nın tek bir varlığın bütünlüğünü taşıyan, kişileşmiş, bir tinsel iç yaşamı olan kişiler olmadığını belirtmektir. Yunan tanrıları kişiler değil güçlerdir. Yunanlıların bir tanrı söz konusu olduğunda tekil ya da çoğul kullanılmasına ilişkin belirgin bir ayrım yapmadıkları haklı olarak belirtilmiştir. Aynı kutsal güç kimi zaman tekil bir varlık olarak görülür; Örneğin *Kharis*, kimi zaman bir çoğulluktur, *Kharites*. Rhode şunları yazmaktaydı: *"Yunanlılar, tanrısal kişinin birliğini tasarlanmayı bilmez, sırasıyla birliği, çeşitliği içinde bilinebilen kutsal bir güç düşünebilirler."*

Söylenler, yazınsal yaratılar tanrılardan oluşan görünümde özellikle birlik yönü üzerinde dururlar: Homeros bize kişi olarak göreli birliği olan bir Zeus sunar. Ancak tapıda vurgulanan şey, tam aksine aynı tanrının çok yönlü olmasıdır. Yunanlıların yaşayan dininde tek bir Zeus değil, çeşitli Zeus'lar bunları belli etkinlik alanlarına bağlayan, tapınma önadlarıyla nitelenen Zeus'lar vardır. Tapıda önemli olan, belli bir duruma uygun düşen Zeus'u anmaktır. Böylece Ksenophon *Zeus Soter* ile *Zeus Basileus* tarafından korunduğu anda bile, *Diasia* bayramında kurban sunmayı savsakladığı *Zeus Meilichos*'un kinini ensesinde duyumsayacaktır. İki Zeus tarafından korunmak bir üçüncüsünü de kızdırmak Ksenophon'a göre güçlük çıkarmamaktadır. Zeus'un bütünlüğü, tekil, biricik bir kişinin bütünlüğü değil, değişik yönleri farklı düzlemlerde açığa çıkan bir gücün bütünlüğüdür.

Eğer bu saptamalarımız doğruysa dinsel olguların incelenmesinde bir başka yöntemi daha bir yana bırakmaya yöneliriz. Yunan tanrılarını ayrı, yalıtık kişilikler olarak birbirinden bağımsız tanımlamaya çalışan her inceleme, püf noktasını ıskalama tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu türden inceleme çok fazla derin bilgiyle yüklüdür; son derece değerli belgeler sunarlar ama bugün bu bakış açısıyla yetinmek artık olanaklı değildir. Georges Dumézil gibi bir din tarihçisinin araştırmaları-

nın da çok iyi gösterdiği gibi, dinsel bir dizgeyi bir dil dizgesi olarak kavramak yalnızca tanrıların birbirlerine göre hangi konumda olduğunu incelemekle olabilir.

Basit bir tanrılar dizelgesinin yerine, çeşitli kutsal güçlerin öbeklenme, birleşme, karşıtlaşma, ayrılma biçimlerini gün ışığına çıkaracak tanrılar topluluğunun yapılarının araştırılmasını koymak gerekir. Ancak böylelikle her tanrının ya da tanrı öbeğinin ayırıcı özellikleri, yani dinsel düşünce açısından anlamlı olanları ortaya çıkabilir. Hermes gibi karmaşık bir tanrıyı incelerken, öncelikle Hermes'in egemenliğin yürütülüşüne özel olarak ne kattığını anlamak için ilkin Zeus'la bağlantılarını tanımlamak, sonra Hermes'i Apollon'la Hestia'yla, Dionysos'la karşılaştırmak gerekir. Bütün bu tanrılarla Hermes arasında benzerlikler vardır, ama Hermes kendine özgü belli eylem tarzlarıyla onlardan ayrılır.

İkinci bir yanılgı, dinsel olguları, sanki bunlar Yunanlıların maddi, toplumsal yaşamının dışında, bağımsız bir dünya oluşturuyormuş gibi incelemektir. Bir dini anlamak için onu bu dini yaşayan insanlara bağlamak; bu insanların araç gereçleri aracılığıyla doğayla kurdukları ilişkilerin ne olduğunu, kurumları aracılığıyla kendi aralarında kurdukları ilişkileri incelemek gerektiğini sanıyorum. Din tarihçisi için tanrıları açıklayan insanlardır, tersi değil. Bununla birlikte Yunan din tarihinin, dindar insanın toplumbilimini, bir inanan kişi ile çeşitli inanan kişi tiplerinin toplumbilimini incelemekten çok tasarımlar ile kuttörenleri incelediğini belirtmek gerekiyor: Böyle bir iş bilginlerin büyük çağdaş dinler için girişmiş olduğu, geçmişteki dinler için hiç girişmediği çetin bir iştir. Belgelere başvurmanın gerekli oluşu, doğrudan soruşturma yapmanın olanaksızlığı bu işi son derece güçleştiriyor elbette. Ancak belli önyargılar oluşturan ilk engeli bir yana bırakmak da gerekiyor.

Aslında dinlerin incelemesine, bizim yüzyılımızdan bir kişinin edinebileceği bir deneyimle dinin insandaki yeri, toplum-

daki rolü konusundaki adamakıllı durağan düşüncelerle girişiyoruz. Oysa Yunan dininin, insan için, eskiçağ toplumu için taşıdığı anlamın, çağdaş dinlerin insan ile çağdaş toplum için taşıdığı anlamla bir olup olmadığını *öznel olarak* bilemeyiz. Dinin işlevinin, toplumsal yaşamın bütününe egemen olduğu eskil toplumlar ile bütün ortak yaşamın laikleştirildiği günümüz toplumlarında aynı olup olmadığını sorabiliriz. Din görüngüsü tıpkı uygarlığın diğer büyük olayları gibi anlam dönüşümleriyle, değişimleriyle birlikte kendi tarihi vardır elbette. Böylece kendimize şunu sormalıyız: Dinsel ulamlarımız, tanrısallık ile bunun insanlarla bağıntısı konusundaki anlayışımız, kutsal ile doğaüstü kavramımız hangi ölçüde Yunan gerçekliklerine uygulanabilir.

Bize göre kutsallık dünyanın hepten dışındadır. Dinbilimcilerin, düşünürlerin dediği gibi tanrı aşkındır. Bu aşkın kutsallık dünyayı, insanları yaratmıştır. Evrenle bağlantısı bir işçinin işiyle olan bağlantısıdır. Yapıt bir anlamda yaratıcısının izini taşır. Ama yaratıcı yapıtın ötesindedir. Varettiği şeyin, yoktan varettiği şeyin dünyasından başka bir dünyada yaşar.

Evrenimize yabancı olan bu tanrı, kendi içimizde bulunur. Peki doğanın dışındaysa kendi içimizden başka nerede bulabiliriz onu? Öyleyse içerdeki bir tanrı söz konusudur: Her bireyin ruhu, insanın, iki özne arasındaki kişisel alışveriş kılığında, tanrıyla buluşma yeridir. Bu tekil ilişki aynı zamanda evrenseldir: Her bireyin tanrıyla olan bağı, insanın yaratıcısıyla arasındaki temel bağlantıyı dile getirir. Tanrıyla bağlantıya girmem bir Fransız olarak ya da şu ya da bu mesleğin, şu ya da bu ailenin, şu ya da bu toplumsal öbeğin üyesi olarak değil, yaratılmış bir insan, tekil birey olarak gerçekleşir.

Son olarak çağdaş insanın yaşamında dinsel alan genel olarak oldukça dar bir yerle sınırlı kalmıştır. Toplumsal, ekonomik, kültürel, siyasal etkinliklerimiz, işimiz, boş zamanlarımız, okuduklarımız, izlediklerimiz, aile ilişkilerimiz büyük ölçüde

tam anlamıyla dinsel işlerin dışında kalıp dindışı alanı oluşturur görünmektedir. Böylece dinsel olan insan yaşamının belli bir kesimiyle sınırlanmıştır, kulun dinsel yaşamının kendine özgü alanı ile kendine özgü konuları vardır.

Yunan dini ile tanrılarına baktığımda, çok basite indirgeyerek belirttiğim bu değişik özellikleri bulamıyorum. Yunan tanrıları dünyanın dışında değildir. Acının tamamlayıcı parçalarıdır. Zeus ile Olymposlu tanrılar ne fiziksel evreni, ne canlı varlıkları ne de insanları yaratmışıtr. Bu tanrılar, evrenin çerçevesi, dayanağı olarak varolmayı sürdüren ilksel güçler tarafından yaratılmıştır. Bu güçler *Khaos, Gaia, Eros, Nyks, Ouranos, Okeanos*'tur. Öyleyse tapı tanrıları belli bir zamanda ortaya çıkmıştır; onlar her zaman varolmamışlardır. Kökensel güçlere göre "geç kalmış" bu tanrılar erki ele geçirmişlerdir. Zeus, hem kendi egemenliğini hem de bir daha hiç sorgulamayacak olan dünya düzenini kurabilmiştir. Asayı elinde bulundurur; evrenin efendisidir, kralıdır; ama bunu zahmetsiz, savaşsız elde etmemiştir. Zeus, ona destek veren bağlaşıklarına ne borçlu olduğunu, zincire vurduğu ama bütün savutlarını almadığı düşmanlarının nesinden korkacağını bilir; özenle kullanması gereken güçleri, saygı duymak zorunda olduğu ayrıcalıkları bilir. Homeros, Zeus'un saygı dolu, dinsel bir korku duyduğu eski *Nuks*, Gece önünde geri adım attığını gösterir bize.

Böylelikle tanrılar öncesiz sonrasız değildir. Yalnızca ölümsüzdürler. Ölümsüzlükleri, insanların, gölge ya da duman gibi yitip gitmek üzere dünyaya gelen şu "geçici" varlıkların zavallı yaşamıyla karşıtlık içinde tanımlanır. Tanrıların yaşamı daha kararlıdır. *Aion*'ları, tükenmez yaşamları sürekli bir gençlik içinde bütün zamanlara yayılacaktır. Bununla birlikte tannlar ile insanlar arasında birçok ara basamak vardır. Ölümsüzler ile ölümlüler arasına önce *makrobioi* ya da *makraiones* denilen varlıkları koymak gerekir: binlerce, onbinlerce yıl varlıklarını sürdürürler; yazgısı, bu tanrıların oturduğu ağaçların yaşam

çevrimlerine bağlı olan *Nymphai*'nın durumu budur. Öte yandan kimi tanrıların güçleri ile yaşam süreleri azalabilir, tıpkı iki kardeşin küpün içine kapatmayı başardıkları *Ares*'in öleyazması gibi. Son olarak belli insanlar da kimi özel durumlarda tanrısal konuma erişebilir; tanrılarla birlikte kıyamete dek mutlu bir yaşam sürebilir.

Tanrılar öncesiz sonrasız olmadıkları gibi herşeye gücü yeter, herşeyi bilir de değillerdir. Demeter gibi büyük bir tanrıça, Hades kızını baştan çıkarıp onu yeraltı dünyasına götürdüğünde, kızını her yerde arar, çocuğunun nerede kaybolduğunu söylemeleri için yalvarır. Sonunda ona bu bilgiyi veren *Helios*'tur, güneştir. *Helios* tam anlamıyla herşeyi biliyor demek değildir bu; ama göğün tepesinde hep açık tuttuğu yuvarlak gözleri onu yanılmaz bir tanık haline getirir; yeryüzünde, suda olabilecek hiçbir şey bu ışıklı bakıştan kaçamaz. Buna karşın *Helios* geleceğin bilinmezliklerinde hazırlananların hiçbirini bilmez. Geleceği bilmek Apollon gibi başka türden kehanet tanrılarına vergidir. *Helios*'un bilgisi gibi gücü de, bu yıldıza özgü etkinliklere bağlıdır; tanrının işlevi sınırlıdır. *Helios* kızdığında yalnızca dünyayı aydınlatmamak gözdağını verir, eğer arabasının yolunu değiştirecek olsa, *Erinyes*'ler hiç gecikmeden arabaya doğru yolu gösterir.

Dolayısıyla tanrılar ne tam olarak herşeyi bilir ne de herşeye gücü yeter, ama onlar aralarında düşmanlıkların varolabileceği özel bilgi, erk biçimleridir. Kutsal güçlerin doğası, rekabetler ile çatışmalar doğuracak kadar çeşitlilik gösterir. Olympos, Homeros'da tanrılar arasındaki kavgalar, özellikle de Zeus'la Hera'nın ağız dalaşları ile çınlar. Elbette Yunanlılar bu öyküylerle eğleniyorlardı ama öykünün ardında çok ciddi bir gerçeğin dile getirildiğini biliyorlardı: Kutsal acun onlara göre gerilimler, çelişkiler, ayrıcalık, güç kavgalarıyla parçalanmıştır. Ondaki birliği de görüyorlardı: Zeus bütün bu kıpırdak, çeşitli tanrıları aynı yasa altında birleştiriyordu. Ama fiziksel evrendeki düze-

nin karşıt güçler arasındaki denge üzerine kurulu olarak: soğuk, sıcak, kuru, ıslak – tıpkı ülke-kentte barışın rakip öbekler arasındaki bir anlaşmadan kaynaklanması gibi, kutsal acunun birliği de karşıt güçler arasındaki uyumla sağlanır. Bu kutsal güçler çarpışabilir, kavga edebilir. Ancak insan bunlardan hiçbirini küçümseyemez, çünkü bunların hepsi varlığın has bir yönünü temsil eder; gerçeğin bir bölümünü dışa vurur; evren sakatlanmadıkça insanın vazgeçemeyeceği bir değer türünü yansıtır. Böylece saf Hippolytos, kendini kızoğlankız tanrıça Artemis'e adayıp Aphrodite'ye tapınmayı kabul etmediğinde insanlık durumunun bir yönünü bütünüyle reddetmiş olur. Aphrodite bunun öcünü alacaktır. Hippolytos her birimizin içinde Aphrodite'ye ilişkin olan parçayı tanımamış olduğu için ölecektir.

Karşıtlıklar ile çatışmalarına varasıya dünyada varolan tanrılar insanların işlerine karışır. Yunanlılar apansız itkiler, akıllarına gelen tasarı ile düşünceler, telaş ya da savaşma hırsı, aşk coşkusu ya da utanma duygusu kılığında bu tanrıların varlığını içlerinde duyarlar. Tanrıların bütün evrende, toplumsal yaşamda, insanların ruhsal yaşamında bile varolmaları, tanrılar ile ölümlü yaratıklar arasındaki sınırların, hatta bir anlamda aşılamayacak sınırların bulunmadığı anlamına gelmez. Tanrılar insanlarla aynı evreni paylaşır, ama bu evren aşama düzeninin bulunduğu, kat kat bir dünyadır, bu katların birinden diğerine geçilemez. Bu anlamda öte dünya güçlerinin oluşturduğu toplum, Homeros'ta görüldüğü biçimiyle, insan toplumunun basamaklanmalılı örgütlenmesinin bir uzantısıdır. Kral uyruklarına ne kadar yakınsa ya da onlardan ne kadar uzaksa tanrılar da insanlara o kerte yakın ya da onlardan o derece uzaktır. Belki de tanrılar toplumu ile insanlar toplumu arasındaki karşılaştırmayı daha da ileri götürebiliriz. Kral adaleti yerine getirirken, önceden belirlenecek, yazılı bir kurala uymak zorunda değildir. Adaleti oluşturan sözü ile edimidir, yerine getiren şeyse *themis*'idir. Peki bu, hükümdar rastgele mi davranıyor demektir? Kesinlikle

hayır. Krallık erki *timai*'a, ayrıcalıklara, sınıflara, geleneksel onurlara saygı üzerine kurulmuştur; bunlar kralın egemenliği ile dayanışma içindeki bu basamaklı düzeni oluştururlar. Başkasının *time*'sini tanımamak, komşusunun hakkını çiğnemek kendi *moira*'sının ötesine geçmek, kendi payına düşenin ötesine geçmek, doğası gereği kral bunları yapabilir; ancak böylelikle, düzeni allak bullak ettiğinden, kendine karşı dönecek güçleri, egemenliğini tartışma konusu yapacak güçleri harekete geçirir; *Time*'sine saygı göstermediği kişinin, sonunda ağulu ürünler verecek olan tehlikeli kargışını kışkırtır; kurulda, halkın tamamında düşmanca söylentilere, dedikoduya, alaylı sözlere neden olur: Tıpkı uyrıklarının övgü ile hayranlığının, saygınlığı ile erkini pekiştirmesi gibi, halkın bütün "kıskançlığı" krallık erkini sonunda alaşağı edecektir. Kara çalma, güvensizlik, küçümseyici alay, tıpkı halkın, ozanlann övgüleriyle adının, kişiliğinin yüceltilmesi gibi, kralın gerçekten güçten düşmesine, küçük düşmesine yol açacaktır.

Kralın kusurunun ortaya çıkarttığı güçlerin nasıl aynı zamanda dinsel, toplumsal, ruhsal güçler olduğu görülmektedir. Zeus'un durumu kralın durumundan çok farklı değildir. Filologlar Homeros gibi bir ozanda, Zeus ile yazgı arasındaki ilişkilerin ne olduğu sorusunu sık sık sormuşlardır. Kimi kez Zeus yazgıyı belirler gibidir, yazgıya o karar verir; kimi kez de yazgı karşısında güçsüzdür; boyun eğmekten başka yapacak şeyi yoktur. Karşıtlıktan sözettik. Ama belki de bu terimlerle sorulduğunda soru yanlış sorulmuş oluyor. Aslında Homeros, Zeus'un ya da diğer bütün tanrısal güçlerin toplamının dışında, üstünde olmak üzere bir kezliğine belirlenmiş bir yazgı tanımamaktadır; ancak her zaman, her yerde keyfine göre serbestçe davranan, herşeye gücü yeten tanrıları da bilmez. Zeus erkini, konumu benzerlerininkinden daha üstün ama saltanatı bütün bir ayrıcalıklar ile onurlar topluluğuna bağlı olan kralınkilere benzer koşullarda yürüttür. Böylece *İlyada*'da (XVI, 433) Zeus,

düşmanın pençesine düşmek üzere olan diğer bütün insanlar gibi ölüme yargılı kılınmış oğlu Sarpedon'u kurtarmak ister. Olayların gidişine karışıp bunları değiştirip değiştirmeme konusunda duraksar. O zaman Hera onu uyarır, "nasıl istersen öyle davran, ama biz, diğer tanrılar, seni onaylamada hepimiz oybirliği içinde olmayacağız.... Sarpedon'u, insanların *moira*'sına aykırı olarak sağ salim kurtarırsan, diğer tanrıların da çocukları için aynı şeyi yapmamasına dikkat et" der. Böylece Zeus dikkatli davranır, boyun eğmeyi, evrenin düzeniyle birlikte kendi üstünlüğünü de tehlikeye atacak bir güçler savaşını başlatmamayı yeğler.

Diğer çözümler de son derece anlamlıdır. *İlyada*'da (XVI, 840) canını vermek üzere olan bir savaşçının ağzından, ölümünün sorumluluğunu belirten sözler çıkar: "*Beni asıl öldüren uğursuz kaderle* (μοῖρ'ὀλοή) *Leto'nun oğlu* (yani Apollon), *insanlardan da Euphorbos vurdu beni*" Bunun aşırı olduğu düşünülebilir: Bize göre bir tek örnek yeterli olabilirdi. Yunanlı daha çoğunu ister. Ölümüne yolaçan şeyin bedenine saplanan düşman mızrağı olduğunu çok iyi bilir. Ancak yine de bunun tam tersi olabilir, utku bu adamın olabilirdi. Bu gerçekleşmediğine göre işin içine talihsizlik girmiş demektir: döğüş sırasında ayağı kaymış, güneş gözünü kamaştırmış ya da vuruşu düşmanı ıskalamıştır. Bu durumda bir tanrının eylemi işe karışmış olmalı: Kuşkusuz Apollon eski bir hıncını çıkarmak için savaş alanına gelmiş, araya girmiştir; bir zamanlar kendisine karşı yapılan kusurların öcünü almış olacaktır. Ancak aynı zamanda Apollon'un bu hıncı, tanrılara karşı yapılan her kusurun ödetilmesini isteyen, insanları ölümlü kılan yasaya uygundur. Böylece aynı olayın, ele alındığı gerçeklik düzeyine göre farklı açıklamaları olabilmektedir. Bu değişik nedenler birbirini dışlamaz, çünkü aynı düzlemde bulunmazlar.

Böylece aynı dinin içinde, insan eylemlerinin hemen hemen hepsinde kutsallığın bulunduğuna ilişkin derin duygu ile

insanın her zaman kendi başının çaresine bakması gerektiği, kurtuluşunun öncelikle kendi elinde olduğu duygusu bu duygu birincisinden hiç de zayıf değildir – yanyana bulunabilmektedir. Bütün Yunanlılar gibi Odyseus da savaş alanındaki yamanlığın, ürkünün insanlara tanrılar tarafından verildiğine kanmıştır: ama bir birliğin karnı ne kadar iyi doymuşsa gönülgücünün de o kadar çok olduğunu da bilir: Akhilleus'un önerisine karşın, askerleri savaşa yeniden sokmadan önce yedirip içirmeyi salık verir. Gerçi savaşta herşey tanrıların elindedir, ancak önderler de en az onlar kadar savaşın yönetimini yakından gözetmelidir.

Yunan düşüncesinde insanlarla tanrıların ilişkileri konusunda benzer bir anlamca bulanıklık görebiliriz. Homeros ile Pindaros gibi şairler tanrılar ile insanların bütünüyle farklı soylara ait olduklarını, insanın kendini tanrılara eş tutmaması gerektiğini bıkıp usanmadan yinelerler "Sınırlarını bil; insan olmakla yetin, kendini tanı": Bunlar Yunan bilgeliğini tanımlayan özlüsözlerdir. Bununla birlikte dinsel topluluklar ya da felsefe çığırları gibi belli çevrelerde çok ayrı bir düşünce yönelimi gözlenmektedir. Bu çevrelerde insanlara, içlerindeki tanrısal bölümü geliştirmeleri kendilerini olabildiğince tanrıya benzetmeleri, arınma yoluyla mutlu bir ölümsüzlüğe ulaşmayı denemeleri, tanrıya dönüşmeleri öğütlenir.

Ötenin güçlerinin sınıflandırılması ile tanrılar toplumunun basamaklanmasında da çifte yönelim vardır. Resmi tapı çeşitli doğaüstü varlık ulamlarını açıkça belirlemiştir. İlk olarak, kısaca tanrılar olarak bilinen *theoi*; bunlar *daimones*'e benzetilebilir. kutsal dünyada baskın konumdadırlar. İkinci olarak daha altta, değişik bir kuttörene konu olan, kahraman denen, bir zaman yeryüzünde yaşamış olduğu düşünülen ama bütün ülkekentin kuttörenlerle kutladığı varlıklar; son olarak "mutlu kişiler" ya da "güçlüler" olarak adlandırılabilen kişiler, yani adsız güçler, sıradan ölüler, her evde ailenin yakardığı kişiler. Basa-

maklanmanın en tepesindeki *theoi* ile en alt basamakta yaşayan insanlar arasında kahramanlar ile ölülerin temsil ettiği ara basamaklar vardır: Ancak bu basamaklar süreksizdir, aralarında iletişim yoktur. Olağan koşullarda insanlar ölümlülükten kurtulamazlar. Düşünürlerde bulduğumuz sınıflandırma daha başkadır. Bir yandan insanlar ile tanrılar arasındaki uzaklık daha büyümüştür. Düşünürler ne olursa olsun tanrının insan-biçimli imgesini reddeder, kutsal özü daha yetkinleştirilmiş, daha çok şey gerektiren bir kavrama dönüştürürler. Bu anlamda, düşünürlerde tanrılar dünyası insanların dünyasından uzaklaşır. Ancak aynı zamanda birbirine böylelikle yaklaşan cinler ile kahramanlar, işlevi tam olarak, *theoi* ile insanlar arasındaki dolayımı sağlamak, ölümlülere onları tanrılardan ayıran bu artan uzaklığı kapatma olanağı vermek, onlara sırasıyla kahraman, cin, tanrı konumunu sağlamak olan aracı varlıklar sınıfını oluşturur. Dolayısıyla Yunanlıların dinsel düşüncesinde iki kutup arasındaki gerilime benzer bir şey vardır. Bu gerilim, kimi kez insanlara göreceli daha yakın bir tanrısal dünyayı, tanrıların insan işlerine doğrudan karışmasını, ölümlülerin yanında yer almalarını gerekli kılar ama buna karşılık insan ile tanrılar arasındaki basamakları aşıp insanlık durumundan kurtulmayı da olanaksız kılar. Kimileyin bu gerilim, tanrılarla insanlar arasında daha kesin bir kopma, daha büyük bir uzaklık varsayar, ancak buna karşılık insanın tanrılar dünyasına doğru yükselişi yolunu açar.

Kuttörende de kutuplaşma vardır. Bir yanda temel işlevi, dinsel eylemleri yerine getiren kişinin ilişkin olduğu toplumsal öbekle bütünleşmesini, onun yönetici, yurttaş, aile babası, konuk vb. olarak nitelenmesini sağlamak ama daha üst bir düzeye çıkarmak üzere onu toplumsal yaşamından koparmamak olan yurttaşlık dini, siyasal bir din; bu dinsel bağlamda saygı sevgi, *eusebeia* salt insanlarla tanrılar arasındaki bağlantılara uygulanamaz. Bir öznenin kentteşleriyle, ister diri ister ölü olsun ai-

lesiyle, çocuklarıyla, karısıyla, konuklarıyla, yabancılarla, düşmanlarıyla olan toplumsal ilişkilerinin tümünü kuşatır. Öte yandan işlevi bir anlamda bunun tersi olan, birincisini tamamlayan bir din: Bu din siyasal olmayan, hiç tapınağı olmayan ya da az sayıda tapınağı olan, inananlarını kentlerin dışına, yaban doğaya sürükleyen, bireyleri sıradan toplumsal ilişkilerden, alıştıkları uğraşlarından koparıp onları kendi yaşamlarına, kendilerine yabancı kılan tanrılara yöneliktir. Bu tür bir din özellikle kadınlar içindir; siyasal yaşamın kesinkes dışında bulundukları, ülke-kentle erkeklerden daha az bütünleştikleri ölçüde. Kadınlar, kamu işlerine erkeklerle eşit düzeyde katılmak için toplumsal olarak yetkisiz görüldüklerinden bir anlamda resmi dinin bir bakıma karşıtı olan bu tapıları canlandırmaya dinsel olarak yetkilidir. Ortak Yunan dindarlığından çok ayrı olan "gizemci" dinsellik, bir kaçış arayışı, çılgınlık, *mania* kültürü, bireysel kurtuluş ardında koşma ile ülke-kentin kıyısında, olağan çerçevelerin dışında bulunan toplumsal öbekleşmelerde ortaya çıkar: Aile, boy, yurttaş örgütlenmelerinin dışındaki öbekleşmeleri oluşturan dinsel dernekler, kardeşlik dernekleri, gizem toplulukları. Böylelikle insanların belli toplumsal koşullarda yarattığı bu öte dünya güçleri, bir tür aykırılıkla bu toplumsal koşullar üzerinde etki yapar yeni yeni öbekleşmelere, özgün kurumsal biçimlere yol açar.

Hem bu kadar uzun hem de bu kadar özet bir bildiriyi nasıl bitirmeli? Bitirirken Yunan dini gibi bir dinin karmaşıklığı üzerinde bir kez daha durmama izin verin yalnızca: Dinsel dizgenin kendisinde bulunan karmaşıklık, dinsel dizge ile toplumsal yaşam arasındaki ilişkilerin karmaşıklığı; ensonu dinsel deneyimdeki kutuplaşma ile gerilim, insanda, evrende, kutsal dünyada çelişkilerin varolduğu bilinci. Kuşkusuz bu dinsel kavrayış ile aynı zamanda hem uyumlu hem de Yunanlıların tragedyayı bulmalarıyla birlikte çatışmalarla parçalanmış bir dünya arasında bağlantı kurmak gerekir.

Trajik bir bakıştır bu, çünkü kutsal olan hem anlamca bulanık hem saydamsızdır; buna karşın iyimserdir, çünkü insanın yerine getirmesi gereken görevleri vardır. Bana öyle geliyor ki bugün yeni baştan yaşamın bu trajik duyuşunu ortaya koyuyoruz; herbirimiz insanlık durumundaki anlamca bulanıklığı duyuyoruz. Belki de bu yüzden, bir anlamda bir dil yetisi olduğunu söylediğim bu Yunan tanrıları, onlara kulak verdiğimiz zaman hala bizimle konuşmaktadır.

ARI İLE ARI OLMAYAN[1]

Yunan düşüncesinde arı ile arı olmayana ayırdığı incelemesinde L. Moulinier bu kavramları herhangi bir dizge anlayışı olmaksızın, kendi kavrayışlarımıza göre ya da başka halklarda varlığına rastlanmış düşüncelere göre yorumlamaktan kaçınarak ele almak istemiştir.[2] Ona göre yalnızca Yunan verilerine dayanıldığında, her tür bütünsel kuramı suya düşüren bir çeşitlilik görmeden edemeyiz. Araştırması, olguları birleştirip açıklamaktan çok, metinler, kuttörenler, sözdağarı boyunca dahası Platon felsefesine varasıya, karmaşık, çeşitli, bize yer yer neredeyse çelişkili gibi görünen bir düşüncenin duraksamalarının ardına düşmeye çalışır.

L. Moulinier'in araştırması tarihseldir; başlangıçtan VI. yüzyıl sonuna dek gitmektedir. Yazara göre kaynaklar için Homeros ile Hesiodos'un tanıklığıyla yetinmemiz gerekir. Ne kazıbilim ne de dilbilim Giritlilerde, II. bin yılda Yunanistan'a yerleşen Hint-Avrupa öbeklerinin en eski dinsel biçimlerinde kirlenme ile arınmanın yerini aydınlatamamaktadır. Özellikle **ἁγος** sözcüğünün kökeninden çıkarabileceğimiz birşey yoktur; arı olmayan ile kutsal arasındaki bağı vurgulayarak kirlenme kavramının gerçek dinsel kökenini oluşturur gibi görünen **ἁγος-ἄγος** eşil kökü ona göre gerçekte varolmamalıydı. Bu yüzden metinlere başvurmak, ilkel Yunan dininin ne olabileceği konusunda bu metinleri önyargısız yorumlamak gerekiyor. Oysa Homeros'ta açıkça kirlenmenin olumlu anlamı dışında başka hiçbir anlamı yoktur. Pisliktir, maddi bir lekedir; kan, çamur, balgam, ter lekesidir. Suyla yıkanır. İnsan temiz olursa arıdır.

Pis olmaktan öte bir kirlilik biçimi yoktur. Fiziksel temizlik zaten gövdeyi aşar. Gövdeyi kirleten leke insanı üzer, çirkinleştirir; gözden ırak varlığına toplumsal, düşünsel kişiliğine dokunur. İnsanın tanrılarla ilişki kurmasını da engeller: Tapı edimlerinden önce insan yıkanmak zorundadır. Ancak L. Moulinier bu dinsel yükümlülükte yalnızca kutsal yaratıklara gösterilen bir incelik görmektedir. Bununla birlikte Homeros'un iki tür yıkanma belirlediğini bildirir: Bunlardan kuttörensel olan, kutsal suyla **χέρνιψ** yapılanı bir çıkmaya göre, "insanın olabildiğince tanrıya benzemesini"[3] amaçlamaktadır. Fiziksel temizliğin birden dinsel bir değer olarak ortaya çıktığı anlamına mı geliyor bunlar? Yazar böyle düşünmüyor gibidir: herşeyden önce temizlik arayışı sağlık[4] kaygısını dile getiriyordu. Yazara göre Hesiodos'un tanıklığı Homeros'unkini doğrulamaktadır. *İşler*'de[5], canlılıklarıyla halk dinine çok yakın görünen birçok kuttörensel yasağın sıralanması aynı olumlu düşünceden esinlenmiş gibidir: Tanrısallığa yaklaşmak için insan yıkanma ya da temizlenme yoluyla fiziksel kirlilikten kurtulmak zorundadır. Yalnız Hesiodos'ta bu düpedüz kuttörensel temizlik, tanrıların istencine boyuneğme belirtisi olarak açıkça törel değer kazanır.

Kökenlerden sonra L. Moulinier eskil dönemde kavramların durumunu inceler. Sorunun hep nasıl sorulduğunu biliyoruz: VII., VI. yy larda yeni bir kirlilik anlayışı ortaya çıkmış mıdır? Böylelikle Homeros zamanında bulunmadığı sanılan katilin kirliliği ile ölümün arı olmayışı düşüncesi doğrulanmış olmaktadır.Yazar bu dönemde yapılan yeniliklerin dökümünü çıkarıyor. İlkin boşalım davranışları: Arınma amaçlı, özellikle katilin yaptığı kurban törenleri, **φάρμακος** kuttöreni, cesetler ile kutsallığa saygısızlıkta bulunanların tapınaklardan dışarı atılması; sonra Epimenides gibi arındırıcı kişiler; ayrıca yeni sözcükler **εὐαγεως ἀγης ἐναγής ἀμίαντος**; ensonu artık daha çok törel anlam kazanan, daha soyut nesneler için kullanılan eski sözcüklerin anlamının genişlemesi: bir ülke-kent kirlenebilmekte-

dir. Bu yeni kılgılar ile düşünceler bütününden Glotz'un düşündüğü gibi dinsel kirlilik kavramının, bunalımlı bir dönemde yerine getirilmeyen bir tüze gereksemesini karşılamak üzere bu çağda ortaya çıktığı sonucuna mı varmalıyız? Yazar bütün içtenliğiyle, başlangıçta yerleşmiş olduğu konuma uymasına karşın bu savı kabul edemeyeceğini düşünmektedir. V yüzyılda Yunanlıların cinayet de içinde olmak üzere bütün lekeleri en eski çağlara kadar geri götürdüklerini belirtiyor. Yazar haklı olarak Homeros'un çağındaki gibi klasik çağda kirliliğin enikonu maddi olarak tasarlanmasının sürdüğünü vurguluyor. Kirlilik arınmaya yönelik kurban töreniyle silinebilecek bir lekedir. Yalnız daha da incelen bu madde bundan böyle yeni varlıklara da işleyebilmektedir: örneğin cesete. Son olarak da Homeros'un bu konudaki suskunluğu kanıt sayılmaz. Katilin lekesi edebiyatta daha sonraları boy gösterebilmiştir.

V. yüzyıldan başlayarak kuttörenler üzerine bilgilerimiz daha da kesinlik kazanmaktadır. Moulinier dinsel arınmaların kendini dayattığı çeşitli koşulları incelemektedir: Çocuk doğunca, kadın doğurunca, tanrılara kurbandan önce, ölümde, kimi ölülerin yaşgününde bile, en sonunda da özellikle cinayet sözkonusu olduğunda. Kirlilikler insanlara, ailelere, ülke-kentlere, kutsal yerlere, tanrılara bile bulaşabilir. Kirlilik türlerinin çeşitliliğine kuttören biçimlerinde de büyük bir çeşitlilik karşılık gelir: tek bir kurban yoktur, boşalım kurbanları vardır. Yurtma törenlerinde su, ateş, kükürt, adasoğanı ya da incir, büyü sözleri ile kurbanın kanı v.b. kullanılır. Oyunlar ile dansların da arındırıcı değeri olabilir. Peki biçimlerin bu bolluğu Yunanlıların dinsel duygularında bir kirlilik saplantısını mı göstermektedir: Bundan kuşkulanılmıştır. Yazar böyle düşünmemektedir. Resmi dinde arılık arayışının yalnızca ikinci derecede bir payı vardır: Bir araç, bir hazırlıktır ama asla bir amaç değildir. Boş inanç uygulamaları dışındaki dinsel çaba, çok katı olmadan, kimi türleri için süresini, kimileri için de gerekli kuttörenler ile hazırlık-

ları saptayarak kirlilikleri sona erdirmeye kalkışır daha çok. Zaten kirlilik her alana yayılmamıştır. Kadın asla arı olmayan bir varlık olarak görülmez; üstelik – kuşkusuz fazla kestirip atan yazara göre – hamile olduğunda ya da aybaşı döneminde bile. Yasal cinsel birleşme bir kirlilik değildir. Kısaca, kuttörenlerin türlü türlü biçimde oluşunun genel bir sakınım, ağırbaşlılık havasıyla el ele gittiğini söylebiliriz. Ölüm olayında, şiddete dayalı öldürme özellikle de insan öldürmede görülür. Toplulu kendini kirlilik tehdidi altında duyumsar, bu bulaşacak diye bir tür kaygı ortaya çıkar. Katille ilişkisini sürdüren, tapınaklara kamusal yerlere, ülkeye girmesine izin veren herkes cinayetin kirliliğini üstlenmiş olur sonuçta da kokuşan bütün bir ülke olur. Buradaki kirlilik tam bir **μίασμα**'dır; ülke-kentten tedirgin bir uyanıklık isteyen bulaşıcı bir güçtür.

Kuttörenlerinkinden sonra bunlarla dile gelen sözcüklerle niyetlerin incelenmesi bu tehlikeli miyasmayı daha kesin belirlememizi sağlayacaktır. Ancak L. Moulinier burada da cesaretimizi kıran bir çeşitlilik ortaya çıkarmaktadır. Cinayetin kiri, sanki geçmişinde olmuş gibi yaradan fışkıran kan imgesine bağlı kalır; suçlunun ellerini lekeler, onu "eli arı olmayan adama" dönüştürür. Ancak yalnızca bu imge yoktur. Leke, ellerden, gövdeden başka ruha da ulaşır, **τὰς ψυχάς**, üstelik kıyan kişiyle bile bütünleşebilir. Orestes yolculukları boyunca kirlerini sildiğini değil, evlerle, yollarla değinmesi yüzünden kendi kendini yıprattığını söyleyecektir.[6] Miyasma her zaman yanmayla arıtılır, ancak kendi kendini de "tüketir"; "uyuklar", "dağılır" Bir lekedir o, "uçan" bir şeydir, bir "ağırlık", bir "sayrılık", bir "bela", bir "yara", bir "acı"dır. Dahası var: buraya kadar çeşitli simgeler altında hep katile ilişkin bir durum söz konusuydu. Oysa V. yüzyılda katilin kirliliği, ancak ülke sınırları içinde kirlilikdir. Ülke-kentin topraklarından çıktığı anda suçlu, sanki kirliliğini kurbanın yapıştığı topraklara bırakmışçasına arı olur: Kirlilik artık kıyan kişide değil de ölenin öfkesi ile tehlikeli öç alma aç-

lığında bulunmaktadır. Kirliliği arıtmak böylece suçlunun lekesini yıkamakla değil ölenin hıncını dindirmekle olmaktadır. Aslında ölmeden önce kurban, öçten vazgeçip bağışlarsa, katil cinayet suçundan "aklanır"

Bir başka zorluk: Kan lekesi ister suçlunun elindeki kana isterse ölü evindeki öç alma isteğine bulaşsın, suç işleme niyetiyle herhangi bir bağlantısı olduğuna inanılmaz. Ancak kirliliğin suçla bağlantısı vardır. "İsteyerek" işlenen cinayet ile "istemeden" işlenen cinayet arasındaki ayrıma gelmeden önce hiçbir kirliliğe yol açmayan cinayet örnekleri vardır. Demosthenes, kimi koşullarda adamı öldüren kişinin arı, **καθαρός** kaldığını söyler: Oyunlarda kazalar; savaşta dostu düşman sanmak; bir hainin, tiranlığa özenen birinin ya da karısına, anasına, kızkardeşine vb. hakaret eden birinin öldürülmesi. Şiddete dayalı cinayete, akan kana karşın kirlenmenin olmaması nereden kaynaklanmaktadır? Bunun nedenini Demosthenes niyetin, **διάνοια** kötü olmaması bir de eylemin yasalara uygun oluşuyla açıklar. Dahası L. Moulinier, yalnızca rastlantının, **ἀτυχήματα** kurbanı olan katillerin de kirlilikten bağışık olması gerektiğini düşünür: Baştan kötü bir niyeti varmış gibi görünen kişilerin arınması gerekiyordu. Bu nedenle, insan öldürüldüğünde akan kanın lekesinden sanığı kurtarmak için katıksız "talihsizliğe" seslenebilirdi. Korobaşı Antiphon, önemli olanın vicdanın rahat olması, hiçbir kusur işlememek olduğunu, eğer bir felaket başa gelirse bunun adaletsizlikten, **ἀδικία**, değil talihten **τύχη** kaynaklanması gerektiğini söyleyecektir.[7]

Ama işte yine bir aykırılıkla karşı karşıyayız. Aynı talihsizlik diğer zamanlarda bir kirlenmenin kanıtı olarak yorumlanacaktır: Talihsizliğe uğrayan kişide suçla ilgili bir kirliliği belirtecektir. Dahası kirlilik, talihsizlik, uğursuzluk aynı gerçekliğin yönleri olarak görülebilir. Kıyanın kiri üzerine çektiği, çevresine yaydığı uğursuzlukla karışır. Bir sanık masum olduğunu kanıtlamak için yolculuk ettiği geminin başına hiçbir aksilik gelme-

diğini öne sürecektir.[8]

Kuttörenlerde olduğundan daha çok olmamakla birlikte sözcüklerde de kirlilikle ilgili yalınkat, tekanlamlı kavram bulamıyoruz. Kir hem maddi bir leke hem de görünmez bir varlık olarak ortaya çıkmaktadır. Hem özneldir hem nesnel, insanın hem içindedir hem de dışında. Hem neden hem de sonuç olarak görünmektedir: salgına yol açan şey ve salgının yol açtığı şeydir. Kıyana ilişkindir, kıyana kendisidir; kurbana ilişkin olduğu kadar onun öç düşüncesidir de. Bu kadar çelişkili yönleri olan bir düşünceyi nasıl kavrayabiliriz? Yazar Yunanlıların bizimkinden ayrı düşünce yapıları olduğunu varsaymayı gerekli görmüyor. İnsan tini aynı kalır. Öncelikle bir sıkıntının dile geldiği tasarımlarda mantıksal bir birlik aramaktan kaçınmak gerekmektedir: Kirlenme tedirginlik taşıyan her şeyde vardır. Bununla birlikte L. Moulinier, bize göre püf noktasına değinen ancak üstünde fazla durmadan, sonuçlarını kavramadan dile getirdiği bir saptamada bulunur: Kirlilik maddi gerçekliklerden ayrılmasa bile "yine de doğaüstü varlık"tır der. Eğer kirlenme, görülen dünyada bir "öte dünya gücü"nün varlığını ele vererek iki ayrı düzlemde rol oynuyorsa, o zaman bu kirlilikte dinsel bir gücün yapısını bulmamız gerekmez mi? Oysa L. Moulinier başlangıçta kirliliği, bize dar görünen, bir fiziksel kirlilik kavramına indirgemek istemekle kalmamış, bütünü bakımından kitabı da, kirli kavramını çelişkili yönleriyle birlikte dinsel bir düşünce bağlamına yerleştirmeye çalışan kuramlara karşı çıkmıştır.

Bu eğilim kirliğin, tanrılarla, kutsallıkla olan bağlantılarını ele alındığı bölümde açıkça görülmektedir. Burada yazar, Rhode'den beri sıkça yinelenen, kirliliğin Yunanlılara göre **δαίμων** türünden dinsel güçler olması gerektiği yollu düşünceyi eleştirir önce: Bunlar öç yoluyla kirlilikleri kışkırtıp yayan kötücül ruhlar olmalıdır. Bu durumda kirlilikleri arıtmak için bu ruhların öfkesini dindirmek ya da bunlara karşı tanrıların yardımına başvurmak gerekir. L. Moulinier buna tragedyada

rastlansa da, bu türden kişilere **ἀλάστορες** ya da düzmece Antiphon'un *Tetralogia*'da sözünü ettiği **αλιτήριοι**'a inanmaya karşı çıkar. Gelgelelim bu anlayış yalnızca tragedyayla sınırlıdır. Ne tarihçiler, ne komedya yazarları ne de sözenlerde rastlanmaz. Ortak düşünceyi dile getirmemektedir, bu yeni bir öğretinin bir kuramcısı ya da şairinin bakışıdır. Aksine Yunanlılar için kirlilik suçlu ile ceset gibi somut varlıklardan ya da kan ile kir gibi maddi gerçekliklerden ayrılamaz. Aynı biçimde arıtma da, ruhlar üzerinde etkinlikle değil, yıkma ya da yakma gibi maddesel işlemlerle yapılır. L. Moulinier daha sonra, kirlenmiş olanın belli yönleriyle kutsallığa yakın olduğunu savunan kuramı inceler. Burada da savı olumsuzdur. Kutsal ile kirlenmiş kavramları ona göre birbirinden bağımsızdır: Eugen Fehre'in[9] yazdıklarının aksine, **ἁγ-** ile **ἀγ-** kökleri arasında hiçbir bağın olmaması gerekir. Yazar böylece birbirinden baştan aşağı ayrı iki öbek belirler; bir yandan kirlilik kavramına bağlanan, **ἄγος** çevresindeki **ἐναγής** ile **ἐναγίζειν** terimleri; diğer yandan **ἁγνός** ile **ἅγιος** çevresindeki arı, temiz, ermiş gibi kutsal düşüncesine bağlanan **ἁγίζειν, καθαγίζειν, ἐξαγίζειν** terimleri. Bu iki dizi arasında ne bir ilişki, ne anlam kayması ne de etkileşim vardır, tıpkı kirlilikle, **ἄγος-** tanrısal olanın ya da bununla değinmeye giren şeyin niteliği **ἁγνός- ἅγιος** arasında anlamsal bir yakınlık olmadığı gibi. Bu durumda "ilkel bile olsa kutsal ile arı olmayan kavramlarının anlamca bulanıklığı değil, tam tersine kutsallığın, arılığın, törel olanın köklü yakınlığı"[10] karşısında bulunmaktayız.

Ancak burada ortaya bir sorun çıkıyor: Klasik çağda en büyük kirliliğin ölüm olduğu görülmektedir, oysa ölümün kutsal bir ırası vardır. Ölü aynı zamanda hem arı olmayan hem de kutsanmışdır. Yani özü bakımından arı bir kutsalın yanısıra "kesinkes arı olmayan" bir kutsalda bulunmaktadır. Yazar yerleştiği bakış açısı içinde açıklanamayan olguyu gösterir. Zaten arı kutsallığın tanrıları ile arı olmayan kutsallığın tanrıları yoktur: Yani

yakarıların yöneldiği, kurbanların kesildiği Olympos tanrıları ile bela savıcı kuttörenlerin ödetme, yıkım tanrıları, yersel tanrılar yoktur. Aynı tanrılar zamana, koşullara, yere göre kirlilikler üzerinde egemenlik sürer ya da yalnızca arılıktan hoşlanırlar. Bu olguların anlamı nedir? L. Moulinier bunda yalnızca kutsallıkta, tanrılarda ülkü ile gerçeklik arasındaki bir çelişkiyi görür. Arılık anlamına gelen terimlerin incelenmesiyle ortaya çıktığı kadarıyla Yunan ülküsü, arının doğruyla kutsalla karışmasıdır. Arılığa yakın olan aşırı "insansı" tanrılar da yanılabilir, yanlış yapabilir, nefret edebilir, insanlar gibi kirlenebilir. Yazarın yanıtı pek usa yatkın değildir. Tanrılar insanlar gibi kirlenmekten hoşnut değildir: Onların egemenliği kirliliklerin üstündedir, kirliliği gönderen onlardır. Sağaltıcı hem de sayrılık nedeni olan, arıtan da kirleten de aynı Apollon'dur. Bu iki yön belli bir tarihte, ülkü ile gerçeklik arasındaki bir çelişki olarak örneğin *Kutsal Hastalık*'ın yazarının, kirin tanrılardan geldiği düşüncesine karşı çıkmasında belirebildi; ama başka zaman, başka yerde kutsal içinde birbirini tamamlar gibi görünen, birbirine karşıt iki niteliğin varlığını dile getirir. L. Moulinier'nin çalışmasının sonunda kirliliğin tanrılarla bağlantıları, arı olmayan ile kutsal arasındaki "akrabalık" sorunu bize göre bütünüyle yanıtsız kalmıştır.

Gerçi arı ile arı olmayanı çözümlemeyi olguların karmaşıklığını dikkate alarak, kuramsal yalınçlaştırmalara kalkışmadan yürütme çabası için L. Moulinier'yi kutlamak gerekiyor. Ama belki de kendisi de başka bir biçimde işin kolayına kaçmıştır. Öncelikle kökenlere ilişkin olarak. Temizlik gibi bir gövde durumunun dinsel bir değer taşıyabilmiş olması ilginçti. Ayrıca bizim için yalnızca olumlu[11] anlamdaki pislik ile temizlik kavramlarının rol oynadığı düzlemlerin çeşitliliğini belirtmesi, aynı zamanda bunların dinsel sonuçlarını da vurgulaması da gerekirdi. Homeros'ta bile, kan "kirliliği" sıradan bir maddi lekeye indirgenmemiştir: Suyla yıkayıp sildikten sonra bile kiri, κακά

kükürtle[12] arıtmak gerekmektedir. Aynı biçimde eğer kirlilik yalnızca katilin eline bulaşan bir pislikse neden katilin üzerine, çevresine yıkım, **θάμβος** çeksin, neden eşiğinden geçtiği ev halkı donakalsın?[13] Eğer *Ilyada*'nın I. bölümünün 314. dizesinde **ἀπολυμαίνεσθαι** terimi fiziksel bir pisliğin yıkanmasını, hiçbir dinsel kirlenme düşüncesi olmadan dile getiriyorsa neden Yunanlılar abdestlerini bitirdikten sonra bir de **λύματα**'yı yani kirli suları denize atmak zorundadırlar? Eğer yalnızca kirli sular sözkonusu olsaydı bu işlemin hiçbir anlamı olmazdı. Bu işlem, andını çiğnerse Agamemnon'un yakasına yapışacak kutsal öç üzerine içtiği andın sonunda kurban edilen damızlık domuzun şüpheli bir dinsel gücü olan leşinin de denize atıldığı düşünülürse aydınlanır. Gerçi Homeros'un kirlilik konusunda genel olarak çok olumlu bir havası olduğu su götürmez. Dahası diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da dinsel düşüncenin belli yönlerini görmezden gelmek isteyen olgucu bir tutum takınmasından bile söz edebiliriz. Öyle ki kirliliğin dinsel değerini gösteren örnekler böylelikle daha büyük anlam kazanır. Hesiodos'ta, *İşler*'deki öğütler, pisliğin dar yorumuyla yetinildiğinde aynı biçimde bize anlaşılmaz gelir. Burada maddi kirlilik bir sağlık kaygısı dolayısıyla değil dünyanın dinsel algılanış biçimine göre tanımlanmaktadır. Hesiodos'un söylediğine göre, tanrılar şöleninde beş dallı sap üzerindeki kuru dalı yeşil daldan, kara demirle ayırmamak gerekir: Başka deyişle tırnaklan kesmemek gerekir. Peki ama neden tırnaklar gövdenin diğer bölümlerinden daha kirli olsun? Tırnaklar da yıkanamaz mı? Yine, ocağının yanında atmığa bulaşmış yerleri göstermemek gerektiğini söyler. Bu durumda bel suyu kirlidir. Ancak L. Moulinier kadınlarda aybaşı durumunun kirlilik olmadığını söylüyor.[15] Başka bir yerde haklı olarak Empedokles'e, Aristoteles'e başvuruyor; bu ikisine göre bel suyunun kendisi **γονή**, insanda, dünyada en arı olan **καθαρός** şeyden yapılmıştır.[16] Yani işler o kadar basit değil. Hesiodos'a göre bir kadının yıkandığı suya girmek

de yasaktır. Pislik mi? L. Moulinier'nin açıklaması ona en elverişli gelen örnekleri bütünüyle değerlendirmez bile: Irmakların kaynağına, denize karıştığı yere işemek yasaktır, çünkü yazar çişin pis olduğunu söylemektedir. Ancak burada yıkanmak da yasaktır.

