Dilin Kutsal Ayini: Yeminin Arkeolojisi

Giorgio Agamben

İngilizce'den çeviren: **Önder Özden**

Düzelti: **B. Atakan Karakaya**

Türkçe Çeviriye Önsöz

Bu metnin çevirisine, tezimde yaptığım hatanın telafisi için giriştim. Tezimde Agamben'nin bu metnini kullanmıştım ve ne yazık ki orada, metni çevirirken olmaması gereken bir hataya imza attım. Umarım, bu çeviri ile o hatayı bir parça telafi etmişimdir.

Bu çevirinin, ***kişisel kullanım için olduğunu*** hatırlatmak isterim.

Metinden yararlanmak isterseniz İngilizce metinle karşılaştırmanızı tavsiye ederim. Metin içerisinde *sacrament* terimini *sakrament* olarak çevirdim, başlıkta "kutsal ayin" şeklinde çevirmiş olmakla birlikte. Terimin, daha geniş bir anlam kümesini karşıladığı fark edilecektir. Son olarak, metinde kendi notlarım için küme parantezini – {} – kullandım.

B. Atakan Karakaya, metni titizlikle elden geçirdi, bir teşekkürden fazlasını hak ediyor fakat olası hataların sorumluluğu bana aittir.

Kasım 2019

Önder Özden

Dilin Kutsal Ayini: Yeminin Arkeolojisi

Hiçbir tanık, bu olayları belgelemez; kendi bilincimiz {*consciousness*} onları anlamak için temel sağlamaz. Onlardan bize deneyimli olduğu kadar belagâtli, bir cahil gibi sessiz olan sadece bir doküman kalmıştır: dil.

Hermann Usener

Aklın kavramlarının şematizmi … metafizik ve fiziğe ait kıyıların Styx interfusa ile iletişim kurduğu bir andır.

Immanuel Kant

Kısaltmalar

Aen.	Aeneid (Virgil)
Ann.	Annales (Tacitus)
Apol.	Apologeticus (Tertullian)
Cra.	Cratylus (Platon)
Men.	De mensibus (Lydus)
Il.	The Iliad (Homer)
Ins.	Institutiones (Gaius)
Metaph.	Metaphysics (Aristotle)
Od.	The Odyssey (Homer)
PL	Patrologia Latina (J. –P. Migne, ed.)
Pyth.	Pythian Odes (Pindar)
Rep.	Republic (Platon)
Theog.	Theogonia (Hesiod)
Tib.	Life of Tiberius (Suetonius)
Verr.	The First Oration Against Verres (Cicero)

I. 1992'de yayınlanan Paolo Prodi'nin *Il sacramento del potere* (*The Sacrament of Power* – İktidarın Ayini) başlıklı kitabı, Batı siyasal tarihinde, kati bir şekilde yeminin belirleyici önemine dikkat çekti. Din ve siyasetin arakesitinde yer almakla yemin, yazara göre, sadece Batı Hıristiyan kültürünün özgüllük ve dirliğini tanımlayan "çifte aidiyetine" (Prodi, 522) tanıklık etmekle kalmaz. Bunun yanında yemin, aslına bakılırsa – ve kitap bu tespitle başlar – "Batı tarihinde siyasal ahdin {*pact*} temelidir (ibid., 11). Bu itibarla bu ahdin, Hıristiyanlığın başlangıcından Kilise ve Devlet Arasındaki Atama Savaşına {War of Investiture}, geç Ortaçağ "komününden" ("yeminli birliğinden") modern devletin biçimlenmesine kadar krize girdiği ya da kendini yenilediği farklı biçimlerdeki her anda, yemini mümtaz bir rolde bulmak olasıdır. Yeminin bu merkezi işlevini akılda tutarak, Prodi'ye göre zamanımızda yeminin geri çevrilemez düşüşü "siyasal bir hayvan olarak insanın varoluşunun mesele olduğu bir krize" karşılık gelir (ibid.). Eğer biz bugün "kolektif yaşamımızı, liturji ve teamüllerin varlığına bağlı olmaksızın … resmi ve bütüncül, kutsal bir biçimde siyasal bir bedene demirleyen bir bağ olarak yemine sahip olmadan yaşayan ilk kuşaksak" bu, o halde kendimizi, bunun bilincinde olmaksızın, gerçekliğini ve anlamını henüz tanımaksızın "yeni bir siyasal birliğin" (ibid.) eşiğinde bulduğumuz anlamına gelir.

Alt başlığında da ima edildiği gibi, *Il giurammto politico nelle storia costituzionale dell'Occidente* (Batı Anayasal Tarihinde Siyasal Yemin – *The Political Oath in the Constitutional History of the West*), Prodi'nin kitabı tarihsel bir çalışmadır ve bu tür metinlerde görüldüğü gibi, yazar "tarihsel-olmayan ve sabit {*a-historical and immobile*} yemin-olayı" olarak tanımladığı problemi kendisine yöneltmez (ibid. 22). Özet şeklinde giriş bölümünde bahsedilen antropolojik bakış açısından yeminin tanımı, bir şekilde dil bilimcilerin, din ve hukuk tarihçilerinin soruşturmalarından alınan ortak noktaları tekrarlar. Bir olgu ya da kurum, muhtelif alan ve disiplinlerin kavşağına yerleştirildiğinde sıklıkla karşılaşıldığı gibi bu olgu ya da kurum üzerine, bu disiplin ve muhtelif alanlar tümüyle kendi başına hak iddia edemez. Ve olgunun ya da kurumun kökenine, karmaşıklığına, ayrıntılı bağıntısına dönük bir jest olan senteze yönelik bir girişim, böylesi çalışmaların yoğun gösterişli yığını karşısında bocalar. Her ne kadar, tekil disiplinlerin sonuçlarının eklektik bir incelemesi, bilimsel olarak güvenilir görünmediğinden ve "genel insan bilimi" uzun süredir gözden düşmüş olduğundan elinizdeki çalışma, yeminin kökenine yönelik bir soruşturmadan çok yeminin bir felsefi arkeolojisine girişmeyi önermektedir.

Prodi'nin eserinin yaptığı gibi – tıpkı her hakiki tarihsel çalışmanın şimdiyi mesele etmekten imtina edemeyeceği gibi – tarihsel bir soruşturmanın meseleleri ile ve dilbilimindeki,

hukuk ve din tarihindeki araştırma sonuçlarını bir arada düşünerek buradaki mesele, her şeyin ötesinde "bir yemin nedir, sorusudur. Yemin, siyasal bir hayvan olarak insanın kendisini tartışmaya açıyor ve insanı siyasal bir hayvan olarak tanımlıyorsa yemindeki asıl mesele nedir? Eğer yemin siyasal iktidarın ayini ise, yeminin tarihinde ve yapısında onun böyle bir işlevle yükümlü kılınmasını olanaklı hale getiren nedir? Her anlamda belirleyici bir unsur olan, yaşamda ve ölümde bütün insanların hesap vermeye çağrılabildiği ve içinde hesap verebildiği yeminde hangi antropolojik düzlem ima edilmektedir?