L. Moulinier'nin anladığı biçimde pislik, Yunanlıların kirlenme dediği şeyi anlamaya izin vermez. Bu kendi kendine yeten, kendiyle tanımlanan yalınkat bir kavram değildir. L. Moulinier, sanki pis olma bazı şeylerin özelliğiymiş gibi, her koşulda kendini dayatan saltık bir nitelikmiş gibi us yürütür. Buna göre kan, toz kirli olacaktır. Ama her zaman değil. İnsan gövdesinde dolaşan kan pis değildir. Kan insanın içindeki dirimdir. Ancak toprağa aktığında, toprağa bulaştığında bunları pisletir, kirletir. Peki neden ötürü? Bütünüyle olumlu anlamda lekelediği, kapladığı için mi? Ama bir merhem, bir far ya da bir giysi de bedeni kaplar: Bedeni kirletmez. Kurban edilen hayvanın sunağın üzerine akan kanı da kirletmez – tam tersine sunağı kutsar. Karın hem bir pislik hem de bir kirlilik olarak görünmesinin nedeni, belli koşullarda aktığında (özellikle toza bulanan kan **τὸ λύθρον**) cinayet, ölüm demek oluşu, dirime karşı, yaşayanlar için tehlikeli bir gerçeklik alanına ilişkin olmasıdır. İnsan gövdesindeki toz ile çamur elbette **λύματα** 'dır; tanrıya yönelmeden önce bunları temizlemek gerekir. Çünkü toprak cesetleri örtmek için yaratılmıştır; ölenin akrabasının kafasına serptiği toz da onun ölüm dünyasıyla olan bağlantısını belirtir. Buna karşın Sel'ler için yani kutsal etkinlikleri toprağın güçleriyle sürekli bir ilişkiyi gerektiren o Dodona rahipleri için kuttörensel yasaklamaya konu olan şey ayakları yıkamaktır.[17]

Homeros ile Hesiodos'un anladığı biçimiyle "fiziksel" kirlilik sadece dinsel bir düşünce dizgesi çerçevesinde anlaşılabilmektedir. Bir "pislik", birbirinden enikonu ayrı kalması gereken gerçeklikler arasında bir iletişim kurduğu belli bir dünya düzenine aykırı bir değinme, dokunma olarak belirir. Daha güç-

lü gerçeklikler söz konusu olduğunda daha da tehlikeli olacak bir dokunmadır bu. Bu açıdan Hesiodos'un metni anlamına tam olarak kavuşmaktadır. Tanrıların şöleninde tırnak kesmemek gerekir, çünkü kuru ile yeşilin buluştuğu gövdeden ayrılan tırnak insanda ölü bir şeydir, bu haliyle kutsallığı kirletmektedir. Tırnağın "kiri" tanrılarla karşılaştırıldığında, arı olmayışından oluşur. Bel suyu kendi başına pis değildir; ama ocağın ateşini kirletir: Erdenlik tanrıçası Hestia, Artemis ya da Athena gibi her tür cinsel değinmeden uzak durmalıdır.[17bis] Kadın kendi başına pis değildir, ama erkek için kadının yıkandığı suyla yıkanmak tehlikeli olabilir. Son olarak kaynak ile denize karıştığı nokta yani nehrin topraktan çıktığı yerle denize döküldüğü nokta erkeğin değinmekten kaçınması gereken çok tehlikeli gerçekliklerdir. İnsan bunlara karşı saygılı davranır; suya işemez, tıpkı tanrıların bölgesi olan geceleri bunu yapmadığı gibi. Burada yıkanmaz da. Bütün bu örneklerde pis olarak duyumsanan şeyden duyulan fiziksel tiksinti, aynı zamanda yasak bir değinmeden duyulan dinsel korkuyu dile getirir. Başka bir konuda da yazarın tutumu bize göre tartışma götürür görünmektedir. Rohde'yi eleştirirken kirliliğin görünmez **δαίμονες** olmadığını söylüyor: Tam tersine bunlar son derece somut gerçeklikler ile tümden maddi işlemlerle arınma biçimleridir. Sorun bu kadar yalınkat mı? Kirlilik görünür gerçekliklerden ayrılamaz görünse de – her zaman da böyle değildir – onu açığa çıkaran somut varlıkların ötesine yerleşir. Doğaüstü bir niteliği vardır. Maddi işlemlerle yapılan arındırma, duyulur sonuçlarınınkinden başka bir düzlemde sonuç almayı amaçlar. Bir tapı ediminden önce arıtıcı suyla eller yıkandığında elbette temizlenmek istenir ama sıradan bedensel yıkanmayı aşan bir anlamdadır bu. Kısaca simgesel değeri olan gerçeklikler, işlemler sözkonusudur. Oysa yazar bunları düşüncenin diğer katmanlarında dinsel güçlerin bütünüyle olan ilişkilerinden çıkan anlamlar düzeyinde değil, ime dönüşmüş somut varlıklar düzeyinde dar

biçimde yorumluyor.

L. Moulinier'nin kirliliğin şeytansı algılanışına karşı gösterdiği usyürütme, bu simgesel niteliği dikkate almadığı için yanılgıya düşmüş görünmektedir. Rhode'nin belli dile getirişlerini sözcüğü sözcüğüne alarak[18] **δαίμων**'u insanın kirlilikle ilgili deneyimlerinde yüz yüze geldiği somut gerçeklerden büsbütün ayrı, bütünüyle kişileştirilmiş bir tür cin olarak canlandırır. Oysa dinsel düşüncede, **δαίμων** teriminin belirsiz çoğul **δαίμονες** ile cinsliksiz sözcük **δαιμόνιον**'un kullanımının belirttiği doğaüstü güç türünün tanımlanması, dünyamızın dışında olduğu tasarlanan tanrısal kişilerin aksine, insanların yaşam düzleminde bile açık seçik bir biçimleri olmadan, dağınık hareket etmeleri, bir yerde yoğun olarak pek az eğleşmeleri yolundadır. Tragedyaya özgü biçemde **δαίμων**'un kimi kez daha bağımsız bir gerçeklik biçimi kazanabileceğini, başlıbaşına bir yaşamı olabileceğini görmüştük. Diğer zamanlarda doğrudan, kişileştirilmiş büyük tanrılara bağlanacaktır: burada tanrısal bir ceza göreceğiz. Ama L. Gernet'nin de yazdığı gibi genel olarak **δαίμων** "dinsel düşüncenin *numen*'in varlığını gördüğü insansal işlerin bir durumundan başka bir şey değildir" [19] Yani kirliliklerin somut varlıklarda ete kemiğe büründüğü çok doğrudur; şu ya da bu kan lekesi, suçlu, ceset; ama **δαίμων** kavramının dile getirdiği şey bütün bu kirletici varlıklarda tehlikeli bir doğaüstü gücün varlığıdır. Şunu da belirtelim ki dünyanın dışında olduğu sanılan kişisel tanrılar bile somut gerçekliklerde ortaya çıkmalıdır; onlarla bağlantıya girmek için insanlar sık sık maddi nesneler ile işlemleri de kullanırlar. Ama eğer Yunanlılar bir yontuyu gezdiriyor, yıkıyor, giydiriyorsa; kuttörende kutsal nesneler kullanıyorsa, şimşeğe Zeus, ateşe Hephaistos diyorsa bu durumda tanrının maddi şeylerden ayrılmadığını söyleyebilir miyiz? Tanrısal, ister yoğunlaşmış ister dağınık, ister aşkın ister içkin olsun, ancak açığavurumlarında kavranır Varlığını açığa vuran belirtilerle asla bütünüyle karışmadığı da doğru-

dur. Kendi içindeyken bile hep kendinin ötesindedir. Kısaca, uzaklık az ya da çok büyük görülebilir.

Kirliliğin simgesel niteliği üzerinde ısrarla durmamızın nedeni bunu, dile geldiği biçimlerin çeşitliliğine karşın bunlardan hiçbiriyle asla tamamen karışmadan nasıl olup da birliğini koruyabildiğini daha iyi anlamamızı sağlamaktır. Aynı biçimde dinsel güç yönü, onu benzeş düşünce yapılarının bulunduğu aynı türden başka gerçekliklere yaklaştırır. L. Gernet'nin bir deyişiyle söylersek ὕβρις ile ἄτη aynı zamanda insanın dışında hem de içinde yer alan yıkım güçleridir; yıkımın kendisi, suç, ilkesi, sonuçları ile cezasıdır.[20] Bu yamalı bohça gibi yönleri açıklamak için bir katılım mantığından mı sözedeceğiz? Böyle bir çözüm yöntemi pek genel olurdu. Ama bu dinsel düşüncede, edim ulamının bizdekinden daha değişik belirdiğini söyleyeceğiz. Dünyanın dinsel düzenine karşıt olan belli eylemler, büyük ölçüde insan öğesini aşan uğursuz bir güç barındırır aslında: Bu eylemleri yapan insan ortaya çıkardığı gücün içinde hapsolur. Eylem, kaynağından çıkarcasına eyleyenden yayılmak yerine, kişiyi aşar, sarıp sarmalar; kişiyle birlikte zaman içinde az ya da çok süren bir dizi eylemle eylemin nesnesini kapsayan bir güç içinde kişiyi içine alır. Kirliliğin "etki"si böylelikle bölümleri, anları birbirine zincirleme bağlı bir eylem alanını içine alır. Örneğin cinayet durumunda miyasma, cinayetle ilgili her varlık ya da nesnede ete kemiğe bürünür: katil, silah, kan, kurban; eğer ağır suçun doğrudan kutsal şeyleri aşağılamayla ilgili bir özelliği varsa, arı olmama **λοίμος** biçimi altında bütün ülkeye bile yayılabilir: Verimsiz toprak, kısır hayvanlar, ucube bebekler. Yani **δαίμων** gücünde nesnelleşen şey düzene kutsala saygısızlık saldırısı ile bozulan ister geniş ister dar olsun insanların ilişkileri, toplumsal, acunsal ilişkiler dizgesidir. Köken bakımından, kirliliğin çeşitli somut biçimleri içinde gösterdiği şey işte bu düzensizliktir. L. Moulinier'nin savını kabul edemeyeceğimiz son bir nokta daha var. Genel anlamda bir kutsa-

lın olmadığını ama tanrılara, ülke-kente, ölülere göre değişiklik gösteren kutsallar, arı ile arı olmayan kavramlarının olduğunu belirtmekte haklıdır. Ama burada da Yunanlılarda kutsal ile kirlenmiş kavramlannın anlamca bulanık olan her yönünü yadsıyarak kolaycılık yapmış olmuyor mu? Kitabının basılmasından beri P. Chantraine ile O. Masson'un bir makalesi sorunu filoloji açısından yeniden ele almıştır: Makale farklı sonuçlara ulaşmaktadır.[21] **Ἅγος** sözcüğünün eşili olan eski bir **ἄγος** sözcüğünün varlığına inanmayan L. Moulinier'ye karşı bu yazarlar, **-αγής** ekiyle yapılan bileşik sözcüklerin, kirlilik anlamına gelen **ἄγος** sözcüğüyle yakınlığı olamayacağını göstermektedir: Anlambilimsel olarak bunlar **ἅγιος** sözcüğüne yaklaştınlmalıdır: Bunlar korkunç kutsallık alanıyla bir bağlantıyı dile getirir. Bu, açıkça kirlilikle hiçbir ilgisi olmayan, *agos* bakımından iyi durumda olmak anlamına gelen **εὐαγής** sözcüğü için apaçıktır. Anlamı biraz önceki sözcüğün karşıt anlamlısı olan **ἐναγής** sözcüğü için de aynı şey geçerlidir. Sözcük kirlenmiş olanların değil, *agos*'un içine düşmüş, *agos*'un gücünü taşıyan kişilerin durumunu anlatır; **ἐναγής** + bir tanrı adının tamlayan durumu biçimindeki kuruluş, tanrı kiri değil tanrı yetkesi içinde olmak anlamını taşır. *Kral Oidipus*'da (656-7) **ἐναγής** sözcüğü hemen hemen **ἔνοῐχος**'un eşdeğeridir; **ἔνοῐχος** olmak üstüne andiçilen nesneye içkin gücün etkisi altında olmak demektir. Aynı biçimde Kreon, kendine karşı okuduğu kargışla, korkutucu bir güce teslim olmuştur: Bundan böyle ona aittir ama aynı anda dindışı etkilere karşı da korunur. Nihayet *Yalvarıcılar*'da (122) bu sıfat iyi yanıyla alınmıştı: Tanrıya adanan sunguları belirtir. **Ἐναγίζειν** eylemi L. Moulinier'nin dediği gibi, **ἐναγής** olarak yani bir yakının ölümüyle kirlenmiş bir insan olarak davranmak anlamına gelmez. Sözcük, ölüler ile kahramanlar için yer tanrılarına kurban etmeye ama Stengel'in belirlediği "tabu kılmak" anlamıyla bağlanır. Doğrudan yeraltı tanrılarına sunulan, "kutsal dünyaya akıtılan" kan ya da sıvı saçılar söz konusudur. Kı-

sacası **ἅγος** sözcüğü, kirlilik anlamıyla insan için tehlikeli bir alan olan kutsal yasak gibi daha geniş bir kavramla ilgisi kurulmadıkça anlaşılamaz. Plataia savaşından önce içilen antta: "andından dönenler bir **ἅγος** olsun" tümcesi, andından dönenin korkması gereken tehlikeli bir gücü belirtir. Kutsala hakaret değeri yanısıra bu terim **ἅγιος** sözcüğüyle olan akrabalığından da bir yankı taşımaktadır: *Sunu Taşıyıcılar*'da (155), *Antigone*'de (775), kutsala saygısızlıkla ilgili bir kirlilik söz konusu değildir, ne de L. Moulinier'nin yorumladığı gibi günah ödeyici kurbana özgü -arı olmama söz konusudur; ama tannsal dünyayla uyum içindeki bir eylemdir söz konusu olan. Hesykhios terimi şöyle açıklar: **ἅγος, ἁγνισμα, θυσία.**[22] Daha genel biçimde, eskilerin de duyumsadığı **ἅγος** sözcüğünün anlamca bulanıklığı **Συναγωγή**'nin **ἅγος** maddesinde, Photius'un sözlüğünde özellikle de *Et. Magnum* (12,46)'da bir de Eustathios'un *ad Iliada*'sında (13,56,55-60)[23] doğrulanmıştır.

İkinci dizinin terimlerine geçtiğimizde,bunlardan kimilerinin, özellikle **ἁγίζειν**'in eski bir **ἅγος**'un varlığını gösterir kanıtlar olduğunu, bunların bütünü bakımından ilk dizinin terimlerinden ayrılamayacağını görüyoruz. **Καταγίζειν** ile **ἐναγίζειν** arasındaki bağıntı açıktır: Bunların her ikisi de tam bir kutsama anlamına gelir; birincisi bunu ateşle, ikincisi de sıvı saçılarla yapar. **Ἐξαγίζειν** sözcüğü kutsallıktan çıkarmak değil, kutsallığa bütünüyle teslim etmek demektir, burada **ἐκ** eylemin tamamlandığını gösterir. Böylece Eustathios **ἐξαγίστος**'u **ἐναγής**'e yaklaştırabilir: Kirlenmiş, kargışlı, tepeden tırnağa *agos* gücünün pençesine düşmüş demektir. Ama aynı terim karşıt anlamdaki çok aziz, çok kutsal anlamlarını kazanabilir, tıpkı *Oidipus Kolonos'da*da (1526) sözü edilen **ἐξάγιστα** gibi. Burada yine bir belirsizlik görmekteyiz. Kısacası **ἁγνός** ile **ἅγιος**'un değerleri **ἅγος**'un değerinden temelde ayrı değildir. Bunlar kutsallıktaki konıma, yasak yönlerini dile getirir. Bu **ἅγος** ile aynı kavramdır ama şu anlam ayırtısıyla: **ἁγνός** ile **ἅγιος** uzaklığı, aşılmaması

gereken engeli, saygı duyulması gereken gizi belirtir; **ἅγος** ise insanları eline geçirip, tanrılara veren aynı güçtür. İlk iki terim daha çok dokunulmazlığı içinde kutsal kılan şeyle ilgilidir; sonuncusu kutsala dokunduğunda insanı tutan şeyle ilgilidir. Yani iki bağımsız dizi değil, genel olarak **ἅγος** ile **ἁγνός** karşıtlığında dile gelebilecek ama böylece az çok belirgin olarak her bir terim düzeyinde bulunabilecek kutuplarla birlikte anlambilimsel bir bütünlük vardır. Bu bütünün kökeni **ἄζομαι** ile ilgili olmalıdır: Kutsallık karşısında korkulu saygı.

Bu yorumda kirlilik kavramı, kutsalın niteliklerinden biriyle, öd patlatıcı yönüyle bağlantıya sokulmuş oluyor: Aynı zamanda hem kirlilik hem de kutsallık biçimleri olarak beliren doğaüstü gerçekliklerin olabileceği böylece daha iyi anlaşılmaktadır. Dinsel düşüncenin bakış açılarından birinde, kutsal bir gücün "arılığı", aslında onu koruyan yasakların sayısı, kesinliğiyle ölçülür. Bu arılığın pekiştiği zamanlarda bile, tanrıların insanlarla bağlantılarında kutsala saygısızlıkla ilgili kirlilik yaratma fırsatları artmaktadır. Ama bu artışın sonunda, karşıt arı ile kirlenmiş kutupları birleşmekte, birbirine karışmaktadır. Eninde sonunda bütünüyle yasaklanmış olan yani yaşayan insanın asla değinmeye girmemesi gereken şey arı olarak ortaya çıkmaktadır. Öyleyse kusursuzca arı bir kutsallık bize bütünüyle iğrenç gelebilir, çünkü onunla her türlü bağlantı, bizi *agos*'una teslim edecek bir kirlilik biçimi kazanabilir. Ölüm güçleri tam da bu türdendir: İnsan için bu en büyük kirliliktir: Aiskhylos'un sözünü ettiği **χθόνιοι δαίμονες ἄγνοί** ya da **ἁγνή** Persephone vardır.[24] Ölümle doğrudan ilişkiye geçmek, daha yaşayan insanları kirleterek ancak kendisini dindışı dünyanın dışına sürülmüş, "kutsanmış" olarak hem de kirlilikten kurtulacak kadar kirlilikle kaplanmış olmak demektir. Ölüler canlıları kirletir, Ölüm onları kutsar. Kirlilik bütün varlığı, dışarda hiçbir şey bırakmadan kaplayacak kadar büyük olduğunda, artık kirlilik değil kutsallıktır. Belli durumlarda kutsala saygısızlık etme mantığı

da bundan çok ayrı değildir. Teiresias insanların görmesi yasak olan şeyi gördüğünde: Banyoda çıplak Pallas'ı gördüğünde ölüm gözlerine yerleşir; ama yüzündeki bu kirlilik ona bilici olma niteliği veren dinsel güçten başka bir şey değildir: Işığa karşı kör olunca, görünmezi görecektir. Böylece kirlilik kimi zaman olumlu bir dinsel niteliğin öteki yüzü, bir doğaüstü gücü kabul etmeye yeterli bir dinsel saygınlığı olmayan şey üzerinde bir doğaüstü gücün etkisi olarak belirebilir. Yani kirliliklerin dinsel bir erdem barındırmaya elverişli olabileceklerini anlıyoruz; kirleten kanın, tozun kutsayabileceğini, aybaşı kanamasıyla kirlenmiş çamaşırların, doğururken ölen kadınların giysilerinin ἁγνή Artemis'e adanabileceğini, bir ölünün, bir suçlunun, kutsalı aşağılamış bir kişinin kemiklerinin, Oidipus gibi iğrenç bir varlığın ya da *pharmakos*'un bir ülke için kutsama kaynağı olabileceğini görüyoruz: Yeter ki bu dinsel güçten, iyi yüzünü çevirerek yararlanma yolları bulunsun.[25]

Kutsallığın, insanların dünyasına girmesini düzenleyen bir kuttörenler ile kurallar dizgesi sayesinde bu şekilde kullanılması, dinsel düşüncenin başka bir gereğini dile getirmektedir. İnsanın içinde yittiği bu sınır durumların dışında kutsalla değinmeye girmek için başka bir yol olmasaydı, dünya yaşamının dinsel düzenlenmesi olanaksız olurdu. Tıpkı ἅγος teriminin insanın benliğini kaplayan bir kutsala, ἁγνός teriminin iki yönüyle, yani insana göre tehlikeli, kendine göreyse her tür dindışı değinmeden arınmış yönüyle, yasak bir kutsala bağlanması gibi, ἱερός terimi de işte bu farklı bir kullanılabilir, kullanılan kutsal kavramına bağlanmaktadır.

Bu yoruma karşı M. Moulinier, daha önce de Williger için dile getirdiği karşı çıkışını belirtecektir: Eğer ἅγος tanrısalın esinlendiği dinsel korkuya ilişkinse, aynı zamanda nasıl olup da tamı tamına ters bir anlam taşıyabilmektedir: Yani tehlikesizce değinmeye girilebilecek şey – yasak değil izin – anlamını taşıyabilmektedir.[26] Aynı anlamsal evrimin, ὅσιος terimi için de

geçerli olduğunu belirteceğiz: Gizem dinlerine uygulandığında güçlü bir anlam taşır, ama **ἱερά**'yla karşıtlık içinde, ülke-kentin dindışı çıkarlarını bildirebilir. Bunun nedeni, vurgunun asıl insanın tanrısalla ilişkilerinin düzenli biçimde örgütlenmesi üzerinde bulunduğu Olympos dininde, kutsal kavramının sanki "zayıflamış, düşünselleşmiş" olmasıdır.[27] Ancak bunun da ötesinde, dinsel düşüncenin işleyişinde, kullandığı kavramların belirsizliğinde bile bu evrimin belli iç nedenlerini bulabiliriz. *Yalvarıcılar*'da, *Oidipus Kolonos'da* da aynı oluntunun koşutluğu, **ἁγνεία**'nın tanrısallığa, kutsanmış olana ya da olmayana göre algılanmasıyla düşünüşün nasıl karşıt yönlere yöneldiğini gösterir. İlk tragedyanın başında kutsal topraklara sığınmış Danaos oğulları Argos'un kamusal sunağının önündeki kutsal tepeciğe sığınıp, ülke-kentin tanrılarına kendilerini yakarıcılar olarak adarlar. **Ἐν ἁγνῷ** otururak dünyadan, bir siperin sağlayabileceğinden daha fazla yalıtılmış, korunmuş durumdadırlar. Ancak Oidipus ile Antigone Atina önlerinde Eumenidler'in kutsal korusunda – buradan çıkmaları istenir – dinlenmek için oturdukları bu kutsal yerde **χῶρος οὐχ ἁγνός πατεῖν**denir. **ἁγνεία** kutsanmış yakarıcıları koruyacaktır; Oidipus'u dışarı atarlar, ona kirlilik yüklerler. Böylece aynı kutsal yer kendine ya da kutsanmış varlıklara göre **ἁγνός** olacak; kutsala saygısızlık eden birinin eylemine göreyse **οὐχ ἁγνός** olacaktır. Şimdi de insanın içindeki **ἁγνεία**'yı gözönünde tutarak bağıntının diğer terimini ele alırsak, aynı ilişkinin göreli kavramlarının kökenindeki yasaklama anlamına ters bir değeri nasıl kazandığını görürüz. Yalvarıcılar için **ἁγνεία** olumlu bir niteliktir, bunu onlara sağlayan, "dokunulmazlıklarını" kazandıran işte bu kutsal yerdir. Oysa Oidipus için **ἁγνεία**, tam tersine bütünüyle olumsuz bir uzak durma erdemidir: Bir yasaklamaya uymadır. Sınırı aştığından, kutsallığa saygısızlık kiri, tıpkı Danaos oğullarının arılığı gibi, onu başkalarından ayrı tutar; böylece o da "dokunulmaz" olur. Koryphaeus, kirliliğinden arınmadıkça ona yaklaş-

mayı geri çevirecektir. Kutsanma ile kutsalı aşağılama karşıt değerlerle birlikte benzer etkilere yol açan iki olumlu niteliktir. Bununla birlikte Oidipus'un "arılığı" ona hiçbir kutsanma niteliği yüklemeden yalnızca diğer insanlarla alışverişini yasal kılacaktır: Bu insanlara göre Oidipus onları kirletmesi olasılığı olmaması anlamında **ἁγνός** olacaktır. Sözcük burada izin verilen değinme anlamı kazanır. **Ἁγνεύειν** eyleminin kullanımında bas-kın olan işte bu sal olumsuz **ἁγνός** niteliktir: Genel olarak bu ey-lem ne arıtmak, ne de kutsamak anlamı taşır, ama yalnızca kirlilikten uzak durmak anlamına gelir. Deyimin birbirine karşıt iki doğrultuda rahatlıkla kullanılması gibi bir özelliği vardır: kirlilikten uzak duran kutsallık aynı zamanda da kutsallıktan uzak duran kirlilik; böylece kirlilikleriyle ilgili kuttörensel yasaklara uyan katil ya da doğuran kadın için **ἁγνεύει** diyeceğiz.

Böylece L. Moulinier'nin karşı çıkışının sonuca götürecek kesinlikte olmadığı görülüyor. Belirttiğimiz bakış açısına göre, anlar ile düzeylere göre kirlenmiş ile kutsal kavramlarının nasıl pek ayrı görünümlere bürünebileceği anlaşılabilir. Yazarın çalışması, somut biçimlerinin çeşitliliği içinde arı ile arı olmayanın tarihsel irdelemesi için çok şey sağlamaktadır. Bununla birlikte bu evrimi dinsel düşünce çerçevesi içine yerleştirmek gerektiğini düşünüyoruz. Bize göre L. Moulinier, bir dinsel düşüncenin, kavramların birbirlerine göre tanımlanıp dönüştüğü bir dizge olduğunu, mantıksal biçimlerinin kuşkusuz bizimkilerle aynı olmayan bir simgeler bütünü olduğunu iyi görememiş gibidir.

HAYVANLAR İLE TANRILAR ARASINDA ADONİS'İN BAHÇELERİNDEN ITIRLI BİTKİLER SÖYLENİNE[1]

Marcel Detienne'nin Adonis'in bahçelerine ulaşmak, bizi de yanında götürmek için tuttuğu yol, Platon'un doğruluğu arayan kişiye acele etmeden bütün dönemeçlerini izlemesini öğütlediği o uzun dolambaçtır. Söylenbilimin çok çiğnenmiş yollarını bırakıyoruz; Yunan toprağına aktarılmış, bizi alıştırdıkları şu basmakalıp Doğu ılgımı siliniyor; din tarihçileri yüzyılın başında, Doğu'nun son kuytularını açınsadıklarını sanmış ama bunu başka yerlerde, zaten çoktan dökümünü yaptıkları biçim ile türlerden başkasına rastlamaksızın yapmışlardır: Gençliğinin baharında göçüp giden tanrı, her yıl ölüp dirilen bitki örtüsü, soğuk kış uykusuna yatmış ya da yaz güneşinin altında kavrulmuş doğa güçlerinin baharda uyanması. Bu kitapta kokularla, olağandışı bitkilerle, sihirli hayvanlarla dolu yeni bir çevren; periler ülkesinin çekiciliğini koruyan ama çizgileri, ölçekli bir çizimin ağırbaşlı mantığına uyarak süssüz bir kesinlik içinde çizilmiş bir resimde çevre çizgileri sergilenen bilinmedik bir ülke açınsıyoruz. Herodotos'un, Güneş ülkesinde ıtırlı bitkilerin hasadını anlatan masalsı öyküleri bizi büyüler; Adonis öyküsünün mersinle açılıp marulla kapandığını görüyoruz; hayvanlar merdiveni uçan hayvanlardan tırmanan hayvanlara kadar önümüzde yükselir; kartal doruktta tüner, sonra akbaba, yarasa, uçan yılan gelir; en altta su yılanları, kara yılanları yuvalanır; ama merdivenin iki ucunu birleştirince, kartalın çok üstünde, güneşin yanıbaşındaki masalsı Anka kuşu çıkagelir; bununla birlikte

küllerinden yeniden doğması gerektiğinde, bir cücük, kokuşmanın doğurduğu kurtçuk biçiminde birdenbire yılanın altına, toprağa, suya yakın bir yere yerleşir. Mintlıa, yani Nane'nin hüzünlü öyküleriniıı, salcı Phaon'un, boyundöndüren kuşu büyücü Iunks, Kentaur'ların babası nankör Iksion'un, Adonis ile anası Myrrlıa'nın öyküleriyle çakışarak birbirine karıştığını görürüz – aslında bize bir kez daha anlatılan, peri masalıdır; ama bunu dinlemenin çocuksu zevkine şimdi de bir düzgünün, daha doğrusu bizimkinden başka, tanıdık gelen yanlarından çok şaşırtıcı yanları olan, girilmesi zor bir düşünsel evrenin anahtarını bize veren, birbiri içine girmiş birçok düzgünün bilimsel açıdan okunması eklenir; sanki Yunanlılar, dünyayı kendilerine özgü biçimde hecelemelerine yarayan, Detienne'nin şifresini çözmemizde yardımcı olduğu abeceyi, en açık biçimde işte bu olağandışı öyküler ile doğaüstü anlatılarda ortaya koymuştur.

Hem büyüleyen hem de öğreten bu kitap işte böyle. İlk ağızda, bu kitabı okumanın, yeniden okumanın verdiği büyük keyiften başka ne söylenebilir. İkinci olarak, bundan daha az giriş yazısı gerektiren başka hiçbir yapıt yoktur; kitap kendine yetmekte, kendi kendini anlatmaktadır. Bu nedenle önsöz yazmaktan çok yazara, onunla konuşarak eşlik etmek, hep birlikte araştırmasına kılavuzluk eden izleklerin birkaçıyla ilgili soru sormak istiyoruz.

Birinci soru: Adonis söyleni gibi bir söyleni nasıl okunmalı? Daha işin başında Frazer yolunda klasik yorumları geri çevirerek – bu yorumlar Adonis'te bir "bitelge ruhu" örneği görürler – M. Detienne'in karşı çıktığı, kolaycılık yapıp kültür dizgesinin özgüllüğünü hesaba katmadan söylenleri doğrudan birbiri içinde eriterek bütünsel bir karşılaştırmaya başvurmaktır. Adonis öyküsünü, şurada burada Yunanlı kişilere "benzer" tanrılar ya da kahramanlar arayarak çözmeye çalışmak aslında söyleni oluşturulabilecek anlayışın tamamını işin içine sokan birbirinden ayrılmaz üç sayıltı içerir. İlk olarak her söylen kişisinin

kendi başına, kendi kendiyle tanımlanabileceğini; bir tür özü olduğunu varsayıyoruz; ardından bu özün, eninde sonunda doğa düzenine ilişkin olması gereken bir tür gerçekliğe karşılık geldiğini varsayıyoruz – çünkü onun çok ayrı uygarlıklarda şu ya da bu tanrı tarafından temsil edildiğini görüyoruz – son olarak da söylen kişisi ile dile getirdiği gerçeklik arasındaki birbirini karşılıklılık bağıntısının "simgesel" türde olduğunu, yani eğretileme ile benzeşimden kaynaklandığını varsayıyoruz: Adonis mirra ağacından doğmuştur; yani bir bitelge ruhunu gövdeye büründürür; yaşamının dörtte üçünü yeraltı dünyasında, geri kalanını Aphrodite'yle birlikte güneş ışığında geçirir; yani Persephone gibi, buğday ruhunu temsil eder. Georges Dumézil ile Claude Lévi-Strauss'un çalışmalarından sonra bu üçlü varsayımdan geriye hiçbir şey kalmamaktadır. Bir söylen anlatısındaki bir öğenin kendi başına anlam taşımaması gibi bir tanrının da gerçek özü yoktur; her tanrı, onu özel bir tanrılar topluluğunda başka tanrılarla birleştiren ya da onlarla karşıtlaştıran ilişkiler ağıyla tanımlanır; bir söylensel anlatı öğesi, ancak ilişkin olduğu söylenin bir parçasını oluşturduğu düzenli dizgede tuttuğu yer aracılığıyla anlam taşır. Yani filolog okumalarına sıfırdan başlamalıdır. Karşılaştırmalı incelemeden vazgeçsin demiyoruz: tam tersine bunu sürekli kullansın, ama başka bir dayanak noktasına yaslanarak anlamı tersine çevirerek yapsın bunu. Karşılaştırma bundan böyle, Yunanlıların maddi, toplumsal, tinsel yaşamlarının çeşitli kesimlerine ilişkin tanıklıkları gerçek anlamda söylensel gelenekten ayıran bölümlemeyi aşarak, ilk bakışta birbirinden yabancı görünen kişilerin söylence çevrimleri arasında dizgesel koşutluklar kurarak incelenen kültür alanının içinde yapılır. Amacı, araştırma boyunca anlatının bütün eklemlenmelerinin, bütün kesitlerinin en ince ayrıntılarıyla, belgeler bütününde yer alan diğer öğeleri gözönüne alarak, her kezinde doğrulamaya ya da çürütmeye gelir kesin bir anlam kazanması için yerleştirilmesi gereken alanı olabildiğince eksiksiz bir bi-

çimde sınırlandırmaktır. Karşılaştırma ancak bir yandan yeterli derecede bütünlük güvencesi diğer yandan iç tutarlılık güvencesi sunan bir soruşturma alanının oluşturulmasıyla atbaşı gittiği ölçüde değer taşıyabilir. Böyle yönlendirildiğinde karşılaştırmalı inceleme, başka şeyleri gerektirir. Benzerlikleri olduğu kadar ayrılıkları da hesaba katar; ya da açıkçası kişi ya da söylence türleri arasında benzeşimler kurmayı amaçlamaz, ama aynı bütün içindeki çeşitli öğelerin göreli konumlarını tanımlamayı böylelikle de bir düzenin kurulmasına ulaşmak için, hem aralıkları, uzaklıkları, araları, ters yüz olmaları hem de bakışımları ayırdetmeyi amaçlar. Adonis-bitelge denkliğini kendiliğindenmiş gibi kabul etmek, böylece de Yunan tanrılarını kimi kez *dema* (yumrulu bitki) kutsal varlıklara, kimi kez de bitkisel çevrimle birlikte ölen, yeniden dirilen doğu tanrılarına yaklaştırmak yerine, ıtırlı tür olarak mirranın Yunanlıların yaptığı aşamalı bitki sınıflandırmasında tuttuğu yer inceden inceye çizilmeye çalışılıyor. Buradan hem yöntem sorunu hem de içerik sorununu ilgilendiren bir dizi sonuç çıkmaktadır. Yunanlıların ıtırlı bitkileri diğer bitkilerle bağıntıları içinde tasarlama biçimine ilişkin bütün tanıklıklar ister istemez soruşturma alanına girmek zorundadır: Bitkibilimcilerin, hekimlerin, düşünürlerin yazdıkları, dinsel kılgıda tütsünün, günlük yaşamda kokulu merhemin kullanımı gibi. Okuma böylece genişleyerek bir bitkibilimsel düzgünün adım adım sökülmesine dönüşüyor: bu düzgü, Adonis'in doğduğu mirradan öldüğü marula kadar yayılmakta, "güneş" bitkilerinden; sıcak, kuru, hatta kavrulmuş, çürümeyen, kokulu bitkilerden, aşağıdaki bitkilere; soğuk, nemli, ham, ölüme, kötü kokuya yakın bitkilere varasıya dikey bir eksene göre tamı tamına dizilmiştir. Bunlardan her iki taraftakilerin arasında, "doğru uzaklıkta" denilebilecek kadar ortada, Yunanlıların bakış açısına göre uygar insanların olağan yaşamına uygun olanlar, yani kurunun yaşın dengelendiği, belirli biçimde insana özgü besini oluşturan tahıllar, ekilen bitkiler vardır.

Buğday ruhunu gövdeye büründürmek şöyle dursun, Adonis kimi kez tahılların ötesinde kimi kez berisinde yer alır ama asla onların alanında bulunmaz. Onu mirradan doğrudan doğruya marula götüren yazgısı, tahılların kısa devresini, ayraç içine alınmalarını imlemeye yarayan bir çeşit belirtiye dönüşür. Böylece olağan durumdan kaçma savındaki bir yaşam biçiminin iç kışkırtısı ile tehlikelerini açıklar.

Claude Lévi-Strauss'un izinde Detienne'in önerdiği okuma biçimini geleneksel yorumdan ayıran sınır çizgisini belirlemek istediğimizde, bütünsel, evrensel nitelikli doğalcı simgecilikten, belirli bir kültürün özelliklerini taşıyan toplumsal, karmaşık, değişik bir düzgüleme dizgesine geçildiğini söyleyebiliriz. Elbette dizge, toplumsal dizge diyoruz. Çünkü bitkibilimsel düzgü ne yalıtıktır ne de yalıtılabilir. Aynı biçimde birbirlerini tamamlayan onca ayrı okuma düzeylerini oluşturan bir dizi başka düzgü iç içe geçmiştir. Öncelikle bir yandan insan ile ırlı bitkiler arasındaki zorunlu aracılar olarak belli hayvan ulamlarını işin içine karıştıran Herodotos anlatılarının, diğer yandan kokulu kuş Anka söylenlerinin tanıklık ettiği hayvanbilimsel bir düzgü; sonra bitkiler merdivenini, tanrılara ayrılmış besinler, insanların besinleri ile yabanıl hayvanların yemleri olarak basamaklara ayıran besinsel bir düzgü; ensonu ırlı bitkilerin, doğuşunun olağan olarak birbirinden ayrı olan toprak ile güneşin birbirlerine en yakın olduğu kıpıyı gösterdiği – bu evre hem engin tehlike hem de uç noktada bir coşku evresidir – kavurucu yaz sıcağı yıldızı Akyıldız'ın etkisinde olmak üzere, bir gökbilimsel düzgü.

Böylelikle metnin düzgüsü bileşmiş karşıtlık dizilerine dayanır: üst-alt, yer-gök, yaş-kuru, çiğ-pişmiş, çürüyebilir-çürümez, pis koku-güzel koku, ölümlü-ölümsüz; kimi kez aracılarla birleşen, yakınlaşan kimi kez de ayrışık, birbirini dışlayan bu terimler tutarlı bir dizgede düzenlenir. Bu okumanın geçerliliği, ya da dilbilimciler gibi söylersek, usa yatkınlığı Yunanlılarda ne

zaman mirra, ıtırlı bitkiler, bunların gücü ile işlevi hem "bilimsel" yazılarda hem de söylence anlatıların ile en çeşitli dinsel kuttörenlerde söz konusu olsa, aynı düzeni izleyen bu çatışkı çiftlerinin yeniden belirmesiyle doğrulanmaktadır. Bütün olarak ele alındığında bu dizgenin köklü bir toplumsal anlamla yüklü olduğu görülüyor: Dizge, belli tarihsel koşullardaki bir öbek insanın kendini öğrenme, varoluş koşulunu tanımlama, doğa ile doğaüstüne göre kendi yerini belirleme tarzını açıklar.

Böylece ikinci bir soru dizisini sormak zorunda kalıyoruz. Artık yalnızca bir yöntem sorunu değil: Bir söylen nasıl okunmalı? Ama temel sorunu: Eninde sonunda bu söylen ne söylemek istiyor, bir şeyler söylemek istemesi ne demektir? Adonis öyküsünü Adonia kuttöreniyle bağı içinde kavramak için Detienne sonunda iki merkez izlek belirler: Katı tutumunu gösterdiği çeşitli düzgülerin mimarisi içinde kemerin kilit taşını oluşturacak belgelerin tamamı bu iki merkez çevresinde düzenlenecektir.

Bu izleklerden ilki besinlere, beslenme yollarına değinir; bu izlek en tamamlanmış anlatımını ıtırlı bitkilerin belirli, anlamlı bir yer tuttuğu kurban yemeklerinin yapısında bulur. Kurban, ortak yaradılışlarına karşın, insanları hayvanlardan ayırır: aynı biçimde ölümlü hayvanlar olarak insanlar da yaşamak, kendileri de kalımsız olan besinleri her gün yutarak güçlerini tazelemek gereğini duyarlar; ancak birinde, tahıl gibi daha önceden ekilip biçilmiş bitkiler ya da kurbana ayrılan hayvanlar gibi evcil hayvanlardan edinilen etin pişirilmesi yani bütün anlamlarıyla "pişirilmiş" besinler söz konusudur; diğerinde yaban bitkileri ile çiğ çiğ yenen et yani ham durumda bırakılmış besinler söz konusudur. Kurban da insanları tanrılardan ayırır; onları birleştirmeyi amaçlayan bu eylemde bile onları karşı karşıya getirir. Kurban kuttöreni ülke-kent dininde yer ile gök arasındaki iletişimin olağan yoludur ama bu ilişki büründüğü biçim altında bile, ayın altında dünyada oturan ölümlüler ile bulutsuz

göğün aydın yücelerinde, sürgit genç olarak oturan ölümsüzler arasındaki köklü konum aykırılığını vurgulamaktadır; kurban edilen hayvanın ölü, kokuşabilir eti insanlara düşer; kavrulmuş kemiklerin dumanı, kokulu buğular ile çürümeyen ıtırlar da tanrılara düşer. İnsanlarla hayvanları birleştiren kuttören, tanrısala doğrudan kavuşmanın, kutsalla gerçek bir masa arkadaşlığı kurmanın olanaksızlığını onaylar. Siyasal dinin temel taşı olan kanlı kurban töreni açısından ıtırlı bitkiler ile mirra tamı tamına yönü, yani insanların, yeme içme kuttörenlerinde yer verseler de gerçekten benzeşemeyecekleri, yapılanna yabancı, yapılarının dışında kalan yönü ortaya koymaktadır. Olağan bir kişinin beslenme örnekçesi olan kurban bağlamında mirra, bir dolayım aracı, karşıtların birleşmesi, yeri göğe birleştiren yol olarak görülmektedir, ama aynı zamanda bitki basamaklanmasındaki konumu ile yeri ona, korunan uzaklık, doğrulanan ayrılma değeri verir; tanrısalın yanına yanaşılmaz niteliği yani insanların göğün ötesindeki uzaklardan ister istemez vazgeçmesi yananlamını taşır.

İkinci izlek evlilik izleğidir. Mirra, ıtırlı bitkiler burada da yerlerini alır; ama bu kez tanrılara doğru yükselen ya da onları ölümlülerin yemeğine davet eden kokulu tütsüler biçiminde değil, kösnü verici etkileriyle arzunun artışını, cinslerin birbirine yaklaşmasını kışkırtan kokular biçiminde. Arabuluculuk artık dikey anlamda yani ölüme, kokuşmaya, çürümüye yargılı dünyadan, güneşin ışıldayan arılığı içinde öncesiz sonrasız bir dengede duran yukarıdaki dünyaya doğru gerçekleşmez; yer düzeyinde, yatay olarak erkekler ile kadınları karşı konulmaz biçimde birbirine yaklaştıran çekicilik içinde iş görür. Tıpkı ıtırlı bitkilerin kurban töreninin bir parçası olması gibi kösnül baştan çıkarmanın çekiciliği de evliliğin bir parçasıdır; ama bu, evliliğin ne temelidir ne de kurucu bir öğesidir. Tam aksine ilkesi gereği aile bağına yabancı kalır; ne kadar gerekli olursa olsun – genç evliler evlendikleri gün mirradan taç takarlar, kokular sü-

rünürler – evliliği hem içerden hem de dışardan tehdit eder. İçerden, çünkü kadın eğer kendini arzunun çağrısına bırakırsa, analık konumunu teperek odalık konumuna geçer; evliliği olağan ereğinden saptırıp duyusal haz aracına dönüştürür. Evliliğin amacı haz değildir. İşlevi bambaşkadır: evlilik aynı ülkekent içinde iki aile öbeğini; bir erkeğe analarının karnından çıksa da "babalarına benzeyen" böylece de bağlı oldukları kocanın evini toplumsal dinsel düzlemde sürekli kılmaya yarayan yasal çocuklar verecek biçimde birleştirir. Bu sapkınlık tehlikesi, yalnızca toprağın güneşe yaklaşmasıyla bütün kokuların yayıldığı, olgunlaşan ıtırlı bitkilerin etkili olabilmesi için toplanması gerektiği zaman değil, ayrıca ne kadar namuslu ne kadar masum olursa olsun, kadının onu tepeden tırnağa kaplayacak olan kösnüllüğe kendini kaptırdığı, yaz güneşinin etkisiyle utanmasız bir sefihe dönüştüğü o kavurucu sıcak dönemlerinde doruğa çıkar. Arzunun baştan çıkarıcılığı evliliği dışardan da tehdit eder; klasik çağda Yunan uygarlığının belirleyici çizgilerinden biri de karşıcinsel olsun eşcinsel olsun gerçek anlamıyla aşkların aile yuvası dışında yaşanmasıdır. Düzmece Demosthenes, sanki tartışılmaz bir gerçekmiş gibi, "Odalıklar zevkimiz için vardır (....), eşler, yasal bir soya, ocağın sadık bir koruyucusuna sahip olmamız için vardır" (*Neara'ya Karşı*, 162) diyebilecektir.

Böylece bitkisel, gökbilimsel, besinsel düzgülerin yalnızca kurban yemeğiyle ilgili olmadığı anlaşılmaktadır. Bunlar bu yemeğe uygun biçimde yer alabileceği mantıksal çerçeveyi sağlamışlardır: Bu çiğ ile yanmış, çürümüş ile çürümez, hayvansal ile tanrısal arasında bir orta konumdur; bundan ötürü, soğuk ile nemli bitkilerle sıcak ile kurumuş ıtırlı bitkiler arasındaki tam olarak uygar yaşamı, geçinmeleri için çalışarak işlemek zorunda oldukları toprağa bağlı insanların varlık biçimini temsil eden tahıllarla tam bir konum benzeşikliği içindedir; buradaki insanlar, birbirlerini çiğ çiğ yiyen yabanıl hayvanların kanlı yır-

tıcılığına hem de bütün nimetlerden hiçbir iş yapmadan yararlanan – tıpkı o çok eskilerdeki altın çağda, Prometheus'un kusuru yüzünden insan ile tanrı soylarının kesinkes birbirinden ayrılmasını gösteren kurban alışkısı yerleşmeden önce insanların durumundaki gibi – ölümsüzlerin katıksız mutluluğuna aynı uzaklıkta bulunmaktadır.

Aynı düzgüler, dizge içinde kesinlikle eşdeğer bir konum tutan evlilik için de geçerlidir. Zeus ile Hera'nın dinsel koruması altında bulunan, bir erkekle bir kadın aracılığıyla iki aileyi birleştiren, kamusal, törensel bir sözleşme olan tek eşli evlilik Yunanlılara göre "incelmiş" yaşam düzeyinde iki cinsin ilişkisini kurar. Kurban töreni ete dayalı besinin tüketimi için neyse, evlilik de cinsel tüketim için odur: çünkü her ikisi de insana varoluşun sürekliliğini sağlar; kurban töreni bunu bireye yaşam boyu karnını doyurmasını sağlayarak, evlilik de ölümden sonra bir çocukta sürüp gitme ortamı sağlayarak yapar. Yabanıl olma öncelikle birbirini yeme ile çiğ çiğ yemedir elbette: hayvanlar herşeyi, birbirlerini çiğ çiğ yer ama bu aynı zamanda genelleşmiş cinsel bolluktur: Her hayvan diğeriyle rastgele, gün ortasında, ilkel biçimde çiftleşir; bu kuralsız, "yaban" birleşmelerden doğan çocukların çiftleşmenin doğal, hayvansı bağıyla bağlandıkları bir anaları vardır elbette ama bir babaları yoktur. Evliliğin bilinmiyor olması, doğal olmayan, toplumsal, dinsel nitelikli bir bağı gerektiren bütün gerçeklikleri, yani baba yakasından soy zincirinin, eril soyağacının, ailenin olmaması demektir. Bunun aksine dizge içinde yabanlık durumunun diğer kutbunu, taban tabana karşıtını temsil eden altın çağda insanlar – çünkü bu çağda hayvanlar gibi yaşamak yerine hala tanrılar gibi yaşıyorlardı – hiçbir canlıyı öldürmez, et yemezler; ete dayalı beslenmeyi bilmediklerinden cinsel birleşmeyi de bilmezler; kadın soyu daha yaratılmamış olduğundan insanlar dölyatağına düşmeden döllenmeden, doğrudan topraktan doğmaktadırlar.

Dolayısıyla tam tamına tahıl bitkileri gibi olan insanlar var-

dır. Altın çağda, kurban töreninin yerleşmesinden önce, meyveler ile buğday toprakta kendiliğinden bitmektedir; toprağı işlemeye, tohumu atıp besleyici ürünleri toplamaya gerek olmadığı gibi çocuk sahibi olmak için kadın üstünde çalışmaya, döl yatağına tohumu koymaya da gerek yoktur. Prometheus'un kurduğu kurban yemeği töresi evcil hayvanların pişmiş etiyle tarımsal emeğin tahıl hasadının el ele gittiği bir beslenme düzeni ortaya çıkarmaz yalnızca; bu yemek aynı zamanda Hesiodos'un da anlattığı gibi doğrudan sonuç olarak ilk kadının, ilk evliliğin ortaya çıkmasına yol açar. Bunun nedeni Yunanlılar için evliliğin, kadının karık, erkeğin de çiftçi olduğu bir emek biçimine bürünmesidir; eğer eş kendini evlilik içinde, evlilik aracılığıyla işlenmiş toprak, tahıl ekilmiş toprak durumuna getirmezse, geçerli, hoş karşılanacak meyveler yani babanın sürüp sonra da ektiği tohumu tanıyabileceği yasal çocuklar veremez. Tarım tanrıçası olan Demeter aynı biçimde evliliği de yönetir. Evlilik bağıyla bağlanan genç kız, tahıl tanrılarına ilişkin olan alana girmiş olur; buraya girip yerleşmesi için kadınlığının taşıdığı bütün "yabanıllıktan" – bürünebileceği iki karşıt biçim altında, yani eşin gerek evliliğin berisinde, Artemis'in yanında her tür cinsel birleşmeyi geri çevirerek gerekse evliliğin ötesinde, Aphrodite'nin yanında dizginlenemeyen bir cinsel aşırılığa düşerek eşin dengesini bozmaya yol açabilecek yabanıllıktan – kurtulması gerekir. Yasal eş, *gyne egguete,* kızoğlankız kalan genç kız *kore* ile baştan aşağı aşka düşmüş odalık, *hetaira* arasında bulunmaktadır. İnsanlardan, ülke-kentten ırak, erkeklerle ilişkiden kaçan *kore,* kızoğlankız avcı, yabanıl hayvanların, işlenmemiş toprakların efendisi olan Artemis'le birlikte, evlilik kuttörenlerinde dikenli bitkilerden yapılmış taç ile meşe palamudunun simgelediği "yabanıl yaşamı" paylaşır. Kızoğlankızın, kocasının işlenmiş yaşamına, kalburla, dibek tokmağıyla, ekmekle simgelenen, aynı düğün töreninde, iyinin kötüye karşı gelmesi gibi önceki yaşam biçimine ters düşen "öğütülmüş buğ-

daş yaşamı" denen yaşama girebilmesi için, bir zamanlar onu insandan uzak tutan yabanıllığından vazgeçmesi gerekir. Evliliğin boyundurluğu altında, sözcüğün tam anlamıyla evcilleşir; bundan böyle, ülke-kenti oluşturan aile ocaklarından birine ait olduğu için, bir kadının yapabileceği kadar yurttaş topluluğuyla bütünleşir.

Kibar odalık da evlilik dışındadır ama ters bir biçimde. Onun yabanıllığı erkeği şiddetle geri çevirmek ona kin duymak değil, aşırı çekicilik, alabildiğine cinsel başıbozukluktur. Geçici kucaklaşmalar için kendi ilk gelene teslim ederek, bu kişilerden herbirine, öğütülmüş buğdaylı yaşama göre ters, meşe palamutlu yaşama göre bakışık bir durumda bulunan kokularla dolu bir yaşamın, ıtırlı bir yaşamın tehlikeli, baştan çıkarıcı gözbağcılığını sunar. Yumuşak Aphrodite'nin aldatıcı maskesi altındaki odalık, kültür dünyasının orta yerine, ilkel zamanların yabanıllığında egemenlik sürmüş genelleşmiş rastgele cinsel ilişkiyi getirir.

Fiziksel birleşmenin toptan geri çevrilmesi, bir tek aşk hazzının aşırı etkinleşmesi, eşit ölçüde kısır olan cinsel güçsüzlük ile aşırı güç arasındaki evlilik, talılların yakasında, evlilik uğraşına, ürünleri iyi kökten gelecek, yasal olacak bir hasadın güvencesini veren tek yer olan "doğru uzaklığı" simgeler.

Evlilikle birlikte, söylenin çözümlenmesinde kurbanın aşmamızı engellemiş olduğu bir eşiğe ulaşmış oluyoruz. Adonis öyküsünün ortaya koyduğu düzgüyü, üzerine kurulu olduğu karşıtlıklar oyununu bütün boyutlarıyla aydınlatmak için kurbanın çözümlenmesi kaçınılmazdı. Ancak bu çözümleme, anlatıyı Yunan kültürü bağlamında bütünsel bir anlamı olan, birleşmiş bir ileti olarak göstermeye elverişli bir yorum sağlamıyordu. Evlilikle birlikte ilk adım atılmıştır. Bununla birlikte, söyleni okuduğumuzda, kurbandan çok evlilikten sözeder gibi değildir. Ama bu suskunluk iki durumda da aynı değere sahip değildir. Adonis'in yazgısı kurban töreniyle doğrudan ilgili değildir;

yalnızca aynı düzgü dizgesini işin içine sokar. Tam aksine tümüyle evlilik durumunu işe katar. Anlatının suskunluğunun gerçekte evlilik-olmayan şeyi anlattığı söylenebilir; susarak katıksız durumdaki kösnül baştan çıkarmayı temelde evlilik dışı yapısı içinde anlatır. Anlamını bu evlilik durumundan almayan bir söylen ayrıntısı yoktur. Yunanlılara göre evlilik doğru ölçütü temsil eder; bu yüzden de bütün öykünün sürekli başvuru noktası, ana izleği iken söylenmesi gerekmez. Bu noktada Detienne'in tanıtlanması kesin gibi görünüyor. Burada bunları ne yeniden ele alabiliriz ne de özetleyebiliriz ama yalnızca kimi önemli özelliklerini vurgulayabiliriz.

Biraz önce söylediklerimizi anımsayalım, Adonis kaynağını aldığı mirradan doğrudan doğruya ölümü bulduğu marula geçerken tahılları devre dışı bırakır; tahılları, eksenini oluşturdukları bitkisel düzgüden çıkarır. Ancak, bu biçimiyle yapılan gözlem bizim anlam arayışımıza karşılık vermez: sonuç olarak Adonis'in besin tüketimiyle hiçbir ilgisi yoktur. O, karşı konulamaz baştan çıkarıcıdır. Olağan olarak birbirine uzak kalması gereken en karşıt terimleri sevi büyüsüyle birleştirebilecek kişidir. İnsan kılığında doğar doğmaz tanrıçaları kendine aşık eder: tanrılar ile insanları yaklaştırır; yeraltı dünyasında Persephone'ninkine, göksel Aphrodite'ninkine denk bir tutku yaratır. Birinden diğerine gide gele yer ile göğü birleştirir Kendisi de, cinsel ilişki düzleminde birbirlerinin taban tabana karşıtı olan, bir baba ile kızı gibi asla birleşmemesi gereken bir kadınla erkeğin birleşmesinin ürünüdür. Doğum oluntusu kısa, parlak yaşamının serüvenlerini süsleyecek izlekleri özetlemektedir Anası ilk başta insandan kaçan bir kızoğlankızdır; Danaos kızları gibi, Hippolytos gibi Aphrodite'yi küçümser, ona sunulan bütün olağan evlilikleri geri çevirir. Tanrıça öç almak için, ona yalnızca evlilik dışı olmakla kalmayıp evliliğin temellerini içerden sarsacak bir sevi tutkusuna çarptırır. Horanta birleşmesi evli kadınların Keres-Demeter bayramını kutlaması sırasında

görülür; bu günlerde cinslerin ayrılması karı koca için kuttörensel bir yükümlülük gereğidir, dolayısıyla yasal eş konumu analık, çocuklu kadın özellikleriyle ortaya çıkan eşe, sıkı sıkıya karı rolüne bağlanır kız bu günlerde. Kız, onu anasına benzeten eylem sırasında bile babasından olabildiğince uzaklaşır; çünkü babası erkek olarak aile içinde diğer cinsi, kendisiyle doğal olarak olanaklı olan kösnül birleşmenin kesinlikle yasaklandığı kişiyi temsil eder.

Myrrha önce onunla evlenebilecek bütün erkekleri küçümseyerek sonra da kocası olamayacak tek varlık için aşk ateşiyle yanarak evliliğin berisinde olmak ister, ama onun ötesine yasağın en uç noktasına geçer. Tanrılar onu mirra ağacına çevirir. Myrrha, bütün engellere karşın, babasını baştan çıkarmayı başardıktan sonra aldığı tohumdan Adonis'i doğurur; Adonis'in yazgısı anasınınkine bakışık olan ama ters anlamda yönlenmiş bir yolu izler. Hiç kimsenin dayanamayacağı bir çekicilikle bezenmiş ıtırlı çocuk, lekesiz Artemis'e adanmış kız, oğlan çocuklarının yalnızca masum oyunları bildiği bir yaşta kendini aşk hazzının coşkusuna bütün benliğiyle kaptırır, ama genç adamın savaşçı, damat adayı olarak toplumsal yaşamla bütünleşme vaktini gösteren yeniyetmelik eşiğini aşması gerektiğinde aşk yaşamı birden kesintiye uğrar. Tam erkekliğe alışılageldiği üzere geçişi sağlayan sınavda ölür. Myrrha'nın oğlu, içinde öldürüldüğü ya da gömüldüğü maruldadır. Genellikle aşk ilişkilerinin bilinmediği dönemle sınırlı olan aşırı cinsel gücü, evlilik çağına ulaşır ulaşmaz yiter gider. Bu güç, sanki tersine çevrilmiş imgesini temsil ettiği evliliğin başladığı yerde biter. Talılların devre dışı kalması, böylelikle, gizini ele verir. Bu durum besin tüketimi düzeninde bir sapmaya değil, her zaman evlilik dışında işleyerek Adonis'i zamanından önce beliren aşırı cinsel güçten erkenden cinsel güçsüzlüğe götüren cinsel tüketimdeki bir çarpıklığa yol açar. Ömrünün sonunda, yalnızca soğuk, yaş bir bitki olmayıp bir çok kaynağın üzerinde durduğu gibi cinsel

güçsüzlük yananlamı taşıyan, cinsel gücü yatıştırıcı özelliği olan bir bitki, marul ıtırlı bitkilerin aşka ilişkin değerine karşılık gelir. Adonis'in kullandığı, evlilik ötesinde ya da berisinde bulunan kösnül çekicilik gücü ürün vermede de aynı biçimde başarısızlığa uğrar: İster ıtırlı bitkiler olsun ister marul, Adonis'in tohumu her zaman benzer biçimde kısır kalır.

Bu okuma, Adonis söyleni iki ayrı belgeler takımıyla karşılaştırıldığında doğrulanmakta, zenginleşmektedir: İlk olarak, oluntu ile kişilerin çeşitliliğin ötesinde, aynı biçimde kösnül çekiciliğini dile getirmeyi, bu çekiciliğin doğasını, tuttuğu yeri, etkilerini açıklamayı amaçlayan söylence anlatılarının bütünü; ikinci olarak, yazınsal tanıklar ile betili tasarımlarından bilebildiğimiz kadarıyla V., IV yüzyıl Atina'sındaki Adonia kuttörenleri. Adonis gibi salcı Phaon da karşı konulmaz baştan çıkarıcı nitelikleriyle öne çıkıyor. Ona iç kışkırtıcı özellikler taşıyan bir koku veren Aphrodite'nin iyiliği sayesinde bütün kadınlarda evliliğin ödevlerini, yasaklarını unutturan bir aşk tutkusu yaratabilmektedir. Bu sınırsız ayartmanın öbür yüzü de vardır. Phaon aldatılan bir kocanın kıskançlığına kurban gider ya da çok anlamlı başka biçimlere göre o da marul içinde saklanıp yiter. Mirra gibi nane Mintha da kokulu bir bitkidir. Hades'le nikahsız yaşarken yeraltı dünyasında yatağını paylaşır. Tanrının Persephone'yle evlilik zamanı gelince, Mintha güzelliğiyle aşk çekiciliğiyle kocasının evinde yasal eşin yerine geçtiği için övünür. Öfkelenen Demeter onu ikircil etkileri olan bir bitkiye dönüştürerek, çocuğunun bu çok çapkın rakibini cezalandırır: Bu bitki kuşkusuz cinsel gücü azdırır ama aynı zamanda düşüğe neden olur; kokuludur ama "önemsiz" dir kısırdır. Yasal birleşmelerin yöneticisi olarak kızına bağlı olan buğdayın anası, Mintha'yı bir *akarpos* bitkiye – hem ürün veremeyen hem de çocuğu olamayan anlamındaki terim – dönüştürür.

İskenderiye dönemindeki bir tanıklığa göre Mintha'nın adını taşımış olabileceği Iunks izleği çevresinde yoğunlaşmış öy-

külerin anlattıkları da yine kendini büttünüyle kapıp koyvermiş bir tensel baştan çıkarıcılığın boşluğu ile aynı zamanda gücüdür. Önceleri İunks bir kuşu, boyundöndüreni adlandırır; başını her yana çevirebilmesi, kuyruğunu durmadan sallaması, tiz perdelerde gezinen sesi onu tuhaf, şaşırtıcı bir kıpırdaklığı olan bir canlı kılar; tıpkı göz yanıltıcı oyunlarla iş gören gölge ile ışık gibi fırıl fırıl dönerek apışma, sersemleme uyandırır boyundöndüren, başkalarının üstünde tehlikeli, önüne geçilmez bir büyüleme etkisi vardır. Pindaros bu kuşa "çılgınlığın kuşu" adını verir. Daha sonra İunks, kadınların yataklarına almak istedikleri bütün erkekleri istemeseler de kendilerine çekmek için çevirip boyundöndüren gibi öttürdükleri bir ask büyüsü aracıdır. Son olarak *Peitho*'nun kızı, büyücü bir peridir aşk arzusunun gönül çelme gücüdür ya da kimilerine göre, kendi gerçek olmadığı halde bütün sesleri yansılayabilen şu düzmece benzer, ses hortlağı *Ekho*'dur. Perikız, ya ona sahip olmasını ya da İo'yla birleşmesini öğütleyerek ayırmaya çalıştığı Zeus-Hera çiftine karşı büyü yaptığını öne sürer. Hera tarafından boyundöndürene dönüştürülen İunks, İksion'da erkek benzerini bulur; onu da Zeus, gökyüzünde dönen bir tekerleğe ellerinden, ayaklarından bağlayarak cezalandırır.

İksion söylensel serüvenleriyle toplumsal kurum olarak evliliği düzenli olarak yadsıyan kişi olarak ortaya çıkar. İster Hesioneus'un kızı Dia'yla evlensin, isterse Hera'ya ihanet edip onu zorla ya da baştan çıkararak elde etmeye çalışsın, davranışlarında evliliğin hep anlaşmaya, düzenli alışverişe, karşılıklı uyuma dayalı yönüne karşı aynı küçümseme bulunur. Ona kızını veren Hesioneus'a bunun karşılığında *hedna*'yı, yani söylencenin yer aldığı eskil çağda evliliğin temelini ve ayırıcı özelliğini oluşturan kadının ederini vermeyi geri çevirir; çünkü *hedna*, iki aile öbeği arasındaki evlilik birliğini kamuya açık biçimde perçinlemekte, böylece kızı yalnızca basit bir yatak arkadaşı değil kocaya yasal bir soy sağlaması için verilen gerçek bir eş yap-

maktadır. Önce *hedna*yı verme yükümlülüğünü üstlenip sonra da sözüne sadık kalmayan İksion evliliğe öykünür, onu içerden daha iyi yıkabilmek amacıyla içine girer. *Damar*, yasal eş ile *pallake*, cariye, kapatma arasındaki ayırımı siler. Babasının ona elleriyle eş olarak verdiği Dia'yı, savaşta kol gücüyle kazanılmış ya da korsan akınıyla kaldırılmış bir köle, hiçbir tören yapılmadan, sırf efendinin keyfi için getirilip eve kapatılmış bir kadın dostmuş gibi, cinsel alışverişin bir dilsiz oyuncusu düzeyine düşürür. Ancak İksion'un dostunda kabul etmediği şey, evlilik içinde de olsa yalnızca eş konumu değildir, bir düşmanlık ilişkisine çevirerek yıktığı kayınbabasıyla hısımlık ilişkisidir de. Uzlaşmalarını kutsamak amacıyla damadı tarafından bir şölene çağrılan Hesioneus hiç kuşkulanmadan gider, alçakça düzenlenmiş bir kapana düşerek ölür. İksion kızı alıp karşılığında yalnızca aldatıcı, boş sözler söyler. Babanın dostça güvenine aldatmaca, ikiyüzlülük, cinayetle karşılık verir. Evliliğin gerektirdiği her tür alışveriş ile karşılıklı eliaçıklığa son vererek, evlilik bağının temeli olan karşılıklı armağan ya da Yunanlıların deyimiyle *Kharis*'in yerine gitgide yalana dayalı ikna gücüne, *Peitho*'ya, kaba güce, *Bia*'ya dönüşen tam bir zorbalığı koyar. Bir çok düzlemde *Peitho Bia*'yla karşıt olsa bile evlilik durumunda, taraflardan biri yararına, diğerinin rızası olmadan davranmak gibi bir ortak noktaları vardır. *Bia*'yla aynı nitelikte olmak koşuluyla *Peitho*, yani yalan sözün ikna gücü ya da baştan çıkarıcı görünüş, tıpkı *kharis*'in yaptığı gibi her iki yanı da birbiriyle uzlaştırmak yerine bir tarafa karşı zor kullanır.

Söylenin ikinci bölümü, *kharis*'i kıskıvrak kuşatan, yönettiği alışveriş çarkını durdurarak evlilik kurumunu yıkmak için birleşen *Peitho* ile *Bia*'nın işbirliğini bildirir. Akraba kanı döken ilk insan olan İksion yeryüzünde kaçıp durmalıdır. Zeus onu göğe yanına kabul eder. Ev sahibinin yücegönüllülüğüne İksion kendine yakışır bir biçimde, iyilik bilmezlikle *kharis*'i geri çevirerek karşılık verir. Kocasının evinde karısını ayartır. Evlili-

ği yönetip ona kefil olan kutsal çiftin yatağına girmek için bütün silahları kullanır: Zorbalık, ayrıca baştan çıkarma hileleri. Oyunu artık kazanmış gibidir, Hera'yı kollarına alır; düğünlerin ecesiyle, Zeus'u safdışı etmekle karşı-evlilik değeri kazanan bir evliliği paylaştığına, onunla gülünç bir kutsal evliliği kutladığına inanır. Ancak yalancı sözlerin, yapmacık ayartmaların adamı, aşk sözleşmesinin yalnızca hayaletine, "*kharis*'siz" olduğu için aldatıcı bir evliliğe, boş bir evliliğe sahip olabilir ancak. Hera'nın yerinde, İksion'u okşayıp kucaklayan düşkırıklığı yaratan bir hayallettir, boş bir görüntüdür, kof bir Buğu, bir *Nephele*'dir. Kadın ile erkek arasındaki düzmece birleşme ancak düzmece bir çocuk dünyaya getirebilir. *Nephele* ucube bir yaratık, bir soya, bir aileye bağlı olmayan, yerde gökte varolan şeylerin hepsinin dışında bir yaratık dünyaya getirir; bu Kentaur'ların atasıdır. Ne tanrılar ne de insanlar onu, gerçek bir hayvan olmamasına karşın tanımak istemez. İksion hayalet bir oğlan doğurtur; katıksız bir *notbos*, soy zincirinde hiçbir yeri olmayan evrenin piçi gibi bir yaratık doğurtur. Zeus'un onu *iunks*'a dönüştürdüğü gökyüzünde sonsuza dek fırıl fırıl dönüp duran bu kaba ayartmanın havarisi, yadsımak istediği, yokluğunda cinsel birleşmenin gerçek bir soy üretemeyecek bir yanılsama oyunu olduğu şu *Kharis*'in erdemlerini, insanlara ibret olsun diye her gün kutlamak zorunda kalacaktır.

Söylen çözümlemesi alanı bu şekilde açılınca, M. Detienne Adonia kuttörenleri konusunda inandırıcılık taşıyan bütünüyle yeni bir yorum önerebilmektedir. Bu yorumun kanıtlayıcı gücü, yalnızca birbirlerini tamamlayıp aydınlatan söylenle kuttörenin uyumundan kaynaklanmaz. Bayramın bütün öğeleri hiç eksiksiz ele alınmış, bunlar daha önceden ortaya çıkarılan değişik düzgülerin ışığı altında kesin bir anlam kazanmış, bu anlam öğeleri düzenli bir bütün içindeki yerlerine yerleştirmiştir. Hiçbir ayrıntı ikincil, dayanaksız, ilgisiz diye yoksayılmamış, bir yana atılmamıştır. Öncelikle tarih: Adonia kuttörenleri kızgın

yaz günlerinde, ıtırlı bitkilerin toplanma mevsiminde, kadının cinsel düzensizlik zamanlarında, toprak ile güneşin kesiştiği, bütün yönleriyle cinsel ayartıcılığın doruğa çıktığı zamanlarda kutlanır. Yerler: Bayram kamuya açık tapınaklarda değil özel konutlarda yapılır; yüksekle alçağı daha iyi birleştirmek için bu evlerin teraslarında, damlarında yapılır. Özel araç: Evin çatısına dayanmış bir merdiven; tanrının inançlıları "balıçelerini" yerleştirmek için bu merdivene tırmanır. Oyuncular: Evlerine davet ettikleri aşıklarının eşliğinde gülüp oynayan, kokular sürüp süslenmiş kadınlar, cariyeler ile odalıklar. Bayramın dinsel havası: gürültü patırtı, düzensizlik, sarhoşluğa cinsel serbestliğe varan uygunsuzluk. Amacı: Toprak saksılar içine yerleştirilmiş küçümen balıçeleri damın üstüne koyup kızgın yaz güneşi altında bırakmak. Bu yapma bitkiler, bu bostan bozuntuları; marul ve çakşır sapı yanında (bu bitkiler ıtırlı bitkilerin, mirranın yerine geçer), kadınlar tarafından bostan bitkisi gibi ekilmiş buğday ile arpa taneleri bulunur. Toprak saksılar içinde, güneş altına bırakıldıkları için tohumun köklenmesi, filizlenmesi, yeşerip hemen kuruyup ölmesi ancak birkaç gün sürer. O zaman kadınlar, saksıları, içindekilerle birlikte soğuk kaynak sularına ya da verimsiz denize atarlar. Birkaç günde yeşerip kuruyuveren, canlanıp solan bu uydurma balıçeler, ancak o genç tanrıyı, ıtırlı bitkilerin oğlunu, erken gelişmiş ayartma gücü soğuk, kısır marulda son bulan tanrıyı çağrıştırır. Ayrıca her bakımdan bir karşı tarım olarak ortaya çıkar. Bu ciddi, yararlı bir uğraş değil, aldatıcı bir oyundur; erkeklere özgü değil, kadınlara özgü bir iştir; ekim ile hasat arasında geçen sekiz ayın yerini sekiz günlük bir süre alır; bitkilerin yavaş, doğal olgunlaşma süreci yerini birdenbire, zorlama kızarmaya bırakır; çeşitli mevsimlerin uyumlu, dengeli işbirliğinin yerine yalnızca kızgın yaz günlerinin konulmasıdır; engin besleyici toprakların yerine iğreti kapların geçmesidir. Olgunlaşmayan, kökü, meyvesi olmayan, gerçek "taş balıçeleri" olan kısır, verimsiz Adonis balıçeleri hızlı, yanıl-

tıcı yeşermeleriyle, Demeter'in uygun zamanda atılan tohumları zamanında yeşertip, olgunlaştırdığı, insanların beslendiği tahılları sunduğu o işlenmiş tarlaların üretken özelliklerini daha da çok vurgulamaktadır.

Bu ilk karşıtlığa bir ikincisi gelip eklenmektedir. Daha doğrusu gökbilimsel, bitkibilimsel düzlemde Adonis'in balıçeciliğiyle, Demeter'in tarımını birbirine taban tabana karşıt kılan aynı özellikler, toplumsal düzlemde de Adonia bayramlarının dizginsiz açıksaçıklığıyla Yunan Demeter bayramının törensi ağırbaşlılığını karşı karşıya getirir – söylene göre Myrrha suç sayılan o ayartma işine giriştiği anda anası Latinlerde Demeter bayramına eşdeğer olan bayramı kutluyordu. Adonia bayramları tersyüz edilmiş bir tarım değildir yalnızca. Bu bayramlar aynı zamanda karşı-Thesmophoria bayramları olarak da belirir. Aphrodite'nin sevgilisinin yakasında, yazın kösnük sıcağı, evlerinde sevgilileriyle başbaşa kalan kapatmalar ile odalıklar; tantana, şamata, cinsel başıbozukluk, merdivenleri kullanarak evin çatısına çıkmak; balıçelerin damlara konulması; aşk ayartıcılığını coştıran kokuların yayılması bulunur. Persophone'nin anasının yakasındaysa gökyüzü toprağa bereket saçtığında, kışın eşiğinde ekimle birlikte evlilik için uygun zaman başladığında güz yağmurları dönemi bulunur. Aile anaları, evli kadınlar, yurttaş nitelikleriyle yasal kızlarına bağlı olarak, eşlerinden bir süre için ayrı bulundukları bayramları kutlayan kadınlar; sessizlik, oruç, cinsel perhiz vardır; yere çömelme, kımıltısız duruş; tohumlarla karıştırılacak olan bereket tılsımı almak için yeraltındaki *megara*'nın dibine iniş: hafif bir iç bulandırıcı koku; ıtırlı bitkilerin yerine cinsel gücü söndürücü özellikleri olan sorgun dalları yığınları vardır.

Ancak burada bir zorluk ortaya çıkıyor. Bu denli birbirine karşıt öğeleri içeren bu görünümde sorun yaratan şey koşutluk gibi. Konumları ya da meslekleri yüzünden aile dışında kalan Adonis'in yandaşları, yani kapatmalar ile odalıklar nasıl olup

da tanrılarını, onun baştan çıkarma gücünü, bir yaprağın tersinden alınan kalıp gibi bu kadınların tam olarak yabancısı olduğu kurumun gerektirdiği evlilik birliğini her özelliğiyle yansıtır bir kuttören aracılığıyla kutlamaktadır? Cinsel çekicilik, kösnül sevimlilik, aşk hazları, evlilikte yalnızca üremeyi, yasal soyu gözetmeyi bilen bir dinden ödünç alınmış bir dil ile başvuru çerçevesiyle nasıl övülebilir? Tanrı onuruna neden, olumsuz değerden başka bir değeri olmayan, ancak gerçek tarımla karşıtlık içinde varolabilecek, yalnızca eksik, kusurlu olarak tanımlanabilecek; dayanıksız, köksüz, ürünsüz, çöpe atmaktan başka bir işe yaramayan balıçeler yapılır?

Adonia bayramlarını bu bakımdan tanıtan belgelerde, bu sorunların ilk yanıtlarını bulur gibi oluyoruz. Komedya yazarlarının metinleri, düşünürlerin ya da bilginlerin saptamaları, özdeyişler, atasözleri, – bunlar aşağı yukarı ülke-kentin ortak kanısını, resmi düşünceyi, kamu yaşamıyla iyice bütünleşmiş yurttaşların yargısını dile getirir. Tanrı yandaşlarının bakış açısının bambaşka olması pekala olanaklıdır. Bu bakış açısının varlığı, kuttörensel balıçe yapımından bağımsız olup, Adonia bayramlarının zorunlu bir karşılığı olarak, bu kez bütünüyle olumlu ikinci bir özelliği bulunduğu için kolayca varsayılabilir. Kadınlar hem dostlarıyla bayram edip hem de tanrı için bir günlük bitkiler ekerken, çatıların üstünde göstermelik bir ıtırlı bitkiler devşirmesi de yaparlar; bunları çıkarırken kullandıkları merdivenle indirdikleri merdiven aynıdır. Buhurdanlıklarda günlük tanecikleri ile mirra topaklarından tütsüler hem Aphrodite'nin sevgilisini onurlandırmaya hem de kadının, erkek arkadaşları üzerindeki ayartıcılık erkini güçlendirmeye yarayacaktır.

Bu açıdan Adonis balıçeleri değişik bir yönüyle kendini gösterir. Tarımsal değerlerin tersine dönmesinde salt olumsuz bir anlam yoktur. Tam tersine gerekli bir önkoşul olan ıtırlı bitkileri elde edebilmek için istenen bir koşul olarak ortaya çıkar. Kök salacak hiçbir toprak, verecek hiçbir meyve olmaması, ko-

kulu yaşamın elde edilebilmesi, onun değerli, geçici tatlarının tadılabilmesi ancak bu bedel karşılığındadır. Bayram kuttöreni Adonis ile Demeter arasındaki, ayartma ile evlilik arasındaki uyuşmazlığı dile getirir; ancak amacı aralarından birini seçmek, Adonis ile ayartmayı ululamaktır. Böylece Adonis bayramları, Ülke-kent'in resmi dinini işleten aynı düzgü dizgesine girer. Ancak bu dizge, olumlu değerleri şu ya da bu kutba yerleştirmemize göre çifte okumaya uygun hale gelen bir biçimde iki girişli bir düzgüdür. Aynı dinsel dizge çerçevesi içinde aynı dili konuşan bu resmi tapının yandaşları ile tanrı çömezleri, bu düzgüyle ayrı ya da karşıt gerçekleri dile getirirler. Verimli olmak için aceleci davranan bitkiler kaynak sularına ya da denize atılır atılmaz, sevgilinin yasını tutma bayramı olan Adonis bayramları, kokularla, haz için söz venmeler, baştan çıkarma güvencesiyle biter. Kızların yasını tutma bayramı olan Thesmophoria'ların sonunda hatunlar suskunluklarını, yası, kendilerini dizginlemeyi bir yana bırakırlar, kavuşmaların neşesini kutlarlar. Törenin kocayla kannın kuttören gereği ayrı tutulduğu son günü *Kalligeneia* adını alır, anlamı da bir inanca ve sözdür: Bu kez iyi toplamürün inancası, güzel çocuklar sözüdür.

Demincek şu soruyu soruyorduk: Adonis söyleni ne anlama gelir? Eğer M. Detienne'in incelemesinin bunu yanıtladığı; tanrının söyleni ile kuttörenini okuma biçiminin çağdaş yorumcu için bir anlam taşıdığı yani Yunan din dizgesinde, gördüğümüz gibi biraz ayrıksı da olsa, belli bir konumu olduğu, kösnül ayartmanın, bu bütünün diğer öğeleriyle bağıntılarını belirleyen bir yer tuttuğu bizimle birlikte kabul ediliyorsa, ele alınması gereken üçüncü bir soru dizisi var demektir. Bu dizi Detienne'in aydınlattığı düzgüler dizgesinin düzenlenmesine, dengesine, kaymalarına, iç gerilimlerine ilişkindir. Bu dizgenin mimarisi, sonuç olarak ilk bakışta şaşırtıcı bir bakışımsızlık gösterir gibidir. Burada kurban ile evlilik aynı yerlere yerleştirilmiş, hayvan yemi olan otların yaş çiğliği ile tanrıların besini olan

ıtırlı bitkilerin kokuşmaz kurulugu arasındaki orta konumu, insana özgü ölçütü temsil eden tahılların konumuyla tam bir benzeşiklik içinde, dizgenin denge noktasına yerleştirilmiş görünüyor. Aslında et tüketiminde kurbanın yeri, genelleşmiş birbirini yeme (tıpkı yabanıl yaşamda olduğu gibi) ile her tür etin geri çevrilmesi (altın çağda olduğu gibi) arasına yerleşir; tensel tüketimde evlilik, genelleşmiş birleşme (yabanıl yaşamdaki gibi) ile tam bir cinsel perhiz (altın çağda olduğu gibi) arasında bulunur. Kurban ile evlilik, ıtırlı bitkilerin birincisinde tanrılar ile insanları birleştirmek, ikincisinde karı ile kocayı bir araya getirmek için işe karıştırıldığı insan yapısı iki kurumdur. Ancak bu birleşme her iki durumda aynı içeriği, değeri taşımaz. Kurbanda ıtırlı bitkilerin son derece olumlu bir özelliği vardır; tanrılann payını, insanların ancak arzuladıkları ama elde edemedikleri üstün besini temsil eder. Bu anlamda kurban töreninde ıtırlı bitkilerin tekelci biçimde bütün alanı kaplamasına yol açmak, tıpkı kurban edilmeye hazır öküz yerine küçük ıtırlı bitkiden betiler koyarak, konukların ızgara et yemeleri yerine bu betileri paylaşmalarına yol açan Empedokles örneğindeki gibi, kurbanı, kendi ötesine geçirerek ortadan kaldırmaktır. Tam aksine evlilik sırasında mirra ile kokular, tehlikeli, olumsuz bir işleve bürünür. Eğer bunların, evlilik birleşmesinin her alanını kaplamasına izin verilirse – daha baştan etkilerini kısıtlayıp kökünü kazımak yerine (hanım kendi üstündeki, kocasının üstündeki kokuları dağıtmalıdır) – evlilik, ötesine geçildiği için değil sapkınlık yüzünden yıkılır. Böylece kurbandan evliliğe geçerken ıtırlı bitkilerin anlamları tersine çevrilir, değerleri değiştirilir.

Detienne soruşturmasının başında Adonis kişiliğini özel bir açıdan, sanki dolaylı olarak inceler, çünkü söylenin ya da tanrının kuttöreninin doğrudan ilişkili olmadığı kurbandan yola çıkar; anlamlı öğelerini çözmek için resmi tapı bakış açısına değil, bir mezhebin, kurban uygulamasını eleştirerek kamu dininin temellerini sorgulayan Pythagorasçıların bakış açısına yer-

leştiği için kurbanı teğet geçen bir ışıkla aydınlatır.

Pythagorasçılar her tür kanlı kurbana karşıdırlar ya da yemek için öküz ile koyunu dışlayıp yalnızca domuz ile keçi kesmeyi kabul ederler; buna, ülke-kentin bütünüyle dışında kalan dinsel bir mezhep ya da siyasal yaşama girip bunu içerden değiştirmeye çalışan bir kardeşlik derneği olmak istemelerine göre karar verirler. Her iki durumda da kurbanın dinsel olarak reddi, evcil hayvanların öldürülmesinin, besin olarak etin reddi, insanları tanrılardan ayıran uçurumu kuramsal olarak kapatması gereken, böylece de en başta kurbanın yol açmış olduğu uzaklığı, ne zaman bir hayvan eti beslenmek amacıyla kuttörensel olarak yense ansıtılan, onaylanan, kutsanan o aşılmaz uzaklığı silmesi gereken az çok etyemez bir beslenme düzeni yerleştirmeye yöneliktir. Pythagorasçılar demek ki kurbandan sıyrılmaya çalışır; kurbanın şimdiki biçimiyle anısını sakladığı Prometheus'un Zeus'a karşı işlediği kusurdan önce, bir zamanlar yaşanmış olan, şu Ölümsüzlerle bir topluluk olarak yaşamayı, onlarla eksiksiz bir sofra arkadaşlığını yeniden kurmaya elverişli bir beslenme biçimi ile yaşama biçimini kurbanın yerine koymaya çalışır. Tanrıların yoldaşlığı içinde yaşamak için onlar ne yiyorsa olabildiğince onu yiyeceklerdir. Tıpkı altın çağda yenen, kurbanın boğazlanmasının hiç kirletmediği, kansız sunaklarda tanrılara sunulan besinler gibi tam anlamıyla "arı" bitkileri yiyeceklerdir. Pythagoras ya da Epimenides'e benzer tanrısal kişiler, ölümsüzler gibi hiçbir şey yemeden beslenmeyi, hoş kokularla yaşamayı bile başarır.

Böylece M. Detienne incelemesinin sonunda ıtırlı bitkileri artı hanesine yazmaktadır. Besinlerin tüketiminde "ıtırlı bitkilerle yaşama" ülküsel olanı temsil eder: Bu ülkü resmi tapıya göre insanların ister istemez vazgeçmek zorunda oldukları, Pythagoras mezhebine göreyse kurbanın insanlara ayırdığı et parçalarından vazgeçerek ulaşmaya çabaladıkları bir ülküdür. Ancak Detienne, onu Adonis dinine ileten kurum olan evliliğe

yöneldiğinde ıtırlı bitkileri eksi hanesine yazmak zorunda kalır. Yerle göğü, insanlarla tanrıları birleştiren aynı kokulu, bozulmaz özler, erkeklerle kadınları sıkı sıkıya birleştirdiğinde evliliği perçinlemek yerine bozar. Evlilik sırasında ülküseli değil kendi içinde uğursuz, kötü olan kösnül baştan çıkarıcılığı temsil ederler. Bu kadar sağlam, bu kadar tutarlı bir düzgü dizgesinde aynı öğenin iki benzeş, koşut kurumda karşıt değerler kazanmasını nasıl açıklamalı? M.Detienne için soru, kurban değerlerini ortaya çıkarması için seçilmiş Pythagorasçılıkta bile beliren karşıtlığın kesinliği ölçüsünde çok daha zorlaşmaktadır. Her tür kanlı kurban töreninin ve ete dayalı besinlerin reddine varasıya ıtırlı bitkilerin yakasındaki mezhep, evlilik kurumunu daha iyi savunabilmek için marul yakasına yerleşir. Kokuları kullanmanın, ayartmanın her biçimini kınayan, kapatmalar ile odalıkları kovalayan, töreye aykırı aşkları yasaklayan Pythagorasçılar düzenlerinde mirrayı değil, cinsel gücü azaltıcı etkilerini övdükleri marulu yüceltirler. Böylelikle sanki şu yada bu durumda ıtırlı bitkilerin seçimiyle ilgili bir bağdaşmazlık varmış gibi, sanki bunların kurbana, ete dayalı besinlerin tüketimi düzeyinde değer kazanması evlilik ile cinsel tüketim düzeyinde değerden düşmesine yol açıyormuşcasına Yunan dininde Adonis'in yandaşlarının tam karşısında yerlerini alırlar.

M. Detienne bu bakışımsızlığın farkına nasıl varmaktadır? Öncelikle görünümün bizim sunduğumuzdan kadar yalınkat olmadığını söyleyelim: Karşılaştığımız iki biçim de tanrılar ile insanları birleştiren tütsü olarak, erkeklerle kadınları birleştiren kokular olarak ıtırlı bitkiler, aracılık işlevleri sayesinde yazarın haklı olarak vurguladığı anlamcabulanıktır. Kuru, çürümez "güneşsil" bitki olduklarından yukardaki ateşe, tanrıya ilişkindirler; oysa aşağıda, ölümlülerin toprağı üzerinde biterler. Ateşe vergi özelliklerini, yalnızca zaman, yer, toplamayla ilgili belli koşullarda tam olarak kazanır. Itırlı bitkilerin rolü karşıtları birleştirmek olup bunu gerçekleştirebilmesi birbirine yaklaştırmak zo-

rında oldukları çiftteki terimlerden birini dışlayıp birdenbire, hepten ötekinin yanına geçmedikçe olanaklı değildir. Yeri göğü birleştirmek için aşağı ile yukarı arasında gidip gelmek; insanları tanrılarla birleştirmek için, ikincilere yakın olsa da birincilerle bir anlamda yanyana bulunmak zorundadırlar. Herodotos'un ıtırlı bitkilerin toplanma koşullarıyla ilgili garip anlatıları, ıtırlı bitkilerin kaypak konumlarını açıklar: Bunlar, tarihçilerden, coğrafyacıları, bitkibilimcilere dek bütün Yunan geleneği tarafından çeşitli biçimler altında yeniden ele alınacak olan, olmuş öykü kılığına bürünmüş gerçek söylenlerdir. Itırlı bitkiler hem son derece gerçek hem de tam anlamıyla söylene özgü bir bölgede yetişir, diğer ülkeler gibi betimlenebilen, haritada yeri gösterilebilen ama aynı zamanda, tıpkı uzun ömürlü dedikleri Habeşlerin – insanların en doğru, en güzel, en dindarları – ülkesi gibi, sapkın dünyamızda altın çağın bir parçasını koruyan bir Güneş ülkesidir. Toplananların bir bölüğü insanların kullanımına sunulur, diğer bölüğü güneş sunağına kendiliğinden tutuşmak üzere konulur. Toplamürün – ıtırlı bitkiler avı da denebilir – karşıtlıklarında bile devşirinin belirsiz özelliğini, aracı işlevini vurgulayan iki karşıt işleme göre yapılır. İnsanlar bunu doğrudan elde edemez. Zararlı ya da yararlı "aracı" hayvanlara kimi kez yersel kimi kez de göksel hayvanları gerekserler. Belli durumlarda ıtırlı bitkiler "aşağılarda" bir gölün sularında ya da derin bir uçurumda yetişir. Bunları devşirmek için onları koruyan hayvanların saldırısını yersel hayvanları, o azman yarasaları, ya da aynı biçimde nemli, donuk, kokuşmuş alanlara yakın olan yılanları atlatmak gerekir. Bunun için insanda ışıklı, güneşsil öğeler olan gözlerin dışında bütün gövde, boğazlanmış bir öküzün postuyla, yani bir hayvanın çürümeyen, yenilmeyen dış derisiyle kaplanır. Diğer durumlarda ıtırlı bitkiler "yukarda" ulaşılmaz kayaların tepesine tünemiş göksel kuşların yuvasında bulunur. Bunları düşürmek için yukardaki ateşle akraba olan bu hayvanlar, derinin aksine, çürüyebilen, yenilebi-

len iç organları temsil eden et parçalarıyla kandırılarak çekilir. Gökteki kuşlar ölü et parçalarını almak için yere inerler; bunları yuvalarına kadar çıkarırlar, etin ağırlığıyla yuva çöker; böylece et iki kez *yer değiştirmiş* olur: Aşağıdan yukarıya taşınan et, yerini bulamaz; olması gerektiği yere düşerken beraberinde getirdiği ıtırlı bitkilerle birlikte geri döner; avcılar böylece ıtırlı bitkilere sahip olabilir. Şu halde insanlar ıtırlı bitkiler devşirmek için araçları ile tarzları birbirine ters olan iki yöntem kullanır: Bunlar kimi zaman kanatlı da olsalar bataklık yaratıklarının saldırılarını püskürten kurutulmuş deri aracılığıyla, yersel hayvanlara karşı en alçaktan sağlanır; ya da en üstten, göksel hayvanların desteğiyle, yukardaki ateşle akraba olan ama yine de hala nemli yiyecekleri gerekseyen hayvanları çeken kanlı et parçaları aracılığıyla düşürülür. Her iki durumda da ıtırlı bitkilerin özelliğini belirten, onları yüksekle alçak, kuruyla nemli, çürümezle çürümüş arasında salındıran karşıt terimler arasındaki gerilim vurgulanmaktadır. Bu sürekli gidiş gelişin en çarpıcı anlatımı Anka söyleninde bulunur: Anka bir çırpıda ateşimsilik yakasından çürüğe çöğünüp sonra ilk durumuna, akkor haline dönerek aynı anda, sanki aynı devimle, birbirini dışlayan iki gerçeklik düzlemi arasındaki çatışkıyı, bunların aşağıdaki dünyadaki gerekli kesişmesini vurgulayan ıtırlı bir kuştur. Bitki basamaklanmasında ıtırlı bitkilerin yeri neyse, Anka'nın hayvanlar basamaklanmasındaki yeri de odur: En yükseğe tünemiş, güneşsil bir yaratık. Her günkü yolculuğuna ateşten yıldızın eşlik ettiği, ona değerek güç tazeleyen, en katıksız ışınlarıyla beslenen bu kuş, tanrıların ölümsüzlüğünü bilmese de ölümlülük durumundan sıyrılır; bitip tükenmeden küllerinden yeniden doğar. Göklerdeki arı, bozulmaz, doğurulmamış kızgın kor kendi kendisine sonsuza dek yeter; durık, değişmez bir gençlik içinde sürüp gider. Prometheus'un çaldığı, ölümlülere "ateş tohumu", doğurulmuş bir ateş biçimde, kurban etini pişirmek için verdiği insansal ateş doymak bilmeyen bir ateştir: Sürekli

beslemek gerekir, yoksa o da tıpkı besinden yoksun bırakılmış bir insan gibi yokolur. Anka'nın akkor yaşamı döngüsel bir yol izler; büyür küçülür; doğar, ölür, yeniden doğar; izlediği döngü, ıtırlı bitkiler kuşunu, güneşe yücelerin kartalından daha yakın kuşu, yılan ya da yarasadan da yersel olan kurt durumuna çevirir. Uzun varoluşunun sonunda ıtırlı bitkiden, yuvasında yanıp tükenen kuşun küllerinden sonunda, nemle beslenen, yine bir Anka'ya dönüşecek olan kurtçuk doğar.

Bu söylende, ıtırlı bitkilerin yukarı ile aşağıyı birleştirmek, tanrılarla insanlar arasında aracı rolünü oynamak için bunlara göre orta bir konum tutmak zorunda oldukları açıkça farkedilmektedir. Tanrılar, zamanın dışında, değişmez bir gençliğin sürekliliği içinde öncesiz sonrasız bir varlık biçiminin keyfini sürerler. İnsanlar sınırlı bir zamanda, hep aynı yöne doğru, ölüme doğru akan bir zamanda yaşarlar; doğarlar, yaşlanır, bir daha hiç gelmemecesine yok olurlar. Soylarını sürdürmek için karşı cinsle birleşmeleri onları kendilerinden ayrı yeni bir varlıkta sürdürecek bir çocuğu döllemeleri gerekir. Anka sınırlanmamış, her iki yöne de gidip gelebilen döngüsel bir zamanda yaşar. Her hangi birinin teniyle birleşmeksizin, kendinden başka hiç kimseyi döllemeden, küllerinden yeniden doğarak sürer gider. Böylelikle en yoğun biçimiyle ıtırlı bitkilerin aracı yönlerini dile getiren söylen mantığı içinde kokulu özlerin, bitkibilimsel, hayvanbilimsel düzgülerde karşı cinsler arasında birleşmeye gerek olmadan dolayısıyla da evliliğe, çocuk doğurmaya gerek kalmadan kendi kendini yenileyen bir yaşam biçimini dile getirdikleri oranda yer ile göğü, insanlar ile tanrıları birleştirebilecekleri söylenebilir. Anka'nın varoluş biçimi bir anlamda altın çağdaki insanların yaşama biçimini andırır; kurbandan önceki, sönen, yeniden doğan ateşin kullanımından önceki, tarım işlerinden, kadınların, evliliğin yaratılmasından önceki, insanların henüz yalnızca erkeklerin arasında, bugünküyle karşılaştırılamayacak kadar uzun yaşadıkları, yaşlılık ile ölümü tam

anlamıyla bilmeden Anka'nın küllerinden doğması gibi, doğrudan topraktan doğarak yaşadıkları zamanlardaki yaşam biçimidir bu.

Bu saptamalar, M. Detienne'in ıtırlı bitkilerin tütsü olarak olumlu işleviyle aynı ıtırlı bitkilerin koku olarak olumsuz işlevi arasındaki bizim de belirttiğimiz birbirini tutmama üzerine yaptığı açıklamaları belki de uzatmamıza elveriyor.

M. Detienne, Yunanlılara göre ıtırlı bitkilerin kurban sırasında doğru kullanıldığını, aşk ilişkilerindeyse kötüye kullanıldığını saptar. Bunun nedeni, kokuların özellikle kösnül amaçlar için kullanıldıklarında kuttörensel, dinsel amaçlarından *saptırılmış* olmaları; "tanrılarla aralarında özel benzerlikler bulunan maddeleri kutsal güçlere geri vermek demek olan doğru kullanımdan çıkarılmış" olmalarıdır. Ama nasıl, neden bir sapma vardır? İkisinden biri: ya kokuların aşk ayartması için kullanılması sonucu kurban için kullanacak koku kalmadığı; kurban kesmenin gözardı edildiği; cinsel tad almaya teslim olunur olunmaz kurbanın yadsındığı demek isteniyor. Oysa bu apaçık yanlış: Aşıklar haz düşkünleri, kösnükler, kurban konusunda sililik, namusluluk taslayan kişilerden ne daha az ne de daha çok titizdir; üstelik Adonis bayramlarının yeterince gösterdiği gibi kösnül amaçlar için kullanılan ıtırlı bitkilerin kuttörensel, dinsel bir yönü de vardır. Ya da ek olarak başka bir şey demek isteniyor: kurban ile baştan çıkarmada ıtırların yönüyle, değeri tersine çevrildiğinde, aynı anda ikisinin birden yandaşı olunamaz. Adonis bayramını kutlayan bir Pythagorasçı'yı nasıl düşünmezsek, Pythagorasçı bir yaşam biçimine, etyemezliğe dönmüş bir Adonis yandaşını da düşünemeyiz. Dinsel dizgenin karşıt kutuplarında kökten bir bağdaşmazlık biçimine bürünen bu karşıtlık elbette, aynı zamanda merkezde, resmi tapıda kurbanla bütünleşmiş ıtırlar ile evlilikle bütünleşmiş kokular arasındaki gerilimle de açıklanır. M. Detienne'le birlikte izlediğimiz yöntem uyarınca, açıklamanın öncelikle yapısal olması ge-

rekir: Dizgenin bütünsel örgütlenişi gözönüne alındığında beliren şu eşitsizliği hesaba katmak gerekir. İşte bu anlamda Anka söyleni bizi çözüme doğru götürmektedir: Bu ıtırlı-kuş Yunanlılar için, felsefelerinin dilinde sonsuzluğun hareketli bir imgesine, söylen dilinde de altın çağ insanlarının yaşamına karşılık gelen bir varoluş biçimini canlandırır. Kurban töreninde ıtırlar olumludur çünkü altın çağa yönelmişlerdir. Kuşkusuz kurban bir zamanların engin mutluluğunun yitip gidişini kutsar, ama kendi içlerinde, ıtırlı bitkiler bugün bile hala enikonu tanrısal payı temsil ederler. Onlara olabildiğince çok yer ayırmak ya da bu yeri büsbütün onlara vermek demek, altın çağa dönüş değeri taşıyan bir dinsel deneyimi göklere çıkarmak demektir; insanın, tannlarla yaşayıp tanrılarla yiyip içtiği bu kökensel durıma yeniden ulaşmak için kendi kendini ıtırlı kılması demektir. Itırlı bitkiler, evlilikte ters yöne yönelir: Evliliğin o olmadan tensel olarak başarılamayacağı cinsel çekiciliğini yöneterek, evlilik kurumunun içinde bile altın çağdan kopuşu, cinslerin ikiliğini, çiftleşmenin gerekliliğini, döllenme yoluyla çoğalmanın, buna bağlı olarak yaşlılık ile ölümün gerekliliğini kutsamaktadırlar. Kurban ile evlilik aynı düzlemde eş konumdadır. Ancak ıtırlı bitkiler kurbanda, söylensel olarak etçil beslenme gereksemesinden önce gelmiş olan şeye, evlilikteyse, insanı söylensel olarak cinsel tüketimine götüren şeye bağlanırlar. Itırlar kurbanda ne kadar çok yer alırsa, insanları tanrılarla birleştirmeye o denli elverişli görünür. Erkek ile kadının birleşmesinde kokunun, ayartmanın payı ne kadar kısıtlıysa, evliliklerinin yasallığı o kadar köklüdür. Kurban, dinsel bakış açısından ıtırlı bitkilerin sungusuyla – böylece tanrısallığa yeniden dönüşü sağlarlar – kendini temize çıkarır; evliliğin dinsel olarak temize çıkması, kokuların kışkırttığı cinsel çekiciliğe getirilen sıkı kısıtlamalarla sağlanır. Eğer olanaklı olaydı, eğer insanlık durumu, tanrılardan ayrılışından beri bir anlamda zorunlu bir erdeme dönüştürmemiş olaydı, evlilik bu kokularla çekicilik hiç olmadan da edebilirdi.