2. Yeminin siyasal bünyedeki {*constitution*} asıl işlevi açık bir şekilde, Prodi'nin de epigraf olarak kullandığı Lycurgus'un *Leocrates'e Karşı* (*Against Leocrates*) pasajında ifade edilir: "Demokrasimizi bir arada tutan [*to synechon*] güç/iktidar {*power*} yemindir" (Lycurgus, 79). Prodi başka pasajları da kullanabilirdi, örneğin; Helenizmin şafağında yeminin bu merkezi konumunu yemini, Yasayı tamamlayan ilke yaparak teyit ediyor görünen Neoplatonik filozof Hierocles'ten şu pasajı: "Daha önce gösterdik ki yasa [*nomos*], Tanrı'nın onun aracılığıyla her zaman sonsuz ve değiştirilemez bir şekilde her şeyi varoluşa yönlendirdiği muntazam operasyondur. Bütün şeyleri, bu yasayı izleyerek aynı durumda korumak [*diatĕrousan*] ve yasa yaratmanın tamamlanması olan yaratılış düzeninin sarsılmaz istikrarı biçiminde, şeyler yeminin garantisinde tutulduğu ve yasanın düzenini sürdürdüğü sürece, sabit kılana şimdi yemin [*horkos*] diyoruz" (Hirzel, 74; ayrıca bkz. Aujoulat, 109-10).

Bu iki pasajda yeminin işlevini ifade eden sözcüklere dikkat etmek gerekir. Hem Lycurgus hem de Hierocles'te yemin hiçbir şey yaratmaz, varlığa hiçbir şey getirmez, ama bir arada tutar [*synechõ*] ve başka bir şeyin (Hierocles'te yasanın; Lycurgus'ta yurttaşın ya da yasa koyucunun) varlığa getirdiğini korur [*diatireõ*].

Yemine benzer bir işlev, Prodi'nin bu kurumu ilgilendiren temel bir metin olduğunu düşündüğü, Roma hukuk kültüründen bize ulaşan, *De officiis* (3.29.10) tarafından atfedilmiş görünmektedir. Bu masajda Cicero yemini şöyle tanımlar:

> Sed in iure iurando non qui metus sed quae vis sit, debet intellegi; est enim iusiurandum affirmatio religiosa; quod autem affirmate quasi deo teste promiseris id tenendum est. Iam enim non ad iram deorum quae nulla est, sed ad iusritiam et ad fidem pertinet.

> [Fakat bir yemin etmekle, ihlali durumundaki korkuyu değil onun içinde yattığı yükümlülüğü telakki etmek ödevimizdir: bir yemin dinsel mukaddesliğin desteğinde bir güvencedir; ve kişinin tanığı olarak Tanrı'nın nezdinde verilen resmi bir ant {*promise*}, kutsal bir şekilde tutulur. Çünkü artık mesele, tanrıların gazabı değil (çünkü böyle bir şey yoktur), iyi niyet ve adalet yükümlülükleridir.]

Affirmatio, basitçe dilbilimsel bir sözcelemi işaret etmez bilakis o, teyit ve garanti edendir. ("affirmate … promiseris"i izleyen söz öbeği benzer fikri yeniden tasdik etmekten başka bir şey yapmaz: "verdiğin sözün, yeminin resmi ve teyit edilmiş biçiminde"). Ve bu başlangıçta yazarak Cicero'nun dikkat çektiği, yeminin bu istikrar ve güven işlevidir: "Sakramentte, onun hâsıl ettiği tehlikeyi değil, tesirini [*vis*] telakki etmek önemlidir"; ve bu *vis*in neyi içerdiğine ilişkin sorunun cevabı, Cicero'ya göre, yeminde söz konusu olan *fides*in etimolojik tanımında su götürmez bir şekilde tezahür eder: *quia fiat quod dictum est appelatam fidem* ("itimat" [*fidem – good faith*] olarak adlandırılır çünkü söz verilen "yerine getirilmiştir [*fiat – made good*]" [ibid., 1.23]).

Bu özgün *vis*'i akılda tutarak, Émile Benveniste'nin 1948 tarihli "L'expression du serment dans la Gèrce ancienne" (*The Expression of the Oath in Ancient Greece* – Antik Yunan'da Yeminin İfadesi) makalesinin başında yeminin işlevini birlikte tanımladığı sözcükler yeniden okunmalıdır:

> [Yemin] destekleyen, garanti eden ve gösteren fakat bir şey kurmayan ileri sürmenin hususi kipliğidir. Bireysel ya da kolektif, yemin sadece pekiştirdiği ve resmi kıldığı bir ahitin, antlaşmanın, deklarasyona istinaden vardır. Anlamlı bir içeriğe sahip olan fakat kendi başına hiçbir şey ifade etmeyen bir söz edimini hazırlar ya da tamamlar. Hakikatte *bir sözel*, biçimi değişen elle yapılan bir *törenle* tamamlanır. İşlevi ürettiği teyitte değil yakarılan kudretle dile getirilen kelime arasında kurduğu *ilişkiye* dayanır (Benveniste [I], 81-82).

Yemin olduğu haliyle beyan ile ilgili değildir beyanın tesirinin garantisi ile ilgilidir: mesele, olduğu haliyle dilin semiyotik ya da bilişsel işlevi değil gerçekleşmesi ve hakikatliliğinin güvencesidir.