Sorun yine de çözülmüş değildir, ama yalnızca sorunun yeri değiştirmiştir. Şimdi şu biçimde sorulmaktadır: Kurbanda yer aldığına göre ıtırlı bitkiler neden kösnül ayartmayı da yönetir. Bunun yanıtını Hesiodos, kanlı kurban töreninin Prometheus tarafından kurtuluşunu anlatan söylenin iki değişkesinde sunmaktadır. Başlangıçta tanrılar ile insanlar tam bir yakınlık içinde yaşar, birlikte şölenlere katılır. Bunların her birine düşen payı saptama vakti gelir çatar. Prometheus kocaman bir öküzü boğazlayıp parçalar, ikiye ayırır. İnsanlara et ile yenilebilir parçaları verilir; tanrılara da kemikler ile biraz yağ kalır; bugün hala kokulu sunaklarda kutlanan kurban törenleri sırasında aynı yağ yakılıp, dumanları tanrılara gönderilir. Zeus, insanların daha önceden istediği gibi kullanmış olması gereken o göksel, arı, sönmez, doğurulmamış ateşi saklayarak öcünü alır. Bu yüzden et pişirmek olanaksızdır. Prometheus ateşin tohumunu bir rezene sapı içine saklayarak çalar, insanlara armağan eder. Kurban töreninin ateşi yeryüzünde yanar: İnsanlar gittikçe azalan güçlerini pişmiş etle canlandırabileceklerdir. Aldatılan Zeus karşı saldırıya geçer. Buğday tohumunu toprağın derinliklerine saklayarak insanlardan gizler: Bundan böyle arpa biçmek, ekmek yemek için toprağı işlemek gerekecektir. Aynı zamanda Zeus ilk kadını yaratır; çocuk sahibi olmak için de çalışmak gerekecektir. Hephaistos kadını, su kattığı kilden biçimlendirmiştir; yersel, topraksal, nemli bir yapısı olan kadın, yalnızca ölümlü olmakla kalmaz aynı zamanda bir yandan doymak bilmez iştahı, diğer yandan kızgın yaz günlerinde zincirinden boşanan cinsel iştahı ile hayvanlığa yakın durur; kadın bu yaz günlerinde, güneşin sıcağına karşı, daha sıcak, kuru bir yapısı olan bir kocadan daha iyi korunduğu için, erkeğini tam anlamıyla kızartır; kocasını, henüz yeşil, hamken erken yaşlılığın kuruluğuna hapsederek "alev olmadan kurutur" Ancak Pandora, aşırı hayvansı cinselliğinde, Prometheus'un çalmak için tanrıların bakışlarından gizlediği şeyi insana ödeten bir ateş değildir sadece.

Kendisi de görüntüsüyle gerçeği değiştirip maskeleyen iki yönlü bir varlık bir gizli in, bir tuzaktır. Hephaistos onu kil ile sudan yoğurur ama, ölümsüz tanrıçaların imgesine göre biçimlendirir, işte gövdesinden ışıyan bu güzellik, tanrısalmışçasına yalnız insanları değil tanrıları da hayran bırakır. Zeus'un kurnazlığı ile öcü, tatlı gülümseyişinin çekiciliği altında, dilinin yalancı yaltaklanması altında bir kancığın ruhu, kaba hayvansılığını gizleyerek onu tanrısal bir görünüşün kösnül baştan çıkarıcılığıyla bir baştan aşağı sarıp sarmalamasıdır. Pandora bir kötülüktür, ama öyle güzel bir kötülüktür ki erkekler ona gönüllerinin derinliklerinde değer vermekten, onu arzulamaktan kendilerini alamazlar. Dış görünüşündeki ayartıcılık, Aphrodite'nin bütün bedenine bağışladığı zerafetle, Athena ile Hephaistos'un bu bedeni süslediği giysilerle çiçeklerle, takılarla daha da artar. Pandora, tıpkı düğün törenine onu hazırlayan kadınların odasından çıkan bir gelin gibi, kokular sürünmüş, mirra tacı takmış, gelinlik ile duvağa bürünmüş olarak tanrıların elinden çıkar, Epimetheus'a Aklı-Sonradan-Gelen'e doğru yollanır; Epimetheus onu, Prometeus'un, Aklı-Evvel'in uyarılarına kulak asmadan evine eş olarak alır. Kişiliğinden karşı konulmaz bir çekim yayılır, bütün varlığını aydınlatır; ancak ilk işi, küpün kapağını açmak, insanların daha önce hiç bilmedikleri kötülükleri, zorlu çalışmayı, hastalıkları, acı veren yaşlılık ile ölümü salıvermek olacaktır.

İnsanların dünyasında kösnül ayartma, Pandora gibi kaypak bir biçime bürünür; Pandora Zeus'un insanlara ateş karşılığında yolladığı ağulu bir armağandır, Prometheus'un insanlara hileyle götürdüğü nimetin tersidir bir bakıma. Tıpkı Pandora gibi baştan çıkarma da çift yönlü, anlamca belirsiz bir gerçekliktir. Öykündüğü için tanrısal bir özü vardır. Her güzellik tanrılardan gelir, insan bedeninin sevimli inceliği ancak tanrılarınkinin bir yansısı, türümüdür. Kokular da kutsaldır. Tanrılar iyi kokar; varlıkları yalnızca yoğun bir ışımayla değil ayrıca sihirli

bir kokuyla da belli olur. Güzelliğin işlettiği, kokuların kışkırttığı çekiciliğin böylelikle kendi içinde bütünüyle olumlu bir anlamı vardır; tanrısal bir değere doğru yapılan bir atılımdır. Ancak kösnül ayartmada bu atılım, tanrısalın düzmece benzerine, bambaşka bir gerçekliği, dişil hayvansallığı gizleyen yalancı bir görünüşe yönelmiş olan, sapmış, yoldan çıkmış bir atılımdır: Hera kılığında *Nephele*'yi, bir tanrıça ılgımını kucaklayan İksion gibi, arzunun çağrısına kapılan insan da, Zeus'un Pandora kişiliği sayesinde kurduğu tuzağa düşer; avı kaçınp gölgesini yakalar, elleri boş kalır. Kösnül ayartmanın yanıltıcı görünümü altında ıtırların tanrısal yaşamını tatmak istemiş olan kişinin, cinslerin birleşmesinde ıskaladığı enikonu insansal bir yön vardır, ölümlü varlıkların evlilik yoluyla soylarını sürdürmelerini sağlayan yöndür bu; bu yön böylece kadını, görünüşündeki tanrısal, iştahlarının gerçekliğiyle hayvansı kadını, kocasına eşit olmasa da bir çift olma içinde kocasına bağlı, hiç değilse onun dostu kılar. Bu çiftin yaşama koşulları ne tanrılarınkine ne hayvanlarınkine ne altın çağdakine ne de yabanıllığa benzemeyen ikisinin arası, ölümlülerle ölümsüzlerin ayrılmasından beri kurbanın, tarımın, evliliğin tanımlanmış olduğu insan yaşamıdır.

Itırlı bitkilerin kurbanda, evlilikte bulunuşunun, birbirlerine koşut rolleri ile ters yönlü olmalarının ortaya çıkardığı güçlüklere bir çözüm ileri sürerken, usa aykırı biçimde yeni, son bir soru dizisini ortaya koymak zorunda kalıyoruz. M. Detienne'i okurken iki kurumun benzeşikliğini vurgulamaya, bu bakışımın etkilerini, sonuçlarını olabildiğince ortaya koymaya çalıştık. Ancak bunları ilişkin oldukları dizgenin bütünü içine yerleştirdiğimizde, ikisi arasında bütün Yunan dini ile kültürünün dengesini etkileyen köklü bir ayrım ortaya çıkar. Ülke-kentin dininin ana parçası olan kurban iki yakadan da saldırıya uğrar: Bir yandan insanlar ile tanrılar arasında kopukluk yaratır; öte yandan insanlar ile hayvanlar arasındaki ayrılığı kesinleştirir. Her iki durumda da karşıt yollardan ama aynı mezhep içinde

kimi zaman kesişen yollarla, resmi tapının sunduğundan ayrı bir dinsel deneyime, tanrılarla daha doğrudan bir alışveriş, daha yakın bir birlik ayrıcalığı sağlayan bir dinsel deneyime erişmek söz konusudur. Pythagorasçıların nasıl etçil besinden vazgeçerek, kurban töreninden sıyrılarak, tanrıları insanlardan uzak tutan uçurumu bir ömür boyunca kapatmaya giriştiklerini gördük. Çabalarında yalnız değillerdir. Bütün din ile felsefe akımları aynı yöne yönelir: Orpheusçu denen kişilerden klasik Yunan'ın en büyük düşünürlerine Platon ya da Aristoteles'e varasıya yönelim aynıdır. Bu düşünürler için felsefece yaşamın amacı insanı bütün olanaklar elverdiğince tanrıya benzer kılmaktır; bu, kendini tanı, yani sınırlarını bil, tanrı olmadığını bil, ona denk olmayı deneme deyişiyle Delphoi'da dile gelen resmi dinsel bilgeliğin tam karşıtıdır.

Ancak kurban töreninden başka bir yolla da sıyrılmak olanaklıdır. Dionysos dininde yandaş birlikleri vardır, bunlar baş kuttöreni çiğ yeme olan, kuttörensel olarak sunağa kadar götürülüp kurallarla göre kesilip, doğranıp, kızartılıp kaynatılmayan ama doğa içinde yakalanan parça parça edilen, canlı canlı doğranan ve daha çırpınırken silip süpürülen bir hayvanın etinin çiğ çiğ yenip yutulması olan bir tapı kılarlar. Burada yapılan şey insanı yaban doğadan ayıran sınırın silinmesidir, insanlık ile hayvanlık arasındaki engeli yoketme ereği güdülür. Katıksız yiyecekler ile en ülkücül durumda tanrılar gibi kokuları tüketmek yerine yabanıl hayvanların yaptığı gibi çiğ etle beslenilir. Altın çağın tersini oluşturan ilkel yabanıllık durumuna geri dönüş, kuttörenin diğer yönlerinde de açığa çıkar. Burada Dionysos evlerini, ev işlerini, kocalarını çocuklarını yüzüstü bırakıp, kentlerden, kentlerin sunaklarından, işlenmiş alanlarından uzakta yaban doğanın ortasında, ormanlarda, dağlarda başıboş gezen yabanlaşmış bir kadın sürüsünü yeden yaban avcı gibi görünür. Bu kadınların diri diri yemek için izini sürdüğü hayvanlar sanki bu iki tür arasındaki ayrım silinmişçesine, aynı za-

manda hem yabanıl – arslanlar, kaplanlar ya da geyik yavruları – hem de evcil hayvanlar – inekler ya da oğlaklar – olarak sunulur; oysa bu ayrım, avın tersine yalnızca evcil hayvanların boğazlandığı, en azından ilkece, hayvanların rızalarını bir imle açığa vurduktan sonra yapılan olağan kurbanla tanınır, kutsanır. Çiğ çiğ yeme, birbirini yemeyle iki katına çıkar: insanlar ile hayvanlar arasındaki sınır kalkınca söylen betimlemelerinde, taşkın öfkeye, çılgınlığa kapılmış Dionysos mainadlarını, inlerine kadar sürdükleri yabanıl hayvanlardan ayıran hiçbir şey kalmamıştır; onların kendileri de tilkidir, maraldır, kanlarını yudum yudum içecekleri parslardır ya da tam tersine çılgınlıkları içinde onnanların yırtıcı hayvanı olarak gördükleri hayvanlar, aslında onların kendi soyları, kendi aileleridir; kendilerine bütün canlılar arasında en yakın en çok benzeyen varlıklardır: Kendi dişleriyle, bilmeden parçaladıkları çocukları, anababaları, kardeşleridir; tıpkı kuşların kuş eti yemesi gibi, insan yiyen insanlardır.

Bu yabanıllık patlamasının olumlu bir dinsel değeri vardır: İnsanı çevreleyen, yani koruduğu ölçüde kapattığı parmaklıklar yokedildiğinde, doğaüstüyle daha dolaysız bir ilişki kurulabilir. Kendilerinden geçen, *mania*'nın, kutsal çılgınlığın yoldan çıkardığı mainadlar, Yunanlıların içinde tanrıyla coşma dedikleri durumu girerler: mainadların sorumluluğunu üstlenen tanrılar, onları at gibi sürer, dinsel anlamda onları ele geçirirler. Cin tutmanın yabanıl biçimi altında, tinsel arınmanın bilgiç, çileci biçimi altında Dionysosçuluk ile Pythagorasçılık, tanrılara ters yönlerden daha iyi yaklaşmak için kurban töreninde de aynı biçimde kestirmeden giderler. Amaçlardaki bu birlik, karşıt olsalar da çiğ çiğ yeme ile etyemezliği, belgelerimizin de gösterdiği gibi, kimi örneklerde, aynı mezhebin uygulamalarında birleştirir: Çiğ et yeme ile etyemez beslenme biri diğerinin önkoşulu yerine geçerek, biri kurbanın berisinde diğeri de ötesinde birbirini pekiştirir. İnsanbilimcilerin kimi kez işine yarayan bir

ayırımı kullanarak, kurbanın berisinde, yabanıllık, çiğ çiğ yeme mainadlık yakasında, oyunu yönetenlerin, insanları yakınına çekenlerin, bağlanmış olanların benliğini kaplamak için onların yanına kadar inen tanrıların bulunduğunu; kurbanın ötesinde, etyemezlik, çilecilik, iç arınma yakasında tanrılara kadar çıkmak, olağan insan doğasının sınırlarını bir iç çabanın gerilimi içinde aşarak onlarla birleşmek için tinsel kaynaklarını güçlendirmeye girişen, uğraşan insanlar bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu "gizemci" yaşantılardan her ikisi de, kurban uygulamasının dayattığı çerçevenin dışına yerleşip Yunanlıların dinsel evrenini biçimlendirmiş, eskiçağ düşüncesinin yönlendirilmesinde belirleyici ölçüde etkili olmuştur.

Evlilikle hiçbir benzer yönü yoktur; bununla birlikte yapısal bir görüş açısından olanaklar aynıydı. Kurban töreninde olduğu gibi evlilik de iki yönden ele alınabilirdi: ya bunların hiç birinin bilinmediği altın çağa ulaşmak için cinsel tüketimden, aynı zamanda da et tüketiminde uzak kalarak eksiksiz bir sililik adına; ya da tam tersine, yabanıl hayvanlarda olmadığı gibi insanlar katında kısıtlanıp düzene bağlanmağa katlanmayan ilkel biçimleri içinde dinsel değerler olarak ortaya konan cinsellik ile erotizm adına. Yunanlılar, dinsel dizgelerinin mimarisine girmiş görünen bu çift yönlü olanaktan neden yararlanmazlar? Pythagorasçılar ölümle, doğumla ilgili herşeyin dışında, bütünüyle arı yaşamanın yolunu aramalarında, kurban karşısında takındıkları iki düzeyli tutumu evlilik karşısında da benimsemiş olabilirlerdi: İlk dizgede, ülke-kentle bütünleşmiş bir kardeşlik topluluğu olarak, onu içten değiştirmek isteyerek; tıpkı kurban törenini öküz ile koyun kesmeyi reddederek yalnızca keçi ile domuz kesilirse kabul ettikleri gibi, cinsel birleşmeyi de nikahsız yaşamak ya da fuhuş yoluyla değil yalnızca yasal evlilik altında benimsemek isteyen dernekler olarak; ikinci düzeyde de tıpkı kanlı kurban törenini reddettikleri gibi, daha köktenci bir tavır takınıp cinsel birleşmenin her türünü reddeden dinsel bir

mezhep olarak. Evlilik karşısındaki bu ilk tutum geniş ölçüde doğrulanmış olsa da, mezhep ikinci tutumu asla savunmamış gibi görünmektedir. Evlilik konusunda Pythagorasçı bir dinsel aşırılık yoktur. Soyun sopun gerekliliği hiç bir zaman doğrudan sorun edilmemiştir; yine de Pythagorasçılara göre, yasal yoldan da olsa çocuk doğumları bir anlamda kötülüğü temsil eden yeniden doğumlar zincirini güçlendirir. Cinsel alışverişin temiz olmadığı düşüncesi de ortaya çıkmaz; kirlilik, birleşmenin yasal olmayan niteliğinden kaynaklanır. Eşler, onları karı koca olarak yaklaştıran bedensel birleşmede temiz olarak kalırlar. *Hositotes* ülküsü, eksiksiz ermişlik ülküsü, kurban törenini beraberinde getirmiş olan altınçağa dönüş umudu, mezhep biçimi altında da olsa hiçbir akımın açıkça karşısına almadığı evlilik kurumundan onu incitmeden kaçmak yolunu bulur. Yunanistan' da evlilik birliğinin dinsel olarak tartışma konusu yapıldığı görülmemiştir. Tragedyada dinsel tam bir arılık gereğini ete kemiğe büründüren Hippolytos gibi kişiler, öylesine belirsiz çizgilerle sunulmuş, aşırılıklarında o denli anlaşılmaz bir katı ilkecilik sergilemişlerdir ki içlerinde büyük oranda yabanlığa doğru bir eğilim vardır. Babası Theseus'un, Orpheus izdeşi, etyemez beslenmenin ateşli yandaşı olarak gördüğü Hypolytos, kendini bir kızoğlankız kadar sili görmek ister, öyle ilan eder; bir etyemez eti nasıl katı bir gururla geri çevirirse, aynı biçimde tensel birleşmeyi iter. Ancak tuhaf bir etyemez olan bu kahraman aynı zamanda yabanıl hayvanlara da çok yakın görünür; zamanını bu hayvanları izleyip katlederek, av bittiğinde, avladıklarını erkek arkadaşlarının eşliğinde iştahla paylaşarak geçirir. Aşağılamayla korkuyla geri çevirdiği evlilikten sözederken çok utangaç, ölçülü olduğu düşünülen genç adam, davranışlarındaki kaba şiddeti sofist bir retoriğin yapmacıklarıyla gizlemekte güçlük çeker. Ürkek güvercinlerin onları yemek isteyen çaylaklardan kaçması gibi evlilikten kaçan Danaos kızlarına gelince, Argos kralı onlarla ilk kez karşılıştığında onları, "çiğ et yiyen" Ama-

zonlara benzetir, bu benzetme, Amazonların, düğün gecesi sözcüğü sözcüğüne boğazladıkları eşlerine karşı davranışları hatırlanırsa tam anlamını kazanır, Pythagorasçılar için olduğu gibi, bütün Yunan düşüncesi için de arılık, evliliği geri çevirmekle değil, evlilik adına yasal olmayan cinsel ilişkileri geri çevirmekte bulunur. Evlilik yaşamından vazgeçiş, altınçağa gidecek yolu açmak yerine erkek, kız çocukları ilk yabanıllık durumu içine kapatır: Evlilik onları işlenmiş yaşamın ortasına iterek buradan kurtarmak durumundadır.

Evlilik, diğer yakadan yapılabilecek karşı çıkışlara karşı daha az dayanıklı değildir. M. Detienne'nin Adonis diniyle ilgili olarak bize öğrettiği her şey, bu dinin evlilik kurumuna cepheden saldırmadığını yeterince gösteriyor. Ne söylende ne de kuttörende evliliğin töreye uygunluğunu sorgulayan ya da dinsel değerini yoksayan bir şey yoktur. Takınılan tavır savunmadadır: Kösnül ayartmanın haklarını, evliliğin yerini tutması için değil onun yanında, onun dışında etkin olması için kesinlemekle yetinirler. Bunu evliliğin, eşe tanınan, tam anlamıyla onun olan ayrıcalıkları: gerçek ürünler üretme, toprağa kök salmış, ev ocağına sıkı sıkıya bağlı, doğrudan doğruya her doğumla yeni bir kuşakta uzayıp sürüp gidecek bir soy yaratma yeteneğini tartışmaksızın yasal birleşme üzerinde odaklanmış dinsel dizge çerçevesi içinde yaparlar. Doğu'da sıradan bir uygulama olan kutsal fahişeliğin Yunan dünyasında olmaması anlamlıdır; tıpkı Korinthos'ta olduğu gibi buna rastlansa da, Doğu etkilerini yansıtan, Yunan düşünüşüne kökten aykırı, bir bakıma kuraldışı bir olgu söz konusudur. Yunanlılar tam bir cinsel perhizi kutsal saymadıkları gibi, kösnül etkinliğe de özel bir dinsel yaşantı değeri vermemişlerdir; bunu, başka uygarlıklar gibi elde edilmesi, geliştirilmesi gereken bir beden sıkıdüzeni, tersine çevrilmiş bir çilelik biçimine dönüştürmemişlerdir. Evliliğe tartışmasız bir yasallık güvencesi veren, onu talılların yakasına, dinsel dizgenin merkezine yerleştirilen şey işte bu çift yönlü yansızlık-

tır: Belli mezhep akımlarına göre insanlar artık kurban etini pişirip yiyen kişiler değildir; ekmek yiyen, yokluğunda uygar insan yaşamının, *polis*'in olamayacağı bir evlilik biçimini uyarlayan kişiler olmayı sürdürürler. Yine sorun yaratan şey bu çift yansızlıktır. Gerçekten özgün olan, bir dönüm noktasını gösteren her yapıt gibi, Detienne'nin araştırması da, çok eski tartışmalara getirdiği çözümler aracılığıyla, bütün geleneksel bakış açılarını değiştiriyor, yeni sorular doğuruyor. Bunları yanıtlayabilmek için, kuşkusuz sorıştırmayı dinsel dizgenin yapısal çözümlemesiyle sınırlamak gerekir; bu kez tarihsel bakış açısından evliliğin eskil Yunanistan'da nasıl son derece açık, serbest biçimlerden yola çıkarak biçimlendiğini, ülke-kentin ona benimsettiği kurumsal çerçeve içinde evliliğin nasıl bir parçasının donmak üzere, bir parçasının da kendi biçimini bulmak üzere dönüştüğünü incelemek gerecektir. Yazarın da son sayfalarda belirttiği gibi şu varsayımı şöyle dile getirebiliriz: Dinsel düşünce, evliliğin biricik değerini, onu kösnül ayartmayla tamı tamına karşıtlaştırarak ne denli kesin olarak kutsadıysa, V., IV yüzyılda kapatmayla yasal eş arasındaki ayrım da aynı ölçüde tek bir hukuksal tanım olmadığından biraz havada, belirsiz kalmıştır. Ancak bu başka bir konudur; yakında, zamanı gelince, M. Detienne'le aynı çizgide anlatıldığını görmek istediğimiz bir konu. Böylece çekici yönlerle dolu, çığır açacak – bundan kuşkumaz yok – bu kitapta, Adonis ile Demeter'in birbirine karşıt erdemleri birleştirilmiş, uzlaştırılmış olacaktır.

HESİODOS'TA PROMETHEUS SÖYLENİ[1]

Hesiodos, Prometheus'un ateşi çalması olayını iki kez uzun uzun ele alır; birincisi *Theogonia*'da (bk. 535-616), ikincisi de *İşler ve Günler*'de (bk. 45-105). Anlatının bu iki değişkesi yalnızca birbirini tamamlamaz, her biri ötekinde açıkça geliştirilmiş kesitlerden birini, anıştırma biçimi altında içerir (*Theogonia*'daki öykünün ilk kesiti: Prometheus'un yiyecek paylarında yaptığı hile, *İşler*'in 48. dizesinde anıştırarak ansıtılır; buna karşılık, *İşler*'deki öykünün son kesiti, Zeus'un Pandora aracılığıyla insanlara verdiği uğursuz armağanın Epimetheus tarafından kabul edilmesi, Prometheus söylenine öndeyiş olarak, *Theogonia*'nın 512-4. dizelerinde anıştırarak ansıtılır) Böylece bu iki değişke bir bütün oluşturmaktadır, böyle incelenmek zorundadır.

Sırasıyla etkenleri, eylemleri, olay örgüsünü gözönüne alarak (önce *Theogonia*'da, sonra *İşler*'de) anlatının biçimsel bir çözümlenmesini sunmakla başlayalım. Böylece iki metni karşılaştırarak, bütünü içinde ele alman anlatının genel mantığını çıkarmaya girişeceğiz.

I

BİRİNCİ DÜZEY:

ANLATININ BİÇİMSEL ÇÖZÜMLEMESİ

I. ETKENLER

1. – *"Theogonia"da*

Tanrıların, insanların huzurunda

bir yanda Prometheus	diğer yanda Zeus ile son kararlarını yerine getiren Atlıena ile Hephaistos

Prometheus *metis*'iyle (511, 521, 546, 550, 559), yani hilebazlığı, kurnazlığa çalışan zekasıyla, *dolie tekhne*'siyle yani aldatma becerisiyle (540, 547, 551, 555, 560) tanımlanır.

Zeus egemenlik *metis*'iyle (520, 550 ile 547) aynı zamanda baba tanrı (542), yıldırım, gökyüzünün efendisi olarak (558, 568, 601) tanımlanır.

2. – *"İşler"de*

bir yanda insanları temsil eden Prometheus ile Epimetheus	diğer yanda tanrıları temsil eden Zeus (Hephaistos, kharit'ler, Peitho, Aphrodite, Atlıena Hermes ile birlikte)

Prometheus'un ileriye dönük hileden, kurnazlıktan, aldat-

macadan oluşan *metis*'i, herşey olup bittikten sonra dank eden, hep aldatılan Epimetheus'taki *metis* yokluğuyla birleşir. Birbirine karşıt, birbirini tamamlayan ikiz kardeşin oluşturduğu çift, yani ileriyi zekice görme ile aptalca düşüncesizliğin birleşmesi insanlık durumunu nitelemektedir.

II. EYLEMLER (İŞLEVLER YA DA EDİMLER)

Bütün anlatı *metis*'li Titan'la, tanrıların kralı Olymposlu, *metioeis* arasındaki bir kurnazlık düellosundan – kim diğerini aldatırsa – oluşur.

Theogonia'da düello, yine bir araya gelmiş tanrılar ile insanların önünde yapılır; düellonun sonucu onlar arasında kısmetlerin, onur paylarının, karşılıklı *timai* ile *moirai* kesin paylaşımını belirlemelidir.

İşler'de tanrılar ile insanlar öteden beri ayrı görülmüştür; onları temsil eden kahramanların (tanrılar adına Zeus, insanlar adına Prometheus-Epimetheus) yaptığı düello aracılığıyla bir anlamda iki öbek çarpışır.

Her iki metinde de Prometheus'a, Zeus'a ilişkin eylemler harfi harfine benzeştir.

Bu eylemler şunlardır:

1. Düşmanı aldatarak (*apatan*) yerleştirme ile düzenlemenin (önceden tasarlanmış) hazırlık süreçleri (*tithemi* ile bileşikleri; bkz. Prometheus için: *Theog.*, 537-539, 541; Zeus ile yardımcıları için *Theog.*, 577-578, 601; *İşler* 61, 74, 80). Bu aldatmaca (*apete*), bu hile (*dolos*) iki düşmanda birbirine benzeyen "saklama" "gözden uzak tutma" (*kaluptein*, *kruptein*) işlemleriyle, Prometheus'da "görülmeden aşırma" (*kleptein*) işlemiyle ifade edilmektedir.

2. Kabul ya da reddedilebilecek hileli armağanlar, tuzaklı bağışların karşılıklı alınıp verilmesiyle oynanan oyun. Bu oyunun kuralları, anlatıların bütün mantığını özetleyen aşağıdaki

biçimsel çizeme uymaktadır.

vermek.....	bağışı almak=kabul etmek
vermemek.....	bağışı almamak=geri çevirmek verilmeyeni almamak verilmeyeni almak=çalmak

III. OLAY ÖRGÜSÜ

1. *"Theogania"da*

Bu genel dilbilgisi anlatının örgütlenmesini gözönüne almaktadır; anlatının kesitlerini aşağıdaki biçimde tanımlayabiliriz (her kesit, zaman bildiren bir yan tümceyle başlar, zaman gösteren sözcükler anlatının birbirini izleyen oluntularını, birbirlerine göre eklemler).

Birinci kesit (535-561)

535-6: **καὶ γὰ ὅτ'....τότ'ἔπειτα....**

Çünkü ne zaman....derken sonra....

Tanrılar ile insanların huzurunda, onları birbirinden ayırmak için (**ἐκρίνοντο**),

Prometheus, tanrılar ile insanların önüne getirdiği (537: **προὔθηκε**) sonra kurban edip parçaladığı öküzün iki parçasını

Saklayarak sunar (539:**κατθέηκε καλύψας**

541:**εὐθετίσας κατθέηκε καλύψας**)

Zeus'a öküzün, ağız sulandıran ama aslında yenemeyecek parçasını "sunar" Zeus en güzel görünüşlü bu payı kabul eder, aldatılmış olur (ancak bu aldatmaca Zeus'un, insanları malıvet-

mek için önceden tasarladığı *metis*'inin bir parçasını oluşturur). Zeus'un öfkesi.

Böylece kanlı kurban töreninde insanlara düşen pay (et ile yağlı içirikler = yenilebilir parçalar ile tanrılara düşen pay (kokulu sunaklarda yakılmış, sıyrılmış, ak kemikler) belirlenmiş olur.

İkinci kesit (562-569)

562: **ἐκ τούτου δὴ ἔπειτα**.... Ondan sonra....

Prometheus'un bu hilesini hiç unutmayan Zeus insanların o ana kadar yararlandıkları göksel ateşi (yıldırım) vermeyi reddeder (**οὐκ ἐδίδου**).

Prometheus, Zeus'a görünmeden (**ἐξαπάτησεν....κλέψας**) ateş kıvılcımını çalar. Göksel ateş olmadığı için bu Prometheus ateşi insanların arasında yanar (onlar da etlerini pişirebilir).

Böylece faka basan Zeus'un öfkesi.

Üçüncü kesit (570-584)

570: **Αὐτίκα**....Hemen....

Vermeyi reddettiği ama Prometheus'un çaldığı ateş karşılığında Zeus insanlar için henüz var olmayan birşeyin, bir belanın (**κακόν**)= kadının yapımına başlar:

Bu belayı Hephaistos ile Athena'nın yapmaya "koyulması", tıpkı Prometheus'un ilk kesitte et payları için yaptığı gibi hazırlanması.

Dördüncü kesit (585-613)

585: **Αὐταρ ἐπεὶ δὴ**.... Derken sonra....

Ateşin tersi, "güzel kötülük" olan kadının yapımı bitince, Zeus onu Prometheus'un tanrılar ile insanların önüne kesilmiş öküzü getirmesi gibi getirir. Ancak kadın, özellikle erkeklere (570, 589) yönelik, onların mutsuz yazgılarını belirten bir armağandır.

Sonuç olarak eşşekarıları balarıları için neyse kadın soyu da erkekler için odur: Başkasının çalışmalarının ürünlerini yutan (559), aç bir karın (**γαστήρ**), (559).

Bu yüzden erkekler için bundan böyle iki şeyden biri söz konusudur: Ya evlenmeyeceklerdir, bu durumda yeterince talılları vardır (kadının *gaster*'i tohumu almadığı için) ama çocukları yoktur (çünkü çocuk yapmak için kadının *gaster*'ine gerek vardır). Kötülük iyilikle dengelenir.

Ya da evlenirler, hatta iyi bir eşle; kötülükle iyilik dengelenir (609).

İnsanlarda iyilik ile kötülük ayrılmaz biçimde birleşmiştir, çünkü Zeus kadını armağan ederek insanlara bir **κακὸν ἀντ'ἀγαθοῖο**'yi, yani iyiliğin tersi olan kötülüğü vermiştir.

Sonuç (613-616)

Prometheus *kleptein* yapabilmiş, ateşi çalabilmiştir; *klepsai noon* yapması yani Zeus'u kendi aklından çalıp atması olanaksızdır. Ne kadar bilge olsa da titan korkunç bir bağın baskısına uğrar.

Bu durumda anlatının yapısını şöyle özetleyebiliriz:

Prometheus, Zeus'a bir *dolos* (tuzaklı bir armağan, hileli bir bağış) sunar.

– Zeus kabul eder.

Hoşnutsuzluğunu bildirmek için Zeus insanlara ateşi (göksel ateşi) vermeyi reddeder.

– Prometheus bu geri çevirmeyi kabul etmez: ateşi çalıp insanlara verir.

O zaman Zeus kadını, yani bir *dolos*'u yapıp insanlara verir.

Böylece tanrılar ile insanlar birbirinden ayrılır.

Prometheus insanlara, yemeleri için kesilen hayvanların etini verir; tanrılara da yakılmak üzere kemikleri.

Prometheus insanlara çalıntı ateşi verir, oysa Zeus göksel ateşi kutsal amaçlara ayırmıştır.

Zeus erkeklere, yalnızca erkeklere kadın soyunu vermiştir.

Tanrılardan ayrıldıkları noktalar açısından insanların konumu 1) kurbanı; 2) gerektirdiği şeyle, yani pişmiş etle birlikte Prometheus ateşini, 3) evliliği içermektedir.

2. *"İşler"de*

Öndeyiş (42-48)

Tanrılar insanlardan dirliği, Bíov, yani tahılları, tohumu saklar (**κρύψαντες**). Bunu yapmasalardı, insanlar için çalışma, emek venne gereği olmayacaktı; oysa Zeus, Prometheus onu aldattığı zaman saklar (**ἔκρυψε**) (*Theogonia*'nın ilk kesitine anıştırma)

Birinci Kesit (49-59)

49: **τοὔνεκ'ἄρ**. – O gün bu gündür.... –

O gün (aldatıldığında), insanların başına berbat bir bela sarmayı tasarlar, ateşi gizler (**κρύψε δὲ πῦρ** 50).

Prometheus onu çalar. Zeus'un öfkesi.

Zeus, ateşe karşılık olarak insanlara sevgiye boğacakları bir bela vereceğini (**δώσω**, 57; bk.,**σὺκ ἐδίδου**, *Theogonia*'nın 563. dizesiyle karşıtlık içinde) bildirir.

İkinci Kesit (59-82)

59: **Ὣς ἔφατ'**.... Şöyle dedi....

Baştan çıkarıcı, kötücül bağışın Athena, Hephaistos, Hermes, Kharitler, Peitho, Aphrodite eliyle hazırlanması.

"Buğday yiyen" insanlar için (82; aynı deyim *Theogonia*'da, 512) "bütün tanrıların armağanı" anlamına gelen Pandora'dır bu belanın adı.

Üçüncü Kesit (83-89)

83: **Αὐτὰρ ἐπεί**.... Ama -dıktan sonra....

Hermes, **δῶρον θεῶν**'ını, "tanrıların armağanı"nı tanrılardan

alıp insanlara götürür. Prometheus kardeşini, Olymposlu Zeus'dan asla bir "armağan" almaması, bunu geri çevirip, geri yollaması konusunda uyarmıştır. Gelgelelim Epimetheus armağanı kabul eder. Kusurunu kavradığında, bela başa gelmiştir.

Dördüncü kesit (90-104)

90: **Πρὶν μὲν**.... Bundan önce....

İnsanların yaşamı önceleri bela nedir bilmez. Ne çalışma, ne hastalık, ne de yaşlılık vardır.

Ama Pandora küpün kapağını açmıştır. Bütün dertler insanların arasına yayılır. Her zaman çevremizde bulunurlar ama tamı tamına öngörülmediklerinden dolayı savuşturulamaz: Sonuç olarak bunlar görünmezdir; buna karşılık görünür bela olan kadın güzel görünüşünün aldatıcılığıyla baştan çıkarır. Bu belalar, onları dinleme sakıntısızlığını gösteren kişileri yalan sözlerle daha iyi baştan çıkarmaya yarayan *phone*'si olan kadının tersine, işitilemezler.

Böylece sakınılmak istenen belalar görülse bile ayırdına varılmaz kalır.

Görülen, işitilen kötülük sizi aldatır, iyilik görünümü altında sizi baştan çıkarır.

Sonuç

Böylelikle Zeus'un ruhundan yakayı sıyırmak (insanların onu unutması) olanaksızdır.

Bu değişkenin yapısını aşağıdaki gibi özetleyebiliriz:

Tanrılar insanlardan dirliği saklamıştır.

Sonuçta (öküzün parçalarını "saklamış" olan) Prometheus'un aldatmacasının, *apate*'sinin kurbanı olan Zeus, ateşi saklar.

Prometheus Zeus görmeden bu saklı ateşi çalıp insanlara sunar.

Zeus "bütün tanrıların armağanını" yapar; onu Promethe-

us'un tersi Epimetheus'a sunar. Geri çevireceğine Epimetheus onu kabul eder.

Böylece insan yaşamı dertlerle dolar; kimileri saklı, görünmezdir; kimileri de, can atılır nimetlerin aldatıcı görünüşü altında kendilerini gizler, göze görünürdürler.

IV İKİ DEĞİŞKENİN KARŞILAŞTIRMASI: ANLATININ MANTIĞI

İşler'in anlatısı kimi noktalarda *Theogonia*'nınkinden ayrılır.

1. Öküzün parçalarında Prometheus'un *apate*'si oluntusu yalnızca anıştırmayla ansıtılır; buna karşılık, Epimetheus'un (insanlar) Zeus'un armağanını (Pandora) kabul etme oluntusu, iç karartıcı son sonuçlarıyla (belalı küpün açılması) bol bol geliştirilir: oysa, Theogonia'da (511-2) anıştırma biçiminde bulunur.

2. *İşler*'de vurgu, aşırı bir üstelemeyle, gerek kabul edilebilecek gerekse geri çevrilebilicek Pandora'nın, onun "armağan", hileli, zarar verici armağan niteliği üzerindedir (Pandora sözcüğünün yorumu 57, 82, 85, 86) Ancak bu armağan, sunu izleği bütün mantığı yöneten *Theogonia* değişkesinde zaten vardır (özellikle, 549. dized **ἔλευ**; 563. dizede **οὐκ ἐδίδου**; gönderi yönelme durumu **ἀνθρώποισιν** 570 ile 589. dizede).

3. "Saklamak" eylemi (*kaluptein, kruptein*), *Theogonia*'da açıkça Prometheus, örtük olarak Zeus'a yüklenirken, *İşler*'de açıkça Zeus'a yüklenir. Zeus (tanrılar) - İnsanlar ilişkilerini ilgilendirmesine göre *kruptein* genel dinbilimsel bir anlam değeri bile kazanır.

4. Ateşin çalınması oluntusu her iki değişkede de aynıdır. İlk kadının hazırlanışı oluntusu ya/ya da Pandora oluntusu bir-

birine tamı tamına denk gelir. Ancak *İşler*'de daha belirgince geliştirilir. Her iki durumda da, tanrılar tarafından insanlar için biçimlendirilmiş olan dişil yaratık, düğün için süslenmiş *parthenos* olarak sunmuştur.

Böylece iki değişkede bir bütün oluşturmak üzere birbirine eklenen öğeler olarak ele alınabilir.

İki değişkenin arasında yakınlık kurma, anlatının mantığıyla ilgili kimi yönleri daha açık belirlememizi sağlar. Olay örgüsünde etken rolleri oynayan kişilerin eylemlerinde iki düzlem belirlemiştik:

1) hazırlayıcı eylemler: elinde bulunanı saklamak;

2) başkasına göre yapılan eylemler: bir yarın pay vermesi ya da vermemesi, armağanı kabul ya da reddetmek, karşı yanın armağan vermemesi.

Oysa iki anlatının karşılaştırılması ile bu iki düzlem yalnızca birbiri üstüne binmiş ya da birbirine eklenmiş olmakla kalmaz: Birbirleriyle bütünlenir.

Sonuç olarak "vermemek", "saklamak" la özdeştir. (bk. *Theogonia*, 563: "Zeus artık ateş vermiyordu" bir de *İşler*'de 50: "Zeus ateşi sakladı"). Tanrılar için, daha önceleri serbestçe kullandıkları bir nimeti insanlara vermemek, ateşi onlardan "saklamak"tır. Bu açıdan "dirliği saklamak" yani tahılları saklamak ile "ateşi saklamak" tek, aynı işlemin iki yönü oluşturmaktadır. Başlangıçta buğday kendiliğinden yetişiyordu, insanlara bir *aroura automate* (*İşler*,116-7) tarafından sunulmuştu. Alıp yemek için yalnızca eğilmek yetiyordu. Buğday "saklanmış" olduğuna göre artık tahıllar (yani kendi başlarına yetişen çiğ bitkilerin karşıtı olan "pişmiş" bitkiler tarımsal emeği zahmeti *ponos*'u) gerektirmektedir: Buğday elde etmek için toprağı işlemek, tohumu (*sperma*) toprağa gömmek gerekir. Aynı biçimde, en başta, göksel ateş de, Zeus'un üzerlerine koyduğu dişbudak ağaçlarında insanların serbest kullanımına sunulmuştu: ateş saklandığından, bundan böyle "bir narteksin (çakşır otunun sapı)

oyuğunda" koruyarak ateşin tohumunu (sperma, bkz. Odysseia, V,490. *kruptein* ile *kalupteiu'e* bağlanan *sperma puros*) kaçırmak, küllerin altına saklayarak korumak, son olarak da beslenebildiğince varolabilecek bir ateşi sürekli beslemek gerekmektedir (bk. Herodotos, III, 16). Son olarak aynı biçimde insanlar tıpkı karıktaki buğday, dişbudak ağacındaki ateş gibi kendiliğinden, yerden doğar; bundan böyle kadının dölyatağına (ateşin beslenmeye, toprağın işlenmeye gerek duyması gibi) tohum (*sperma*) ekmek için çalışmak gerekecektir.

Ancak tanrılar için insanlara "vermemek"; "saklamak" anlamına geliyorsa, aynı biçimde insanlar için "vermek"de "saklamak" anlamına gelir, çünkü her kutsal armağan bir *dolos*, bir tuzak, bir *apate,* bir aldatmaca olduğuna göre, armağan görünüşte verdiğini aslında saklar; aldatıcı bir iyilik görünüş altında sunulan görünmez bir kötülüğü gizlemektedir. Başka bir deyişle, nimetler tanrılar tarafından saklandığına (verilmediğine) göre, insanlar bunlara yalnızca (*ponos*, kadın) belaların örtüsü altında ulaşabilir. Tam tersine tanrıların insanlara verdiği şeyler iyilik görünümüne bürünmüş kötülüklerdir. Böylece anlatının mantığını yönlendirir görünen karşıtlık olan vermek/vermemek tek, aynı eylemin iki ayrı biçimine, saklamak eylemine dönüşür;

1) vermemek = bir nimeti, sadece onu sarıp sarmalayan belalar aracılığıyla elde edilmesi için saklamak;

2) vermek = bir belayı, nimetin baştan çıkarıcı görünümü altında saklamak.

Anlatının mantığı, tanrılara vergi "saklamak" eylemiyle, verilen ya da verilmeyen iyilik ile kötülüklerin hep, ayrılmaz biçimde birbirine bağlı olduğu insanlık durumunun anlamca belirsiz özelliğini dile getirmektedir. Anlatı aynı zamanda, insanların hayvanlar ile tanrılar arasındaki konumunu; kurban töreni, pişirme amaçlı, teknik amaçlı ateşle, hem eş hem de hayvan karnı yönleriyle görülen kadınla, tahıla dayalı beslenmeyle, ta-

rımsal çalışmayla ıralanan konumunu tanımlamaktadır.

İncelememizde şimdiye dek metnin anlatısal düzenlenişini, sözdizimini, mantığını ele aldık.

Şimdi yapmamız gereken şey bu incelemeyi başka bir düzeyde, her kesitin kuruluşundaki her ayrıntıyı, çeşitli kesitler arasındaki kanmaşık ilişkiler ağını ele alan anlamsal bir içerik araştırmasıyla daha da ileri götürmektir.

Böylece üçüncü bir düzeyde kültürel bağlamı ya da daha kesin söylemek gerekirse, söylen anlatılarının üretildiği, çağdaş yorumcunun, onlara dayanarak bütün çokanlamlılığıyla tam anlaşılırlığını yeniden kurabileceği düşünsel uzayın görünüşünü (sınıflandırma çerçevelerini, gerçeğin bölünüp düzgülenmesini, anlamsal alanların sınırlandırılmasını) çıkarabileceğiz.

II

İKİNCİ DÜZEY:

ANLAMSAL İÇERİKLERİN ÇÖZÜMLENMESİ

Kısa yoldan gitmek için, her kesitin anlamlı öğelerinin çözümleme sonuçlarını, genel sonuçlar olarak sunacağız. Kurban edilen hayvanın parçaları, çalınan ateş, ilk kadın-Pandora, talıl bios'u arasında bütün düzlem dizilerinde benzeşim ile denklik bulunmaktadır.

Bu ilişkileri aşağıdaki çizemde şöyle gösterebiliriz:

I. Pandora (anlatının sonu), kurban edilen öküzün parçalarına karşılık gelir (anlatının başı).

1) Prometheus'un, Zeus'a hayvanın iki çekici parçasını sunmuş olması gibi Zeus'un insanlara hoş bir armağan sunması;

2) İçinde dış görüntüşüne bütünüyle karşıt bir gerçekliği gizleyen bir *dolos*, tuzak, aldatmaca olarak. Öküzün yenebilir parçaları, tiksindirici görüntümlü deri (**ινός**) ile karnın (**γαστήρ**) çifte zarfı içinde saklıdır; yenilmeyen parçalar da iştah açıcı beyaz bir yağ katmanıyla gizlenmiştir (*Theog*, 541;**καλύψας ἀργέτι δημῷ**). Pandora'nın içinde (bk. *İşler*, 67:**ἐνδέ**; 77 ile 79: **ἐν δ'ἄρα....**) bir köpek huyu, hırsız kişiliği, yalan söylemek, aldatmak için (*İş*. 67 ile 78) yaratılmış ses (**αὐδή**) vardır, oysa içindeki "kancıklık" (**κακόν**) iki açıdan hoş (**καλόν**) görüntüsüyle örtülmüştür: enikonu ölümsüz tanrıçaların bedenine benzer kızoğlankız bir beden, donandığı giysi ile takılar, özellikle ak giysi (*Theog.*, 574; **ἀργῆτι ἐσθῆτι**; bk. 541), onu saklayan alaca peçe (**καλύπτρην δαιδαλέην**). Pandora'nın giysilerini, bedenini süsleyen tanrısal *kharis*'i bir tuzağa (*dolos*: bk. *Th.*, 589; *İş.*, 83), hayvansı gerçekliğini gizleyen bir tuzağa dönüştür, tıpkı Zeus'a sunulan dış görüntüşü en güzel parçanın (*Th.* 544) yenilemeyen kemikleri gizleyen bir tuzak (*dolos*; *Theog.* 547, 551, 555, 560, 562) olması gibi.

3) İnsanların çalışarak elde ettikleri besin olan *bios*'u yutan, doymak bilmez karın, *gaster* (*Th.*, 599) olarak (bu kadınsı iştah için bk. İş, 374 ile 704). Oysa Prometheus'un insanlar için ayırdığı öküzün yenebilir kısımlarının dışı, hayvanın *gaster*'iyle kaplanmıştır. *Gaster* sözcüğüne, yemek pişirmeye yarayan kap kacak anlamına (bk. *Odysseia*, 18, 44-45, Herodotos, IV, 61), başka bir anlamsal değer eklenmiştir: Prometheus'un hayvanın yenebilir bütün parçalarını *gaster* içinde saklayarak aşırması, insan türünü, besin paylarını saklamaya yarayan bu "işkembe" yi doldurmadan, yani yemek yemeden yaşayamaz hale getir-

miştir. Artık *gaster*'in (*Odysseia*'da söylendiği gibi, bütün kötülüklerin, bütün dertlerin kaynağı olan o iğrenç, o kargışlı, o zarar veren *gaster*'in,15, 344; 17, 474; 18, 55) tutsağı olan insanlar, kendileri de birer "karna" dönüşme tehlikesi içindedirler, **γαστέρες οἷον** (*Th.*, 26: ayrıca bk. Epimenides, fr. B1, F.V.S.). Pandora, Prometheus'un besin hilesi sonucunda tanrılardan ayrılmasından sonraki insan konumunu, bu karın "köpeksiliğini" kendi kişiliğinde temsil eder, "tiksinç *gaster*'den daha köpeksi (**κύντερον**) bir şey var mı?" diye sorıyordu Odysseus (*Od.* 7 216). ile Hermes, Pandora'nın içine bir **κυνεὸς νόος** bir köpek aklı saklar.

Ancak kadın karnının iştahı yalnızca besinler için değildir; aynı zamanda cinsel bir iştahtır bu. Kızgın yaz günlerinde (yani Büyük köpek takımyıldızının günlerinde) kadınlar kösnül açlıkla şuh, zıvanadan çıkmış bir hale gelir (*İş.*, 586-7; bk. Alkaios, fr. 347,4, Lobel ile Page). Pandora'nın **κυνεὸς νόος** 'u, yırtıcılık olduğu kadar azgın kösnüllük anlamına da gelen bir **μαχλοσύνη**'yi içerir.