3. Bütün kaynaklar ve bilim insanları, çeşitli biçimlerinde yeminin, temel işlevinin dilin tesir ve hakikatinin garanti edilmesi olduğu konusunda uzlaşıyor görünüyorlar. Philo'nun yazdığı gibi, "Şimdi insanlar {*men*}, diğerleri onları güvenilmez [*untrustworty - apistoumenoi, pistisi* yani kredibilitesi az] buldukça güven kazanmak için yeminlere başvuruyorlar (Philo of Alexandria [2], 93). İncil'de (Matthew 5:33-37; James 5:12) bütün yemin biçimlerinin açıkça yasaklanmasına rağmen insan toplumu için zorunlu görünen bu işlevi, kodife ederek ve onaylanarak yemini hukuksal düzeninin temel bir öğesi yapan Kilise, bu yolla yeminin Hıristiyan dünyanın pratik ve yasasında tedrici genişlemesini ve idamesini meşrulaştırıyordu. Ve *De jure naturae et gentium*'de [Doğanın ve Halkların Yasası Üzerine – *Of the Law of Nature and Nations*] Avrupa hukuk geleneğini bir araya topladığında, yeminin sadece insanlar arasındaki ahit ve antlaşmaları değil fakat daha genel manada dilin kendisini teyit etme ve garanti altına alma kapasitesinde Samuel Pufendorf, yeminin gerekliliğini ve meşruiyetini saptar:

> Bir şekilde konuşmaya bağlılığı [*dependence upon speech - sermoni concipitur*] olan bütün eylemlerimize ve söylemimize teyit [*firmamentum*] ve büyük güç eklediği için değer biçilen yeminin doğasını saptamaya ve incelemeye girişiyoruz. İleride yemini, ahitlerin ve sözleşmelerin bağlayıcılıklarını açıklamaya geldiğimizde daha hakkıyla ve uygun bir şekilde ele alabilirdik fakat başka bir yerdense yemine bu özel yeri ayırdık çünkü yemin etme geleneği sadece sözleşmelerin değil dilin kendisinin güvenliği ve kuruluşu için de kullanılır [*quod iureiurando non pacta solum, sed et simplex sermo so/eat conftrman*]. (Pufendorf, 326/333; çeviri değiştirildi).

Birkaç sayfa sonra Pufendorf, bir iddiayı ya da vaadi teyit ettiği müddetçe sadece dili değil, vaad edici yeminde olduğu gibi bir yükümlülüğün resmi bildirimini varsayan yemin bağının, tamamlayıcı karakterini teyit eder: "yeminler kendi başlarına yeni ve hususi bir yükümlülük üretmez fakat kendi doğasında daha önceden geçerli bir yükümlülüğe ek bir bağ olarak uygulanırlar [*velut accessorium quoddam vinculum*]" (ibid., 333/339).

Yemin o halde anlamlı bir ifadenin (*a meaningful proposition* - *a dictum*) hakikatini ya da etkililiğini teyit etmeyi amaçlayan dilsel bir eylem gibi görünüyor. Yemin ile onun semantik içeriğini ayıran bu tanımının doğruluğunu ve olası sonuçlarını tahkik etmeliyiz.

§ Esasen yeminin sözel doğası üzerine (sağ eli kaldırmak gibi jestler yemine eşlik etse dahi) Levy-Bruhl'dan Benveniste'ye, Loraux'dan Torricelli'ye kadar bilim insanların çoğunluğu arasında bir uzlaşma bulunur. *Dictum*un doğasına ilişkin olarak geçmişe göndermede bulunan (bir iddiayı teyit eder) iddia edici yeminle gelecekteki bir eyleme göndermede bulunan vaat edici yemin arasında ayrım yapma alışkanlığı bulunur. Bu ayrım, açık bir şekilde Servius'ta dile getirilmiştir (*Aen. 12.816: Iuro tunc dici debere cum confirmamus aliquid aut promittimus* [bir vaatte bulunduğumuz ya da bir şeyi teyit ettiğimizde "Yemin ederim" demek zorunludur]). Yine de yanlış olmayan bir şekilde, Hobbes bu iki yemin biçimini esas olarak vaat edici yemin altında tek bir tipe geri getirir: *Neque obstat, quod iusiurandum non solum promissorium, sed aliquando affirmatorium dici possit: nam qui affirmationem iuramento confirmat, promittit se vera respondere* [Bazen bir Yemin'in vaat edici değil, beyan edici olarak söylenebileceği tartışmasızdır. Yeminin aracılığıyla bir iddiayı güçlendirmek için konuşan, hakiki yanıtı verdiğini ilan eder] (*De cive 2.20/ On the Citizen, 41*). Aslen farklılık, her iki durumda da aynı olan yemin eylemiyle değil *dictum*un semantik içeriği ile ilgilidir.

4. Hint-Avrupa halklarının epik şiirinin soruşturması aracılığıyla üçlü işlev ideolojisinin yeniden inşasının sonunda Georges Dumézil, her bir işleve karşılık gelen üç kötülüğü ya da "müsibet" (*fleaux*) bulunduğu bir grup metni (Keltik, Farsi ve Vedik) elden geçirir. Tabiri caizse Hint-Avrupa toplumunun "işlevsel müsibetleri" söz konusudur; her bir musibet papaz, asker ve askerden oluşan (modern terimlerle: din, savaş ve ekonomi) üç işlev ya da kategoriden birini tehdit eder. Ele aldığı iki Keltik metinden birinde ruhbanlığa karşılık gelen işleve denk gelen musibet, "sözlü akitlerin bozulması" yani kişinin üstlendiği yükümlülüklerin reddedilmesi veya inkâr edilmesi olarak tanımlanır (Dumézil [1], 616). Farsi ve Verdik metinler de musibete benzer terimlerle çağrışım yaparlar: verilen söze sadakatsizlik, ritüel tertiplerinde hata ya da yalancılık.

Kişinin verdiği sözün ihlal edilmesi ve genel anlamda dile içkin olan yalancılık olasılığı biçimini alan bu "Hint-Avrupa" musibetine karşı yeminin bir çare olabileceği düşünülebilir. Bununla birlikte yemin, tam olarak da bu musibeti önlemek için tek başına yetersizliğini kanıtlıyor. Nicole Loraux, *The Divided City* {Bölünmüş Şehir} kitabındaki "Yemin, İhtilafın Tohumu" {*Oath, Son of Discord*} bölümünde yeminin, yalnızca olumsuz olarak yalan yere yemin olasılığı aracılığıyla tanımlandığı, Hesiod'tan (*Theog. 231- 32*) bir pasajın üzerinde durur: "sanki yeminin yalan yere yemini cezalandırmaktan başka bir amacı yokmuş, sanki tam da yeminin kendisi tarafından üretilmiş yeminini bozanlar için korkunç bir lanet biçiminde yaratılmış gibi" (Loraux, 121-22/123). Zaten arkaik çağda, bu nedenle, dini bağın daha güçlü olduğu varsayılan bir zamanda, yemin esas olarak yalan yere yemin olasılığını ima ediyormuş ve – Loraux'un önerdiği gibi – paradoksal olarak yalancılığı engellemeye değil, yalan yere yeminle mücadele etmeye yönelmiş gibi görünür. Bilim insanlarının hakkında tartışmayı bırakmadığı yalan yere yemin teriminin (*epiorkos*), Yunanca etimolojisi anlaşıldığında arkaik ve klasik Yunan'da *epiorkos*un hafife alındığı kesindir. İç savaşa kurban düşmüş siteleri betimleyerek, "erkekleri {*men*} uzlaştırmak için yeterince güçlü olan herhangi bir güvence yok, yeterince korkunç bir yemin yok" (3.83), şeklinde yazan sadece Thucydides değil Yunanlıların (özellikle de Spartalıların) yalan yere yemine olan yatkınlığı, barış zamanlarında bile aşikârdır. Nitekim Platon, tarafların bir davada ettikleri zorunlu yeminine karşı uyarmaktadır çünkü başka türlü ona göre yurttaşların yarısının yalan yere yemin tutanlar olduğu açığa çıkacaktır (*Laws* 12.948e). Milattan önce üçüncü yüzyıl civarında Stoa kurucularının yalan yere edilen yeminin olması için, yeminin söylendiği anda yemini tutmama niyetinin mi yeterli olacağı (bu Cleanthes'in fikriydi) ya da Chrysippus'un savunduğu gibi yemin edenin, yemini yerine getirmemesinin mi zorunlu olduğunu tartışmaları dikkate değerdir (Hirzel, 75; ayrıca bakınız Plescia, 84). Kanıtlara göre sözel bir akitin ya da vaadin garantisi olarak, yemin başlangıçtan itibaren görev için tamamıyla yetersiz görünmüştür ve hatta yalan için basit bir ceza kesinlikle daha etkili olabilirdi. Yemin, herhangi bir surette "Hint-Avrupa musibetine" karşı çare yaratmaz; aksine musibetin kendisi, yalan yere yemin biçiminde içerilmiştir.