II. Pandora, anlatının mantığında olduğu gibi çeşitli anlamsal düzeylerde de karşılığını, tersini oluşturduğu Prometheus ateşine de karşılık gelir (**ἀντὶ πυρός** *Th.*, 570, 585, 602; *İş.*, 57)

1. Öncelikle *dolos* olarak. Prometheus ateşi, sonuç olarak öküzün parçalarıyla Pandora'yla aynı tuzak yapısına sahiptir. İç bölümü nemli olmayan, lifli, kuru olan, içten içe yanan çakşır sapı içine gizlenmiştir. Bir çakşırın oyuğuna konmuş **ἐν κοίλῳ νάρθηκι** (*Th.*, 567; *İş*, 53) çalıntı ateş, elde taşınan yeşil bir bitki görünümü altına gizlenmiştir. Öte yandan Prometheus'un ateşi göksel ateşin tersine doymak bilmez bir ateştir; beslenmediği zaman söner. Ayrıca doğurulmuş bir ateştir: Yakmak için bir ateş "tohumu" gerekir: rençberin tohumu toprağın bağrına saklaması ya da kocanın karısının dölyatağına tohum saklaması gibi, Prometheus'un da çakşır içine sakladığı ateş tohumudur.

2) Pandora, kendisi de erkeği yakan, onu yorgunluklarla

dertlerle (çifte iştahıyla, getirdiği bütün kötülüklerle) kurutan bir ateş olmak üzere ateşin karşılığı, **ἀντὶ πυρός** olduğu görülür. Kadın erkeği ne kadar sağlam olursa olsun çırasız yakar, **εὖει ἄτερ δαλοῖο** (*İş.*, 705); gençliğinin baharında (**ὠμός**, pişmemiş) kara kuru bir yaşlıya çevirir. (Bk., *Euripides*, Fr. 429, Nauck.; *Anth. Pal.*, IX, 165 ile 167). Hesiodos'u yorumlayan İskenderiyeli Palladas'ın da yazdığı gibi: "Zeus ateşin öcünü almak için bir başka ateşi, kadınları armağan etti bize. En azından ateş söndürülebilir, ama kadın, sürekli yanan, sıcak mı sıcak, hiç söndürülemiyen bir ateştir. Erkekleri dertlerle tüketir, yakar, kavurur, gençliğini zamansız yaşlılığa çevirir."

3) Son olarak Pandora hırsızlık huyuyla **ἐπίκλοπον ἦθος** (*İş.*,67) ıralanır; bu *İş.*'de, 375. de belirtilen özelliktir: "Kadına güvenen hırsıza güvenmiş demektir" Prometheus'un hileyle Zeus'tan aşırıp insanlara verdiği "çalıntı" ateşe, Zeus'un öç almak için Prometheus'un tersi olan Epimetheus eşeğine insanları zehirlesin diye sokuşturduğu, ateşin tersi olan "hırsız" ateşe karşılık gelir.

III. Pandora, Prometheus'un tıpkı etçil besini *gaster*'e, çalıntı ateş tohumunu da narteks içine saklaması gibi, Zeus'un göksel ateş ile birlikte "sakladığı" tahıl besinine, *Bios*'a karşılık gelir. Çocuğu olmasını istediğinde tohumu yerleştirmek için erkeğin uğraşmak zorunda olduğu kadın karnı, buğdayı olmasını isteyen insanın sürmesinin gerektiği toprağın karnına benzer, çünkü Zeus *Bios*'u toprağa saklamıştır. Platon'un da dediği gibi irileşip çocuk doğurmasında kadın toprağa öykünür (*Menekseno*s, 238 a). Dahası, Pandora toprağın taşıdığı adlardan biridir, çünkü dirim için gereken her şeyi armağan ettiği söylenir; bereketli, **ζειδωρος** denmesinden gelir; toprağa "**Ἀνησιδώρα**" denmesi, rızkları aşağıdan yukarıya çıkararak vermesinden ötürüdür (Aristophanes, *Kuşlar*, 970'e çıkma; *Hesykhios* ile *Et. Magnum*'da, **Ἀνησιδώρα** maddesi). Resim yontu örnekleri, toprağın altına gizlenmiş nimetleri armağan edici Pandora-

Anesidora ırasını vurgulamaktadır: Verimliliği artık altın çağın kendiliğinden ortaya çıkan bolluğu **ξείδωρος ἄρουρα αὐτομάτη** (*İş*., 117-8) değildir, tarımsal çalışmayı, zahmeti (**πόνος**), emekleri (**ἔργα**) gerektiren bir berekettir. Phılios kentinde Anesidora sanını taşıyan kişi Ge'ye bağlı Demeter'dir (*Paus*., 1.31,4). Pandora'yla birlikte insan yaşamına giren evlilik, kadının sürülecek karık (**ἄρουρα**) erkeğin toprağı süren çiftçi (**ἀροτήρ**) olduğu bir uğraştan başka bir şey değildir. Bu düzlemde kadın karnı (karında yakılan ya da tüketilen) besinle, cinsellikle ilgili anlamlarıyla, evliliğe sıkı sıkıya bağlı, çocuk doğurmayla, tahıl bereketiyle (kadın karnının sakladıktan sonra doğurduğu, yalnızca ilkin burada saklanıp sonra buradan doğabilenlerle) ilgili değerlerini birleştirmektedir.

Söylenin başlıca yönleriyle sınırladığımız bu incelemenin sonunda anlatı dilbilgisinin (eylemlerin mantığı) ile anlamsal içeriğin birbiri üstüne binmiş gibi göründüğünü belirteceğiz. Anlatının mantığı, tersine çevirme yoluyla denkleştirme işlemini ortaya koyuyordu: tanrılar için, insanlarla ilişkilerinde vermek, aynı zamanda vermemek = saklamaktır. Bu anlatı dilbilgisinin anlamsal bir değeri vardı (insanlar için, iyilikler kötünün içine saklanmıştır; kötülükler kimi kez iyiliklerin içine saklanmış, kimi kez de görünmeyecek biçimde gizlenmiştir). Bütün anlamsal ilişkiler oyunu aynı izlek çevresinde düzenlenmiştir; karşılık gelmeler ağının resmettiği, çeşitli düzey ile doğrultularda geliştirdiği bu izlek, bütün biçimleri ile görünümlerinin çeşitliliğiyle insan varoluşunun, "saklamak" gibi tanrısal bir eylem yüzünden iyiliklerin kötülüklerin, anlamca bulanıklığın, ikiliğin karışımından ortaya çıktığı düşüncesini somutlaştırır.

III

ÜÇÜNCÜ DÜZEY:

TOPLUMSAL-KÜLTÜREL BAĞLAM

Kurban yemeğini yerleştirerek insanlarla tanrıların birbirinden ayrılmasını kutsayan Prometheus hilesi, olağan biçimi altında sonucu, bağlılaşığı olarak yanısıra ateşi (çalıntı ateşi), kadın ile evliliği (dölleme yoluyla doğumu, ölümü kapsayan evliliği) tahıl tarımı ile çalışmayı getirmiştir. Bu çeşitli öğeler öylesine yoğun bir ilişki dokusu içine yerleşmişlerdir ki söylenin içinde, birbirinden ayrılmayan bir bütün oluştururlar.

Birçok gözlem yapılabilir.

1) Yunanlıların çok tanrılı döneminin tamamında bu bütünlük, insanlık durumunu ayırıcı özellikleriyle hem tanrılardan hem de hayvanlardan ayrı olarak tanımlanmaya yarayan başvuru çerçevesini oluşturmuştur.

2) Toplumsal kurumlar düzleminde kurbanla ilgili işlemler, ateşin kullanımı, evlilik kuttörenleri, tarımsal kılgılar bir çok biçimlerde birbirlerine bağlı görünür. Kurban yemeği törenleşmiş mutfak olarak ateşi kapsamaktadır; tanrıların payı sunakta yakılır; yenebilir parçalar insanlar tarafından ancak kızartıldığında ya da kaynatıldığında yenebilir. Öte yandan kurban töreni tarımla da eklemlenmiştir. Evcil hayvanlarla (kurban edilenlerle) yabanıl hayvanlar (avlananlar) arasındaki insanlara yakınlık bakımından ilişkinin aynısı işlenen bitkilerle (pişmiş ola-

rak görülenlerle) yabanıl bitkiler (çiğ olarak görülenler) arasında bulunur. Kurban kılgısı, kurbanlık hayvanlarla işlenen bitkiler arasındaki dayanışmayı, arpa ile şarabı kuttörensel olarak kurban edilen hayvanın boğazlanıp pişirilmesi işlemleriyle birleştirerek vurgular.

Evlilik ile tarımın yakınlığı; tanrılar topluluğunun düzenlenişinde, düğün kuttörenlerinde, Thesmophoria'lar gibi dinsel bayramlarda, bir dizi başka söylenin tamamında ortaya çıkar.

3. İnsanlarla tanrıları birbirinden farklılaştırmak üzere söylenin içerdiği her bir özellik, aynı biçimde insanlarla hayvanlar karşıtlığı için de geçerlidir. Kurbandan elde edilen besin ikili bir yönergeye uyar: İnsanlar her tür eti – hele hele insan etini – yemezler, eti de pişmiş yerler. Hesiodos'ta bile birbirlerini yutan hayvanların çiğ yemesi ile kendi türünü yemesi insanın yemesinin karşıtıdır (*İş.*, 277-8). Bütün söylen geleneği için (*Aiskhylos, Zincire vurulmuş Prometheus; Platon, Protagaros*) Prometheus'un insanlara vermek için çaldığı ateş gök ile yer arasındaki uzaklığı açmaktan çok insanlığı ilkel hayvancılıktan kurtarmıştır. Bu ateş, insanların hünerli düşünüşlerinin yararlandığı, bütün zanaatların ustası teknik ateş olarak görülür. Böylelikle evlilik insanlarla, kuralsızca, kaba saba, rastgele birleşen hayvanlar arasındaki açık ayrımı belirten bir sınır çizgisi oluşturmaktadır. Son olarak eğer tanrılar "ekmek yemedikleri, şarap içmedikleri için" (*İlyada*, 5, 341-2) ölümsüzlerse hayvanlar da ekilip biçilen bu besini bilmezler; etobur değillerse, çiğ otla beslenirler.

Theogonia'da, *İşler*'de Hesiodos'un anlatısı, Prometheus'u tanrılarla insanların birbirinden ayrılmasının etkeni yapar; birbirlerinden karşılıklı uzaklaşmalarını vurgular. Ancak tanrılarla aralarındaki uzaklık, buna bağlı olarak hayvanlarla da bir uzaklığı gerekli kılar. Kurban törenlerinin yerleştirilmesiyle tanımlanan, insanın hayvanlar ile tanrılar arası konumunun ta kendisidir. Metni bütün anlam düzeylerinde sökmek, çeşitli sonuç-

larını belirlemek için bunu daha geniş bir bağlam içine yerleştirmek, belgeler bütününe başka söylen değişkelerini katmak, sorıştırma alanını başka kurumlarla genişletmek, toplumsal kılgıları hesaba katmak gerekir.

Böylelikle anlatının, iki yüzlülüğü insanın anlamca bulanık varoluşunun simgesi olan Pandora'ya ayırdığı ayncalıklı yeri daha iyi anlıyoruz. Pandora kişiliğinde, insanın hayvanlar ile tanrılar arası konumunu belirleyen bütün gerilimler, bütün çelişkiler yer alır. Ölümsüz tanrılarınkine benzeyen dış görünüşünün büyüleyiciliğiyle Pandora tanrısal görkemi yansıtır. Huyundaki, iç tutumundaki köpeksilikle hayvanlığı andırır. Temsil ettiği evlilikle, eklemli dil yeteneği ile, Zeus'un içine konmasını buyurduğu gücüyle tepeden tırnağa insandır (*İş.*, 61-2 **ἓν δ'ἀνρθώπου θέμεν αὐδὴν καὶ σθένος**). Üstelik erkeklik durumunun kaçınılmaz tersi olarak, erkeğin yoldaşı olarak katıldığı insanlıkta da kimi belirsizlikler yok değildir. Erkeğin dilini konuştuğu için, erkek onunla konuşabildiği için insan türüne ilişkindir ama, bir **γένος γυναικῶν**, büsbütün başka bir şey olmasa da tam olarak erkek soyu olmayan bir kadın soyu oluşturur. Zeus'un erkeklere olduğu gibi ona da verdiği eklemli söz, olan şeyi söylemesine, başkasına doğruları iletmesine değil doğruyu yanlış içinde gizlemesine, erkek eşlerinin aklını daha iyi çelebilmek için sözcük kalıpları içine olmayan şeyi koymasına yarar (*İş.*, 78).

Pandora'nın asıl anlamca bulanıklığına, bütün belalar insanların arasına dağıldığında, küpün kamında kapalı kalan (*İş.*, 97: ὑπὸ χείλεσιν) evde kadınla tek başına kalan (*İş.*, 96-7) *Elpis*'in (Umut) anlamca bulanıklığı karşılık gelir. Eğer altın çağda olduğu gibi insan yaşamında yalnızca iyilikler olsaydı, eğer bütün belalar uzak dursa, küpün içinde hapsolmuş kalsaydı (*İş.*, 115-6), ellerinde bulunanlardan başka bir şeyi ummaya gerek kalmazdı. Eğer yaşam baştan aşağı, umarsızca dert ile üzüntüyle dolu olsaydı (*İş.*, 200-1) artık *Elpis*'e bile gerek kalmazdı.

Ancak kötülükler bunlan böyle ayrılmaz biçimde iyiliklerle harmanlandığına (*Th.*, 603-610; *İş*, 178; *İş.*, 102 ile karşılaştırınız) bir de yarın başımıza neler geleceğini önceden kestiremediğimize göre, bize umudumuzu hiç kesmemek düşer. Eğer insanların elinin altında Zeus'un şaşmaz önbilisi olsaydı, *Elpis* bir işe yaramazdı. Eğer gelecek konusunda hiçbir şey bilmeden, en küçük bir gelecek kaygısı gütmeden şimdiki zamana gömülmüş yaşasalardı, yine *Elpis*'i bilmezlerdi. Ancak Prometheus'un geleceği duydurtu kestirme yetisiyle Epimetheus'un düşüncesiz körlüğü arasında sıkışıp kalmış, bu ikisi arasında gidip gelen ama bunları asla ayıramayan insanlar, acıların, hastalıkların, ölümün kendileri için kaçınılmaz pay olduğunu önceden bilirler, acının hangi kılığa bürüneceğini bilmedikleri için onu çok daha sonra, ancak herşey başlarına geldikten sonra tanırlar.

Tanrılar gibi ölümsüz olan biri için *Elpis*'e hiç gerek yoktur. Aynı biçimde hayvanlar gibi ölümlü olduğunu bilmeyenler için de *Elpis* yoktur. Eğer hayvanlar gibi ölümlü olan insan, tanrılar gibi bütün geleceği önceden kestirseydi, bütünüyle Prometheus'un yakasında olsaydı, kendi ölümüyle yüz yüze geleceğinden yaşama gücü kalmazdı. Ancak ne zaman, nasıl öleceğini bilmeseler de ölümlü olduklarını bildiklerinden, onları Prometheus'un ilk kurban yemeğine yol açan hilesiyle ortaya çıkan ikiye bölünmüş, anlamca bulanık yaşamdan kurtaracak tek şey Umut'tur; öngörüdür, ama kör bir öngörü, kurtuluş yanılsaması, hem iyilik hem de kötülük olan o umut'tur (Aiskhylos, *Prometheus*, 250; ayrıca bk. Platon *Gorgias*, 523 de). Artık herşeyin bir tersi vardır: Kurbanda aynı zamanda ölümlüler ile ölümsüzler arasındaki aşılmaz engelin kutsanması anlamına gelmeyen bir tanrılarla değinme biçimi kalmamıştır; artık acısız mutsuzluk, ölümsüz doğum, cefasız sefa, Epimetheus'suz Prometheus, kısaca Pandora'sız İnsan kalmamıştır.

SÖYLENİN NEDENLERİ[1]

Yunanlılardan devraldığımız söylen kavramı, kökeni ile tarihi bakımından, Doğu'ya özgü olan bir düşünce geleneğine özgüdür; bu düşüncede söylensel olan, kendisi olmayan bir şeyle, bir yandan gerçekle (söylen yapıntıdır) ardından ussal olanla (söylen saçmadır) ikili bir karşıtlık bağıntısı içinde tanımlanır. Çağcıl dönemde yapılan söylen incelemelerinin gelişimini anlamak için onu bu düşünce çizgisine, bu gelenek çerçevesine yerleştirmek gerekir. İlk bakışta garip bir öykünce yumağı olarak görünebilecek şeylere bir anlam verebilecek çözümleme yordamlarını, yorum süreçlerini araştırırken eski anlayışları sorgulamağa, söylen dediğimiz şeyin gerçek yapısı konusunda sorular sormağa yönelinmiştir. Bu anlatı türünün toplumsal, düşünsel orunu nedir? Ne ölçüde kendi dili, düşüncesi, özel mantığı olan özgün bir anlatım yolu oluşturmaktadır? Söyleni bir toplumun ortak yaşamının bütününe nasıl yerleştirmeli, onu dinsel inaç ile kuttörenlerden; folklor, özdeyiş ya da masal gibi bütün sözlü gelenek ürünlerinden; tam anlamıyla yazınsal yapıntılardan nasıl ayırt etmelidir? Birey içinde insan öbeği içinde ona nasıl bir yer ayırmalı, insanbilimsel bir görüngeye yerleşildiğinde ona nasıl bir insansal boyut vermeli?

I

MYTHOS İLE *LOGOS*

Yunanca'da *mythos*, ister bir anlatı, ister bir konuşma isterse bir tasarının söylenmesi söz konusu olsun, dile getirilen sözü gösterir. Demek *mythos*, *mythologein*, *mythologia* gibi bileşik sözcüklerde görüldüğü gibi *legein* takımındandır; söylenen sözün çeşitli biçimleriyle ilişkili olan, anlam değeri bunlara yakın olan *logoi* ile başta karşıtlaşmaz. Sözler güçlü bir dinsel yük taşıdığında bile, halk yığınına yasak olan gizli bir bilgiyi bir öbek erinlenmişe, tanrılarla ya da kahramanlarla ilgili anlatılar kılığında sunduklarında bile, *mythoi*, *hieroi logoi*, kutsal sözler olarak nitelendirilebilir. Söylen alanının başka alanlara göre sınırlanması için, artık birbirinden ayrılmış, karşı karşıya gelmiş olan *mythos* ile *logos* karşıtlığının klasik eskiçağa özgü biçiminin belirebilmesi için, milattan önce sekizinci dördüncü yüzyıllar arasında, Yunanlıların düşünsel evreninde birçok uzaklık, kopukluk, iç gerilimin ortaya çıkmasına yol açmış bir dizi koşul gerekmiştir.

A. SÖZ İLE YAZI

Bu konuda unutulmaması gereken ilk öğe, sözlü gelenekten çeşitli yazılı yazın türlerine geçiştir. Bu dönüşüm söylenin Yunanistan'daki konumunu o denli büyük ölçüde etkilemiştir ki bir çok çağdaş söylenbilimci için sorun, aynı yorum yöntemlerinin, budunbilimcilerin üzerinde çalıştığı sözlü anlatılar bütünü ile filologların uğraştığı yazılı metinler bütünü için geçerli olup olmadığını bilmektir; dahası iki ayrı belge takımını tek, aynı ulam içine yerleştirip yerleştiremeyeceklerini bile kendi ken-

dilerine sorabilmişlerdir.

Yazı, yunan yazınsal yaratımının değişik alanlarında aynı hız ile aynı gelişme yollarını izleyerek ortaya çıkmamıştır. İlerleyişi ne çizgisel ne de tekanlamlı olmuş olan bir ilerlemenin aşamalarını saptamamız sözkonusu değil. Biz yalnızca yazılı bir edebiyatın ortaya çıkışında doğrudan doğruya söyleni, gelişimini, aktarılmasını, eskiçağ kültüründeki yerini ilgilendiren yönleri ortaya çıkarmak istiyoruz.

İlkin birkaç genel saptama. Bilindiği gibi yazıya dökme, kalıpları olan sözlü anlatımdan daha çeşitli, daha esnek kurallara uymaktadır. Düzyazı halindeki yazı yeni bir basamak oluşturur. Adam Parry'nin de çok iyi gözlemlediği gibi soyut bir dilyetisinin hazırlanmasıyla, ilk büyük Yunan düzyazarlarının bu biçemlerine bütünüyle egemen olmaları arasında sıkı bir bağlılaşım bulunmaktadır.[2] Düzyazı biçimindeki yazı, – tıpla ilgili incelemeler, tarihsel anlatılar, sözenlerin savunmaları, düşünürlerin yazıları – sözlü gelenek ile şiirsel yaratılar karşısında başka bir anlatım yolu değil yeni bir düşünce biçimi oluşturur. Yazılı söylemin düzenlenişi daha sıkı bir incelemeyle, kavramsal gerecin daha katı biçimde düzene konulmasıyla el ele gider. Gorgias gibi bir sözende bile ya da Thukydides gibi bir tarihçide, betimlenecek durumun temel öğelerini bölerek, paylaştırarak, terimi terimine birbiriyle karşıtlaştırarak yazılı söylemin dengelenmiş retoriği içinde karşıtlamların kurala bağlanması, sözel zekaya gerçeği etkileme gücü veren tam bir mantık aracı olarak iş görür. Felsefe dilinin oluşturulması, kavramların soyutluk düzeyiyle, varlıkbilimsel (varolmak olarak Varlık ya da Bir kavramını düşünürsek) bir söz dağarcığının kullanılmasıyla olduğu kadar usavurmada yeni bir titizlik türünün gerekliliğiyle de daha ileri gider: Düşünür, sözbilimsel kanıtlama yoluyla ikna yordamlarının karşısına, örnekçesini matematikçilerin sayılar ile biçimler üzerinde işlem yapan tümdengelim alan bir söylemin tanıtlayıcı işlemlerini koyar. Varlık'ı ileri süre-

bilen bütün yüklemlerin konumunu tanımlamaya çalışan Aristoteles'in, yalnızca düşündüğü dilin temel ulamlarını yeniden bulabildiğini söyleyen E. Benveniste'nin hakkı vardı kuşkusuz.[3] Düşünürün çıkardığı, düşüncenin düzeninde geçerli kıldığı ulamlar, Yunanca'nın dilsel ulamlarının düşünsel düzleme aktarılması olarak ortaya çıkar. Dilsel yapıların, varlığın varoluş biçimlerinin tanımlanması ile mantıksal ilişkilerin gün ışığına çıkarılmasının tabanı olduğu bu tür ölçünme biçiminin, belki de ancak Yunanistan'ın bildiği yazı biçimlerinin gelişmesiyle olanaklı kılınmış olduğunu da eklememiz gerekir. Aristoteles mantığı düşünürün düşündüğü dile sıkı sıkıya bağlıdır; ama düşünür, bir felsefe yazı dili içinde düşünür. Yazılı edebiyat içinde, yazılı edebiyat aracılığıyla, *logos*'un yalnızca söz olmadığı, tanıtlayıcı ussallık değeri kazandığı, biçim açısından olduğu kadar içerik bakımından da *mythos*'un sözüyle ussalık düzleminde karşıtlaştığı türden bir söylem kurulur. Biçim açısından, tanıtlama usavurması ile söylen anlatısının anlatısal dokusu arasındaki uzaklık dolayısıyla karşıtlaşırlar. İçerik açısından da, düşünürün soyut kendilikleriyle, söylenin üzünçlü serüvenlerini anlattığı tanrısal güçler arasındaki uzaklık dolayısıyla karşıtlaşırlar.

Bakış açılarını tersine çevirip bir yazıyı kaleme alan kişinin bakış açısından değil, yazıyı okuyan halkın bakış açısından ele aldığımızda farklılıklar pek de az değildir. Eleştirel irdeleme amacıyla metne geri dönüşün sunduğu olanaklar sayesinde okuma, okunan söylemin dinlenmesinden daha kopuk kopuk, aynı zamanda daha titizlik isteyen başka bir iç tutumu gerekli kılar. Yunanlılar da bal gibi bunun bilincindeydiler: Bir yandan dinleyenleri etki altında tutmak için sözün uyandırmak zorunda olduğu ayartıcılığın yerine, çoğunlukla yazının bir parça ağırbaşlı ama daha titiz ciddiliğini yeğlerler. Bir yandan sözün özünde yatan hazzı yerleştirirler: Sözlü iletinin içindeki bu haz, ortaya çıkardığı söylemle doğar, ölür; öte yandan yazılı olan

yakasına, gözler önünde korunabilecek, değerini sürekli koruyabilecek bir bilgilendirimi erek tutan bir metni, yararı yerleştirirler.[4] Söz ile yazı arasındaki bu işlevsel ayrılık doğrudan doğruya söylenin konumuyla ilgilidir. Sözün hazza yönelik olmasının nedeni, dinleyenlerin üstünde bir biçimde büyü etkisi yapmasıdır. Ölçü kalıplarına dayalı biçimi, tartısı, ses benzeşimleri, ezgiselliği, beden devimleri, kimi kez eşliğindeki danslarla sözlü anlatım, halkın, anlatı gerecini oluşturan dramatik eylemlerle duygusal bir bütünleşme sürecini başlatır. Gorgias'ın övdüğü, değişik yüksek sesle okuma türlerine – şiir, tragedya, retorik, sofistik – aynı tür etkililiği kazandıran sözün bu büyüsü, Yunanlılar için *logos*'un boyutlarından birini oluşturmaktadır. Dramatik, büyüsel niteliklerinden gönüllü olarak vazgeçen *logos* düşünüş üzerindeki eylemi, öykünme işlemininkinden (*mimesis*), duygudaşlıktan (*sympatheia*) daha başka bir düzeye kondurur. *Logos*, doğruyu titiz bir soruşturmadan sonra oluşturmaya, bunu, en azından hukuk alanında, yalnızca okuyucunun eleştirel zekasına başvuran bir serimleme yolına göre bildirmeye yönelir. Gizeminden, aynı zamanda aşılama gücünden sıyrılan söylemin, yanıltıcı ama dayanılmaz *mimesis*'in aracılığıyla, dayatmasıyla kendini başkasına benimsetme gücünü yitirmesi, ancak böyle yazılı biçime büründüğünde gerçekleşir. Bu yüzden söylemin konumu değişir; Yunanlıların siyasal söz dağarlarında bu terime verdikleri anlamla, "ortak bir şey" olur: bu artık söz anıklığı olan kişinin tekelci ayrıcalığı değildir; topluluğun bütün üyelerinin eşit ölçüde malıdır. Bir metin yazmak, iletisini *es meson*, topluluğun ortasına koymak demektir, yani iletiyi öbeğin bütününün kullanımına açık açık sunmaktadır. *Logos* yazılı olarak kamusal alana taşınmıştır; tıpkı görevlerinin bitiminde yüksek kamu görevlilerinin yaptığı gibi, herkesin önünde hesap vermeli, herkesin öne sürme hakkı olan, karşı çıkışlar, tartışmalar karşısında kendini haklı çıkarmalıdır. Böylece *isegoria* ile herkese eşit söz hakkıyla yönetilen demokratik bir

ülke-kentte işlediği biçimiyle siyaset oyununun kuralları aynı zamanda düşünsel kurallar olmaktadır. İç örgütlenmesinde yazılı söylem, artık herkesin eşit pusatla, tartışma, karşı uslamlama aracılığıyla çekiştiği bir duruşma biçimini içeren bir mantığa uymaktadır. Artık hasmı sözlerinin üstün gücüyle büyüleyip hayran bırakarak altetmek söz konusu değildir; kendi mantığına göre, kendi ölçütlerine göre kendi iç söylemini, adım adım, ona sunulan metinde sergilenen nedenlerin düzeniyle çakışmaya doğru iterek, doğruluğuna aklını yatırmak sözkonusudur. Bu açıdan söze, vuruculuk gücünü, başkaları üzerindeki etkileyiciliğini kazandıran herşey, sanki söylem, hoşa giden, coşturucu, dramatik olmaktan çıkmadıkça doğru ile anlaşılırlık katında başarı kazanamamışçasına *mythos*'un, masalsının, tuhafın derekesine düşmüş olur.

B. SÖYLENDEN TARİH İLE FELSEFEYE

Thukydides'in tarihsel söylemi bu değişinime tanıklık eder; bu söylem, uzak bir geçmişi – geleneğin dondurduğu söylen biçiminin dışında başka türlü ulaşılamayacak kadar uzak bir geçmişi – bir yana bırakır; "arkheologia"ya ayrılmış bölümcelerin dışında, yakın tarihin Thukydides'in kendisinin tanık olmuş olabileceği ya da herbirini yeterli sağınlıkla sonıştırabileceği kadar yakın bir tarihin olgularıyla yetinir. Olguların belirlenmesi sırasında gösterilen doğruluk kaygısı, ülke-kent yaşamı boyunca ortaya çıkan değişiklikleri (savaşlar ile siyasal devrimler) anlatırken açık olmak isteği, "insan yaradılışının" olayların örüsündeki, olaylara anlaşılırlık veren düzeni ortaya çıkaracak kadar yeterince kesinlikle tanınması – bütün bu özellikler, Herodotos'a karşın ilk gerçek Yunan tarihçisi olarak adlandırılabilecek kişide, *to mythodes*'in, olağanüstü olanın küçümsemeyle geri itilmesi ile birleşir: Bu doğaüstü onun gözünde, sözlü söy-

leme, onun durum ile koşullarına uygun bir bezektir ama katkısı sürekli bir edinti oluşturacak yazılı bir metinde yersiz bir bezek olacaktır: "Kuşkusuz aktarılan olguları dinlerken olağanüstünün olmayışı bunların çekiciliğini azaltacaktır, ama geçmişteki olaylar ile gelecekte, kendilerine özgü insansal özelliğinden dolayı benzerlik ya da yakınlık gösterecek olaylar açıkça görülmek istenirse, bunların yararlı olarak değerlendirilmesi yeterli olur: Bunlar, anlık bir dinleyici kitlesi için gösterişli bir üründen çok kalıcı bir hazine (*ktema es aiei*) oluştururlar"[5] Üç yüz yıl sonra Polybios'un, okuyucuda, korku salıneleri (*deima*) sergileyerek acıma, heyecan yaratmak istemekle suçlandığı Phylarkos'u eleştirmesi, Thukydides'in metnine getirilen en iyi açıklamayı ortaya koymuştur: "Tarihçi, tarihi abartı aracılığıyla okuyucuyu duygulandırmakta değil, olayları, sözleri rastgele, çok sıradan olsalar da bütünüyle gerçeğe uygun olarak sunmak için kullanmalıdır." Çünkü tarihçinin amacı "dinleyicileri bir an için heyecanlandırmak, büyülemek" değil "ciddi okurları, gerçek eylemlerle, sözlerle her zaman için eğitmek, ikna etmektedir."[6]

Bir yandan sözlü anlatım ile şiir türlerine özgü (Platon, *Politeia* 522 a 8; *Timaios*, 26 e 5), olağanüstülük *mythodes*, diğer yandan doğru söylem *alethinos logos* arasındaki karşıtlığın düşünürlerde de bulunması, anlatı kılığında, çocukları eğlendirmek ya da korkutmak için dadıların anlattığına benzer bir kocakarı masalının (*mythos graos, Gorgias*, 527 a 4) içinde erimiş *mythos* bakımından benzer bir iç tutum gerektirmesi anlamlıdır. Platon *Sofist*'de Elea'lı ya da Herakleitosçu öncellerinin savlarını küçük düşürmek istediğinde, onların tanıtlama kılığında dramatik olay anlatılarını, beklenmedik olayları, umulmadık aksilikleri kullanmış olmalarını kınar: "Tıpkı çocuklara anlatır gibi bize masal anlatıyorlar gibime geliyor. Birine göre birbirleriyle arada savaşan, arada da dost olup bizlere evliliklerini, doğumlarını, bebeklerinin beslenmesini gösteren üç tür varlık

vardır." (242 c-d.) Anlaşmazlıklar, çarpışmalar, uzlaşmalar, evlilikler, doğumlar, söylensel anlatının bütün bu salıneleri çocuksu ruhları ayartabilir; sözcüğün tam anlamıyla anlamağa çalışan kişiye hiçbir şey vermez, çünkü anlama yetisi, *mythos*'un içermediği, yalnızca açıklayıcı söylemin sahip olabileceği bir anlaşılılabilirlik biçimine bağlanır. Varlık konusunda, söylencenin tanrılara ya da kahramanlara yüklediği kötü rastlantılara benzer aksilikler anlatıldığında hiçkimse bu anlatılarda sahiciyi masalsıdan ayırtedemez. Platon anlatıcıların, doğruyla yanlışı ayırdetmek için gerekli bir söylemi, her an neden sözettiğini, bundan nasıl sözettiğini, ne dediğini açık seçik kılarak, isteyen kişiye hesap verebilecek ya da bununla aynı kapıya çıkan, kendi kendinin hesabını verebilecek bir söylemi kendisi gibi gerekli gören yığınlara "bakışlarını indirme" yi dert edinmedikleri alaylı bir biçimde belirtir.

Bu noktada Aristoteles Platon'a çelme takar. *Metafizik*'te bozulabilen varlıklar ile bozulmayan varlıkların ilkelerinin aynı mı ayrı mı olduğunu sorarken, Hesiodos geleneğini, "teologlar" dediği kişilerin, yani tanrılarla ilgili söylenleri yazanların geleneğini anar, bunu onlarla kendisi arasında zamansal olmaktan çok düşünsel bir uzaklığı vurgulamak için yapar: "Hesiodos'un izleyicileri ile bütün theologlar bizi düşünmeden, yalnızca kendi kendilerini ikna etme kaygısı güderler. Sonuçta tanrılar ya da tanrılardan doğanlar gibi ilkeleri gözönüne alarak nektarı, ambrosiayı tatmamış olan varlıkların ölümlü olarak doğduğunu söylerler. Bu deyimlerin elbette kendileri için doyurucu bir anlamı vardır ama bu aynı nedenlerin uygulanması konusunda söylemiş oldukları ise anlayış sınırlarımızı aşmaktadır" diye yazar. Görünüşteki bu alçakgönüllülük gerçekte söylenin kesinlikle reddine götürür: Aristoteles şöyle sürdürür: "Ancak söylenlerin ince ayrıntıları ciddi bir sınava çekilmeye değmez. Biz daha çok tanıtlama yoluyla usavuranların yakasına dönelim. (II. 1000 a 11-20.) Aslında Aristoteles'in, ölümsüzlük besini söy-

lenlerinin anlattıklarını çürütmek için ortaya koyduğu zorlukların, bu tür sorular ortaya atmayan, sorularını bu terimlerle dile getirmeyen anlatıların bakış açısına yerleşildiğinde hiçbir anlamı yoktur. Aristoteles söyleni sanki bir felsefe metni sözkonusuymuş gibi okur. İkisinden biri diyerek kanıtlar: Ya tanrılar bu yiyecekleri haz için tüketirler – öyleyse bunlar onların ölümsüz özlerinin nedenini oluşturmaz; ya da bu yiyecekler gerçekten varlıklarının nedenidir, – öyleyse, tanrılar beslenmeyi gereksedilerse nasıl ölümsüz olabilirler? Din tarihçilerinin ilgisini çeken şey, Aristoteles'in saptamalarının, söylene göre sapma içinde değilse bile kaymış olmasıdır. *Mythos* ile *logos* arasındaki uzaklık şimdi o denli fazladır ki iletişim kurulamaz; konuşma olanaksızdır, kopuş tamamlanmıştır. Bu iki söylem türü aynı nesneyi erek tutsa da, aynı doğrultuya yönelse de karşılıklı birbirlerine yabancıdır. Bir anlatım türünü seçmek artık diğerini bir yana bırakmak demektir.

C. SÖYLEN BİÇİMLERİ İLE DÜZEYLERİ

Anlatım biçimleri ile düşünme yollarının ikili düzleminde *mythos* ile *logos* arasındaki karşıtlığın içinde, dinsel geleneklerin bile ortasında söylen yuvarında beliren başka karşıtlıklar bulunur. Herodotos'un da belirttiği gibi, Yunanlılar için öte dünyanın Güçlerini sahneye çıkaran, her türden talihsiz serüvenlerini, doğumlarını, soyağaçlarını, aile ilişkilerini, karşılıklı işlev ile alanlarını, çekişmeleri ile yakınlıklarını, insanların dünyasındaki girişimlerini dile getiren bir tür kemikleşmiş anlatı dağarcığını saptayan kişiler Homeros ile Hesiodos'tur. Bu iki ozanda anlatılar, ölçü kalıplarıyla ilişkin oldukları türle (kahramanlık destanı, theogonia, bilgece metinler) geçmişe kök salmış sözlü bir şiir geleneğini sürdüren yazın yapıtlarıyla bütünleşmiştir. Burada da yazının gelişimi, kuruluşu olduğu kadar

anlatıların aktarılmasını da değişikliğe uğratır. Yazılı yapıtta, şarkı olarak söylenmeyi sürdürse de ya da belli durumlarda okunsa bile, metnin belli özellikleri kendini ele verir; aynı zamanda herbiri kendine özgü dinleyici kitlesiyle biçimsel kuralları, kendine özgü estetik amaçları olan anlatım biçimleri ortaya çıkar. Elegeia şairleri, lirik şairler, tragedya şairleri söylenlerin ortak kaynağından yararlanırlar; ama söylen izleklerini yazın gereci yaparak gereksemelerine göre değiştirmek üzere, dahası kimi zaman yeni bir ahlak felsefesi ya da dinsel ülkü adına eleştirmek üzere serbestçe kullanırlar.

Daha VI. yüzyılda ortak söylenlerin insanbiçimciliğini geri çeviren, Diogenes Laertios doğru söylüyorsa iamblarıyla Homeros ile Hesiodos'a saldıran Ksenophanes'i bir yana bırakırsak, eski inanç geleneklerine Pindaros kadar bağlı bir şairin söylende yaptığı kaydırmaları saptayabiliriz. Utkuları konu alan koşukları, söyleni merkeze yerleştiren belirli bir kuruluş kalıbına uyar. Kazanan kişiye, ailesine, ülke-kentine ayrılmış bir giriş ile sonuç arasına konmuş söylen bölümü, tıpkı *Birinci Olympos Oyunu Övgüsü*'nde olduğu gibi bir başına metnin üçte ikisinden daha çok yer kaplayabilir. Ancak Pindaros'un öyküsünü anlatırken susacağını, tanrılara tiksinç eylemler yüklemeyi söylemeye dilinin varmadığını; ya da gelenekten ayrılıp, öncellerinkinden[7] ayrı olan kendi çeşitlemesini sunacağını; Tantalos'un şöleni gibi bir örnekte hiçbir tanrıya[8] yamyam diyemeyeceğini söylediği de olur. Bunun nedeni, utku şiiri çerçevesi içinde geleneksel anlatının yeni bir işlev, anlam kazanmış olmasıdır. A. Jolles'in önerdiği terimi benimseyerek, bu anlatının gerçek anlamıyla söylenden söylenceye doğru kaydığını söyleyebiliriz.[9] Söylence, kendisi için, kendi içinde bir değer taşımaz ama başka bir şeye göre, insanlara öykünmeleri için önerilen örnek eylem ya da davranış açısından değer taşır. Dindar Pelops'un öyküsü araba yarışlarında kazanılan bütün utkuların yetkin örneğidir; onunkiyle bağlantılı Tantalos'un öyküsü, ba-

şarının içindeki tehlikeleri haber verir. Söylen, örnek değeri kazanmıştır. Şarkıda övülen büyük başarıyı saptamayı, anlamayı, yargılamayı sağlayan başvuru örnekçesini oluşturur. Öykünme ulamı içinde düşünülen insan eylemleri, anlamlarını ancak kahraman ya da tanrıların söylence serüvenlerinde kırılıp yansıyarak açığa vurabilir, değerler basamağında yerlerini bulabilir.

Bu çarpıklık tragedya şairlerinde daha da belirgindir. Bu şairler oyunlarının izleklerini, destan çevrimleri ile çeşitli yerel geleneklerde geliştirilmiş bulunan kahraman söylencelerinden alırlar. Tıpkı Aisklıylos'un Sofokles'in, gönüllü bir kör, bir sürgün, insanların dünyasından atılmış biçimde Thebai tahtında ölen Homeros'un Oidipus'unu değiştirmelerindeki gibi, bunu tam anlamıyla tragedyaya özgü bir renk vermek için olay örgüsünün kimi noktalarını değiştirmekle yetinmezler. Tiyatro sahnesine getirilen öykü, çağın seyircisi bakımından çifte, çelişkili bir uzaklaşma, yakınlaşma durumuyla karşı karşıya kalır. Destan kahramanları, V yüzyıldaki ülke-kentin kamusal tapılarının yöneldiği doğaüstü güçler gibi güçler değil, insanlardır. *İlyada*'da türküsü söylenen büyük çarpışmalar, Troya savaşı sırasında bir sefer boyunca olup bitmiş, bugün tarihsel gerçekliği tartışılır da olsa, ozan tarafından betimlenmiş, halk tarafından da ozan ile dinleyicilerininkiyle aynı zaman dilimine ilişkin gerçek bir olaymış gibi yaşanmıştır. Bu anlamda Homeros şiirleri, tanrılarla ilgili söylen anlatılarına, büyük aileler üstüne odaklanmış, büyük işlerini öven, şimdiki zamanda bile onların soylarına bağlı olan ayrıcalıklarını haklı çıkaran "kahramanlık destanı" na bağlanır.

Tragedya sahneye koyduğu kahramanlarla seyirci kitlesi arasına, tam aksine bir uzaklık koyar. Tragedya kahramanı ülke-kentinkinden daha başka bir dünyaya, V yüzyıl Atina'sından başka bir çağa ilişkindir. Demokratik *Polis*'in, kral ailelerini paramparça eden bu yıkımları, onları ezen bunaltan mutsuz-

luklar ile atalardan kalma kargışları kendine katması, bunları ancak uzak, kapanmış geçmişe, şimdiki zamanın dışında, ona yabancı bir söylence zamanına atmasıyla gerçekleşir. Ancak salıneleme etkisi, giysiler, takunyalar, maskeler, ensonu bunların oranlarındaki ölçüsüzlük gibi özellikleri bu kişileri, ülke-kentin tapı adadığı söylence kalıramanlarının düzeyine yükseltir; tanıdık, nerdeyse düzyazıya yakın dilleri, koroyla ya da birbiriyle karşıt durumda yaptıkları tartışmaları aracılığıyla sıradan insana yaklaşır, tiyatro sıralarını dolduran Atinalı yurttaşların çağdaşı durumuna gelirler. Sürekli tutulan bu gerilimle, her oyunda, her başoyuncuda söylensel geçmişle ülke-kentin şimdiki zamanının karşılaştırılmasıyla başoyuncu, Pindaros'da olduğu gibi, artık bir tartışma konusu olmak üzere bir örnekçeyi temsil etmekten çıkar. Kamu önünde sorgulanır; oyunun açtığı tartışmada sorun biçimine bürünen insanın konumudur; sorgulanan, hep yeniden ele alınan ama hiçbir zaman bitmeyen tragedya soruşturmasının kesin bir yanıt vermeksizin, sorgulamayı sona erdirmeksizin ortaya attığı şey insanlık durumu bilmecesidir. Eldeğmemiş biçimindeki söylen, sorunları asla açıkça dile getirmeden yanıtlar sunmaktadır. Tragedya söylen geleneklerini yeniden ele aldığında, bunları çözüm içermeyen sorular sormak için kullanır.

Söylenin yazınsal olarak çarpıtılması, aynı çağdaki başka anlatıların sözlü geleneğin oradan buradan taşıdığı gözde değişkeleri bir araya getirmeye kendini vermesinden çok daha çarpıcıdır. Atinalı Pherekydes ile Hellanikos, V yüzyılda, vekayınamelerinde yerel kuruluş söylenceleri ile bir ülke-kent çerçevesinde kamu ya da aile tapılarının bağlandığı tanrıların ya da kalıramanların soyağaçlarına yer verir. Bu tanıklıklarda, o zamandan sonra Hekataios, Lapsekili Kharon, Lidyalı Ksanthos, gibi logographos'lar eliyle başlatılan yeniden yorumlamaya tanınacak pay ne olursa olsun, bu kişiler Yunanlılaşma çağından başlayarak bilgiçlerin giriştiği, esaslı söylen derlemele-

rinin yazımıyla sonuçlanan belgeleme çalışmalarını hazırlar: Pseudo-Appolodoros'un *Kütüphane*'si, Hyginos'un *Masallar* ile *Astronomikler*'i, Diodoros'un *Tarihler*'inin IV kitabı, Antoninus Liberalis'in *Dönüşümler*'i, *Vatikan Mitografları* denilen derlemeler: Bunlara bir de dağınık bilgileri, açımlayıcılar ile sözlükçülerin çıkmalarında rastlantıyla korunmuş anlatı kırıntılarını da eklemek gerekir. Yazınsal dönüştürümlerin tersine bu metinler, söylenler ile değişkeleri konusunda, büsbütün ham olmasa da (ilerde göreceğimiz gibi, "ilkel" dediğimiz halkların sözlü geleneğinde bile ham durumda bir söylen bulunmaz), söylensel düşüncenin dışındaki ölçütlere göre yapılan yeniden okumalara gelmeyen bir yığın belge sunar.[10]

D. SÖYLENLER İLE SÖYLENBİLGİSİ

Söylen derleyicilerinin gönlüne göre kopuk kopuk ya da az çok bütünleşik bu anlatı derlemeleriyle, Yunan örneğinde, söylen değil ama söylenbilgisi (mitologya) oluşturan, yani alanının genişliğiyle, iç tutarlılığıyla, başka bir alanda belki de kendine özgü tarzıyla bir düşünürün elinden çıkmışçasına karmaşık, sağlam özgün bir düşünceyi temsil eden bir kaynaşmış anlatılar bütününü birbirinden ayırmak gerekmektedir. Böyle bir söylenbilgisinin tipik örneği, Hesiodos'un yapıtlarında, özellikle *Theogonia*'da bulunmaktadır. Zaman artık, filologların bütünüyle keyfi "mantıksal" ölçütler adına, bütün katmanları, birbirini izleyen, çeşitli tarihlerde eklenmiş, birbirleriyle bağdaşmayan dahası türdeş bile olmayan katmanları belirleyip kesitlere ayırdıklarını savladıkları; bir metnin çok değişik öğelerden kurulmasını, hatta tutarsızlıklarını belirlediklerini sandıkları zaman değildir. H. Fränkel'in klasik araştırmasından sonra, tam aksine Hesiodos'u, tanrılar ile insanların evreninin düzenli genel bir görünümünü ortaya koyan ilk Yunan düşünürü ola-

rak nasıl kabul edemeyiz – bu durum, Hesiodos'u anlamak için geriye dönük bir bakış açısını benimseyen, onu daha sonraki felsefeden yola çıkarak varlıkbilimin ilk biçimi olarak yorumlayan bir okumaya karşı dile getirebileceğimiz kuşkuları ortadan kaldırmaz.[11] *Mythos*'u yerine geçtiği *logos* çerçevesinde düşünmekten kurtulmak istiyorsak, metnin çözümlenmesi sırasında anlatının düzenlenişinden kaynaklanan herşeye dikkat etmek gerekir. Bu konuda P Walcot'un incelemeleri, özellikle H. Schwabl'ın araştırması inandırıcıdır: Bunlar bir yandan, anlatıya tutarlılığını kazandıran, anlatıların esas eklemlenmelerini ayırdetmeyi sağlayan, halka yazış (*ring composition*) yolunun metnin bütünü içine yerleştirilmesini; diğer yandan çeşitli kesitlerin birbirine bağlanmasında, keskin ayrıntıların yerleştirilişinde anlatının genel dengesini, kuruluşundaki birliğini sağlayan sözdizimsel koşutluklara düzenli olarak başvurulduğunu göstermişlerdir.[12] Bununla birlikte söylenbilimci araştırmasını anlatının biçimsel çerçevesiyle sınırlandıramaz: Anlamsal ilişkileri, simgesel karşılıklılık oyunlarını, metne sokulmuş çeşitli anlam düzeylerini, iletide kullanılan düzgü basamaklanmasını çıkarmayı amaçlayan bir içerik incelemesini filoloji incelemesine eklemek zorundadır. Bu okuma izlencesi elbette söylenle ilgili bütün yöntem ile içerik sorunlarını işin içine katıyor. Bunları ilerde ele alma fırsatı bulacağız. Burada yalnızca Hesiodos'un tanıklığının olağandışı özelliğini, söylenbilimciler için önemini vurgulamak istiyoruz: Yapıt, sözlü şiirle bağlarını korusa da artık yazılı bir düzenlemedir. Doğu etkilerinin ayırtedilebildiği canlı, karmaşık bir söylen geleneği çizgisinde bulunmaktadır.[13] Ama aynı zamanda yeni bir yaratımdır; poetikasıyla kendinden öncekiler ile çağdaşlarından alabildiğine kopan, biricik bir kişinin yapıtıdır: Musa'lardan esinlenen Hesiodos "doğru"yu açınlayacağını; anlatıları yalnızca yöneldikleri soylu kesimin hıçlığine yaltaklanmak için yaratılmış, yapıntıdan, yalandan öteye geçmeyen başka yapıtların aksine, "olmuş olanı, olanı, olacak

olanı" ululayacağını söyler. Yeni bir şiir türünü başlatarak doğruluğun sözünü taşımak, şaire tanrılar ile insanlar arasında kralların yerine benzer, aracı konumuyla bir yalvaç işlevi yükleme amacını güden bu kendini beğenmiş bilinci, *Theogonia*'yı oluşturan bu uzun anlatılar dizisine, gerçek bir dinbilimsel öğretim değeri kazandırır; *İşler ve Günler*'de, cömertçe sergilenen masalları, uyarıları, törel uyarı ya da alıştırmaları, İsrail peygamberleriyle karşılaştırabileceğimiz bir bilgelik ustasının derslerine dönüştürür.[14] Hesiodos geleneğin ona sağladığı söylen konuları arasında bir seçim yapar: Bir özgün kuruluşla bütünleştirmek için çeşitli parçaları yeniden kalıba döker. Yeniden ele aldığı ya da küçük değişikliklere uğrattığı söylen izlekleri, oluntuları, önemli kişileri, öykülemesi boyunca ozanın, hem bütünsel anlamını hem de zengin karmaşıklığını yansıtmak istediği biricik bir iletinin öğeleri olarak birbirine eklenir. Böylece Hesiodos'un yapıtları, okumuşların söylenbilgisi diyebileceğimiz, bir felsefe dizgesinin bütün inceliği ile sağlamlığını taşıyan ama hala bütünüyle söylene özgü düşünme biçimi ile dile bağımlı geniş, incelikli bir yaratı diyebileceğimiz şeyi önümüze koyar.

Hesiodos'unkiyle aynı türde ama bize ancak kırıntısı ulaşmış kapsamlı ürünler, başka tanrıların doğuşu anlatıları da vardır. Boiotyalı ozanda Yunanlıların bulduğu yasaması ağırlığı, gücü taşımasa da bir Syroslu Pherekydes'de, bir Epimenides'te ya da Orpheusçularda benzeş tutkular bulunur. Öykülemelerinin asal noktalarında, "koyu gelenekçi" Hesiodosçu örnekçeden bile isteye ayrılarak, söylen alanında, karşı çıkma ya da açık tartışma kılığına bürünmese de anlamlı sapmalarla, anlatıların biçimi ile içeriğindeki ayrılıklarla dile gelen bir eleştiri, bir uyuşmazlık öğesinin varlığını açığa vururlar. Çok sayıdaki bu çeşitlemeler bir kültür içinde söylenlerin, bize birbirlerini yalanlar gibi göründüğünde bile aynı zamanda birbirleriyle orantılı olduklarını, çeşitlemelerinde bile ortak bir dile başvurduklarını, hepsinin aynı düşünsel ufka ilişkin olduğunu, her özel

biçimin ancak, onu bütün ötekilerden ayrı kılan değerler ile özgünlüğünü sağlayan genel çerçeve içinde anlamının sökülebileceğini kanıtlamaktadır. Söylensel düşünce canlı kaldığı sürece kendi içinde oluşturduğu bu etkileşimin önemini küçümseyemeyiz. Alışılmadık ya da hatta geçerli gelenek açısından sapkın niteliklerini öne sürerek birçok filologun bunları geç kalmış safsatalar, Yunan düşgücünün değersiz ürünleri olarak görme hakları olduğuna inandığı "sıradışı" söylen yaratılarının sahiciliğini, eskiliğini art arda doğrulayan iki açınsama yapılmıştır. Bunlardan birincisi, VII. yüzyıl Sparta'sında Alkman tarafından kaleme alınmış bir evrendoğum şiirinin papirus üzerine yazılmış yorumudur; ikincisi, Derveni'de bir gömütte bulunmuştur; bu, IV. yüzyıln ikinci yarısında yazılmış, tanrılarla insanların doğuşunu konu alan, daha yeni bir tarihte rastlanan kutsal Orpheus anlatılarının, eski bir geleneği doğrudan sürdürdüğünü gösteren Orpheus Tanrıbiliminin bir açımlamasını içerir metnin bulunduğu bir papirus tomarıdır.

E. ANLAM YOKLUĞU İLE YERİNE ARASINDA SÖYLEN

Yunanlıları izleyerek söylenden saydığımız çeşitli türdeki bu belgelerin kaba dökümü, bunların göreli uyumsuzluğunu daha baştan göstermektedir: Kısa anlatılar, hatta kaba çizgilerini yansıtan özetler biçiminde sunulan birçok değişke parçası, – az çok tumturaklı ya da yapmacıklı yazınsal aktarımlar – tanrıbilim amacı taşıyan geniş dizgesel yapıtlar. Çok çeşitli düşünme katlarında bulunan bu metinlerin ortak noktası, ayrı olmalarına karşın aynı geleneğe bağlanmasıdır: Kabataslak aynı çizgiyi sürdürmek koşuluyla kimi noktaları pekala değiştirebilirler; yenilik yaratmak için bile bir takım kısıtlamalara uyarlar; verili bir kültürde anlaşılırlığı sağlayan bir yaklaştırımalar, çağrışımlar, izlekler ağı kuralına uyarlar. İkinci olarak bunlar, masal ya da öy-

künce dinlemekle alınan keyfin aynısını veren, dinleyicileri büyüleyebilecek anlatılardır ama kurgu, masal biçimi altında varoluşun en derin hakikatlarına değinen "ciddi" anlatılardır. Son olarak bunlar, anlatı biçimleriyle, başlangıçtaki durum anlatı sırasında değişecek, sonunda baştakiyle aynı olmayacak biçimde edimleri yerine getiren "etkenleri" ortaya koyarlar. Söylende bu dönüşümün "işleyimcileri", yani öykülemenin birinci ile sonuncu kesiti arasında olup biten değişme dizisini, eylemleri belirleyen kişiler, öte dünya Güçleridir; serüvenleri başka bir zamanda, başka bir düzlemde, sıradan insan yaşamından ayrı varlık biçimlerine göre gelişen doğaüstü etkenlerdir.

Filologlar, bu ortak özellikleri belirlemekten, bunların söylensel düşünmenin işleyişi bakımından anlamını, sonuçlarını sorgulamaktan çok şu ya da bu türdeki belgeye özel önem vermeyi yeğlemiş genel söylen anlayışlarını buna dayandırmışa benzer. Kimi kez aynı anlatının birbirini çeler görünen birçok değişkesini gözönüne alarak, bunlarda "düşgücünün nedensiz bir oyunu" taşkın bir düşlemin serbestçe yarattığı bir ürün görülmüştür. Kimi kez de bu yaratıların yazınsal yönlerine bağlanmışlardır: Bunları başkalarının yanısıra aynı yazılı kültürün öğeleri gibi ele alarak, başka bütün metinler için geçerli olan tarihsel-filolojik irdeleme yöntemlerini uygulamışlardır; böylece bir yazardan diğerine bir izleğin yeniden ortaya çıkışını, dönüşümlerini – sanki bir söyleni anlamak için, akrabalıklarını belirleyip kılıktan kılığa girmelerini eksiksiz sayıp sıralayarak yazın yaşamını çizmiş olmak yeterliymiş gibi – izlemekle yetinilmiştir. Son olarak kimi kez de öykümeye perdesi arkasında saklı bir doğruluk, gizli bir tanrıbilim açınsanmaya çalışılmıştır; masalın gizini kavrayıp, onun ötesindeki, simgesel bir kılık altında dile getirdiği dinsel bilgeliğe ulaşılmak istenmiştir.

Burada da çağdaş bilginler eski yazarları izlemekten başka birşey yapmamışlardır: adımlarını kendilerinden öncekilerin izleri üzerine atarak, bir bakıma incelemeye giriştikleri bu klasik

geleneğin içinde kalmışlardır: Bu çevrenle sınırlandıkları için söylenlere Yunanlıların gözüyle bakmış, söylenleri onlar gibi görmüşlerdir. Aslında Yunanlılar söyleni, *logos* adına, saçmalığın, yapıntı yalanının karanlıklarına atmakla yetinmemişlerdir. Söyleni kültürlerinin canlı kalmak, sürmek için beslenmek zorunda olduğu ortak gömü gibi edebiyatta kullanmaktan geri kalmamışlardır. Bunun da ötesinde, eskil çağdan başlayarak söylende, bir öğretim ama karanlık, gizli bir öğretim değeri bulmuşlardır; söylene bir doğruluk işlevi, ama doğrudan doğruya dile getirilemeyecek, ulaşabilmemiz için başka bir dile çevrilmesi gereken – bu dilin anlatı metni ancak yerinel bir anlatım olabilir – bir doğruluk yüklemişlerdir. VI. yüzyılda Rhegionlu Theagenes, Homeros söylenlerini konu alan bir yerinel bir açımlama çalışmasına çoktan başlamıştır; bu inceleme anlatının verilerinin yerine simgesel eşdeğerlerini koyarak, bunların acunbilim, fizik, alılak ya da metafizik sözdağarına aktarılmasını sağlamaktadır. Böylece söylen, saçmalıklardan, gerçekdışılıklardan ya da us için bir rezalet olan alılaksızlıklardan arınmış olur; ama bunu kendi içinde taşıdığı şeyden vazgeçme pahasına, sözcüğü sözcüğüne almayı bir yana bırakıp ona, dolambaçsız anlatmak istediği şeyden çok daha başka bir şeyi söyleterek yapar. Bu türdeki yorumbilgisi en parlak anlatımını stoacılık ile yeni Platonculukta bulur[15]; ama Yunan geleneğinin, söyleni kendisinin bir parçası olarak benimsediğinde benzer bir bakış açısı taşıdığını; onda, gerek *logos*'un doğrudan açığa vurduğu doğruluğu değişmeceli ya da simgesel biçim altında, başka biçimde söyleme yolunu, gerekse yapısı gereği doğruluk alanının dışında kalan, dolayısıyla bilmeye gelmeyen, tanıtlama düzenine göre eklemli söylemden kaynaklanmayan doğruluğu bulduğunu kesinleyebiliriz. Platon, *mythos*'u hep dışlamış gibidir, sözgelişi *Philebos*'da (14 a) iç çelişkileri yüzünden kendi kendini çökerten *mythos* gibi kendi kendini yok eden bir usavurmadan, bir *logos*tan sözettiğinde ya da *Phaidon*'da (61

b) Sokrates'in ağzından *mythos*un kendi işi değil şairlerin işi olduğunu belirttiğinde – bu şairleri *Politeia* yalancılar diye ülkekentten kovacaktır. Aynı Platon, yazılarında söylene, sözcüğün tam anlamıyla felsefe dilinin hem berisinde hem de ötesinde olanları açıklama aracı olarak seçkin bir yer verecektir. Bir öz olmayan ama Varlık ile Bilgi'nin kaynağı olarak, saygınlık ile güçte özün ötesinde bulunan iyi kavramını, sözcüklerin girişik örgüsü aracılığıyla nasıl söylemeli (*Politeia*, 509, ile ardı)? Sürekli değişmesi içinde zorunluluğun kör nedenselliğine boyun eğen oluştan yine felsefece nasıl sözetmeli? Bu oluş katı bir usavurmayı uygulayamayacağımız denli çok usdışından payını almıştır. Gerçek bir bilme konusu olamaz, yalnızca bir inanç, *pistis*, bir kanı, *doksa*. Bu nedenle tanrılar ile dünyanın doğuşuna ilişkin, *logoi homologoumenoi*'ların, bütünüyle tutarlı usavurmalar ileri sürmesi olanaksızdır. Gerçeğimsi bir öykünme ile, *eikota mython* ile (*Timaios*, 29 bc) yetinmek gereklidir. Ruh, ruhun yazgısı ile ölümsüzlüğüne ilişkin olarak Platon bu dünyada ruhlarını bütün kirlilikten arı tutmasını bilmiş kişilere ayrılmış olan öncesiz sonrasız dirim kaynağının ötedeki simgesi olan *Mnemosyne* gibi en eski bellek söylenlerini anımsama (*anamnesis*) kuramının bağlamı içine oturtarak eski ruhgöçü söylenlerini yeniden ele alır. *Politeia* şu sözlerle biter: "Böylece, Glaukon *mythos* unutulmaktan kurtuldu asla yitip gitmedi. Eğer buna inanırsak bizi bile kurtarabilir"

Metafizik'in bir metninde (1074, b ile ardı) Aristoteles, insanların çoğunluğu kandırmak için tıpkı tanrılara insan biçimi, insan duyguları vermesi örneğindeki gibi uydurdukları öykünceleri söylen geleneğinden çıkarır; ancak Aristoteles bile hemen ardından şunu şöyler: "Söylen anlatısından baştaki temeli ayrılırsa, yalnızca bu temel, yani bütün ilk tözlerin tanrı olduğu yolundaki inancı gözönüne alınırsa, işte o zaman gerçekten kutsal bir gelenek seçilecektir."

Birçok bakımlardan söylen dilini taban tabana karşısına a-

lan Yunan felsefesinin söyleni sürdürdüğünü ya da onu, katıksız "öykünce" öğesini ayıklayarak başka bir düzleme aktardığını görüyoruz böylece. Demek felsefe, söylenin kendi tarzında sezinlediği, yerinel anlatılar biçiminde dile getirdiği hakikati, söylenden arıtarak, bir dile dökme çabası olarak görülebilir.

Ancak söylenin, dışarı sürüldüğünü sanabileceğimiz felsefece usun evreniyle yeniden bütünleştirilmesinin bir karşılığı da vardır: Ona yer alma hakkı verilince konumu düşünürünkine eş olur: Benimsenmekle özümlenir. Aristoteles'in bakış açısına göre söylende tanrısal bir doğruluk öğesi bulunduğunu teslim etmek, söylenin, felsefenin habercisi olduğunu söylemektir. Böylece çocuk dili yetişkin dilini hazırlar; ancak kendine göre bir anlam taşır. Yani söylen ussal bir söylem taslağı olmalıdır. Öykünce lerin ortasında *logos*'un ilk kekelemelerini seçer gibi olurız.

F. YUNAN SÖYLENBİLGİSİ İLE BATI DÜŞÜNCESİ

Bu incelemelerin sonunda, klasik eskiçağın bize bıraktığı biçimiyle söylenin düşey kesitini çizmeye çalışırsak, geleneğin ona verdiği konumun usa aykırı, ilk bakışta nerdeyse çelişkili niteliğine takılırız. Söylen bir yandan, bin yılı aşkın bir süre boyunca kültürün ortak tabanını, bilgiçler arasında yazılı edebiyatın, halk arasında da sözlü anlatıların işlenip durduğu kanava olarak yalnızca dinsel yaşam için değil, toplumsal, tinsel yaşamın başka biçimleri için de başvuru çerçevesini oluşturur. Diğer yandan aynı uygarlıkta söylene sanki kendine özgü hiçbir yer, hiçbir biçim, hiçbir işlev verilmemiş gibi görünüyor. Söylen ya bir dizi eksiklik ya da yokluk aracılığıyla olumsuz olarak tanımlanır: Söylen, us-olmayan, anlam-olmayan, hakikat-olmayan, gerçeklik-olmayandır. Ya da ona olumlu bir varlık biçimi yüklense bile, bunun amacı söyleni, sanki ancak başka bir

yere, yabancı bir dile, düşünceye aktarılmasıyla varoluşa kavuşabilirmiş gibi, kendisi dışında başka bir şeye indirgemektir. Kimi kez söylen, masallaştırıcı yönüyle, şiirsel üretimle, yazınsal yapıntı ile bir tutulmuş; bizi büyüleyen ancak bunu bir "yanlışlık ile aldatmaca ecesi" olmakla yapan imgelem gücüne bağlanmıştır. Kimi kez de söylene bir doğruluk anlamı verilir ama bunu hemencecik felsefe söylemindeki anlamına indirgemek üzere yapılır; böylece söylen beceriksiz bir değinme ya da dolaylı anıştırma olarak görülür. Bütün durumlarda söylen orunuyla olduğu kadar sözüyle de yerine gibi görünür: Gerçekten kendi malı bir dil konuşmadığı gibi, hiçbir özel alan açmaz. Bize Yunanlılardan gelen usçuluk mührüyle damgalanmış düşünce geleneğinde söylen bulunduğu yere, etkisine, önemine karşın, *logos* adına dümdüz açık biçimde reddedilmediği zaman, belli yönleri ile özgün işlevleri silikleşir. Şu ya da bu biçimde ama her zaman, olduğu gibi dışlanmıştır. Bakış açısının açık, köklü biçimde değişmesi için Schelling gibi, söylenin asla yerinel değil "kendi-kendini söyler" olduğunu öne süren bir düşünürü beklemek gerekecektir: Eğer söylen "başka şey" değil, başka biçimde kesinlikle söylenemeyecek bir şey söylüyorsa, yeni bir sorun günışığına çıkar, söylenbilim araştırmalarının bütün çevreni değişir: Peki söylen ne söylemektedir, taşıyıcısı olduğu anlamla söyleme biçimi arasında ne gibi bir bağıntı bulunmaktadır?

Bununla birlikte her çelişki gibi klasik söylenbilgisinin çelişkisi de bir öğreticilik taşıyor. Eğer söylen hem yüzyıllar boyunca bir kültürün kök saldığı alan hem de sahiciliğini tanımazdan gelir gibi göründüğü bir parçası olabiliyorsa, kuşkusuz bu, temel rolünün, işlevinin, anlamının onu kullananlar için doğrudan açıkça ortada olmamasından, bunların en azından temelde anlatıların açık seçik biçimleri düzeyinde olmamasından ötürüdür. Yunanlılarınki gibi bir söylen biçimi, zorunlu bir inancın temelini oluşturduğu için bir kerede değişmez bir bi-

çimde saptanması gereken bir inak değildir. Söylen, daha önce de söylediğimiz gibi, üzerine sözlü öyküleme ile yazılı edebiyatın işlendiği bir kanavadır: bunlar da, geleneklerindeki ayrımların, belli yazarların getirdiği yeniliklerin ayrılık yaratmayacak, dinsel bilinç açısından sorun yaratmayacak ölçüde bir serbestlikle işlenir. Söylenler bir değişkeden diğerine genel dizgenin dengesi zarar görmeden değişebiliyorsa, bu, şurada burada anlatılan öykünün edindiği özel akış içinde değişebilen olguların öykülenmesinin önemli olmasından çok, anlatıların bütünü tarafından örtük biçimde taşınan ulamların, değişkelerin altında yatan örgün anlayışın önemli olmasındandır. Ancak bu düşünsel kuruluş, söylenin birçok değişkelerinin yelpazesini açarak ortaya koyduğu, her çocuğun ayırdında olmadan, dinleyerek, tıpkı ana dilini öğrendiği gibi geleneği yineleyerek öğrendiği bu altta yatan mantık, kavranabilir olmaktan çok doğal, dolaysız görünmektedir. Yüzeydeki metinden, metnin yapısal örgütlenişini berkiten dayanaklara, değişkelerin çoğalan dizisinden, metnin bütünsel anahtarını veren, her katında ruhsal alışkanlıklarımıza doğrudan doğruya açık olmayan gerçek bir düşünce dizgesinin sökülmesine izin veren mimarlık sanatına ulaşan daha az dolaylı bir giriş yolunun, bir dönemecin gerekliliğinin apaçık ortaya çıkması için mesafeli olmak gerekir, bir kültürün dışında olmak, söylenbilgisi karşısında tam bir tedirginlik duymak, bize tanıdık gelmeyen bir düşlemden, bir öyküince türünden şaşkınlık duymak gerekir.

Şu halde, başlangıçta Yunan söylenlerinin sıkı sıkıya irdelenmesine karşı başlıca bilgi kuramsal engel, bu söylenlerin yadırgatıcılığından çok, bunların Batı'nın düşünsel evrenine aşın yakınlıkları, henüz çokça "doğal" oluşlarıdır. Böylece çağdaş dönemlerin söylenbilim araştırmalarındaki en gözalıcı ilerlemelerin niçin, uzun süre önce dökümleri, sınıflandırılması yapılıp açımlanmış bir gereç üzerinde çalışan filologların değil de insanbilimciler ile budunbilimcilerin artı hanesine yazılmış oldu-

ğu anlaşılacaktır. Söylenin ele alınışında geleneksel yaklaşımların yenilenebilmesi için kuşkusuz iki koşul gerekiyordu.[16] Öncelikle klasik eskiçağla ilgili bilgilerin, bilgiçlerin genel bilgileriyle karışmasının sona ermesi; XV XVIII. yüzyılda Avrupa'da olduğu gibi, kökeni Yunanlılaşma çağına uzanan bir "derin bilgi" içinde artık erimemesi; kısaca eskil olgulara hem tarihsel hem de kültürel olarak uzaktan bakmaya başlamak gerekiyordu. Ardından özellikle de Yunan söylenlerinin artık örnekçe, söylenbilimin başvuru merkezi olmaktan çıkması, bunların, karşılaştırmalı dinler tarihinin gelişmesiyle klasik olmayan başka büyük uygarlıkların söylenleriyle, budunbetimcilerin soruşturmalarının desteğiyle yazısı olmayan halkların söylenleriyle karşılaştırılmaları gerekiyordu. Çağımızda söylen evreniyle ilgili sorunların temel özelliklerinin belirlenmesi bu iki eğilim sayesinde gerçekleşmiştir: Öncelikle eskiçağdan uzaklaşma (böylece Yunanlılık, tarihsel bir an, kendine özgü nitelikleri olan tinsel bir dünya olarak düşünülebilmiştir), daha sonra Yunan söylenlerinin başka halkların söylenlerine yaklaştırılması (böylece söylensel olan, biçimlerinin çeşitliliği içinde genel olarak bir düşünme düzeyi olarak ele alınabilmiştir).

II

BİR SÖYLENLER BİLİMİNE DOĞRU

Her iki dönüm noktası da XVIII. yüzyıl sonlarına doğru boy verir: Bir yandan özellikle Almanya'da, tarihi, daha önce ayn olduğu derin bilgiyle birleştiren tarihsel filoloji incelemelerinin başlaması (eskiçağa ilişkin olarak tarih, eskilerin, Herodotos'un, Thukydides'in, Polybios'un vb., kaleminden çıkma tarihti). Aynı zamanda romantizm, sonra Hegelciliğin, kültür ile uygarlık kavramlarımızı önceden haber veren, özellikle Yunan dünyasına uygulanabilecek *Volk, Volksgeist, Weltgeist* kavram-

larını vurgulaması. Öte yandan 1724'ten sonra peder J. F. Lafitau, Yunanlıların inandığı söylencelerle Yeni Dünya[17] yerlilerinin batıl inançları arasında, De Brosse'un da yeniden ele alacağı bir koşutluk kurmuştu. Uygarlığın anası, Usun sütanası Yunan söylenbilgisiyle Amerika yabanıllarının söylenbilgisi arasında görülen bu çakışma, F. Creuzer'in simgesel yorumlarının başarısızlığından sonra, XIX. yüzyıl sonu söylenbilim çalışmalarına egemen olan üç büyük çığırın aynı biçimde kaldırmaya çalışacakları bir rezaleti gün ışığına çıkaracaktır[18]: Yerinel türden çok kolay, dayanıksız açıklamaları reddedersek, "uygarlığın son sınırlarına" ulaşmış halklardaki, "yaban, saçma"[19] öyküler anlatan, tanrılara "en yabanıl kızılderiliyi[20] bile ürpertecek şeyleri", bütün o baba katli, horanta zinası, oğlancılık, cinayet, yamyamlık gibi iğrençlikler yükleyen şu "anlamsız, densiz" dili nasıl açıklayabiliriz? "Zaman zaman çılgınlığa uğrayan bir ruhun"[21] dilini çağrıştıran bu usdışı söylen öğesinin, en arı usla yan yana bulunması nasıl haklı çıkarılabilir? Sözün özü, bilimimizin, büyük ölçüde dinimizin doğrudan doğruya kaynaklandığı bu kültürün bağrında söylen aracılığıyla beliren barbarlık nereden geliyor?

Bu sorulara üç ayrı çığır tarafından üç ayrı tür yanıt verilmiştir: Karşılaştırmalı söylenbilim, İngiliz insanbilim çığırı ile Alman tarihsel filoloji çığırı. L'École Pratique des Hautes-Études'de 1972-1973 yıllarında yaptığı toplu çalışmalarda Marcel Detienne bu üç düşünce akımını söylenbilim araştırmaları tarihine yerleştirmeye girişmiştir. Kendisinin, bizim yapabileceğimizden daha iyisini sunacağı tanıtlama yolunu ele almak yerine burada onun daha önce "Mythe et langage. De Max Müller à Claude Lévi-Strauss" adlı makalesinde dile getirdiği kimi sonuçları anımsatmakla yetineceğiz.

A. SÖYLEN İLE DİL: KARŞILAŞTIRMALI SÖYLENBİLİM ÇIĞIRI

Max Müller ile karşılaştırmalı söylenbilim çığırına göre (yunancacılar arasından Almanya'da Ludwig Preller[22] ile A.H. Krappe'yi[23], Fransa'da[24] Paul Decharme'ı bu çığıra yaklaştırabiliriz; bu kişiler, çığırın bilinen üyelerinden çok daha etkili olmuştur.) Söylenin saçma, yersiz ırası, bir tür sapma, dilin akışında eğretilemeyle ilgili bir sapkınlık, dilde beliren hastalıklı bir ur olarak açıklanır. Söylenler özünde, gövdesi güneşin düzenli olarak doğup batması ya da fırtınanın patlaması gibi büyük acunsal olayların kökensel deneyimine kök salmış dil ağacı üzerine aşılanan, gelişen sayrıl bir söylemdir.[25] Öyleyse karşılaştırma yapan söylenbilimcinin çalışması, kökenbilgilerin dolambaçları, biçimbilimsel evrimler ile anlamsal etkileşimler boyunca, dilin "köklerinde" anlamları aşınıp silinmeden önce doğayla ilişkiyi dile getiren ilk değerleri bulmaktan başka bir şey değildir. Böylelikle doğalcı açıklama, dil çözümlemesinin pabucunu dama atmadıysa da nöbetini devralmıştır. Paul Decharme: "İyi bir söylenbilimci, dilbilimsel güveninden çok doğa duyusuyla belli olur"[26] diye yazabilecektir.

B. SÖYLEN İLE TOPLUMSAL EVRİM: İNGİLİZ İNSANBİLİM ÇIĞIRI

E.B. Taylor ile Andrew Lang'ın[27] İngiliz insanbilimin çığırına göre (bunlar arasına J. G. Frazer'i[28], katıksız yunancacılardan J. E. Harrison, G. Murray, F M. Cornford ile A. B. Cook'u katabiliriz) söylenlerin yabanıllığı, büyük tarihsel kültürlerde, dil bilincinin iyice yerleşmiş, daha akılcı olan daha önceki bir durumunun yozlaşmasından ileri gelmez; tam tersine henüz barbarlıktan çıkmamış belli halkların canlı örnekçesini sundu-

ğu bu ilkel barbarlığın ilerlemiş uygarlıkta yaşamakta olduğunu gösterir. Artık eskilerin söylenlerinin "gariplikleri", dillerin gelişiminde bir yoldan çıkışın değil, insanlığın toplumsal, düşünsel evriminde bir aşamanın, her halkın geçmiş olduğu, eskil denenlerin saplanıp kaldığı bir evreye karşılık gelir. "Dil hastalığı" değil de yabanıllık kalıntısı olan söylen, düşüncenin yaban durumu olarak tanımlanabilir. Yani bu yaban düşünceyi, bizim uygar anlağımızdan ayıran özellikleri vurgulamak, bu iki düşünüş kalıbı arasına, L. Lévy-Bruhl'de gerçek bir uçuruma dönüşecek bir uzaklık koymak zorundayız. Tylor tarafından canlılık olarak nitelenen, Frazer'e göre duygudaş büyünün egemenliğindeki bu yaban düşünce sonunda bir Fransız toplumbilimci tarafından, bir tür getto içine sürülmüş, tıpkı çılgınlığı birçok açıdan ilkel düşünüş kalıbının akrabası olan şizofrenin timarhaneye kapatılması gibi, "mantık öncesi" evresine kapatılmıştır. Kendini bütünüyle duygularına vermiş, çelişmezlik ilkesini bilmeyen, nedensel dizileri umursamayan, özneyi nesneden zorlukla ayıran, en ayrı şeyleri birbirinde eriten bir katılım yasasının yönettiği söylende iş başında olan yaban düşünce, yalnızca bizim kavramsal dizgemizden ayrı olmakla kalmaz; bu dizgenin, mantık öncesi, gizemci olarak karşıtını, tersini oluşturur; tıpkı çılgınlığın yalnızca ustan başka olmayıp ayrıca usun taban tabana karşıtını oluşturması gibi.[29]

İlkellerin tutum ile düşüncesine egemen olan duyarlıklarını, duygulanımlarını bu biçimde vurgulayan İngiliz insanbilim çığın, dinsel olgularda önceliği kuttörene verme eğiliminde olmuşlardır. Söylen ikincil görülmüştür: Dil düzleminde söylen, ortak gereksemeler açısından gerçekten önemli tek şey olan, söylenin de doğrulamasını yaptığı ya da sözel açımlamasını yaptığı tapı işlemini ikiye katlar. Bir söyleni kavranabilir kılmak demek, karşılık geldiği kuttöreni bulmaktır. Öte yandan evrimcilik yalnızca kalıntı ulamına sürekli başvurma kolaylığı getirmez. Ayrıca çeşitli uygarlıklar, dinler arasında bütünsel karşı-

laştırmanın yapılması yetkisi de verir. Ayrı bütünlüklere ilişkin tanrı betileri söylen kesitleri, dinsel, kültürel, toplumsal bağlamlarından koparılır. Bunlar birbirleri içinde eritilir: Hiçbir yerde sıkı sıkıya konuya ilişkin olamadan az biraz her yere uygulanmak üzere oldukça genel, karışık, büyük ulamlar aracılığıyla ayırıcı özellikleri soyutlanır: Mana, ongun, bereket tapıları, ana tanrıçalar, bitelge ruhu. Son olarak da Tylor ile Lang'ın öğrencileri, karşılaştırmalı söylenbilimden başka biçimde, doğalcı türden açıklamalara başvurur. Güneş ile kasırga yerine, eskil dinsel yaşantıyı doğal gerçekliğin yumuşak temelinde köklendiren insanın, geçimini çıkardığı toprakla kurduğu bağlantılar sözkonusudur. Bitkilerin yaşamı ile ölümü, ilkbahar güçlerinin dönüşü, Yunanistan için *eniautos daimon*, bunların ortaya çıkardığı yenilenme kuttörenler aracılığıyla, çevresinde tanrılar topluluklarının, söylenbilgilerinin örüldüğü düşünülen kökensel çekirdeği oluşturacaktır.

C. SÖYLEN İLE EDEBİYAT TARİHİ: TARİHSEL FİLOLOJİ

Geleneksel Yunan araştırmalarını, dilbilim ile insanbilim gibi başka bilim kollarına açıp ufkunu başka kültürlere doğru genişleterek herbiri kendi tarzı ile sınırları içinde söylen incelemesini yenileyen bu iki akıma karşı çıkan yeni Alman tarihsel filoloji çığırı, XIX. yüzyılın son dönemecinde, XX. yüzyıl başında, filolojinin içine kapanışını, klasik söylenbilim incelemelerine el koyma isteğini belirtir. Bu çığır, bugün bile kaçınılmaz olan çalışma araçlarındaki belgeleme işine katkıda bulunurken, olguların sunulmasında o denli dar bir olgucu genel bir bakış, yöntem zorunlu kılmıştır ki söylenin ana sorunlarını, Yunan örneğinde bir yana bırakmak durumunda kalmıştır. Önderlerinden biri olan Otto Gruppe çığırın anlayışı ile yordamlarını açıkça tanımlar.[30] Yöntem tarihseldir, oluşa ilişkindir. Amacı filoloji

ile ard arda gelişlerin betimlenmesi yoluyla bir söylenin tam sicilini, kökenini, ömrünü belirlemektir: Nereden gelmektedir, nerede ortaya çıkmıştır, ne zaman oluşmuştur, sırasıyla hangi biçimlere bürünmüştür, rastlanan ilk değişkesiyle ilgili ne biliyoruz, ana örnek olarak neyi alabiliriz?

Söylen çözümlemesinin böyle süredizinsel sınıflandırmaya ilişkin bir sorıştırmaya indirgenmesi, sonunda söyleni, her tür özgül anlam araştırmasını dışlayarak, tarih içinde eritir. Bir söylenin örneği şu yerde, şu zamanda ortaya çıkıyorsa, belli bir tarihsel olayı dile getirdiği varsayılacaktır: Halkların göçü, ülkekentler arası çatışmalar, egemenliklerin yıkılması vb. Aşırı gidildiğinde Euhemeroscu açıklama tuzağına düşülmektedir: Jean Berard: "Yüzyılın başından beri eski dinlerin incelenmesinden çıkan araştırma sonuçlarından biri, söylencelerin çoğunlukla örttüğü tarihsel gerçeklik katmanının gün ışığına çıkarılmış olmasıdır" demekten çekinmeyecektir. Ama söylene duyulan ilgi tamı tamına, kimi kez söylenin kökenine yerleştirebileceğimizi sandığımız olayla, bize ulaştığı biçimiyle anlatı çevrimleri arasındaki olağanüstü uzaklıktan kaynaklanmıyor mu?

Filoloji çığırının çalışmalarının ikinci yönü, söylenin özgüllüğü konusundaki bu bilgisizliğe bağlıdır: Bu, metinlerin salt yazınsal irdelemesidir. Bir söylenin birçok değişkesi yazınsal tür, yapıt türü, bunları kullanan yazarların kişilikleri bakımından incelenmiştir. Böylece Carl Robert, söylenlerin edebiyat ile sanatta işlenmesi, dönüştürülmesiyle ilgilenir.[31] En uç örnekte söylenbilgisi aynı tür irdelemenin yetki alanına girer; estetik, şiirsel, düşünsel yaratımla aynı türden olgular gibi görülür: U. Von Wilamowitz-Möllendorff'a[32] göre, dinin en yüksek, en sahici dışavurumlarını yazılarda, düşünürlerde aramak gerekir.

M. P Nilsson'un, Yunan dini, söylenbilgisi tarihinin başvuru kitabı örnekçesi olan yapıtını asıl bu tarihsel olgucu çığır yönlendirir.[33]Yetkesi bu alandaki incelemelerin akışını büyük ölçüde etkileyen bu İsveçli bilginin çalışmaları, son derece kes-

kin bir düşüncel tutumun, söylen bakımından olduğu kadar dinsel olgular bakımından da çok kararlı düşünsel bir girişimin ürünüdür. Yunan dininin irdelenmesi, tanrılar topluluğunun ana yapılarını, dinbilimsel dizgenin eklemlenişini, kutsal güçleri birleştiren ya da karşıtlaştıran çeşitli öbeklenmeleri belirlemeyi sağlayacak çizgide yürütülmemiştir; inceleme, örgütlü bir bütün olarak değil, herhangi bir iç mantıktan çok tarihin cilveleri sonucu bir araya gelmiş bir tanrılar katışmacı gibi düşünülen klasik dinin, temel olarak karmaşık, yamalı bohça, "alaca bulaca" ırasına bağlı olarak yapılmıştır. Böylece sergileme düzeni, tıpkı bir sözlükte olduğu gibi abecesel olabilecek aynksı yüz resimleri sergievi kurmaya varır; bu parçalı bakış açısından, birbirleriyle uyuşamaz görünen her tanrısal betinin bileşenleri, rastlantıyla karşılaşabilecek değişik kökenli öğeler arasındaki kaynaşma süreçleriyle açıklanmıştır. Böylece Nilsson'a göre Yunanlı Dionysos, Asya türü bitelge ciniyle bir Trakya tanrısının sefih tapısı arasındaki karışmadan doğar. Ancak baş sorun, Yunan Dionysos'un eskil, klasik dönemlerdeki konumu, uygulamalardaki, inançlardaki, söylenlerdeki yeridir; olası bir kök ikiliği konusunda hiçbir şey bilmeyen bir dinsel bilincin bağrındaki yeridir; Miken Pylos'unun tabletlerinde bile adı bulunduğuna, her halde bayramları küçük Asya'da İonya yerleşimleri döneminden önce varolduğuna göre, çok uzun süredir parçası olduğu (böylece köken sorununun göreli önemi azalmaktadır) bütünsel dizge içindeki tanrı ile dininin işlevleridir.

Aynı dağınık özellik söylenbilgisine de yüklenmiştir. Buna göre söylenbilgisi bütünüyle ayrışık üç çökelti katmanını biraraya getiriyor olmalıdır: Öncelikle nedensel yada nedenbilimsel açıklamalar; ardından, tarihin söylencelerde bıraktığı tortu; son olarak "düşsel" öğeler: Tarihçinin olay boyutlarına götüremeyi beceremediği öğeler; gerçeğin yansımaları bulunamadığından tarihçinin, Nilsson'un deyimiyle "rastgele bir düşgücü oyunu"nu varsaydığı, canlı yaratıları, "bütün dinlerin kaynağı,

tanrıların bile çıktığı yer"[34] olan toprağın hala yanıbaşındaki köylü boş inançlarının, halk inanışlarının temelini dile getiren başıboş bir düşlem varsaydığı öğeler.

Pek yapılanmamış, dağınık, yamalı bohça bir tanrılar topluluğu anlayışıyla, birbirini tutmayan veriler karışımı olan bir söylenbilim anlayışı arasında sıkı bir işbirliği vardır. Edouard Will'in yazdığı gibi. "Yunan dini, yerel söylenlerin çözülmesine pek elverişli olmayan şaşırtıcı bir aykırılıklar, çelişkiler toplamıdır. Bizi, Hindistan ya da İran'ın sağladığı gibi büyük dizgesel metinlerden yoksun bırakan şeyin, işte bu birlik içindeki sonsuz çeşitlilik, bütün tanrı toplulukları ile yerel tapı dizgelerini etkileyen bu karmaşa olduğu açıkça görülüyor."[35]

Bu yüzden belli bir geleneksel filoloji çizgisi, mantığı içinde Yunan dini ile söylenbilgisinin anlamını sökmeye çalışmak umutsuz bir çaba gibi görünmektedir. Doğası gereği birbirini tutmaz şeylere tıka basa dolu bir çıkında düzen aramaya çalışmak nasıl savlanabilir? Klasik gelenek kendi içine kapandığında, başlangıçta eskiçağın bize aktardığı biçimiyle *logos* ile *mythos* arasındaki karşıtlığın aykırılığını bütün gücüyle vurgular: Açıklık, sağlamlık, düşünsel düzen gibi erdemleri gövdeye büründürecek aynı halk, aynı uygarlık, din ile söylen düzleminde bir tür kannaşayı yaşamış olacaktır.

D. SÖYLEN ÜZERİNE ARAŞTIRMALARIN DÜŞÜNSEL ÇEVRENİ

Söylenlerin çağcıl bir biliminin başlangıcını gösteren üç düşünce akımı birbirleriyle çatışır, kimi kez de çetin tartışmalara girişir ama karşı karşıya gelmeleri, deyim yerindeyse, kapalı alanda, bunların herbirini eşit ölçüde sınırlayan, derin kuramsal, yöntemsel ayrımlarına karşın ana hatlarının çizilebileceği, ortak sınırlarının belirlenebileceği düşünsel bir uzayda gerçekleşir.

1. Çeşitli, üstelik karşıt biçimler altında bakış açısı hep temelde oluşumla ilgili olarak kalmış, araştırmalar "kök"ün açınsanmasına yönelmiştir. Dil yetisinin oluşumunun değişik evreleri, toplumsal, düşünsel evrimin birbirini izleyen dönemleri, bir söylen izleğinin tarih içindeki dönüşümleri, açıklama ilkesi olarak, ilkel bir duruma ya da ilk ana örneğe gönderme yapar.

2. Din ile söylenlerin, tutarlılığının, birçok eklemlenmesinin, kavranması gereken düzenli bir dizge oluşturduğu düşüncesi henüz belirmemiştir. Her söylen, her değişke, her tanrı ayrı ayrı incelenmiştir. İzlenilen çizgide, örneğin Farnell'in klasik yapıtı *The Cults of the Greek States*'de sırasıyla her tanrı söylenbilgisiyle birlikte, sanki bir tanrılar topluluğu, bireysel neliklerin toplamı, dilimlere ayrılabilirmiş gibi ele alınıp incelenmiştir.

3. Söylen indirgenerek ele alınmıştır. Söylene özgü bir anlatım biçimi, sökülmesi gereken bir dil aramak yerine, söylen kimi kez dilin gelişmesindeki bir kazaya, bir karşıt anlama, kimi kez de tarihsel bir olaya indirgenmiştir. Söylene, üzerine gelip eklendiği, onun tabanını oluşturduğu gerçekliklere oranla bir artık yaratma lutfunu verirsek, bu eklentiyi bir tür hiç, boş bir oyun, özünlü anlamdan yoksun, gereksiz bir düşlem olarak görürüz.

4. Uygun bir dilbilimsel, toplumbilimsel çözümleme olmadığından dinsel simge kavramı, ister söylensel simgeye, her dinin dile getirdiği düşünülen (doğa güçleri, toprakla olan ilişkiler, bitkilerin yaşamı ile ölümü) şu ilkel, kökensel tabana dayandırılsın, ister bu simge, şairler ile düşünürlerin "düşgücünün düşlemleri" içinde eritilsin, yazınsal, eğretilemeli olarak kabul gördüğü biçimiyle kullanılır.

5. Bu çerçeve içine alınan Yunanlılarda söylensel düşünmenin incelenmesi iki aşırı kutup arasında salınır: Ya hep kendine benzeyen, hep bizimkine karşıt bir ilkel düşünüş kalıbına (canlıcılık, duygudaş büyü, mantık öncesi düşüncesi) sokul-

mak istenir; ya da sanki çağdaş yunancacının "sağduyusu" tıpkı Descartesçı us gibi dünyada herkesin paylaştığı en evrensel şeymiş gibi, kendi ulamlarımız uygulanır. Bunların hiçbirinde de soruştunna gerçekten tarihsel olmayı, Yunanlıların durumunun söylensel anlatım biçimlerine oranla özgül olduğunu kabul etmeyi başaramadığı gibi, eşzamanlı düzlemde bu düşünce dizgesinin bütünlüklü kuruluşunu gözönünde bulundurmayı da başaramaz.

III

GÜNÜMÜZDE SÖYLEN

Söylenbilimsel incelemelerin çevreninin değişmesi, yeni bir sorunsalın ortaya çıkması iki dünya savaşı arasına rastlar. Değişik bakış açılarını izleyerek, çeşitli bilgi kollarından yola çıkarak değişiklikler çeşitli doğrultularda gerçekleşiyor: Bilgi felsefesi, ruhbilim, toplumbilim, budunbilim dinler tarihi, dilbilim. Ancak araştırmaların ortak noktası söyleni ciddiye almaları, onu insanl deneyiminin tartışma götürmez bir boyutu olarak kabul etme.eri olmuştur. Önceki yüzyılda, toplumların boş inanç karanlıklarından aklın ışığına doğru ilerleyen evrimine safça inanar. olguculuğun sıkı sıkıya çekmiş olduğu sınır reddedilir. Aynı zamanda, başka kültürlerin daha iyi bilinmesi sayesinde, Batı'nın elinde tutup geliştirdiği ussallığın özel biçimleri de sorgulanır. Artık insanın kendi içinde tuttuğu karanlık yanla, bu yanın taşıyabileceği sahici, temel yönüyle ilgilenilmektedir. Bu görüngeden, çeşitli yönleriyle söyleni yeniden saygınlığına kavuşturmaya girişilir. "Saçmalığı" artık bir mantık rezaleti olarak görülmez; başka bir şey olan söyleni anlamak, bunu insanbilimsel bilgilerle bütünleştirmek için anlağın kabul etmek zorunda olduğu, bilimsel anlağa bir meydan okuma ola-

rak algılanır.

E. Leach'in sınıflandırmasını yineleyerek belki de bu yaklaşım dizisinde, kimi kez kesişen, kimi kez birbirine karışarak, bugün söylen araştırmalarının çevresinde öbeklendiği üç büyük kurama yol açan kimi temel çizgileri ayırtedebiliriz: Simgeciler, işlevselciler, yapısalcılar.

A. SİMGECİLİK İLE İŞLEVSELCİLİK

Creuzer[36] ile Schelling'in[37] uzantısında, kavramsal düşünceden ayrı bir anlatım yolu olarak söylenin simgeselliği üzerine düşünme, söylensel yaratıların anlamıyla, katkılarıyla ilgili çağcıl soruşturmayı oluşturan önemli bileşenlerden biridir. Kuşkusuz E. Cassirer, bu yolda incelemeyi daha dizgesel olarak ileri götürmüştür. Ancak derinlikler ruhbiliminde, Freud ile Jung'da, bir Van der Leeuw[38] ile bir W.F. Otto'nun[39] dinsel görüngübiliminde, açıkça yorumsamacı yönelimdeki M. Eliade[40] P. Ricoeur[41] gibi düşünürlerde simge kavramı düşüncenin itici gücünü oluşturmaktadır; bu izleksel birlik, kimi kez karşıt yönelimlerine karşın söylene başka başka yaklaşımları birbirine bağlar. Böylece her seferinde simge kavramında aynı odağı bulan bir aydınlatma biçimine bu sayısız bakış açısının verdiği ortak renkleri tanımlamaya çalışabiliriz.

Simge kavramsal dil yetisinin imiyle her düzlem dizisinde karşıtlaşır. İmin imlediğiyle olan ilişkisi buyrultusal (ya da dilbilimciler gibi daha kesin bir şekilde söylersek, im çifttir; iki yüzü vardır: imleyen ile imlenen; bu iki yön arasındaki bağ, en azından yalıtılmış olarak ele alınan her im için, bütünüyle keyfidir). İm kendi dışında, tıpkı bir bilgi nesnesi gibi başvurduğu bir dış gerçekliğe gönderme yapar (gönderge). Bir imin imleyen değeri ancak başka imlerle olan ilişkileri, genel bir dizgenin içinde bulunmasından ötürüdür; bu yapılaşmış bütün içinde belli bir

soyutlama düzeyinde imlenen şey, daha üst düzeydeki bir başkasında imleyen işlevi görebilir. İm belirlenmiş, sınırlanmıştır; belirli işlemlere katılır; teknik, bilimsel dillerde ilkece yalın, tekanlamlı saydamdır; katıldığı işlemler dizisiyle, bu işlemlerin mantığıyla, katışımlarının belitsel dizgesiyle tanımlanır. Tam aksine simgede "doğal", "somut" bir yön vardır; dile getirdiği şeye bir ölçüde benzer. Simge ile içeriğinin eş-nitelikli oluşu, simgecilerin açıklamasına göre kendi dışında bir nesneye, tanıyan özneyle tanınan nesne arasındaki ilişkide olduğu gibi gönderme yapmamasından kaynaklanır. Söylensel simgeye bu anlamda "kendi kendini söyleyen" denebilir: Başka şeyi temsil etmez; kendi kendini ortaya koyar, kendi kendini gösterir. Nesneye ilişkin bilme değildir, kendi başına vardır. Öyleyse im gibi düşünsel kavrama sınıfına ilişkin değildir; asal tepkileri, en büyük özlemleri yalnızca her bireyin içindeki öznel yaşantı olmayan ama bunların temel yapısı (Jungcu anlamda ilkörneği) mantıksal düşünce çerçeveleri kadar evrensel, sarsılmaz olabilecek söylensel görünüşler, imgelemsel biçimler içinde kendini dile getirerek kendini dışa yansıtan nesnelleştiren isteme ile duygulanım sınıfına ilişkindir. Elbette bu simgecilik anlayışı, simgeyi kavramın altına ya da üstüne koymamıza bağlı olarak birbirine karşıt iki söylen yorumuna elverişlidir. Birinci durumda, simge, Freud'un yaptığı gibi, bilindışı isteklerinin başka "belirtisel" anlatım biçimleri içinde özümlenir; simge, düşlerdeki imgelerde, belli sinircelerde düş kurmalarda, sevgeç nesnelerinin yoğunlama, yer değiştirme, simgesel biçimlenme süreçleriyle birlikte kendi gösterdiği biçimiyle duygusal itkilerin ürünlerine bağlanır. İkinci durumda simge tam tersine, kavramın üstüne yerleştirilir – burada kavramın vurgulanan yönü yalnızca görüngüler dünyasının bilgilerine geçerli biçimde uygulanabilir olmasıdır – Jung'la, Kerenyi ile, Van der Leeuw'le, Otto'yla, Eliade'yle birlikte simge, içsel *psykhe* yaşantısında ya da ortak bilinçaltında, kavramın sınırlarını aşan, anlığın ulamla-

rından kurtulan şeyi, sözcüğün tam anlamıyla, bilinemeyen ama "düşünülebilen", insanın koşulsuz, saltık, sonsuz, tüm olana katılma, yani din görüngübilimi diliyle söylersek kutsal olana açılma özleminin anlatım biçimleri aracılığıyla tanınabileni aktarma çabasına bağlanır. Ancak simgenin kavramsal düşünceyle ilişkisi içinde, alt ya da üst aracılığıyla yorumlanması, yazarların kişisel felsefelerini bağlamakta, simge terimleri içinde yapılan bir okumanın, söylenlerin somut irdelemesine dayattığı koşulları değiştirmemektedir. Simge, akışkan, dağınık, değişken, karmaşık, yamalı bolıça olarak tanımlanır. İmin tekanlamlılık ülküsünün karşısına, simge, çokanlamlılığını, yeni anlatım değerleri yüklenmek konusundaki bitmek bilmez yeteneğini çıkarır. İmler ile im kümelerinin kesinkes sınırlandırılmasının, ayırıcı işlevlerinin, birleşimlerindeki düzenliliğin karşısında; bir biçimden diğerine kayabilen, gerçekliğin ayrı kesimleri arasındaki sınırları silerek, insanlara ilişkin olguların, toplumsal gerçeklerin, doğa güçlerinin, doğaüstü Güçlerinin bunların karşılıklı hoş uyumlarının birbiri içine geçmesini binbir çeşit yansıma oyunu içinde dile getirerek – oysa kavramlar bunları yalıtır, ayrı sınıflara yerleştirmek üzere kesin olarak belirler – en değişik alanları tek bir dirik yapı içinde eriten simgelerin esnekliği, özgürlüğü bulunmaktadır. İm ancak öğelerinden birini oluşturduğu dizgeye göre anlam taşır. Gerçek bir simge kendi başına iç dirikliği, sınırsız gelişme gücü, insan deneyiminin bir yönünü evrenin bütünüyle etkileşime sokabilme yeteneğiyle değer taşır. Simgeye, sınırlamadan, bütünden, sonsuzdan kaçan şeyi dile getirme yeteneğini ona veren bu yayılma gücüdür. Böylece simge ne dengede ne de dingindir. Simgede sürekli bir devim, açıkladığı şeyin ötesine doğru bir göz dikme vardır. Simgenin sürekli kendi içeriğini aşma yolundaki gerilimi onun kutsal, tanrısal anlatım olarak nitelendirilmesini sağlar aynı zamanda, aralıksız olarak yeni anlamlar kazanan yorumları, açımlamaları, çıkmaları kendine katarak açınsamak ya da yeni-

den bulgulamak üzere başka boyutlara açılan söylenlerin yaşamını açıklar.