O halde yeminde mesele olan, sadece köken itibariyle sadece bir vaadin ya da bir teyidin doğruluğunun garantisi değildi aynı zamanda yeminde söz konusu olanın, bugün insan dilinin tutarlılığı ve "konuşan hayvan" olarak insanların doğasıyla ilgili olan daha arkaik bir sahnenin hafızasını içeren isimle tanıdığımız kurum olması imkân dâhilindedir. Önlenmesi gereken "musibet" sadece insanların {*men*}, güvenilmezliklerine, sözlerine sadık kalamamasına değil

fakat dilin kendisine, kelimelerin kendilerindeki şeyleri ifade etme kapasitesine ve insanların {*men*} konuşan varlıklar olarak koşulunu beyan etme becerisine ait bir zayıflıktı.

§ Loraux'un göndermede bulunduğu Hesiod'un pasajı *Theog. 231-32*'dedir: "Yemin [*Oath – Horkos*], aslında kasıtlı olarak biri yalan yemin ettiğinde yeryüzündeki insani varlıkların üzerine en yüce derdi getirir." *Theogony*'yle (775-806) uyumlu bir şekilde Styx'in suları "tanrıların büyük yemini" olarak tanımlanır (*theõn megan horkon*) ve hatta bu durumda bile Styx'in suları, onun için büyük bir musibet" (*mega pĕma theoisin*)" olarak işlev görür "tanrılar için ve ölümsüzlerden her kim … Styx'den üzerine bir işret döktükten sonra yalan bir yemin eder, bir yıl boyunca soluksuz yatar ve bir yıl boyunca bu hastalığı uyguladığında, başka, hatta daha kötü bir yargı bunu izler: her zaman tanrı olarak kalacak tanrılarla iştirakten menedilir, bütün bir dokuz yıl süresince tanrıların meclisine veya onların ziyafetlerine katılmaz".

Bununla birlikte yemin ve yalan yere yemin arasındaki bağlantı başlangıçtan itibaren çok önemli görünüyor ki kaynaklar, sözel hileler sayesinde, kelimenin tam anlamıyla alındığı takdirde kişinin anlayabileceği şeyden farklı bir şeyi işaret eden, bir yemin etmeden oluşan hakiki "yemin sanatı"ndan – Homer'e göre (*Od*. 19.394) Autolycus'un üstün olduğu – bahsederler. Homer'in "Odysseus'un anne tarafından büyükbabası olan Autolycus'u övdüğü ve 'yemin etmede ve hırsızlıkta (*kleptosynĕi th'horkoi te*) Autolycus'un bütün insanları {*men*} geçtiğini söylediği" ne (Rep. 334b) ilişkin Platon'un gözlemi bu anlamda ele alınmalıdır.

5. Burada önerildiği gibi arkeolojik bir çalışmada söz konusu olan *aché*'yi nasıl anlamalı? Yirminci yüzyılın ortalarına kadar insan bilimlerinde böyle bir çalışmanın paradigması dil bilimi ve karşılaştırmalı gramer tarafından ayrıntılı olarak ele alınmıştı. Bütünüyle dilsel bir analiz ile insan tarihinin daha arkaik sahnelerine ulaşmanın mümkün olduğu fikri on dokuzuncu yüzyılın sonuna doğru Hermann Usener'ce *Götternamen* (Tanrıların İsimleri – *Names of the Gods*) eserinde ileri sürüldü. Çalışmasının başında ilahi isimlerin nasıl meydana gelmiş olabildiğini sorarken Usener, bu soruyu yanıtlamak için elimizde bir dil analiziyle ortaya çıkanlar dışında hiçbir belgenin olmadığını savunur (Usener, 5). Fakat zaten Usener'den önce on dokuzuncu yüzyılın son otuz yılında karşılaştırmalı mitoloji ve din bilimini kurmak için çabalayan Max Müller'den Adalbert Kuhn and Emile Burnauf'e kadar bir dizi bilim insanın

araştırmasına, karşılaştırmalı gramer ilham vermişti. Tıpkı araştırmacıya, ilgili dilbilimsel biçimlerin karşılaştırılmasının, tarihsel olarak ispat edilmeyen dilin sahnelerine kadar geriye gitmesine izin verdiği gibi (dil bilimcilerin tarihsel dillerde kayıt altına alınmış kelimelerden ayırmak için başlarına yıldız işareti koyma alışkanlığında olduğu, örneğin **deiwos* ya da **med* gibi, Hint-Avrupa biçimleri) aynı zamanda, sosyal kurumlar tarihinin başka türlü erişilemeyen aşamalarına, etimoloji ve anlamların analizi yoluyla gitmek mümkün oldu.

Bu anlamda Dumézil, aynı zamanda Hint-Avrupa dillerinin karşılaştırmalı gramerine borcunu ifade ederek kendi çalışmasını, "filozofun olmayan fakat, en eski tarihin ve ultra-tarihin en uzak çeperine [*de Ia plus vielle histoire et de Ia frange d'ultra-histoire*] akla uygun bir şekilde ulaşabilecek bir tarihçinin" (Dumézil [2], 14) çalışması olarak tanımlar.