Simgenin bu biçimde sunumu, söylenin dilyetisi, anlatıların anlamıyla olan ilişkisi içindeki özgüllüğü sorularını güçlü biçimde ortaya koymamıza yol açar. Ancak bu görüş, bütün bir apaçık kesinleme dizisini en azından tartışılabilir olarak benimser. Söylenin, bütün söylenlerin işlevi, simgesel anlatım yoluyla, yalnızca kutsal, tanrısal, koşulsuz olanı mı erek tutar? Bu, söylen ile din arasında – kimi dinsel geleneklerin yüklediği anlamda din – birçok söylenbilimcinin bu biçimiyle kabul edemeyeceği bir özdeşlik ilişkisi varsaymak demektir.[42] Öte yandan simge kavramı, onu incelemek için yarışan bilgi kollarının (ruhbilim, toplumbilim, dilbilim) şu anki durumu içinde, çözdüğünden daha çok sorun yaratmaktadır. Simgesel, imgelerle dolu söylen diliyle kavramsal sınıfa giren başka im dillerini bu denli kesin biçimde karşı karşıya koymaya hakkımız var mı? Söylen, ortak dili, başka türlü yararlansa da gündelik dili kullanır. Simgeler ile imler arasındaki süreklilikleri göstermek; simge teriminin kullanılışındaki (örneğin matematik simgesi) karmaşıklık ile belirsizliği vurgulamak kolaydır. Söylenin en özel sorunları konusunda simgeci yönelimlerin, anlatı yapılarının çözümlenmesiyle, sabırlı bir anlam sökme çalışmasının yerine, uzmanlara hep dayanaksız, çoğunlukla yanlış gelen dolaysız, sezgisel bir okumayı koyduğu özellikle belirtilecektir. Söylenbilgisinin evrensel, ilk örnek değerinde değişmez bir simge gereci işe koştuğunu öne sürmekle, kültürel bağlama başvurmaktan, her tür toplumsal ya da tarihsel soruşturmadan kaçınılır. Simgelerin sözde "akrabalığı"yla kendimizi yanıltmak tehlikesiyle, yanlış yorum ya da tarihe aykırı düşmek tehlikesiyle adamakıllı yüzyüze gelinir. Varlığını her yerde görebileceğimizi Jung'un ileri sürdüğü simge dağarcığı: toprak-ana, yaşlı bilge, tanrısal çocuk, güneş, *animus* ile *anima*, Kendi, haç, mandala vb., söylenebilecek en hafif deyimle bunlar hiç inandırıcılık taşımaz. Üs-

telik dilbilimsel incelemeler, dil öbekleri arasında, derin sesbilimsel, yapıbilgisel, sözdizimsel düzenleniş ayrımlarını gösterirken, zerre kadar kanıt olmadan, birçok düzeyde eklemli bir dizge olarak değil, öğelerini terimi terimine sayıp dökmenin imleyen değerleri çıkartmak için yeterli olduğu evrensel bir söz dağarı gibi tasarlanan simgesel dilyetisinin birliği nasıl kabul edilebilir.

İmdi işlevselciler, en başta da Malinowski[43] içinde yaşamayı sürdürdükleri halkların toplumsal, kurumsal bağlamlarında, simgeci yorumlarla söylenlerin gerçekten oynadıkları rol arasındaki uzaklığı vurgulamakta zorluk çekmemişlerdir. Bu alanda çalışan insanbilimci için söylen daha geniş bir bütünün bir parçası, eksik bir yönüdür: Kurumlar, değerler, inançlar ile tutumlardan oluşan karmaşık dizge olarak toplumsal yaşam. Bu bakımdan söylen, "metafizik" bir doğruluğun, dinsel bir açınlamanın ya da yalın bir soyut açıklamanın bile taşıyıcısı olmayı bırakır; artık kuramsal bir içeriği, tinsel bir öğreticilik değeri yoktur. Kuttörenle dayanışma içindeki – tek, aynı simgesel anlatımın birbirinden ayrılamayan iki yüzünü oluşturan sözlü anlatı ile gövde devimleri – işlevi toplumsal tutkunluğu, öbeğin işlevsel birliğini, kurala bağlanmış, kulağa hoş gelen, kuşaktan kuşağa korunup aktarılması kolay bir biçim altında kurumlar ile tutumların geleneksel düzenini sergileyip haklı göstererek pekiştirmektir. Böylece söylen çifte bir düzlemde ortak yaşamın gereklerini karşılar; insan toplumsallığını belirleyen varoluş biçimlerinin kalıcılık, sürerlik, düzenlilik gibi genel gereksemesini doyurur; ayrıca özel bir toplum içinde bireylere, yürürlükteki işleyiş ile kurallarla uyum içinde tepkilerini birbirlerine eklemeye, aynı ölçütlere boyun eğmeye, öncelgeleri saymaya olanak tanır.

İşlevselcilik ile simgecilik karşıtlıkları içinde bile aynı resmin önü ile arkası gibi görülmektedir; herbiri bir diğerinin tanıyıp çizdiğini gizler ya da bilmezden gelir. Simgeciler söylenle

ancak anlatı özel biçiminde, ama kültürel bağlamı aydınlatmaksızın ilgilenir; nesnenin kendisi üzerinde, olduğu gibi metin üzerinde çalışırken, orada dizgeyi değil de söz dağarının birbirinden yalıtık öğelerini ararlar[44]. İşlevselciler, söylene anlaşılabilirliğini veren dizgenin ardındadır elbette; ama bunu metinde, metnin açık ya da saklı düzenlenişi içinde, yani nesne içinde aramak yerine, başka bir yere, anlatıların belirdiği toplumsal kültürel bağlamlara, yani söylen, toplumsal yaşamın ortasına eklenme yollarına yerleştirirler. Böylece söylen özgüllüğü ile anlam değerlerini işlevselciler için yitirir: Toplumsal yaşamın kendinden başka birşeyden sözetmez, dolayısıyla da, toplumsal dizgenin diğer bütün öğeleri gibi öbeğin yaşamının işlemesini olanaklı kılmadıkça toplumsal yaşam üzerine söyleyebileceği bir şeyi yoktur. Bu erekçi iyimserlik düşünsel toplumsal görüngülere geçerli bir açıklama getirmediği gibi dirimbilimsel gerçeklikleri de açıklamaz. Lévi-Strauss'un da gözlemlediği gibi: "Bir toplumun işlev gibi çalıştığını söylemek beylik bir sözdür; ama bir toplumda herşeyin işlev gibi çalıştığını söylemek bir saçmalıktır." [45]

B. YENİ YAKLAŞIM: M. MAUSS'DAN G. DUMÉZİL'E

M. Mauss, M. Granet ile L. Gernet'nin yapıtında başka bir yol gösterilir: Her üçü de Fransız toplumbilim çığırına bağlıdır; söylen incelemelerinde, tarihin, dilbilimin katkılarıyla bütünleştirmek için Durkheimcı kuramları eğip bükmekte ağız birliği yapmış bir insanbilimci, bir sinolog, bir Yunancacı. Bu bakımdan M. Mauss'un[46] 1908 yılından sonra, Wundt'un belli savlarına karşı dile getirdiği eleştiriler çok anlamlıdır. Alman bilim adamı için söylen, dilden daha az nesnel, toplumsal koşullar ile zorlamalara dilden daha az bağlıdır, çünkü söylen halkın duygulanımlarındaki dalgalanmalara boyun eğer. Mauss, iyi katı

bir durkheimcılık içinde Wundt'a karşı, söylenin kurumsal ırasını, görünüşte en nedensiz izleklerinde bile varolan zorlayıcılığı, bir öbek için ölçüt değeri taşımasını göstermekle yetinmez. Söyleni dile benzetir, bir topluluk içinde iletişimi sağlayan simgeler dizgesi yapar. Wundt'un yerleştirdiği bu duygulanım karışıklığından, uyduruk kendiliğindenlik alanından kurtarıldığında, söylensel simge bir yandan toplumsal zorlamaya diğer yandan dilbilim kuralına olmak üzere çifte başvuru noktasıyla tanımlanır. Söylen bireysel duyguların ya da halkın coşkularının bulanık anlatımı değildir: Söylen kurumsallaşmış simgesel bir dizgedir; dil gibi, olguları sınıflandırma, düzenleme, öbekleme ile karşılaştırma, aynı zamanda hem benzerlikleri hem de ayrımları sezme, kısacası deneyimleri düzene koyma yollarını barındıran, kurala bağlı sözlü bir tutumdur. Söylenin içinde, söylen aracılığıyla, tıpkı dilde, dil aracılığıyla olduğu gibi, düşünce kendini simgesel olarak dile getirerek biçimlenir; düşünce aynı zamanda hem ortaya çıkar hem de kendini benimsetir. Söylende işbaşında bulunan bu sınıflandırıcı ölçütler, düşünsel ulamlar bütünü sanki eskil toplumların genel düşünce yapısını göstermekte, aynı zamanda da törebilgilerini ya da ekonomilerini olduğu kadar tam olarak dinsel kılgılarını da düzene koymaktadır. Bu anlamda M. Mauss'a göre, bütün söylen simgeciliğinde, çeşitli söylen dizgelerinin özellikleri içinde ayrı ayrı toplumsal-tarihsel koşullara bağlı kalsa da bütünsel insanı aktaran, "toparlayıcı" bir anlatım biçimi bulunmaktadır.

M. Granet, eski Çin'in söylence dünyasını açınsamasında, M. Mauss'a olan borcunu kesinlikle gizlememiştir.[47] Çin uygarlığı gibi bir uygarlıkla ilgili olarak, söylencenin bir anlamda tarihten daha doğru olduğunu yazabildiyse, dilin aynı zamanda hem taşıtı hem de aracı olduğu aynı temel düşünce olgularını söylencede saptadığı içindir: Zaman ile uzay çerçeveleri, mikrokozmos ile makrokozmoz ilişkileri, yin ile yang gibi birbirine karşıt ilkeler arasındaki aynı kutupsallık kuralına göre, düşün-

cenin mantıksal örgütlenişi ile evren anlayışı. M. Granet söylence içinde, bağlarıyla Çin düşünüşünün kurumsallaşmış temelini oluşturan toplumsal gerçeklikleri, düşünsel yapıları açınsamaya çıkar.

L. Gernet'nin çalışması Yunanlılarla ilgili alanda, söylen simgeleri, kurumsal kılgılar, dil olguları, düşünce yapıları arasında bulguladığı sıkı dayanışmayla karşılaştırılabilir. 1917 tarihli, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce* adlı, henüz fazlasıyla Durkheimcı esinler taşıyan tezinin altbaşlığı bile: Anlambilimsel inceleme'dir. Bu belki de söylen simgeciliğini kullanarak dinsel işlemlerin hukuksal bir düzene geçişinin sorunsallaştırılması dolayısıyla ilk yapısal anlambilim denemesidir.[48] Terimlerin anlamları, tarihin değişik zamanlarında kullanımları; *Dike, Hybris, Aidos* gibi sözcüklerin öncelikle söylensel değerleri, sonra anlamsal evrimleri sırasında özelleşmeleri, bu terimlerin kullanıldıkları sözdizimsel kuruluşlar, eski köklerden yeni sözcüklerin ortaya çıkması, çağrışım ile karşıtlık ilişkileri, kısaca bir anlamsal alanın, dönüşümlerinin incelenmesinin sonu, ortak tasarımlar ile kılgıların incelenmesine vannaktadır. Dilsel, kurumsal, kavramsal olanları arasında kopukluk yoktur. Araştırma söylen kavramlarına ya da izleklerine rastladığında bu üç düzlemde aynı anda devinir. Bu açıdan söylen yeniden saygınlığına kavuşmuştur. Bir anlamı, özgül bir anlamı vardır; ama bu özgüllük onu dilin diğer olgularından, ne düşünsel yapılardan, ne de toplumsal bağlamdan koparmaz. Söylen, duygulanım karışıklığı, kişisel uyduru, düşlemin amaçsız oyunu ya da gizli bir bilginin bulanık açınlaması değildir. Özel bir anlatımını oluşturduğu kurumsal, düşünsel dizgeye yollanır. L. Gernet'nin söylen ile çözümleme yolu anlayışını niteleyen üç özellik vardır. 1. Mauss ile Granet gibi Gernet de söylende, iktisat, siyaset, töre felsefesi ile estetik ulamlarının henüz birbirinden ayrılmadığı, sanki simgesel anlatımlarının içine katıldığı toplum türlerine uygun gelen "bütünsel bir

toplumsal olgu" örneğini görür. Yunanistan örneğinde, tarih boyunca ayrımlaşmış işlevler biçiminde görülecek şeyler söylende, "aşağı yukarı birbirine karışmış" olarak hala bulunmaktadır. Söylen düşüncesi "bütünsel olma eğilimindedir; iktisatı, dini, siyaseti, hukuk ile estetiği bütünüyle ilgilendirir.[49] Demek bu düşünce esas olarak çokdeğerli, çokanlamlı olmasıyla ayırtedilir. 2. Gernet'nin yazdığına göre bir söylenbilgisi bir tür dildir. "Dilbilimcilerin derslerinden esinlenerek, bir yandan aynı öykünün öğeleri ya da anları arasındaki bağlantıları, öte yandan bir oluntunun, bir örgenin, bir imgenin benzer bir anlam uyandırmasına yol açan çağrışımları da gözönünde tutmalıyız. Bağlantılar ile çağrışımlar kavramaya yardımcı olur, ama acele etmemek gerekir."[50] 3. Söylenin dili, soyut kavramlardan çok somut imgelere başvurur; imgeler ile kavramlar arasında köklü bir kopukluk yoktur ama yalnızca soyutlama düzeylerinde ayrımlar vardır. İmge katışımları verili bir toplumda kurallara uyar, daha yeni bir Yunanlı yazar bir söylen ömeğini yeniden ele alıp dönüştürdüğünde, bunu gönlüne göre yeniden yazmakta bütünüyle özgür değildir. Üstelik hiç bilmeden "söylence imgeleminin çizgisinde" çalışır. "Yalnızca haz için çalışsa da bir imgelemde geleneksel çağrışımlar işlemeye devam etmektedir." Söylen yazıcılarının öyküleme si "belli ölçüde bir yeniden kurmayı içerir hep, ama bunların birleşme noktaları, anlatıcının ya da yazınsal kaynakların bütünüyle keyfine kalmış değildir: Bulgulanacak bağlantılara varasıya bir gelenek hep akılda tutulur."[51]

G. Dumézil aynı yönde bir adım daha atar. Belli eleştirmenlere göre, Max Müller ile öğrencilerinin aşırılıkları yüzünden gözden düşmüş karşılaştırmalı Hint-Avrupa söylenbilgisi araştırmalarını ele almış olması, gerçekte, bir dinler tarihi araştırmasında, bir Meillet'in, bir Benveniste'in karşılaştırmalı filolo-

• Sözkonusu metnin türkçe çevirisi: C. Lévi-Strauss, "Mitlerin Yapısı", çev F Akerson, ***Felsefe Arkivi***, sayı: 19, İst. 1975, s. 152-180.

jisini Mauss ile Granet'nin tarihsel toplumbilimine bağlayan çalışmalarının yönelimiyle ilgili tam bir yanlış anlamadan ötürüdür. Hint-Avrupa halklarının değişik din dizgeleri, titizlikle kullanılan bu bilgi kollarının işbirliği sayesinde, karşılaştırmanın, anlamlı eğilim ile genel görünüş ayrımlarının ardında – Dumézil bunlara düşünyapısal alanlar der – derin yapısal benzerlikleri açıklığa kavuşturduğu tek bir alan içinde öbeklendirilebilmiştir. 1. Çeşitli Hint-Avrupa tanrı toplulukları ile söylenbilgisi yapılarının kilit taşını oluşturan üçlü işlev örnekçesi (hem büyü ile şiddete hem de hukuk ile barışa dayalı çifte yönüyle egemenlik; savaş gücü ile fiziksel güç; bereket, besinler, insan öbeğinin gönenci) tamı tamına düşünsel bir anlam taşımaktadır. Aslında bir dinsel dizgeden diğerine uyarlık yalnızca dilbilimsel, dinbilimsel düzeyde gerçekleşmez; eklemlenmiş, tutarlı bir kavramlar bütününü işe katar. 2. Düzenli olsa da düşgücünün bir oyunu olmaktan çok, bir dinsel dizge, düşünyapı denilebilecek bir şeyi içermektedir. Bu düşünyapı yalnızca kuttörenler ile söylenleri bildirmez: aynı zamanda, tıpkı destan ya da Roma tarihi yıllıkları gibi görüntüşte ayrı türlerdeki söylem düzenini de yönetir. Karşılaştırma yapan söylenbilimci, düşünce yapılarını araştırdığında bile, edebiyat yapıtlarında gereç bulabilir. Ancak bağıntı bu durumda tersine çevrilmiştir. Dinsel görüngüler ile söylen geleneklerini yazınsal açıdan ele almak yerine, dinsel düşünyapıdan edebiyat yazılarına gidilmektedir. Söylenden tam anlamıyla destana ya da romana giden yolda dönüşüm ya da aktarım sorunları böylece çok farklı terimlerle ortaya çıkmaktadır. 3. Karşılaştırmacıların aydınlığa kavuşturabildikleri yapılar düşünsel türdendir: Bunlar, düşüncenin büyük çerçevelerine, ister insansal ister tanrısal olsun evrenin tasarlanma yollarına, toplumun örgütlenişine, toplumun zorunlu bileşenlerinin dengesine ilişkindir; ne tarihsel olayları ne de doğrudan anlatımı ya da düpedüz yansısı olduğu toplumsal verileri aktarmaz. Karşılaştırmalı söylenbilimci, araştırması içinde, ne bir ta-

rih üretmek ne de toplumların ilkel bir durumunu yeniden oluşturmak savında olamaz. Bir öbek insanın söylensel gelenekleri konusunda bilgi veren düşünyapı ile toplumun gerçek örgütlenişi arasında çok belirgin çarpılmalar, uyumsuzluklar bulunabilir. Öyleyse bir toplumun çözümlenmesinde herbirinin kendi özgüllüğü, göreli gelişme özerkliği, dirikliği ile mantığı, kendine özgü zamansallığı olan birçok düzlemi gözönüne almak gerekir. Dil olgularının, dinsel düşünyapıların, söylen geleneklerinin kalımlılığıyla ya da pek uzun süresiyle askeri ya da siyasal olayların kopuk kopuk, hızla birbirini izlemesi, toplumsal kurumların kimi hızlı kimi yavaş değişme tartısı arasında karşıtlık kurulabilir.

G. Dumézil'le birlikte, söylenin özgüllüğüne bütün düzeylerde saygı gösteren, metinler bütüncesini kendi içinde, kendisi için ele alınması gereken nesnel bir evren olarak gören, bağlama başvuruların, söylenin bütünlüğünü duygulanım itkilerinin, kuttören kılgılarının, tarihsel olguların, toplumsal yapıların ya da bir saltık yaşantısının sözkonusu olacağı kendinin dışında yabancı bir gerçeklik düzenine indirgemek için değil anlatının belli öğelerinin anlamsal değerini ortaya çıkartmak ya da aydınlatmak işlevi taşıdığı bir çözümleme alanı açılmıştır.

C. CL. LÉVİ-STRAUSS'UN YAPISALCILIĞI

İkinci dünya savaşından sonra, birbiri ardına yayımladığı dört ciltle kızılderililerin sözlü gelenek söylenlerinin engin toplamının ardına düşüp söylen sorunları ile somut çözümleme üzerine kuramsal düşünmede önderlik ederek dizgesel biçimde bu açınsamayı yüklenmek Lévi-Strauss'a düşmüştür. Söylenbilim alanına yapısal çözümleme ilkeleri ile yöntemlerini getiren bu yapıt aynı anda hem bir sürekliliği, hem bir kopuşu, hem de bir başlangıç noktasını belirlemektedir.

Bir süreklilik: Mauss çizgisinde söylen, ulamları ile yapılarının ortaya çıkarılması gereken bir iletişim dizgesi olarak görülmektedir; Gernet özellikle de Dumézil'le, anlatının öğeleri arasındaki iç bağlantılara, çok sayıdaki oluntu ile değişkeler arasındaki çağrışımlara dikkat kesilen ayrıntılı metin incelemesi; söylende düşünsel bir temel çatı, eklemli bir kavramlar bütünü, tutarlı bir karşıtlıklar döşem araştırması.

Bachelard'dan beri bilim kuramında kopuştan sözedildiği anlamda, birçok düzlemde ortaya çıkan bir kopuş da vardır. Söylenin çözülmesinde kullanılacak örnekçe, bundan böyle dilbilimsel olacaktır; tam olarak bu örnekçe, inceleme konusu, çeşitli konuşmacıların konuşma edimleri değil, sözden ayırtedilmiş olan dil, yani oyunun kuralları, bir dilyetisinin biçimsel çerçevesi, tek sözcükle dil olan yapısal dilbilim örnekçesidir. Cl. Lévi-Strauss bir söylende, öyküleme boyunca doğrudan doğruya sunulan kaçıklık, zevzeklik, tastamam saçmalık gibi görünen olağan anlamların yanısıra, başka bir anlam; saklı, ilki gibi bilinçli olmayan bir anlam ayırteder. Anlatısal olmayan bu ikinci anlam, dilbilimcinin söz seli ardında dilin sarsılmaz yapılarını amaçlaması gibi söylenbilimcinin gözünü diktiği anlamdır. Aslında söylen, dizimsel zincirini geriye çevrilemez bir zamanın artsüremli eksenini izleyerek, konuşan bir öznenin söyleminde sözcüklerin birbiri ardına gelmesi gibi akıp giden bir anlatı değildir yalnızca; aynı zamanda da bir dil gibi, hep birlikte eşsüremli bir dizge yaratan öğelerin kurallı bir düzenlenmesidir, bir dilde konuşanın kendiliğinden kullandığı sesbilimsel, sözdizimsel kuralların bilincinde olmaması gibi söyleni kullananların hiç bilincinde olmadığı, anlatının üretildiği anlamsal uzamı oluşturan kalıcı bir düzendir söylen. Demek söylende iki okuma düzeyi vardır: Açık seçik bir anlatısal düzey, ötekiyse anlatının kurucu "öğeleri" arasındaki (öykülemenin temel oluntularını yalın bir ilişkide yoğunlaştıran, C. Lévi-Strauss'un önceleri söylenbirim dediği kısa tümceler) anlatı düzeninden, anlatının çiz-

gisel zinciri içindeki konumları ile işlevlerinden bağımsız olan karşıtlık ile benzeşim bağıntılarını saptamakla çözümlemenin erişebileceği daha derin bir düzey. Metnin tabanını biçimleyen bu kalıcı yapıyı görünür kılmak için tümce-ilişkileri ya da söylenbirimler iki eksene dağıtılır; anlatı düzenini izleyen yatay olanı, izleksel yakınlıklarından ötürü aynı çıkın içinde sınıflandırılabilen bütün söylenbirimleri sütunlarda yeniden öbekleyen dikey olanı. Böylece Lévi-Strauss'un evrensel olarak bilinen bir örnek üzerinde ele alış biçimini göstermek için seçtiği Oidipus söyleninde söylenbirimlerin bütünü dört sütuna yerleştirilir*: Birincisine şu ya da bu biçimde akrabalık ilişkilerine aşırı değer biçmeyi dile getirenler konulur (Kadmos kızkardeşini bulmak için herşeyi yüzüstü bırakır, Oidipus anasıyla evlenir, ihanetine, cesedine çarptırılan gömme yasağına karşın, Antigone kardeşi Polyneikes'i toprağa verir); ikincisinde aynı akrabalık ilişkilerinin küçümsenmesini ya da değerden düşmesini dile getirenler (Oidipus babasını öldürür, kardeşlerini kargışlar, Polyneikes ile Eteokles kardeşler birbirlerini öldürür); üçüncüsünde, insanların yerliliğini, soyağacı bakımından toprakla ilişkisini yadsıyanlar (Kadmos yer ejderhasını öldürür, Oidipus Sfenks'i yener); dördüncüsünde, tam tersine, insanın ana toprağına tıpkı bir bitki gibi kök salmasını dile getirenler (Oidipus'un şişmiş ayağı ile Labdakosgiller soyundaki bütün ayak ya da yürüyüş bozuklukları). Söylenbirimleri yalıtık öğeler olarak değil birbirleriyle karşıtlaşan ya da birbirlerine karşılık gelen ilişki demetleri gibi göstererek gerçek anlamlarını veren şey işte bu sütunlara yerleştirmedir. Aslında birinci ile ikinci sütunlarla, üçüncü ile dördüncü sütunlar birbirlerine karşıt olsalar da bu çifte karşıtlık içinde biçimsel bir benzeşimin bulunduğu gözlenmektedir: Birinci sütun ikincisi için neyse dördüncü sütun da üçüncü için odur. Söylenin yapısını tam olarak oluşturan bu orantılılık bağıntısı söylene, birbirini dışlayan terimler, çelişkili durumlar arasında dolayımı olanaklı kılan bir tür mantıksal araç değeri

kazandırmaktadır; Oidipus örneğinde bu değer bir yandan insanın yerliliğine inanç (Ana-Toprak'tan günyüzüne doğma söylenlerinde rastlanır) diğer yandan bir erkek ile bir kadının birleşmesiyle (bütün toplumbilimsel akrabalık düzgülerinin gerektirdiği gibi) doğmasına inanç. Böylece söylenin altında yatan, dört sütunlu düzeniyle metnin kuruluşunda içerilmiş mantıksal bir sorun ortaya çıkar gibidir: Önce aşırı sonra gereğinden az değer biçilen akrabalık ilişkisi; yadsınan sonradan doğrulanan yerlilik. Açıkça dile getirildiğinde, söylenin temel çatısının karşılık geldiği soru şu türde olabilir: Aynı, aynıdan mı (insan insandan) yoksa başkadan mı (insan topraktan) doğar? "Yerlilikten kurtulma çabası buna ulaşmanın olanaksızlığı için neyse, kan bağına aşırı değer biçmek, bu bağın azımsanması için de odur" biçiminde konduğunda, söylenin yapısı, bir yandan anlatıda kullanılan terimleri göreli dışlama ya da içerme konumlarına yerleştirir; diğer yandan bu iki yandan herhangi birinde karar kılmanın olanaksızlığını belirtir; kendi aralarında uzlaşamayan ama ister birinde ister ötekinde diretilsin aşırı bir evetleme ya da kökten bir değillemenin iki karşıt kutbu arasında sonsuza dek gidip gelerek kendini ikiye katlayan bağdaşmaz kesinlemeler arasında sonuç olarak arabulucu bir dengenin gerekliliğini belirtir.

Lévi-Strauss'un Yunan söylenbilimi konusunda uzman olmadığı için yöntemini örneklendirmek amacıyla Oidipus söylenini seçmesi biraz rastgele olmuştu. Kendisi de bu konuda "tapon bir seçim"den sözetmiştir: bir meydanda satmak istediği araç gerecin kullanışını, üstünlüklerini halka kolayca kavratmak isteyen işportacının "tanıtları" sözkonusudur. Ancak açıklık gibi üstünlükleri olsa da bu biçem alıştırmasında bazı sakıncalar da eksik değildi. Bir yandan bir söyleni sökmenin, herşeyden önce ortaya çıktığı uygarlıkla ilgili derin bir bilgi gerektirmediğini, kendi kendini sunduğu bağlamdan başka bir bağlamı olmadığını varsaymamıza yolaçabiliyordu. Öte yandan an-

latının olumlulara ya da kesitlere ayrılması, matris çizelgesinde söylenbirimlerin izleksel yakınlıklarına göre dağıtılması bir yunancacı için eşit ölçüde keyfi olarak görülebilirdi. Kadmos'un ejderhayı öldürmesiyle Oidipus'un sfenksi yenmesinin aynı anlamsal yerliliği yadsıma hanesinde; Oidipus'un şiş ayağıyla Labdakos oğullarının topal ayaklarını en baştaki toprağa köksalmanın ters, bakışık hanesinde toplamayı olanaklı kılan şey zorlama bir uğraş, en azından bir kayırmacadır (bu Marie Delcourt'un belli saptamalarıyla ortaya konmuş ama doğrulanmamıştır). Son olarak da özellikle bu metni olduğu gibi alan, ona evrensel bir değer biçen yorumcuların çoğu bu metinden, her söylenin yaşanmış olan çözülmez çelişkiler arasında mantıksal bir dolayım gereci olarak ele alınması gerektiği, bu aracılık görevinin yapısalcılık için söylenbilimin tekelci, değişmez işlevini tanımlayacağı sonucunu çıkarabileceklerine inanmışlardır.

Oysa Oidipus'la ilgili incelemesinin bulunduğu *Anthropologie structurale*'i yayımladığı yılda Lévi-Strauss, *La Geste d'Asdiwal*de, *ad hoc* bir söylenle ilgili ustalıklı bir bildiri sunmuyordu; toplumsal, maddi yaşamları insanbilimcilerin sayesinde en iyi bilinenlerden İngiliz Kolombiya'sında, Tsimshian yerlilerinin bir söyleninin ayrı değişkelerine uygulanan sökme işlemlerinin sıkı bir tanıtlamasına girişiyordu. Lévi-Strauss'un kendi alanını işlediği için kalkış noktası olarak alınması gereken bu metinde, söylenin kesitlere ayrılması, bu kesitlere anlatının düzeniyle doğrudan bağlantısı olmayan anlamsal değerlerin verilmesi, bu değerlerin bir dizi eksene, aynı anda görev aldıkları bir sürü anlam düzlemine dağıtılması, – söylenin çatısını, yani aynı anda birçok düzgüyü yöneten karşıtlıklar koşutluklar ağını aydınlığa kavuşturan bütün bu işlemler ancak kültürel, budunbetimsel bağlamın kesin, tam olarak bilinmesiyle olanaklı olmuştur: Söylenin anlamsal çevrenini yaratan, çeşitli düzeydeki anlamlı karşıtlıkları kuran böylece de iletide işe karışan, coğrafi, teknik, ekonomik, toplumbilimsel, evrenbilimsel

birçok düzgüyü saptamaya elveren fiziksel coğrafya, insan coğrafyası, çevrebilim, mevsimlik göçler, teknik, ekonomik gerçekler, toplumsal yapılar, kurumlar, akrabalık ilişkileri, dinsel inançlar ile kılgılarla ilgili verilerdir. Aynı biçimde *Mythologiques*'te, Kızılderili söylenlerinde bulunan bitey, direy, gökbilim, teknikler, giysiler, süsler vb. ile ilgili sayısız veriyi bir araya getirmiş, incelemiş, yorumlamıştır. Bu toplumlarda bitkilerin, hayvanların, nesnelerin, insan öbeklerinin nasıl sınıflandırıldığını gösteren bu titiz döküm olmasaydı, vaşak, baykuş, yılan, karıncayiyen, pars, bal, tütün, ay, ülker takımyıldızı... gibi – oğulu, yeğeni, akrabaları, amcayı hiç saymayalım – büyük söylen kahramanlarını anlamsal bağları açısından birbirlerine göre yerleştirmek olanaksız olurdu.[52]

Bununla birlikte *La Geste*'e oranla *Mythologiques,* bir dönüm noktası olmasa da en azından söylenlerin birbirleriyle olan ilişkileriyle ilgili sorunlara doğru daha kararlı bir yönelişi imlemektedir. Gerçi daha ilk başta Lévi-Strauss, söylenlerin, yapıları gereği birçok değişkeyi kapsadığı olgusunu vurgulamıştır. Değişkelerin çeşitliliği, biricik bir ilk kalıp araştırarak, diğerlerini türemiş, anlamsız diye görüp eleyerek, asıl değişkeye ulaşmak için ortadan kaldırılması gereken bir engel değildir. Söylenbilimci için bütün değişkeler aynı değerdedir: Herbirinde aynı düşünsel düzen iş başındadır, üstelik ortak bir yapının saptanabilmesi, söylenin temel çatısının ortaya çıkarılabilmesi çoğunlukla birçok değişkenin karşılaştırılmasıyla, aralarındaki ayrımlarla olanaklı olur. Ancak *Mythologiques* daha da ileriye gider: Bütüncede toplanmış bulunan söylenler bütününü ele alır, belki de ötesine geçerek gerçek, olanaklı söylenlerin tamamını, en azından kuramsal olarak mantıksal, matematiksel bir ele alış biçimine uygun düşecek bir dönüştürme oyunu, değiştiri kurallarıyla elde edilmiş düşünsel ürünler olarak görür. Böylelikle Lévi-Strauss'ta üst üste binmiş iki söylen kuramı[53] olduğunu gözlemleyebiliriz: İlkine göre bütün söylenler iki çözümleme dü-

zeyine ilişkindir, çifte düzenlemeye uymaktadır; öncelikle derin söylenbilimsel yapı düzeyinde, birbiri içine konulmuş düzgüler dizgesi düzeyinde; daha sonra dilsel anlatım düzeyinde, bu mantıksal çatının anlatı boyunca büründüğü öyküleme biçimi düzeyinde. İkinci kurama göre bir söylen dönüşümlerinin genel kurallarının, söylenlerin bütünü bu dönüşümlerin ürünü olduğundan, uygulanabileceği biçimde düzenlenmiş bir söylemdir. Bu anlamda, insanların söylenlerini düşünmedikleri söylenlerin kendi aralarında birbirlerini düşündüklerini söyleyebiliriz.

Lévi-Strauss kendisine yüklenen bu kuramsal belirsizliği peşinen reddetmiştir. Aynı izlekten yola çıkan çeşitlemeleri oluşturduklarını gördüğümüz, bir söylenin birbiri üstüne bindirilebilir kesitlere ayrılması ile bir söylenin tamamının, aynı örnekçenin dönüşümleri sayılan başka söylenlerin üstüne bindirilmesinin aynı işlemin iki yüzünü ya da iki anını temsil ettiğini vurgulamıştır: "Her kezinde dizimsel bir zincirin yerine dizisel bir bütünü koymak sözkonusudur – şu ayrımla birinci durumda bu bütün, zincirden çıkarılmıştır; ikincisinde bu bütüne yerleştirilen zincirin kendisidir. Ancak bu bütün ister zincirin halkalarıyla oluşturulsun isterse zincirin kendisi burada bir parça olarak yer alsın ilke aynıdır. İki dizimsel zincir ya da ayrı ele alındığında hiçbir belirgin anlam taşımayan aynı zincirin kesitleri, yalnızca birbirlerine karşıt olmalarından dolayı anlam kazanırlar."

Bu bakış açısı ister kabul edilsin, ister dizisel, dizimsel iki eksenin yapısalcı örnekçesinin söylene uygunluğundan ya da daha genel olarak katıksız, yalın dilbilimsel taslaklardan söylen yapılarına (bu bir dil değil ama daha önceden oluşturulmuş dil yetisinin bir kullanım yoludur) geçişin geçerliliğinden kuşkuya düşülerek reddedilsin, durumun, ne kuram ne de somut anlam sökme çalışması düzleminde Lévi-Strauss'tan sonra artık daha önceki gibi kalmadığını herkes kabul edecektir. Yapıtları bir

dönüm noktası hem de bir başlangıç noktası oluşturmaktadır. Öğrencileri ile koşut bir çizgide çalışanlar için olduğu kadar düşmanları için de söylenbilimsel araştırmalar yalnızca yeni sorunlarla karşılaşmamıştır; eski soruları artık aynı terimlerle sormak olanaklı değildir.

IV

SÖYLEN OKUMALARI İLE SORUNLARI

İlk soru takımı metnin anlatı düzeyiyle, dolaysız dilsel anlamıyla, yapısal kuruluşu ile söylensel anlamı arasındaki ilişkileri konu alır. Bu iki düzlem birbirine nasıl eklemlenir? İkisinden biri gibi görünüyor. Ya iki düzey arasında sıkı sıkıya içerme bağları kabul edilir: Bu durumda sorun şudur: (1) yapıdan anlatıya geçmeyi sağlayan kuralları belirlemek; (2) bu kuralları, genel olarak başvurulan dilbilimsel örnekçenin dağıtım düzeni içine yerleştirmek. Ya da tam tersine derin yapıya oranla (bu değişkelerin sonsuz olanaklarını açıklayabilir) masalsılaştırmanın, söylem kanavasının bir tür nedensizliği kabul edilir, metinde artık kendi içinde anlamsız olarak görülen anlatı örüsünü bir yana bırakarak yalnızca düzgünün öğeleri, kalıcı mantıksal çatının parçaları aranır. Ama dilbilimciler işte buna karşı çıkarlar. Bütün anlatılar gibi söylenin de tanımlanması, biçimselleştirilmesi gereken katı anlatı kurallarına uyduğunu gösterecekler-dir. Çünkü tam olarak anlatı çizgisel bir zamanda akar, bir anlatı bir başlangıç durumu ile anlatısal söylem boyunca bunun dönüşmesini içerir; bu değişiklik "eyleyenler" ya da "özneler" tarafından gösterilen "edimler" aracılığıyla olup biter; bu özneler durumlara uyarlanmış, onları edimleri gerçekleştirme ya da sonuçlarına katlanma durumunda bırakan nitelikler ya da özelliklerle donanmıştır; söylen öykülemesindeki edim türleri ile değişiklik kiplerinin biçimsel çizelgesi çıkarılabilir; bunun sonucu

olarak bu tür anlatılar için genel bir mantık önerilebilir.[54] Bu saptamalara söylenbilimci, anlatısal biçimin söylenin asal özelliklerinden birini oluşturduğunu, bu biçimi söylen yapısını çıkarmak için anlatısal yapıları ilk iş olarak parçalama ya da yoketmeyle ilerleyerek yok olmasına yol açacak bir çözümlemenin bu görüngüyü bütün boyutlarıyla dikkate alamayacağını ekleyecektir. Ricoeur gibi bir düşünür daha da ileri gider: Lévi-Strauss'un yönteminin, yüzeysel bir okumayla gözden kaçacak söylenin derin anlambilimini ortaya koymak için gerekli bir aşama olduğunu kabul ederken, söylenlerin anlağını tüketme savını reddedecektir[55] Lévi-Strauss'un bakış açısına göre söyleni anlamak değil düzgülerini çözmek gerekir. Bilinen bir düzgüden yola çıkıp anlamı yeniden kurmak için bir iletiyi çözmek değildir sözkonusu olan; kendi içinde anlamsız ya da saçma olan belli bir iletiden yola çıkıp iletinin üzerine kurulduğu, yayılmasını yönettiği gizli düzgüyü bulmaktır. Böylelikle söylenin ileti niteliği reddedilerek, aynı zamanda söylenin birşeyler söyleme, doğru ya da yanlış olsun, dünyayla, tanrılarla, insanlarla ilgili bir ileri sünneyi dile getirme yeteneği yadsınmaktadır. Hiç bir söylenin, kendi içinde hiçbir şey söylememesi, ne de herhangi bir gerçeklik türü üzerine hiçbir şey söyleyememesi gerekirdi. Söylenler, siyasal, toplumsal öbekler arasındaki alışverişler, evlilik bağı dizgesi gibi yapılanmış başka bütünlerin düzenlenmesini ayarlayan kurallara benzer yapısal dönüştürme kurallarının, baskınlık ile boyun eğme ilişkilerinin bütününü işin içine katmaktadır.

Günümüzde söylen sorunlarının odağında bulunan bu tartışma bütün genişliğiyle ortaya konduğunda birbirine sıkı sıkıya bağlı bir dizi başka sorun doğurur. Söylenler birbirlerini imliyorlarsa, bunlarda açınsanacak yapılar, düşüncenin mimarisine işlenmiş bir ulamlar mantığından kaynaklanır; burada dünya ile insan ancak söylem araçları olarak vardır; bunlar "anlamlandırmanın nesnesini değil, gereci ile aracını"[56] temsil ederler.

Söylen aygıtı böylece biçimsel bir çerçeve rolü, bir düşünce aracı rolü oynamaktadır. Simgesel düzene işlenmiş bu çerçevenin, bu aracın, düşünür ya da bilginlerin soyut sözcelerinden ayrı, bir anlatı biçimi içinde, gerçeklikle ilgili bir bilgi, G. Dumézil'in düşünyapı dediği bir dünya görüşünü aktarıp aktarmadığı sorusu aklımıza gelecektir. Söylenin kullandığı dilyetisi kendisidir; sözdizimsel, anlamsal düzeniyle, gerçeğin parçalara ayrılması, dünyanın bir tür sınıflandırılma, düzene konma biçimi, ilk mantıksal düzenleme, kısaca bir düşünme aracıdır. Söylen, ileti aktarmak, başkasına birşeyler söylemek için iletişimde de kullanılır; Aristoteles'in düşüncesine göre bu bilinçdışı dilsel araç kuramsal bilgi konumuna bile ulaşır. Geleneksel söylen gerecinin yeniden düşünülüp yeniden örgünlendiği, daha önce de üzerinde durduğumuz Hesiodos'unki gibi bir yapıt örneği, söylen simgeciliğinin, bir öğretim vermek, kutsal, acunsal, insansal bir bilgiyi tanrıdoğum, evrendoğum, insandoğum anlatıları biçiminde iletmek amacıyla kullanıldığına tanıklık eder. Öyleyse sökülmesi aynı yöntemlerle değil, yakın yöntemlerle yapılacak birçok söylensel anlatım biçimleri ile düzeyleri ayırdetmek gerekecektir.

Bu açıdan Lévi-Strauss'un, çok sayıda değişke sunan sözlü anlatı bütünceleri üzerinde çalıştığını belirteceğiz. Araştırmanın gereci bile, bir söylenden diğerine benzeşiklik, tersine çevirme, değiştiri bağıntılarına göre birbirlerinin yerini tutan biçimsel öğeleri belirlemeyi amaçlayan dizgesel bir anlatı karşılaştırmasını gerektirir. Aynı zamanda her değişkenin kılı kırk yaran filolojik incelemesini de bir yana atar. *Theogonia* ya da *İşler ve Günler* gibi güçlü biçimde yontulmuş işlenmiş büyük yazılı yapıtlar için sorun farklıdır. Diğer çeşitlemelerde az ya da çok dönüşmüş bulduğumuz öğelere ayrıcalık tanımak artık sözkonusu değildir. Metinsel düzenlenişinin ayrıntıları içinde söyleni tüketici bir çözümlemeden geçirmek gerekir. Hakçası, hakkını yediği hiçbir kesit, bir metin terimi bile yoktur. Soruşturma ilk

düzeyde kuruluş biçiminin çözümlemesinin ortaya çıkardığı biçimiyle anlatı düzenini, sözdizimsel bağıntıları, anlatıya yapışık olan zamansal, vargısal bağları dikkate almalıdır. Ancak metin örüsü içinde oluntuların eklemlenişini, kesitlerin iç bağlantılarını ortaya çıkartmak yeterli olmayacaktır. Dilbilimcilerin anlatının dilbilgisi dedikleri şeyi, öyküleme mantığını, etki ile tepki oyunun hangi örnekçeye göre işlediği, öyküntü boyunca dolantının örüsünü oluşturan değişiklikleri hangi dirikliğin yönlendirdiğini göstererek gün ışığına çıkarmak sözkonusudur. Bu durumda, anlamsal içeriklere göz diken ikinci bir çözümleme türüne geçmek, söylende işbaşında bulunan bütün öğeler arasında birçok karşıtlık ile benzeşiklik ağları oluşturarak (yerler, zamanlar, nesneler, edimler ya da eylemler, etkenler ya da özneler, başlangıç konumları ile durumların tepetaklak oluşu) metnin derinliğinde de anlam düzeyleri ayırdetmek gerekecektir. Böylece sorun, anlatı dilbilgisinin kurduğu biçimsel çerçeve ile birçok düzlem üzerinde kat kat sıralı somut anlambilimsel içerikler arasındaki uygunluk bağını tanımlama sorunu olacaktır. Üstelik anlatı dilbilgisinin, dildeki belli sözdizimsel olgular gibi anlamsal yönler taşıyabileceği, anlamsal içeriklerin çok yönlü karşılık gelmeler, çokanlamlılık ile anlamca bulanıklık etkileri aracılığıyla belli bir mantıksal ilişkiler düzenine göre düzenlendiği görülecektir. Metnin bu iç incelemesi, çeşitli terimlerin anlam katmanlarını, bunların karşılıklı içerme ile dışlamalarıyla birlikte ayırdetmek için, benzer anlamsal takımadaların belirdiği diğer metinlere, komşu değişkelere, farklı söylen öbeklerine bile başvurulmasını gerektirmektedir. Bununla birlikte söylenin tam olarak sökülmesi üçüncü bir kanadı gerektirir; bütünceyi, söylenin bulunduğu kültürel bağlamı kuşatacak biçimde genişleterek anlamsal uzamın (buradan yola çıkılarak özel biçimi içinde anlatı hem üretilebilmiş hem de anlaşılabilmiştir) açınsamasına girişilmesi gerekir: Düşünce ulamları, sınıflandırma çerçeveleri, gerçeğin bölünüp düzgülenmesi, bü-

yük karşıtlık dizgeleri.[57] Çağcıl yorumcunun söyleni bağlam içine, düşünsel, toplumsal bir tarihteki yerine yerleştirerek tümüyle anlaşılabilir kılması, işte bu ulamlar çatısı ile bu çatıya elverişli mantıksal bileştirme başvurması sayesindedir.

Böylesi bir tutum, sözünü ettiğimiz, yeni olanlarından kimini dile getirdiğimiz güçlüklerin kimine birtakım yanıtlar vermeye yöneltebilir belki de. Paul Ricoeur'le birlikte, Lévi-Stratussçu yapısal çözümlemeyle yalnızca bir parçası ortaya çıkartılacak, diğer başkaları gözden kaçacak (uygarlığımızın bağlı olduğu Sami, Yunan, Hint-Avrupa havası taşıyanları) söylenler evreninde bir tür kopukluk varsaymaktan çok söylen düşüncesinin heryerde katmanlardan oluştuğu, elimizdeki belgelerin, şu ya da bu kültürel havayı estirdiği, tümünün aynı düzeyde yer almadığı görülecektir. Ricoeur, Lévi Strauss'un, bir önceki kuşağın insanbilimcilerinin ongunculuk örneklerini yerleştirdikleri coğrafi alandan örnekler almasının rastlantı olmadığını belirtiyordu: Düşünsel etkinlikleri, doğal gerçekliklerden akrabalık ile alışveriş ilişkilerine varasıya her türden sınıflandırmalar, ayrımlar konusunda eşsiz işler başarmış halklar sözkonusuydu; sınıflandırma eğilimlerinin söylenlerinde de bulunması gerekiyordu. Böylece sorun yapısal yaklaşımın onguncu havada, ayıncılık işlevleri içinde karşıtlıkların, bağlaşımların, anlamsal içeriklerden daha önemli olduğu bir söylen türü bulup bulmadığını bilmek yolunda olacaktır. Bunun dışında kalanların hepsi söylen yelpazesinin diğer ucundaki Samilerin, Yunanlıların, Hint-Avrupalıların durumu oluyordu. Onlardaki sözdizimsel düzenin, sınıflandırıcı yapıların zayıflığı karşısına kesintisiz yorumlara, biçim değiştirmiş toplumsal-tarihsel bağlamlarda anlam yenilenmelerine elveren anlamsal zenginliğin çıkması gerekecektir. Böylece iki söylenbilim biçimi arasında yeni bir karşıtlık ortaya çıkacaktır: Zaman ile tarih ile değişik değişik ilişkileri. Belirgin bir zamansal boyutu olmayan "soğuk" toplumlarda söylenler tıpkı kurumlar gibi, her olgu yeni olduğu, her

değişiklik eski dengeyi tehlikeye düşürdüğü için artsüremli bir kırılganlıkla baş başa giden eşsüremli bir aşırı tutarlılığa sahiptir. Tam tersine, yelpazenin diğer ucunda söylenin kendisi, uyarlandığı aralıksız elden geçirmelerle bir zaman boyutuna açılacaktır. Böylece yorumun bu artsürem boyutunu ister istemez gözönünde tutması gerekecektir.

Bugün, durağanlıkları içinde donup kalmış soğuk toplumlarla tarihi etkileyen sıcak toplumlar arasındaki bu kesin kopukluğu, olduğu gibi korumanın olanaklı olup olmadığını sorabiliriz. Bütün toplumlarda, söylenlerin tepki gösterdiği ya da kendi tarzlarına göre kendilerine kattıkları, sindirdikleri büyük ya da küçük değişim payları vardır. Yunanlılarınki gibi bir söylen geleneğinin durmadan yeniden kalıba dökmeye, yeniden yorumlanmaya elverişli olduğu doğrudur. Ancak Lévi-Strauss'un incelediği halklarda aynı söylenin değişkelerinin çokluğu, bunların dönüşümleri, bir söylenin kimi kez başka bir söylende tersyüz edilmesi de aynı olgular sınıfına tanıklık eder: Söylenler birbirlerine karşılık verir; bir değişkenin ya da yeni bir söylenin ortaya çıkışı her zaman, öbek içinde dolaşımda bulunmuş olan ya da komşu halkların malı olan, daha önce zaten varolan söylenlere bağlı olarak gerçekleşir. Belgelerimizi tarihleyebildiğimizde, böylece belgeler tarihsel derinlik izleri taşıdıklarında çeşitlemelerden sözederiz; bu belgeler toplandıkları anda hep birden elimize geçtiğindeyse değişkelerden sözederiz. Ancak söylensel düşüncesi açısından görüngü farklı değildir.

Bu bakımdan sözlü gelenekle yazılı edebiyatı karşı karşıya getirmek daha geçerli gibi görünmektedir. Sözlü kültürlerde söylenler, insanbilimciler tarafından tarihsel uzaklık olmadan, yığın yığın, çoğunlukla kopuk kopuk dağınık bir düzen içinde, ortaya çıktıkları biçimde toplanmıştır. Bunlann Lévi-Strauss'un yaptığından daha başka biçimde ele alınması düşünülmez. Onun ortaya koyduğu ulamlar çatısı, düzgü oyunları, başka bir alanda masalların, halk anlatılarının ilettiklerini andırır türden-

dir. Yazılı edebiyatta, bunlara benzeyen belgelerin yanısıra, onlarla aynı düzeyde, her bölümü evrenin bir yorumunu sunan, yine başka bir alanda felsefenin kendi payına ortaya atıp çözmeye çalışacağı aynı sorulara karşılık veren, bütün parçaları birleşik bir ileti içinde bütünleşen dizgesel, büyük bütünsel kuruluşlar bulmaktayız. Öyleyse sözlü masal, söylen ya da daha çok söylenin çeşitli katmanlarıyla felsefe arasında hem bir süreklilik hem de bir dizi kopuş bulunacaktır.