Tarihçinin burada ulaşmaya çabaladığı "ultra-tarihin çeperinin" temeli, Hint-Avrupa dillerinin ve onu konuşan halkların varlığı ile karşılaşır ya da aynı kaderi paylaşır. "Ultra-tarihin çeperi", bir Hint-Avrupa biçiminin var olması ile aynı oranda ve anlamda var olur. Yine de, bu formların her biri, titiz olmak istiyorsak, yalnızca tarihsel dillerdeki mevcut formlar arasındaki tekabüliyetler sistemini ifade eden bir algoritmadır. Antoine Meillet'in ifadeleriyle, Hint-Avrupa olarak adlandırdığımız, sadece *x*'in "bilinmeyeni" temsil ettiği "*x* gibi bir zamanda, *x* gibi bir yerde insanlar {*men*} tarafından *x* gibi bir dili varsayan … bu tekabüliyetler sisteminin bütünüdür" (Meillet, 324). Kendi orijinal dökümanını üreten tarihsel bir çalışmanın *monstrum*'u meşru kılınmak istenmediği sürece, tarihsel olarak gerçekleştiği savlanan Hint-Avrupalı herhangi bir olaydan asla anlam çıkarılamazdı. Bu nedenle, aşağı yukarı 1950'de Dumézil, üç işlev (papaz, asker ve çoban ya da modern terimlerle din, savaş ve ekonomi) ideolojisinin "zorunlu olarak bir toplumun yaşamında, Hintli modele göre bu toplumun *gerçek* üçlü bölünmesine eşlik etmediğini" fakat bilakis "bir ideal ve aynı zamanda insanların {*men*} yaşam ve dünyasının gidişatını düzenleyen güçlerin yorumlama ve analiz biçimi" (Dumézil [1], 15) gibi bir şeyi, bir "ideolojiyi" temsil ettiğini kabul ettiğinde, on dokuzuncu yüzyılın karşılaştırmalı mitolojisine nazaran Dumézil'in yöntemi önemli bir gelişmeyi kayıt altına aldı.

Benzer şekilde önsözünde Benveniste, analizinde "hiçbir ekstradilsel önvarsayımın dahil olmadığını" (Benveniste [2], 1:10/12) ilan ettiği Hint-Avrupa Dil ve Toplumu'nu (1969) [*Indo-European Language and Society*] yayınladığında, "Hint-Avrupa kurumu" olarak adlandırdığı şeyin, tarihsel temeli ve epistemolojik *locus*'unun nasıl anlaşılması gerektiği tam olarak açık değildi.

Bir arkeolojinin ulaşmaya çalıştığı "en eski tarihin" ve "ultra-tarihin çeperinin" temel ve doğasını burada mümkün olan en geniş ölçüde tanımlamalıyız. Bir arkeolojinin geriye doğru izini sürmeye çalıştığı *arche*'nin, bir kronolojide ("tarih öncesi" gibi geniş bir kategoride bile) veya hatta onun ötesinde süresiz bir metatarihsel yapıda (örneğin ironik bir şekilde Dumézil'in önerdiği gibi bir insansının sinir sisteminde) verili olarak herhangi bir şekilde anlaşılamayacağı açıktır. Bilâkis *arche*, tarihte çalışan bir güç olarak {anlaşılmalıdır}; tam olarak Hint-Avrupa dilinin, her şeyden önce tarihsel olarak erişilebilir diller arasında bir bağlantı sistemi ifade ettiği gibi; tıpkı psikanalizde çocuğun, yetişkinlerin ruhsal yaşamında eylemeye devam eden bir gücü ifade etmesi gibi; ve tıpkı evrene yol açtığı varsayılan "büyük patlama"nın, arka plandaki radyasyonunu bize iletmeyi asla bırakmayan bir şey olması gibi. Yine de astrofizikçilerin tarihini belirleyebildiklerini iddia ettikleri "büyük patlama"dan farklı olarak, bu milyonlarca yıl olsa bile, *arche* verili değildir, bir töz ya da bir olay değildir fakat antropojenez ile şimdi, tarih ile ultra tarih arasındaki uzanan tarihsel akımların bir alandır. Ve böylece tarihsel olguları olduğu haliyle – yani antropojenez gibi bu, zorunlu olarak önceden var olduğu varsayılan ancak kronolojide varlığı kabul edilmeyen bir olay olduğu sürece – bilinebilir hale getirebilir.

Yemini arkeolojik olarak incelemek, böylece, antropojenez ile günümüz arasında uzanan bir *arche* yönünde, Greko-Roman dünyasıyla sınırlayacağımız tarihsel verilerin analizini yönlendirmek anlamına gelecektir. Benim hipotezim odur ki hem hukuki hem de dini olan, *yemin* terimiyle tanımladığımız bu esrarengiz kurum, yalnızca içinde konuşan bir varlık ve siyasal bir hayvan olarak insanın doğasını mesele eden bir perspektifle bilinebilir hale getirilebilir. Dolayısıyla yemin arkeolojisinin güncel ilgisi budur. Antroprojenez gibi ultratarih, aslında bir kez ve tamamlanmış olarak düşünülebilecek bir olay değildir; her zaman seyir halindedir, çünkü *Homo sapiens* insan {*man*} olmayı asla bırakmaz, belki de dile dâhil olmayı ve konuşan varlık olarak kendi doğasına yemin etmeyi henüz bitirmemiştir.

6. Çalışmamıza devam etmeden önce, arkeolojinin ussal bir şekilde ulaşmaya çalıştığı "en eski tarih" e ya da "ultra-tarihin çeperine" erişimi engelleyen önsel yanlış anlaşılma alanını temizlemek gerekir. Örnek olarak, Benveniste'nin yukarıda sözü edilen 1948 tarihli makalesinde ve daha sonra *Hint-Avrupa Dil ve Toplumu'nda* yemine ayırmış olduğu emsal niteliğindeki analizlerini ele alalım. İkisinde de esas olan şey, "mazruf, bariyer, bağ" anlamına gelen *herkos*a kadar izi sürülen *horkos* teriminin geleneksel etimolojisinden ve "kutsallaştırıcı {*sacralizing*} nesneyi güçle tutmak (*horkon omnymat*)" olarak yeminin teknik ifadesine ilişkin yorumdan vazgeçilmesidir. O halde *horkos*, "bir kelime ya da bir eylemi değil taahhüde

zorlayıcı güç bahşeden kötü kudret verilmiş bir *şeyi*" işaret eder (Benveniste [1], 85- 86). *Horkos*, çeşitli şekillerde Styx'in sularında, kahramanın asasında ya da kurbanın bağırsaklarında cisimleşen "Kutsal Töz" dür (90). Benveniste'nin yolunu izleyen, Yunan hukukunun büyük tarihçisi Louis Gernet, hemen hemen aynı terimlerle yemini dile getiren kişinin "kutsal töz"le ilişkiye geçirildiğini ifade eder (Gernet [1], 270/223: "Yemin etmek, bu nedenle, en korkunç türden dini güçlerin alanına girmektir.").