Gerçek açmazlar başka yerdedir. Birincisi çok iyi biliniyor; bunu şu biçimde dile getirebiliriz: Yapısal çözümlemenin, söylenin düşünsel çerçevesi olarak ortaya koyduğu anlamsal uzamla, söylenin üretildiği toplumsal-tarihsel bağlam arasındaki bağ nedir? Somut bir sökme çalışmasında, her öğenin dizgeyle ilişkilerinin bütünüyle açıklandığı eşsüremli bir araştırmayla, zamansal dizilere sokulmuş öğelerin, bu biçimde tanımlanmış dizilişler içinde kendinden önce gelenlerle bağıntıları aracılığıyla açıklandığı artsüremli bir soruşturma nasıl birbirine eklemlenir? Kuşkusuz bunun yanıtı, tarihsel soruşturmada, eşsüremli incelemede olduğundan daha çok olmamak üzere, yalnızca yalıtık öğelerle değil hep başkalarına az çok sıkı bağlı yapılarla karşılaşıldığını; zamansal dizilerin, yapısal incelemenin konusu dizgelerin içindeki yapıların az ya da çok kapsamlı yeniden ele almalara ilişkin olduğunu göstermekte yatmaktadır.

İkincisi pek o kadar yaygın değildir. Söylen yalnızca çokanlamlılığıyla, değişik düzgülerin birbiri içine geçmesiyle tanımlanmaz. Söylen ayırdetmesine karşın ya da ulam çatısında karşıtlaştırmasına karşın bu terimlerin arasında, anlatının akışı ile anlamsal alanların bölünmesinde, sanki terimler birbirini bütünüyle dışlarken bir yandan birbirlerini içeriyormuş gibi, geçitler, kaymalar, gerilimler, gelgitler için yer açar. Demek söylen, düşünürlerin çelişmezlik ilkesine aykırı bir anlamca bulanıklık, ikircillik, kutupluluk mantığı diyebileceğimiz bir mantık biçimini işin içine sokmaktadır. Bir terimi, karşıtına çevirip bir yan-

dan da aynı terimi başka açılardan uzak tutan bu tartı işlemlerini nasıl dile getirmeli, hatta nasıl biçimselleştirmeli? Sonuç olarak söylenbilimcinin, yoksun olduğu aracı vermeleri için dilbilimcilere, mantıkçılara, matematikçilere dönerek şu yetersizlik tutanağını kaleme alması gerekirdi: Eksik olan bir mantığın yapısal örnekçesi, şu ikil mantığınki değil, evet ya da hayır mantığınınki değil, *logos* mantığından başka bir mantık eksik.

ÇIKMALAR

Giriş

1. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce ancienne*, Paris, 1968, 93-137. s.

Sınıf Savaşımı

1. Bu metnin Fransızca biçimi ilk kez *Erine, Studia Graeca et Latina*'da yayımlandı, IV, 1965, 5-19. s.
2. Ch. Parain, "Les caractères spécifiques de la lutte des classes dans l'Antiquité classique", *La Pensée*, no: 108, Nisan 1963.
3. *Le Capital*, I. Kitap, 11. bölüm; 2. cilt, 227 s. Molitor çevirisinde 2. çıkma.
4. "Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen", *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*, Berlin, 1953, 383. s.
5. A. J. V. Fine, "Horoi, Studies in Mortgage, Real security and Land Tenure in Ancient Greece" *Hesperia*, Supl. IX, 1951; L. Gernet, "Horoi," *Studi in Onore di Ugo Enrico Paoli*, 1955, 345-353. s.; "Choses visibles et choses invisibles", *Revue Philosophique*, 1956, 83. s.; G. Thomson, "On Greek Land Tenure", *Studies Robinson*, 2, 840-857 s.; N.G.L. Hammond, "Land Tenure in Attica and Solon's seisachtheia", *The Journal of Hellenic Studies*, 81, 1961, 76-98. s.; J. Peireka, "Land Tenure and the Development of the Athenian Polis", *Geras. Studies Presented to George Thomson*, Prag, 1963, 183-201. s.; D. Asheri, "Laws of Inheritance, Distribution of Land and Political Constitutions in Ancient Greece" *Historia*, 12, 1963, 1-21. s.
6. *Formen*, 382, 23-25. s. Marx'ın Almanca metninin Fransızca çevirisini, F. Tökei'in bir incelemesinden alıyoruz. Asya tipi üretim biçimi üzerine, Paris Marxçı İncelemeler-Araştırmalar Merkezi'nin katkılarıyla teksir edilmiş belge, 9. s.
7. *Formen*, 370. s., 24-28; F.Tökei, 7 s.

8. *Formen*, 380. s., 7-21; F. Tökei, 7. s.

9. Eskiçağın her döneminde mal üretiminin kısıtlanması (özellikle eskil çağlarda), bize göre Yunanlıların toplumsal yaşamında alışverişin değerinin artışını, buna bağlı olarak düşüncelerinde mal ulamının etkisini fazlaca abartan belli Marxçılarca bilinmiyor gibidir. Bu nedenle kimi metinleri anımsatmanın yararlı olabileceğini sanıyoruz: "Mal üretimi yalnızca kapitalist üretimde, üretimin olağan, baskın niteliği olarak belirmektedir. (*Le Capital*, 5. cilt, 59. s.); Eski Asya, genel olarak eskiçağ üretim biçimlerinde ürünün mala dönüşmesi alt düzeyde bir rolü vardır, ama topluluklar çözülmeye doğru yaklaştıkça daha da önem kazanır. (a.y. 1. cilt, 103. s.); Araştırmalarımızı daha da ileri götürür, kendimize bütün ürünlerin ya da ürünlerin birçoğunun mal biçimini hangi koşullarda aldığını sorarsak, bunun bütünüyle özel bir üretim biçimi temelinde, ancak kapitalist üretimde ortaya çıktığını görürüz (a.y. 2. cilt, 231. s.). ürünlerin mal biçiminin, baskın toplumsal biçim olması ancak bu zamandan (kapitalist çağ) sonradır (a.y. 232. sayfanın 1. çıkması). Aristoteles, parayla ölçülen çeşitli nesnelerin kesinlikle ortak ölçüye gelmeyen büyüklükler olduğunu yadsımaz. Aradığı şey malların değişim değeri olarak birimidir; Aristoteles bu birimi Yunan eskiçağında bulamazdı. (*Contribution à la Critique de l' Économie politique*, çev. Molitor, 85. s.) – Malların değerinin biçiminde, her emeğin ayrım gözetmeden insan emeği cinsinden dolayısıyla da eşit olarak dile getirildiğini Aristoteles'in görmesini engelleyen şey, Yunan toplumunun köle emeğine dayanıyor olması, doğal olarak insanlarla emek güçlerindeki eşitsizliği temel almasıdır. Değerin anlatımının sırrı: insan emeği olduğu sürece bütün emeklerin eşitliğinin, eşdeğerli oluşu ancak insanların eşitliği düşüncesi yaygın bir önyargı katılığına ulaştığında çözülebilmektedir. Ancak bu durum yalnızca mal biçiminin emek ürününün genel biçimine dönüştüğü, bunun sonucunda da insanların üretici kişiler mal alışverişi yapan kişiler olarak ilişkilerinin baskın toplumsal ilişkiler haline geldiği bir toplumda gerçekleşebilir. Aristoteles'in dehasını, mal değerinin anlatı-

mında bir eşitlik ilişkisini açınsanmış olması gösterir. İçinde yaşadığı toplumun özel durumu, onun yalnızca bu ilişkinin gerçek içeriğinin ne olduğunu bulmasını engellemiştir. (*Le Capital*, 1. cilt, 75. s.) Bk. "Introduction à une critique de l'Economie politique", Molitor çevirisi, 338, 344, 346. s.

10. *Formen*, 394. s., 24-35; F.Tökei, 18. s.
11. Bk. E. Will, "Trois quartes de siècle de recherchers sur l'économie antique", *Annales*, E.S.C, 1954, 7-22. s.
12. M. Finley, *Studies in Land and Credit in Ancient Athens*, 500-200 B.C., 1952, 77. s.
13. *Le Capital*, 1. kitap, 1. bölüm, 1. cilt, 106. s., Molitor çevirisinin 1. çıkması.
14. Bk. J. Pecirka, a.c., 197. s. ile ardı.
15. Bk. L. Gernet, *Droit et société en Grèce ancienne*, Paris 1955; özellikle: "Le droit de la vente et la notion du contrat en Grèce d'après M. Pringsheim" ile "Sur L'obligation contractuelle dans la vente hellénique", 201-206. s.
16. L. Gernet, "Choses visibles et choses invisibles", *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, 410. s.
17. Bk. Karl Polanyi'nin araştırması "Aristotle discovers economy" *Trade and Market in the Early Empires*, Glencoe, 1957, 44-94. s.
18. Eskiçağda işgücü bir mal değildir; bir emek pazarı yoktur, ama köle pazarı vardır, bu ise çok farklıdır. "Köle köle sahiplerine iş güçlerini satmaz, tıpkı öküzün kendi gücünü köylüye satmaması gibi. Köle, iş gücü de içinde olmak üzere herşeyiyle sahibine bir seferde satılır (...)" Bu anlamda köle, öküz ya da araç gibi, üretim etkinliğini gerçekleştirirken, toplumsal alışverişlerin genel dizgesinin dışında kalır, tıpkı medeni açıdan toplum dışı olduğu gibi. Kölenin iş gücünün mal sayılmaması bir yana, çalışmasıyla elde ettiği ürün de mal değildir; sözgelişi bu ürün doğrudan sahibi tarafından tüketildiğinde ürünün mal olabilmesi için sahibin ürünü pazarda satmaya karar vermesi gerekir. Ancak bu durumda bile, kölenin emeği mal olmadığı için soyut genellik biçimini alamaz. Ürün mal-

ların bütününün dolaşımı çerçevesinde "genel eşdeğer" değildir: Bu ürün kölenin sahibine özel olarak sunduğu bir "hizmet"tir. Marx'ın *Kapital*'de kullandığı deyimle söylersek "emeğin özel niteliği – genelliği değil, mal üretiminde olduğu gibi soyut niteliği değil – aynı zamanda onun toplumsal biçimidir" (2. cilt, 100-101. s.) Marx'ın ortaçağ kulluk hizmetlerine uyguladığı formül, köle işgücü için de bütünüyle geçerlidir. "(bu hizmetlerde) toplumsal bağı oluşturan şey, bireylerin doğal biçimi altında belirlenen çalışmaları, emeğin genel değil özel niteliğidir." (*Critique de l' Économie*, 25-26. s.)

19. Claude Mosse, *La fin de la démocratie athénienne*, Paris, 1962.
20. "Hesaplama parası, ayarlı sikke para yerel, siyasal nitelik kazanır, çeşitli dilleri konuşur, çeşitli ulusal ünifomalara bürünür. Paranın sikke olarak dolaştığı alan, mal dolaşımı alanının içinde, bir topluluğun sınırları içinde tutulan, mal dünyasının genel dolaşımından ayrılan bir alandır." *Contribution à la Critique de l' Économie politique*, 154. s. Ülke-kent paralarının rolü ile dolaşımı için bk. E. Will, "De l'aspect éthique de l'origine grecque de la monnaie" *Revue historique*, 1954, 209. s.; "Réflexions et hypothèses sur les origines du monnayage", *Revue numismatique*, 1955, 5-23. s.; son olarak, C. M. Kraay, "Hoards, small change and the origin of coinage" *The Journal of Hellenic Studies*, 1964, 76-91. s.
21. "Kredi parası, toplumsal üretim işlemininkinden daha yüksek bir düzeye ilişkindir, (dolaşımdaki paradan) çok daha başka yasalarla yönlendirilir. *Contribution à la Critique de l' Économie politique*, 170. s.
22. "Para olduğu sürece altın ile gümüş, genel mal olarak algılansa da, bunlar evrensel parada, evrensel mala eşdeğer bir varlık biçimine kavuşur (...) Altın ile gümüş somut emeğin ürünlerinin dolaşımının yeryüzünün her yanına yayılması ölçüsünde genel çalışma zamanının maddesi olarak gerçekleşir (...) Para evrimleşerek evrensel paraya dönüşür, mal sahibi kozmopolitleşir. (a.y.), 234-235. s.

23. (a.y.), 200. s.; Ayrıca bk. 190 ve 202. s., burada Marx hazine yığınanın, "değişim değeri henüz bütün üretim ilişkilerini kaplamadığı" ölçüde bir rol oynadığını belirtir.
24. "Dolaşımın yalnızca metal parayla yapıldığı ya da henüz az gelişmiş üretim evresinde bulunan ülkelerde, hazineler alabildiğince dağınıktır, ülkenin her yerine yayılmıştır. Oysa gelişmiş kenter toplumunda, banka birikilerinde toplanmıştır." (a.y.) 207-8.
25. "Birikimcinin parayı dolaşım dışı tutarak elde ettiğini sandığı değerin ölümsüz yaşamını (*sozein*, biriktirme saplantısı için kullanılan, Yunanlıların ayırdedici bir deyimidir) daha usta olan kapitalist dolaşıma hep yeni paralar sürerek elde eder." *Le Capital*, 1. cilt, 207. s.
26. "(...) servet sahibi servetini saklasa da, kendini güvenlik içinde duyumsadığı her yerde bir *zengin adam* olarak görünme eğilimindedir (...). Kendini, evini (altınla) donatır. *Contribution*, 203. s.

Ülke-kentler Savaşı

1. Bu metin ortak kitap olan, *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne* de giriş olarak yayınlanmıştır, Hazırlayan: J. P Vernant, Mouton, Paris ile Lahey, 1968.
2. G. Glotz, *La Solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904, 92. s.
3. Bk. Aristoteles, *Poetika*, 1453, 92. s.
4. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1161 b 27-30: "Anababalar çocuklarını severler çünkü onlarda kendilerini görürler (çünkü onlardan doğduklarına göre onlar öteki kendileridir, çünkü onların dışında yaşarlar)...; kardeşler de birbirini sever çünkü aynı varlıklardan doğmuşlardır. Onların anababalarıyla aynı ilişki içinde olması, onları da birbirine benzer kılar... Yani onlar bir anlamda ayrı bireyler olarak varolsalar da aynı varlıktır. Daha genel olarak da *philos*'un öteki ben *alter ego* olarak tanımlanması: **ἔστιν ὁ φίλος ἄλλος αὐτός**; a.y. 1166 a.
5. Bk. E. Benveniste'in saptamaları, "Don et échange dans le vocabu-

laire indo-européen" *L'Année sociologique*, 3. dizi, 1951 (1948-1949). Latince *hostis* konusunda 13-14. s. *ksenos*'un karmaşıklığı özellikle *doruksenos* gibi, Plutarkhos'un *Yunan Sorunları*'nın 17. sine konu olan bir terimde kendini belli eder. Eski zamanlarda Megara insanları henüz tek, aynı ülke-kenti oluşturmuyordu; beş ayrı öbeğe ayrılmış köylerde yaşıyorlardı, aralarında **ἡμέρως καὶ συγγενικῶς** davranmalarına yol açan savaşlara girişebiliyorlardı. Kim bir tutsak alırsa evine getiriyor, ona tuz ikram ediyor, sofrasına buyur ediyor, evine gitmesi için serbest bırakıyordu. Eski tutsak da kurtulmalığını vermeyi asla ihmal etmiyor, hep onu yenen kişinin *philos*'u olarak kalıyordu. Bu yüzden ona mızrak tutsağı, *dorialotos* değil, *doruxenos*, yani mızrak konuğu deniyordu. W.R. Halliday'ın, *Commentary to the Greek Questions*'nda (Oxford, 1928, 98. s.) belirttiği gibi, *doruxenos* Attika tragedyalarında değişik bir anlamda, savaş bağlaşığı anlamında kullanılmıştır.

6. *Politeia*, V, 470 bc; *Mektuplar*, VII, 322 a; ayrıca bk. İsaios, IV, 18.
7. *Alcestis*, 532-3, 646.
8. Pindaros, *Nemea Övgüleri*, IX, 16-17
9. Bk. Aristophanes'te, *Lysistrata*, 203, Uluslarası bir antlaşmayı alaya almada kullanılan **κύλιξ φιλοτησία**, Glotz'un notlarıyla, a.y. 157. s.
10. Bk. F. Vian, *Les Origines de Thèbes, Cadmos et les Spartes*, Paris, 1963, 118. s.
11. Danışıklı döğüşler üzerine bk. H.Usener, *Archiv für Religionswissenschaft*, 7 (1904) 297. s.; *Kleine Schriften*, Leipzig, 1913, IV, 132. s.: M.P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung*, Leipzig, 1906, 402-8 ve 413-7 s.
12. Bk. L. Gernet, *Le Génie grec dans la religion*, Paris 1932, 52-54. s.
13. Efes'in *Katagogia* bayramları sırasında, karnavallara yaraşır bir sefahat ortamında kavgalar, maskeli adaylar tarafından sopalarla yapılır; kentin bütün meydanları kana bulanırdı. (*Actes de Thimothée*, Usener yay. Progr. Bonn, 1877, 11. s., 1; Photius, *Bibl.*, Kod.254). Antakya'da Artemision'un 7'sinde tanrıçanın bayramı son kertesine ulaşırdı. "yumruk döğüşünden akan kanlarla. Ülke-

kentteki boylar, *phulai*'ler kadar savaşçı vardı: Her boy için bir savaşçı" (*Libanius*, I, Artemis, 236 R); bk. M.P. Nilsson, (a.y.) 417. s. Kadınlar arasında yapılan bir kavga ile kadınlara ilişkin bir Ares'le ilişkili olarak, Argos'un *Hubristica*'sıyla karşılaştırılabilir.

14. Troizen *Litoboliası*, Damia ile Auxesia onuruna: Paus., II, 32, 2; Eleusis'in *balletus*'u üzerine: *Demeter'e Homeros İlahisi*, 265; Hesykhios, madde başı.....; Athennaios, 406d ile 437 c.
15. Pausanias, III, 14, 8; 20,8.
16. Titus-Livius, 40, 6; bk. M.P. Nilsson, (a.y.) 494-5. Kuttörenin, ***katharsis*** işi gören bir oyun kılığında rekabete dile gelme olanağı tanımasıyla taşıdığı uzlaştırma, birleştirme değeri 40,7'de vurgulanmıştır: Düzmece kavga bittiğinde iki düşman öbek, alışılageldiği üzere birlikte şölen yapmak (*benigna invitatio*), saldırganlık kalıntılarını dostça şakalarla gidermek için bir araya gelmek zorundaydı (*hilaritas Juvenalis, jocoso dicta*). Kuttörenin derin anlamı, Demetrios'un saptamasıyla ortaya çıkar: "*Quin comisatum ad fratrem imus et iram ejus, si qua ex certamine residet, simplicitate et hilaritate nostra tenimus?*"
17. Hesykhios, madde başı **Ξανθικά**; bk. Souda (=Polybios, XXII, 10, 17), madde başı **ἐναγίζων**: "**ἐναγίζουσι οὖν τῷ Ξανθῷ οἱ Μακεδόνες καὶ καθαρμὸν ποιοῦσι σὺν ἵπποι ὡπλισμένοις**"; Doğru biçimi **Ξανδικός** olan, ilkbahar başında, askeri mevsimin açılışında yer alan bu Makedon ayı için bk. Jean N. Kalleris, *Les anciens Macédoniens. Étude linguistique et historique*, I, 237-8. s. Plutarkhos'un, *İskender'in Yaşamı*'nda söz konusu ettiği Ksanthika ya da Ksandika kuttörenin açıkça aynısı, 31. s. Buradaki olayın da gösterdiği gibi danışıklı dövüşün sınavdan geçme, kehanetle ilgili bir anlamı vardır. Kavgacıların ayrıldığı iki yakadan biri İskender'i diğeri, onun düşmanı Darius'u temsil eder gibidir. Hiçbir aldatma olmadan "iyi yanın" kazanması gerekmektedir. Isparta örneklerine benzerlik o kadar çarpıcıdır ki, Platanistas'da delikanlıların kavgası, her biri bir *moira*'yi temsil eden iki domuzun kavgasıyla başlar. Bu hayvan güreşinin sonucu iki kamptan birinin utkusunu muştular.

18. Bk. "La Tradition de l'hoplite athénien", *Problèmes de le guerre en Grèce ancienne*, 161-181. s.
19. L. Gernet, *Anthropologie*, 21-61. s., ve özellikle 36-45. s. "Structures sociales et rites d'adolescence dans la Grèce antique", *Revue des Études grecques*, 1944, LVII. cilt, 242-8. s.
20. Gençleri yetiştirme tanrısı Artemis Korythalia tapısı üzerine, bk. M.P Nilsson, (a.y.) 182-9. s.
21. Bk. Diodoros Sikilos, III, 69-70.
22. Aiskhylos, *Eumenides*, 292; Pausanias, I, 14, 6; VIII, 26,6; IX, 33,7; Schol. Apoll.. Rhod., I, 109: Diodoros Sikilos, V, 72.
23. Herodotos, IV, 180 ve 189, Libya örnekleriyle Athena'nın davranışı arasındaki ilişkiler için bk. F. Vian, *La Guerre des Géants, le mythe avant l'époque hellénistique*, Paris, 1952, 265-79. s.
24. Aiskhylos, *Yediler Thebai'ye Karşı*, 529-44; Euripides, *Fenikeli kadınlar*, 145-50; 1153-1161.
25. Plutarkos, *Lykourgos'un Yaşamı*, 15,5. Argos'ta kadın gerdek gecesinde, kocasıyla uyurken takma sakal taktığı söylenir. Kılık değişiklikleri ile anlamlan için bk. Marie Delcourt, *Hermaphrodite: Mythes et rites de la bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris 1958.
26. Thukydides, II, 39, 1 ile 4.
27 Yine IV. yüzyılda Aineias'ın *Kuşatma Sanatı*nda sır, eylemcilerin yönlem düzeyinde rol oynamaktadır: Bu bir savaş kurnazlığıdır, savaş güdümünü olduğu gibi niteleyen genel bir özellik değildir.
28. J. De Romilly, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, 1956, 148-174. s.
29. "La Phalange: Problèmes et controverses, 119-142. s.
30. "La Fonction guerrière dans la mythologie grecque" a.y. 53-8. s.
31. (a.y.) 183-102. s.
32. Bk., Y Garlan, "Fortifications et histoire grecque", (a.y.) 245-260. s.
33. Bk. Angelo Brelich, *Guerre, agoni e culti nella Grecia arcaica*, Bonn, 1961.
34. Herodotos, I, 81; V, 1; Diogenes Laertios, I, 74; Strabon, 357
35. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, 207-220. s.

36. (a.y.) 231-243. s.
37. (a.y.) 261-287. s.
38. M. Lejeune, "La civilisation mycéenne et la guerre", *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*..., 31-51. s.; G. S. Kirk, "War and the Warrior in the Homeric Poems," (a.y.) 93-117 s
39, (a.y.) 69-91.
40. (a.y.) 53-68. s.
41. (a.y.) 119-142. s.
42. (a.y.) 143-160. s.
43. (a.y.) 161-181. s.
44. Burada G. Dumézil'nin çalışmalarını, özellikle bizi ilgilendiren konu için, Hint-Avrupalılarda savaş işlevinin yönlerini anımsatmak gerekiyor, *Aspects de la fonction guerrière chez les Indo-Européens* Paris, 1956.
45. *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, ek. Hititler konusunda Albrecht Goetze'nin incelenmesine başvuracağız, "Warfare in Asia Minor", *Iraq*, XXV. cilt, 2, 1963, 124-130. s.
46. "Le Rôle politigue des armées dans le monde grec à l'époque classique", *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, 221-229. s.

Evlilik

1. *La Parola del passato*, Roma, 1973, 51-79. s.'da yayımlandı.
2. *Stephanos'a Karşı*, II, 18; *Leokhares'e Karşı*, 19.
3. H.J. Wolff'un **ἐκδιδόναι** ya da **ἐκδίδοσθαι** ile **ἀποδοσθαι** arasındaki anlam ayrılıkları üzerine gözlemleri için; "Marriage Law and Family Organisation in Ancient Athens", *Traditio*, II, 1994, 48. s.
4. Çeyiz konusunda, L. Gernet "Observations sur le mariage en Grèce", *Revue d'histoire du droit français*, 1954 472-3. s.; özellikle L. Gernet'nin Roma Hukuku Enstitüsü'nde 17 Nisan 1953'de yaptığı konuşmayı izleyen tartışma metni. Bu metnin bir daktilo kopyası, Paris Üniversitesi'nde, Enstitü belgeliğinde bulunmaktadır.
5. İsaios, III, *Pyrrhos'un Kalıtı*, 39.

6. *Neera'ya Karşı*, 16-7.
7. (a.y.) 122.
10. *Gorgias*, 464 b.
11. *Aristokrates'e Karşı*, 53; Lysias, I, *Eratosthenes'in Öldürülmesi Üzerine*, 30-1 ile Plutarkhos, *Solon'un Yaşamı*, 23.
12. **νόθοι**'un **ἀνχιστεία**'nın dışında tutulması konusunda, bk. İsaios, VI, *Philoktemon'un Kalıtı* 47; Pseudo-Demosthenes XLIII, *Makartatos'a Karşı*, 51 ile LVII *Eubulides'e Karşı*, 30; Athenaios, 577 b. Olguların yorumu için, H.J. Wolff, (a.y.) s.75; W. Erdmann, *Die Ehe im alten Griechenland*, Münih, 1934, s. 363; W. R. Lacey, *The Law of Athens, The Family and Property*. Oxford, 1968, 61. s.
13. *Felsefecilerin Yaşamı*, 2, 26. J. Pepiu, *Aristote. De la noblesse, Aristote. Fragments et témoignages*, Paris, 1968 116-133. s., ortak cildi içinde.
14. Plutarkhos, *Perikles'in Yaşamı*, 37, s. Kanon'un oğlu Atinalı komutan Timotheus aynı haktan yararlanmış olmalı. Athenaios'a göre, 577 a-b, anası Trakya kökenli, bir odalıktır.
15. Aristoteles, *Politika*, I 3, 2.
16. E. Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, 1969, I. cilt, IV. bölüm: L'expression du mariage, 239-244. s.
17. L. Gernet, "Aspects mythiques de la valeur en Grèce" *Journal de Psychologie*, 1948, 415-462. s., *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, 93-137. s.
18. *Atina Anayasası*, IV, 2.
19. (a.y.) XIII, s. Bk. H.J. Wolff, (a.y.) 87 s.
20. Bk. İsaios, *Philoktemon'un Kalıtı*, 47, "**ἀγχιστεία ἱερῶν καὶ ὁσίων**" deyimiyle; ayrıca bk. Pseudo-Demosthenes, *Makartatos'a Karşı* 51:"**νόθῳ δὲ μηδὲ νόθῃ μὴ εἶναι ἀγχιστείαν μήθ' ὁσίων....**
21. Dittenberger, *Sylloge* (3. yayım), 1213 B; bk. H.J. Wolff, (a.y.), 89. s.
22. Plutarkhos, *Solon'un Yaşamı*, 22, 4.
23. "*nothoi*'un yasal koşulları, *gnesioi*'yla olan karşıtlıkları içinde, bütün bir Atina evlilik dizgesinin anahtarı bulunmaktadır" (a.y.) 75. s.
24. Bk. Demosthenes'de, XLIV, *Leokhares'e Karşı*, 49, **γνήσιος**'un tanı-

mı, **ἐγγύη** evliliğinden olma, kan bağıyla oğul durumunda bulunan kişi gibidir, **γόνῳ γεγονώς**.

25. Klasik çağdaki evlilik, "düşünyapısını", özellikle eş ile kapatma arasındaki çok belirgin karşıtlığı, dinsel uygulama ile tasarımlar içinde bu biçimde açıklamak gerekiyor gibi görünüyor. Bunlardan birincisi, üretici işleviyle ele alınıp Demeter'in buğday tarlasına benzetilir. İkincisi *betaira* ile birlikte Aphrodite'nin yönetimi altında olan, Adonis söylenbilgisinin gerçek, uzun ömürlü meyveler veremeyeceğini belirttiği kösnül baştan çıkarma alanına bağlanır. Tıpkı toplumsal uygulamada *Pallake*'nin birçok bakımdan belirsiz, çoğunlukla karıştırıldığı odalık ile aslında olmadığı eş arasında salınması, kurumlar düzleminde, son derece ayrı bir konumu olması gibi, aşk hazzı ile yasal evlilik birbirinden çok ayrı ulamlar içinde sınıflandırılmıştır. Bu konuda bk. Marcel Detienne, *Les Jardins d' Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972. Kitabın girişinde şunları yazmıştık: "Varsayımı şöyle dile getirebiliriz: Dinsel düşünce, evliliğin biricik değerini nasıl onu kösnül ayartmayla tamı tamına karşıtlaştırarak ne denli adamakıllı kutsadıysa, V ile IV. yüzyıllarda kapatmayla yasal eş arasındaki ayrımı, tek bir hukuksal tanımlama olmadığından biraz belirsiz , muğlak kalmıştır."
26. Bk. *Ilyada*, IX, 146 ile 288-90: Agamemnon, Akhilleus'a ona yaptığı haksızlığı telafi etmeyi amaçlayan armağanlara ek olarak, kocanın vermesine gerek kalmadan, kızlarından birini **ἀνάεδον** olarak verme sözü verir; bu, kız babasının şükran armağanını, **μείλια**'yı bol bol vermesini engellemez; ayrıca, XIII, 365: Othryones Priamos'un kızını *bedua*'sız **ἀνάεδον** istiyordu, ama karşılığında büyük bir iş yapma sözü verince Priamos bunu kabul eder.
27. *Ilyada*, I. 114.
28. (a.y.) IX, 336 ile 340.
29. (a.y.) XIX, 291.
30. (a.y.) XXII, 48.
31. (a.y.) VIII, 302.
32. *Ilyada*, XI, 101.

33. (a.y.) XVI, 737 ; bk. ayrıca II, 726-8, XIII, 693; XV, 332: Oileus'un piç, Aias'ın kardeşi Medon için. Babasının evinde yetişen piç Teukros için *Ilyada* VIII, 284; anasının kocasının gözüne girmek için kendi çocuğu gibi büyüttüğü Padaios için bk. *Ilyada* VI, 69-71.
34. (a.y.), XIII, 171.
35. *Odysseia*, IV, 3-15.
36. (a.y.) XIV, 199.
37. (a.y.) I, 429.
38. Heredotos I, 60; Aristoteles, *Atina Anayasası*, 14, 4; bk. L. Gernet, "Mariage de tyrans," *Hommage à Lucien Febvre*, (Paris 1954), 52-3. s.= *Anthropologie de la Grèce antique*, 358-9. s.
39. L. Gernet, (a.y.) 344-359. s.
40. Apollodoros, *Kütüphane*, III, 7, 5-6. Gernet, "en azından çift eşli olan bir kahramanı, Alkmaion'u biliyoruz" diye yazar.
41. Ksenophon, *Lakedaimonya Cumhuriyeti*, I, 7-8; Plutarkhos, *Lykurgos'un Yaşamı*, 15, 13.
42. P. Vidal-Naquet'nin de belirttiği gibi "Economie et société dans la Grèce ancienne: l'œuvre de Moses I. Finley" *Archives européennes de sociologie*, VI, 1965, 119. s., bu deyim, Aristoteles'in yetkesine dayandırılırsa bile, *Politika*, II, 1268 b 40: "Eskiden Yunanlılar kanlarını alıp satıyorlardı **τὰς γυναῖκας ἐωνοῦντο παρ' ἀλλήλων**."
43. "Marriage, Sale and Gift in the Homeric World", *Revue internationale des droits de l'Antiquité*, I. dizi, II, 1955, 167-194. s.
44. L. Gernet "Notes de lexicologie juridique" *Mélanges Boisacq*, (Brüksel, 1937) 396-398. s.; *Observations sur le mariage en Grèce*, (tartışma tutanakları, Roma Hukuku Enstitüsü, Paris Üniversitesi).
45. Herodotos, VI. 126-130; bk. L. Gernet, "Mariages de tyrans," *Anthropologie de la Grèce antique*, 367-7. s.
46. Eylemin etken, edilgen kullanımıyla **ἐγγύη** deyimini ilk kez Herodotos'un bu metninde buluyoruz: kızı için babanın söz kesmesi, **ἐγγυᾶν**; müstakbel eş için nişanlanmak, **ἐγγυᾶσθαι**. Kleisthenes'in, **ἐγγυῶ παῖδα τὴν ἐμὴν Ἀγαρίστην νόμοισι Ἀθηναίων**, "Atina yasalarına göre" kızımı nişanlıyorum demesi anlamlıdır. Bu, sözü

verdiğini **ἐγγύη**'nin evlilikle ilgili Solon yasalarında bulunabileceğini varsaymamızı sağlıyor. Bu ise kesin olarak Agariste'nin, Atina'da onunla birlikte **γυνὴ ἐγγυητή** olarak yaşaması, çocuklarının Atinalı olması için Megakles'e eş olma sözü verdiğini gösteriyor. Açıklama, bunun başka biçimde de olabileceğini, evlilik yarışmasının sonunda seçilen damadın kayınbabasının evine yerleştiğini (Priamos'un birçok damadı gibi) ya da Peisistratos'un Argos evliliğinde olduğu gibi, kızların analanyla birlikte ana yanından akrabalarının yanında, Atinalı değil Korinthoslu olarak kaldığını gösteriyor.

47. *Theseus'un Yaşamı*, 13, 4.
48. Bk. L. Gernet "Mariages de tyrans," *Anthropologie de la Grèce antique*, 350. s.
49. *Olympiaka*, VI, 120 ile 130.
50. Bk. Örneğin, : Pindaros, *Olymp.* IX, 95.
51. Bu kız veren soyun önemi konusunda bk. L. Gernet "Mariages de tyrans," *Anthropologie de la Grèce antique*, 351 ile 353. s.
52. Apollodoros, I, 9, 8 ile I, 9, 11.
53. (a.y.) III, 14, 18.
54. *Ilyada*, XI, 221; diğer örnekler: Okeanos kızı Perseis, Helios'tan Kirke ile Aietes'i doğurur, Aietes anasının kızkardeşi Okeanos kızı İdyia'yla evlenir (a.y.) 352-56. Aristeus ile Kadmos'un kızı Autonoe'nin oğlu Aktaion teyzesi Semele'yle evlenmek ister (Akusilaos, Fr. 33 Jacoby) Bir değişkeye göre, anası Auge Laomedon'un bir kızı olan Telephos, aynı kişinin başka bir kızıyla evlenir.
55. Herodotos, XI, 122.
56. *Iphigenia Aulis*'de, XI, 122.
57. Apollodoros, I, 7, 9. Bu destan olgularıyla, Diodoros Sikilos'un aktardığı, XVII, 18, Kharondas yasalanndan birini, kadına kocasını terkedip seçtiği adamla birlikte yaşama hakkını veren, **ἀπολύειν τὸν ἄνδρα καὶ συνοικεῖν ᾧ ἂν βούηται**, yasasını karşılaştırabiliriz.
58. Bk. *Ilyada* VI, 190 Likya kralı, uzak Argos'tan gelen Bellerophontes'i öldürtmeye kalktıktan sonra ona hem kızını verir hem de krallık onurunu onunla paylaşır, ona Likya'nın ortasında geniş bir top-

rak verir. Onun için bu, genç adamı evlilik yoluyla "elinde tutmak" (192. dize: **κατέρυκε**) demektir. Aynı biçimde Alkinoos, gemiden iner inmez Odysseus'un Nausikaa'yla evlenmesini önerir, bunu damadının Phaiak ülkesinde kalmasını sağlamak umuduyla **μένων** yapar; burada kral evi ile zenginliğini onun önüne serecektir. (*Odysseia*, VII, 313, 5).

59. Kadının evlilik içindeki bu ikili yönü için bk. J. P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs* (4. baskı, Paris, 1971) I. cilt, 139-141. s.
60. Söylenin yorumu için bk. G. Dumézil, *Les Trois Fonctions dans quelques traditions grecques, Éventail de l'histoire vivante* (*Hommage à Lucien Febvre*) II, 1954, 25-32. s., *Mythe et Épopée*'de yeniden basılmıştır, I, s. 380-586. G. Dumézil'in sunduğu dosyaya Kollouthos'un kanıtlamasına içerik, biçim olarak yeni parçalar ekleyen *L'enlèvement d'Hélène* adlı metnini ekleyebiliriz.
61. Euripides, *Iphigenia Aulis*'de, 900. Bir yandan Athena ile Aphrodite, diğer yandan da Hera arasındaki düzlem ayrımı üzerine dikkatimizi çeken, evlilik konumuyla egemenlik arasındaki ilişkilerin önemini kavramış olan kişi Elana Cassin'dir.
62. Bk. W.K. Lacey, "Homeric **δῶνα** and Penolope's **κύριος**", *Journal of Hellenic Studies*, 1966, 55-65. s.
63. *Odysseia* I, 277-8.
64. (a.y.) II, 53.
65. (a.y.) II, 114-115 ile 195-197.
66. (a.y.) II, 132; bk. XX, 313-341.
67 (a.y.) II, 223 bk. XVI, 73.
68. (a.y.) XX, 341.
69. (a.y.) XVI, 387, 392 ile XX, 334.
70. (a.y.) II, 335-336; VI, 384-386; ayrıca bk. XVII, 80.
71. Çok daha başka bir toplumsal tarihsel bağlamda kadın ile evi arasındaki bağı, Gortyn yasalarının şu iki durumu ayırmasında yine çok açık olarak görülmektedir: "Eğer köle özgür kadının evine gidip onunla evlenirse, çocukları köle olmayacaktır, ama özgür kadın kölenin evine gidip eşi olursa, çocukları köle olacaktır."

(*Inscr crét.*, IV, 72, col. VI, 56; col. VII.).
72. (a.y.) XXI, 115-116.

İ.Ö. VI. Yüzyıl ile II. Yüzyıl Arasında Çin ile Yunanistan'da Toplumsal Tarih ile Düşüncelerin Evrimi

1. J. Gernet ile J. -P. Vernant'ın 1963 yılında sundukları birbirine koşut iki bildiri *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*'de yayımlanmıştır, Paris 1964, 3, 308-25. s. Çin'le ilgili metninin burada yeniden basılmasına izin veren Jacques Gernet'ye çok teşekkür ediyoruz.

Tanrılar Toplumu

1. Bu metnin ilk biçimi *La Naissance des dieux* 'da yayımlanmıştır, Paris, 1966, 55-78. s.

Arı ile Arı Olmayan

1. Bu metin *L'Année sociologique*'te çıkmıştır, 1953-1954, Paris, 331-352. s.
2. L. Moulinier, *Le pur et l'impur dans la pensée et la sensibilité des Grecs jusqu'à la fin du IVe siècle avant J.-C.*, Paris, Klincksieck, 1952, 450 s.
3. Moulinier, 28. s.
4. "Homeros'un kahramanları gövde bakımını sever" diye yazar, 26. s.
5. Hesiodos, *İşler ve Günler* 724-60: Moulinier, 33-37. s.
6. Aiskh., *Eum.*, 238-9. Bk. Moulinier, 183. s.
7. Antiphon, *Khoreutes;* bk. Moulinier 192. s.
8. Antiphon, *Herodes,* 82-83.
9. Eugen Fehrle, *Die kultische Keuschheit im Altertum,* 1910.
10. Moulinier, 296. s.
11. Bizim için bu denli olumlu,yalınkat mıdır? Bir kadının yüzündeki merhem ya da far niçin kir sayılmaz?

12. *Odys.*, XXII, 439 ile 480. **κακόν** teriminin, türevlerinin dinsel değerleri için bk. L. Gernet, *Recherches sur le développement de la pensée juridique et morale en Grèce*, 241-2 ile 245. s.
13. *Il.*, XXIV, 480, Mouilinier, 31. s.
14. *Il.*, XIX, 267.
15. 94, 64-70, 162-64. s.
16. 163. s. ile 13. not.
17. "Sel'ler ayaklarını yıkamayacak kadar tuhaf insanlar olmalı" diyor M. Moulinier (28. s.). Yine sell'ler kuttören gereği kuru yerde yatarlar (Soph., *Trakh.*, 1166), birincisine göre daha çok ya da daha az garip olmayan yönerge: görünüşe göre bu iki kuttören benzer bir simgeciliği kullanır. "Kirliliğin, pisliğin ta kendisi olduğu" kabul edilirse, ayakları pis tutmaktan oluşan bir dinsel niteliğin "çok tuhaf" bulunması doğrudur.
18. Gösterdiğimiz gibi Hestia belli yönleriyle özellikle cinsel yaşamla ilişkili olsa bile.
19. Moulinier, s. 260-270. Yazar Rohde'un tartışma götürür belli savlarına dayanıyor. Ancak L. Gernet, **δαίμονες**'in "bireysel biçimlerinin olmadığını", "**δαίμων** kavramının kişisiz bir tanrısal gerçeklik kavramı olduğunu", "Keres'lerin, Erinnys'lerin (**δαίμων**'lara bağlı olarak, *Od.*, II, 134-5), özellikle uğursuz olduğu düşünülen bu tanrısal gerçekliğin dışa vuruluşu olduğunu, özel "ruhlar" olmadığını açıkça yazar, *Recherches*, 316 ile 317 s.
20. L. Gernet, *Recherches*, 317. s.
21. L. Gernet, *Recherches*, 321. s.
22. P Chantrine ile O. Masson: "Sur quelques termes du vocabulaire religieux des Grecs: la valeur du mot **ἅγος** et de ses dérivés, *Sprache geschichte und Wartbedeutung*, Festschrift Albert Debrunner, 1954.
23. Bk. Moulinier, 16. s.
24. Chantraine ile Masson, (a.y.), Moulinier, 250. s.
25. *Persler*, 628.
26. Moulinier, 272. s.

27. (a.y.)
28. Bk. L. Gernet, *Le Génie grec*, 230. s.

Hayvanlar ile Tanrılar Arasında

1. Bu metin Marcel Detienne'in *Les Jardins d' Adonis La mythologie des aromates en Grèce*, adlı kitapta giriş olarak yayımlanmıştır, Paris, Gallimard, 1972.

Hesiodos'ta Prometheus Söyleni

1. Bu araştırma, *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, (Urbino Üniversitesi) içinde yayımlanacaktır.

Söylenin Nedenleri

1. Marcel Detienne'in bir söylenler biliminin tarihi ya da öntarihi üzerine yürüttüğü araştırmalar olmasaydı bu inceleme yazılamazdı. Öğrettiklerine, bol bol başvurduk, onunla yaptığımız tartışmalardan yararlandık, yayım sırasında makalelerinden ikisini kullandık. Burada bize verdiği herşey için teşekkür ediyoruz.
   Bir parça farklı bir biçim altında, bu metnin *Encyclopédie du XX^e siècle* (Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma,) "Söylen" maddesinde italyanca, ingilizce olarak yayımlanacaktır.
2. Bk. A. Parry, "Thucydides, Use of abstract language", *Language as Action*, Yale French Studies, 1970, 45, 3-20. s.
3. Bk. E. Benveniste, "Catégories de pensée et de langue" *Les Études Philosophiques*, 1958, 4, 419-29. s.
4. Bk. B. Genili, G. Cerri, "Strutture Comunicative del discorso storico nel pensiore storiografico del Greci", *Il Verri*, 2, 1973, 53-78. s.
5. Thukydides, II, 22, 1. Bu metnin açımlaması için bk. B. Gentili ile G. Gerri (a.y.).
6. Polybios, II, 56, 7-12.

7. Pindaros, *Olympos Oyunları Övgüleri*, I, 59.
8. (a.y.), 82.
9. A. Jolles, *Einfache Formen, Legende, sage, Mythes Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Marchen, Witz, Tübingen*, 1930; Fransızcaya çev. A. M. Buguet, *Formes Simples*, adı altında Paris, 1972.
10. Bütün bu noktalarla ilgili olarak bk. M. Detienne, "Mythes grecs et analyse structurale", *Quaderni Urbinati*'de yayınlanacak.
11. H. Frankel, *Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums*, Münih, 1962.
12. P. Walcot, "The Composition of the Works and Days", *Revue des Études grecques*, 1961 4-7. s.; H. Schwabl, *Hesiod's Theogonie, Eine unitarische Analyse*, Viyana, 1966.
13. Bk. P. Walcot, *Hesiod and the Near East*, Cardiff, 1966.
14. Bk. M. Detienne, *Crise agraire et attitude religieuse chez Hésiode*, Brüksel, 1963.
15. Bk. F. Buffiere, *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, Paris, 1956; J. Pepin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les constatations judeo-chrétiennes*, Paris, 1958.
16. Bk. Bravo, *Philologie, Histoire, Philosophie de l'histoire*, Varşova, 1968.
17. J.-F. Lafitau, *Moeurs des sauvages americains comparées aux mœurs des premiers temps*, 4 cilt, Paris, 1724; De brosses, *Du culte des dieux fétiches ou parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de la Négritie*, (yer adı yok), 1760.
18. Burada M. Detienne'i izliyor, A. Lang ile M. Müller'e yaptığı göndermeleri *Mythe et langage* adlı incelemesinden alıyoruz.
19. A. Lang, *La Mythologie*, Paris, 1880, 20. s.
20. M. Müller, *Nouvelles leçons sur la scienne du langage*, çev: G. Harris ile G. Perrot, Paris, 1968, 115. s.
21. A. Lang, (a.y.), 63. s.
22. L. Preller, Griechische Mythologie, 2 cilt. (4. baskı, C. Robert, Berlin, 1894).
23. A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, Paris, 1930: "La genèse des

mythes", Paris, 1938.
24. P. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique,* Paris, 1884.
25. A. Kuhn, *Mythologische Studien,* 1886.
26. (a.y.) 27 s.
27. E. B. Tylor, *Primitive Culture. Research into the developement of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom,* Londra, 1903. A. Lang, *La Mythologie,* Fr. çev: L. Parmentier, Paris, 1880; *The Making of Religion,* Londra, 1909 (1. baskı 1898).
28. J.G. Frazer, *The Golden Bough. A study in magic and religion,* 12 cilt, Londra, 1911-1915.
29. Bk. İ. Meyerson, *Les Fonctions psychologiques et les œuvres,* Paris, 1948, 128. s.
30. O. Gruppe, "Geschicte der klassischen Mythologie und Religionsgeschichte, während des Mittelalters im Abendland und während der Neuzeit" *Lexikon der griechischen und romischen mythologie,* W H. Roscher. Ek, Leipzig 1921. Aynı yazar: *Griechische Mythologie Und Religionsgeschichte,* Münih, 1906.
31. C. Robert, *Die griechische Heldensage,* 2 cilt, Berlin, 1920-21.
32. U. Von Willamowitz-Mollendorff. *Der Glaube der Hellenen,* 2 cilt. Bale Stutgart, 1959.
33. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion,* 2 cilt, Münih, 1967, (I), 1961 (II).
34. M. P. Nilsson, *La Religion populaire dans la Grèce ancienne,* Çev: F. Durif. Paris, 1954, 33. s.
35. E. Will, "Bulletin historique", *Revue Historique*tle, 1967, 452. s.
36. F. Creuzer, *Symbolik und Mythologie der alten Völker, bösonders der Griechen, Vorträgen und Entwurfen,* 4 cilt, Leipzig ile Darmstadt, 1810-1812.
37. F.W.J. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie* , çev: S. Jankelevitch, 2 cilt, Paris, 1945-46.
38. Van Der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations, Phénoménologie de la religion,* çev: J. Marty, Paris, 1948.
39. W. F Otto, *Die Götter Griechenland. Das Bild des Göttlichen im*

Spiegel des griechischen Geistes, Frankfurt a M., 1947.

40. M. Eliade, *Traité d'Histoire des Religions* Paris, 1949; *Aspects du mythe*, Paris 1963; *La nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Paris, 1971.
41. P. Ricœur, 'Structure et Hermeneutique", *Esprit*, 1963, 11. s., 596-627 s.; *Encyclopaedia Universaliste Mythe* maddesi.
42. Bk. G. S. Kirk. *Myth. Its Meanings and Functions in ancient and other Cultures*, Cambridge, Berkeley, Los Angeles, 1970, özellikle 8. s. ile ardı.
43. B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific*, New York ile Londra, 1922; *Myth in Primitive Psychology*, Londra, 1926.
44. Bk. D. Sperber, "Le Structuralisme en anthropologie" içinde. Paris, 1968, 169-238. s.
45. *Anthropologie structurale*, Paris, 17. s.
46. M. Mauss, Oeuvres, II. cilt: *Représentations collectives et diversité des civilisations*, Paris, 1969, 195-212. s.
47. M. Granet, *Danses et légendes de la Chine ancienne*, 2 cilt., Paris, 1926 (yeniden basımı 1959); La Pensée chinoise, Paris, 1934: *La religion des Chinois*, 1951.
48. S. C. Humphreys, "The Work of Louis Gernet", *History and Theory*, X. cilt, 2, 1971, 183. s.
49. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1968, 131. s.
50. (a.y.) 100. s.
51. (a.y.) 120. s.
52. Bk. M. Godelier, "Mythe et Histoire", *Annales E. S. S. C., N° spécial: Histoire et Structure*, 1971, 543. s.
53. D. Sperber, (a.y.) 204. s.
54. Bk. Claude Bremon, *Logique du recit*, Paris, 1973.
55. P. Ricœur, *Encyclopaedia Universalis*, "Mythe" maddesi.
56. Bk. Cl. Lévi-Strauss, *Le Cru et le Cuit*, Paris, 1946, 3.
57. Özellikle bk. Marcel Detienne, *Les Jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, Paris, 1972; yukarıda "Hesiodos'ta Prometheus Söyleni.

Eski Yunan'da Söylen ve Toplum, Yunan söylenlerini toplumsal bağlamında, çağcıl yöntemlerin ışığı altında irdeliyor. Söylen-toplum-düşünce üçgeni üzerinde yükselen titiz bir çözümleme örneği.

ISBN 975-533-159-X