On dokuzuncu yüzyılın sonlarından itibaren insan bilimlerinde, tarihsel bir kurumu açıklamanın, zorunlu olarak onu kutsal ya da büyüsel-dinsel olan bir kökene ya da bağlama geri götürmek anlamına geldiği fikri o güçlüdür ki, Jean Bollack, Benveniste'nin aksine, *horkos* teriminin gerçek anlamını ancak *herkos*'tan gelen etimolojik kökeni izlenirse yakalanacağını "*Styx et serments*" makalesinde yazdığında aslen, karşı çıkmak istediği argümanın temel özelliklerini sürdürdüğünü fark edemiyordu:

> Yemin, yemin eden kişiyi kelimelerin büyülü gücü aracılığıyla, dünya ve yakarılan nesne ile özel bir ilişki içine yerleştirir. … Kalp gibi yakarılan nesnelerin çoğu, kutsal bir alana aittir. Ancak geniş çapta kutsallaştırılmış bir evrende, tanık olarak çağrılan her nesne, bir kefil ve koruyucudan korkunç bir güce dönüşebilir. İnsanı yakarılan nesnelerle bağlayan özel ilişki, Benveniste'nin düşündüğü gibi üzerine yemin beyan edilen nesneyi değil, yemin edeni onunla kuşatan mazrufa {*enclosure*}, işaret eden *horkos* terimiyle tanımlanırmış gibi görünüyor" (Bollack, 30-31).

Buradaki kutsallık nesneden ilişkiye doğru yer değiştirmiş, ancak açıklama değişmeden kalmıştır. Sürekli olarak tekrarlanan bu paradigmaya göre yeminin gücü ve etkililiği, bir kez daha kökensel olarak ait olduğu ve en arkaik olarak varsayılan büyüsel-dinsel "güçler" alanında aranır: yeminin gücü ve etkililiği buradan kaynaklanır ve dini inancın azalmasıyla birlikte azalır. Burada, tarihsel olarak tanıdığımız insandan önce bir *homo religiosus*un varlığı varsayılır. Ancak bu *homo religiosus* sadece bilim insanlarının hayal gücünde vardır çünkü elimizde olan tüm kaynaklar, gördüğümüz gibi, bize, dindar olduğu kadar ve bir o kadar da dindar olmayan, yeminine sadık olan ve aynı zamanda yalan yere yemin etme yeteneğine sahip olan bir insan {*man*} sunar. Doğruluğunu sorgulamaya niyet ettiğim, yemine dair her bir analizin {ortaya koyduğu} bu ön varsayımdır.

§ “Kutsal bir töz” olarak *horkos*a ilişkin Benveniste’nin tezi, yazarın kendisinin de işaret ettiği gibi, klasik antikite uzmanı ve aynı zamanda mükemmel bir Yahudi ve Hıristiyanlık tarihi {uzmanı} olan Elias Bickermann’nın bir makalesinden kaynaklanır. 1935’de *Revue des etudes juives*’de yayınlanan mevzubahis, makaleden iki yıl önce yayınlanan Gerardus van der Leeuw'un *Dinin Fenomolojisi*’nin {*Phenomenology of Religion*} eleştirisi bağlamında, sadece metodolojik örnek başlığı altında yemine göndermede bulunur. Ortak bir kültürel formasyonu yansıtsa dahi Bickermann’ın ortaya koyduğu metodolojik ilkeler, Benveniste üzerinde belirleyici bir etki bırakmış görünür. (1933’ten 1942’ye kadar Paris *Ecole pratique des hautes etudes*’de ders veren Bickermann, Yahudi kökeni nedeniyle Birleşik Devletler’e – burada yazarın ismi Bickerman olacaktı – sığınmak zorunda bırakıldığında Ulusal Bilimsel Araştırma Merkezi'nde araştırma yapmakla yükümlüydü {*chargé des recherches*} ve Benveniste’nin hocası da olan Antoine Meillet’in yöntemine açıkça atıfta bulunmaktaydı.) Gerçek şu ki Bickermann'ın önerdiği dört metodolojik ilke (dini olguları açıklamak için psikolojiye başvurmayı terk etmek; olguları, kurucu unsurlara ya da “köklerine” ayırmak; tek tek unsurların işlevini tek başına analiz etmek; bunların işlevini mesele olan olguda araştırmak) Benveniste'de tam olarak bulunur. Bununla birlikte, bir kez daha, metodunu örneklemek amacıyla yeminini ele alan bir notta böylesi bir mahir bilim insanı, Benveniste'nin hemen hemen aynı kelimelerle tekrar ele alacağı kutsalın ilkselliğini paradigmasını sorgusuz bir şekilde tekrarlar: “her zaman ve her yerde söz konusu olan, bir tasdik ile kutsal bir şey arasında bir ilişki kurmaktır. … Hedef her yerde aynı kalır, yani tasdik ve kutsal töz arasında bir ilişki kurmak” (Bickermann, 220-21/ 888-89).

7. Başka bir yerde (Agamben, 79-89/49-51), *sacer* teriminin sözde müphemliğini tartışırken, yirminci yüzyılın sonları ile yirminci yüzyılın ilk onyılları arasında dinler tarihi ve din bilimince ele alınan "kutsal" doktrini ile bağlantılı, yetersizlikleri ve çelişkileri açımladım. Burada, insan bilimlerinin araştırmalarını özellikle hassas bir alanda olumsuz bir şekilde koşullandıran bu “bilimsel mitolojinin” kuruluşundaki belirleyici anın Latince *sacer* teriminin, Anglikan bir misyoner olan Robert Henry Codrington’un, Melanezya halkları üzerine yaptığı çalışmalarda tasvir ettiği *mana* ile olan karşılaşması olduğunu hatırlatmak yeterli olacaktır. Zaten on dört yıl önce Codrington keşfini, “Hibbert Dersleri”nde, içinde "sonsuz, görünmeyen,

ya da sonradan İlahi olarak adlandırılan idenin, en küçük kabileler arasında belirsiz ve puslu bir biçimde var olabilen" (Müller, 51) gelenek halini alan *mana* kavramını kullanıma sokan Max Müller'e bir mektupta iletmişti. Sonraki yıllarda bu kavram, Amerikan Yerlileri üzerinde etnografik çalışmalarda (Iroquoisler arasında *orenda*, Algonquianlar arasında *manitou*, Dakotalar arasında *wakan* olarak), çeşitli isimler altında Robert Marett, *Dinin Eşiğinde*'sinde (1909), bu görünmez "gücü" dinsel deneyimin merkezi kategorisi haline getirinceye kadar, yeniden ortaya çıktı. (Bu yeni doğmuş "bilim" - ya da daha doğrusu yazarın tercih ettiği şekliyle - "dinler" tarihi üzerinde gerçek bir diktatörlük uygulayan) Müller ve animizm (ölmeyi reddeden başka bir bilimsel mitoloji) kavramını borçlu olduğumuz Marett gibi yazarların din teorilerinin dayanaksızlığına rağmen, dini bir olgunun temel kategorisi olabilecek korkunç olduğu kadar kararsız, anlaşılmaz ve belirlenimsiz olan "kutsal bir güç veya töz" fikri etkisini sadece Durkheim, Freud, Rudolf, Otto ve Mauss üzerinde değil yirminci yüzyıl dilbiliminin başyapıtı Benveniste'nin *Vocabulaire*'si üzerinde de uyguladı.

Mana gibi terimlerin anlamının tamamen yeni temellere oturtulması için Levi-Strauss'un 1950'deki denemesinin beklenmesi gerekiyordu. Dikkate değer bir pasajda Levi-Strauss, bu terimleri, bilinmeyen bir nesneyi tanımlamak ya da kullanımını açıklayamadığımız için kullandığımız *truc* [zımbırtı(thingamajig)] ya da *machin* [şey(thingamabob)] gibi yaygın Fransızca ifadelerle bir araya getirdi. *Mana, orenda* ve *manitou*, din ile ilgili sosyal bir duyguyu ya da kutsal bir tözü değil her şeyden önce ondan yararlanan bilim insanları için geçerli olan bir anlam boşluğuna ya da anlamlandırmanın belirlenimsiz değerine işaret eder: "Fakat her zaman ve her yerde bu tip kavramlar, cebirsel semboller gibi kendi içinde anlamdan yoksun ve bu nedenle hiçbir surette bir anlam kazanmaya yatkın olmayan, bir anlamlandırmanın belirlenimsiz değerini temsil etmek için husule gelirler; onların tek işlevi, gösteren ile gösterilen arasındaki boşluğu doldurmaktır, ya da daha açık bir ifadeyle, böylesi bir durumda, böylesi bir ortamda ya da tezahürlerinin bir tanesinde, gösteren ve gösterilen arasında bir eşdeğersizlik ilişkisinin yerleştiği olgusuna işaret etmektir" (Levi-Strauss, xliv/55-56). *Mana*'nın esrarengiz ya da gizemli bir gücün karakterini gerçek anlamda temsil ettiği bir yer varsa, Levi-Strauss ekler, bu yer her şeyden önce bilim insanının düşüncesindedir: "*Mana*, hakikaten orada *mana*'dır" (ibid., xlv/57). On dokuzuncu yüzyılın sonunda, Avrupa'da din, bütün görünümleriyle, en azından din tarihini bir araya toplamak ve din bilimini inşa etmek isteyenler için, o kadar tuhaf ve anlaşılmaz bir şey haline dönüştü ki, bilim insanları kendi geleneklerine bakmak yerine ilksel halklar arasında anahtarı aramak zorunda kaldılar: fakat bu ilksel halklar,

yalnızca, bir aynada, bu uzmanların onlara yansıtmış oldukları aynı abartılı ve çelişkili imgeler olarak geri dönebilirlerdi.

§ Gösteren ile gösterilen arasındaki kaçınılmaz olan bağlantısızlığa ilişkin tartışmasında Levi-Strauss, mitolojide dilin neden olduğu bilincin bir tür “hastalığını” gören Max Müller’in teorisini yeniden, yeni bir biçimde ele alır ve geliştirir. Müller'e göre, mitolojik ve dini kavramların kökeni, her türden eş kökenli sözcüklerin, çok anlamlılığın ve mühemliğin zorunlu olarak var olduğu dilin, üzerinde çalıştığı düşüncenin nüfuzunda bulunur. Mitoloji, diye yazar Müller: “hakikatte dilin, düşünce üzerine yansıttığı, dil düşünce ile orantılı hale gelinceye kadar ortadan kalkmayacak olan, ki bu asla gerçekleşmeyecek, karanlık bir gölgedir” (Cassirer, 4/5).

8. Tanımlamaya çabaladığım bilimsel mitolojinin başka bir görünümü (ki bu durum hakikaten bu bilimsel mitolojiden ayrılmaz) kutsallık ve din alanının – bu, genellikle büyününkiyle birleşir, böylelikle karışıklık ikiye katlanır ve "dinsel-büyüsel" bir alandan söz edilir –, insan bilimlerinde tarihsel araştırmanın ihtiyatla yeniden bulmaya çalışabildiği en arkaik anla örtüştüğü düşüncesidir. Basit bir metinsel analiz bunun, araştırmacı tarafından, kendi araştırma alanında, araştırmacı belgesel bir sınıra veya eşiğe ulaştığı noktada devreye sokulan keyfi bir varsayım olduğunu göstermektedir. Çoğu zaman bilim insanın az çok bilinçli olarak tarihçinin sabırlı emeğinin tanımlayabildiği alanın ötesinde yatan terra incognita olarak isimlendirdiğinden başka bir şey olmayan Franz Overbeck'in *Urgeschichte* ve Dumézil'in "ultra-tarihin çeperi" olarak adlandırdığı pasaj sanki zorunlu olarak, büyüsel-dinsel öğeye körlemesine bir sıçramayı ima eder. Hukuksal alanı örnek olarak alırsak bu, en azından tarihsel evrede, ayırt edici özellikleri belirli bir ölçütte tanımlanmış olarak bize görünen, dinsel ile dünyevi alan arasındaki ayrım olabilir. Eğer bilim insanı bu alanda daha arkaik bir aşamaya ulaşırsa, sınırların bulanıklaştığı izlenimine kapılır, bu nedenle bilim insanı dinsel ile dünyevi alanın (ve genellikle büyülsel alanın) henüz farklı olmadığı önceki bir evre hipotezine yönlendirilir. Bu anlamda, en eski Yunan hukuku üzerinde çalışan Louis Gernet, hukukun ve dinin ayrılmaz bir şekilde göründüğü “hukuk öncesi” (*pre-droit*) olan bir başlangıç evresi tanımlamıştır. Aynı anlamda Paolo Prodi, yeminin siyasal tarihinde, din ve siyaset arasındaki ayrılma sürecinin henüz başlamamış olduğu “ilksel bir ayrımsızlığı” hatırlatır. Bu gibi durumlarda, bizim tarafımızdan bilinen ve tam olarak, bilim insanın sabırlı emeğinin sonucu

olan dinsel ve dünyevi alanların niteliklerini, sözde "ilksel ayrımsızlığa" basitçe ve eleştirmeden yansıtmama sağduyusuna sahip olmak elzemdir. Tıpkı bir kimyasal bileşiğin, kendisini oluşturan unsurların toplamına indirgenemeyen belirli özelliklere sahip olması gibi, tam da bu nedenle tarihsel bölünmeden önce duran şeyin, – bu türden bir şeyin varolduğu kabul edilirse – bileşiğin parçalarını tanımlayan özelliklerinin opak ve belirsiz bir toplamı olması gerekmez. Hukuk öncesi, tıpkı dinden önce olan şeyin yalnızca tarihsel olarak bildiğimiz, daha ilkel bir din (*mana*) olmaması gibi, sadece "ilksel" bir yasa olamaz; bilakis, din ve hukuk terimlerini es geçmek ve bir *x* hayal etmeyi denemek akla uygundur. Bu *x*'in tanımını bulmak için, en azından geçici olarak, onlarla din ve hukuk olarak tanımlamaya alışkın olduğumuz yüklemlerin atfedilmesini askıya alan bir tür arkeolojik *epoche* uygulayarak, her türlü önlemi ortaya koymalıyız.

Bu noktada soruşturulması gereken, araştırmacının analizinin karşı karşıya kaldığı belirsizlik eşiğidir. Bu, belgelerin eksik olduğu tarih öncesi bir geçmiş gibi, kronolojiye dikkatsizce yansıtılması gereken bir şey değildir aksine kabul edilen ayrımı mesele ederek, yeni bir tanımına yol açabilecek kavrayışa ilişkin olgunun içsel bir sınırıdır.

§ Mauss vakası, kutsal sistem ön varsayımının nasıl güçlü bir etkiye sahip olduğuna ve en azından kısmen yazarın yöntemini tanımlayan olguya olan olağanüstü dikkat ile etkisizleştirilebileceğine iyi bir örnektir. Genel bir büyü teorisinin 1902 *Esquisse*'si, büyülü olguları sık sık karıştırılan din, hukuk ve teknolojiden ayırma çabasıyla açılır. Yine de Mauss'un analizi, sadece bir alana tahsis edilemeyen olgularla (örneğin, *devotio* gibi bir beddua içeren hukuksal-dinsel ritüeller gibi) sürekli olarak karşı karşıya kalır. Mauss, daha sonra, kurban ve kötülük tılsımları olmak üzere iki aşırılık tarafından tanımlanan bir alan tasarlayarak din-büyü ikili karşıtlığını, zorunlu olarak belirlenimsizlik eşiğini temsil eden kutuplu bir karşıtlığa dönüştürmeye sevk edilir (Mauss, 14/27). Çabasını odakladığı bu eşiklerdir. Dumézil'in gözlemlediği gibi sonuç, Mauss için artık bir yandan büyülü gerçekler ve öte yandan dini gerçeklerin olmamasıdır; bilakis "[Mauss'un] başlıca kaygılarından biri, her bir olgunun karmaşıklığını ve bu olguların çoğunun, derhal çeşitli düzeylerde konumlandırılmış olan, tüm tanımları aşma eğilimlerini vurgulamaktı" (Dumézil [3], 49).

9. Şimdi yemini analiz edebildiğimiz, yani belgelere sahip olduğumuz, tek dönem boyunca kendini gösterdiği gibi ele alalım. Burada yemin, dini alanla ilişkilendirmeye alışkın olduğumuz unsurları içeren bir hukuki kurum olarak görünmektedir. İçerisinde, yalnızca bir dinsel ayin olan daha arkaik bir evreyi, tamamen hukuka ait daha modern olandan ayırmak, tamamen keyfidir. Aslında, hali hazırda, sahip olduğumuz en eski belgelere göre, örneğin Roma geleneğinden gelen Dvenos vazosunda (M.Ö. altıncı yüzyılın sonlarına tarihlenen) kaydedildiği gibi, yemin kuşkuya yer bırakmayacak bir şekilde vaat eden bir formül olarak hukuksal bir karakterde ortaya çıkmaktadır - bu özel durumda, yemin kadının koruyucusu tarafından evlilik veya nişan anında (gelecekteki) kocaya verilen teminattır. Bununla birlikte, arkaik bir Latince'yle yazılmış olan bu formül, tanrılardan bahsetmektedir, aslında [koruyucu], tanrılarla yemin etmektedir: *iovest deiuos quoi me mitat* ("beni gönderen" – vazo konuşmaktadır – "tanrılarla yemin ediyor") (Dumézil [3], 14-15). Burada, yemin tarihinde, elimizde olan belgelerin kanıtlayamadığı daha ilksel olarak saf bir dini evre varsaymamıza gerek yok: yemin, aynı özellikleri gösterdiği daha sonraki kaynaklar tarafından da kanıtlanan, Latin geleneğinin ulaşmamıza izin verdiği en eski kaynaklarda, bir sözün ya da bir iddianın gerçekliğini garanti etmeyi amaçlayan sözlü bir eylemdir ve yemini az ya da çok dinsel, az ya da çok hukuki olarak tanımlamak için hiçbir nedenimiz bulunmamaktadır.

Aynı şey, Yunan geleneği için de geçerlidir. En eski kaynakların geniş bir araştırmada bize gösterdiği gibi yemin, tanrıların tanıklığını, nesnelerin (İlyada'nın başlangıcında Aşil'in "büyük yemini" - *megas horkos* - olarak asa, ama aynı zamanda atlar, savaş arabası ve kurban edilen hayvanın iç organları), varlığını gerektirir ki tüm bu unsurları tarihsel dönemde, kesinlikle hukuki doğaya sahip olan yeminlerde de buluruz (yeminin "yasal" - *horkos nomimos* - olarak tanımlandığı federal siteler arasındaki ahitlerde olduğu gibi; bkz. Glotz, 749). Ve gördüğümüz gibi, tanrılar dahi, Styx'in sularını anarak yemin ederler; ve Hesiod'un bir tanrı tarafından işlenen yalan yere yeminin cezası hakkında bize anlattığından çıkarsadığımız kadarıyla, tanrılar dahi yeminin otoritesine tabidir. Üstelik, Aristoteles'in "kutsal olan hakkında ilk defa kafa yoran [*teologēsantas*]" en eski filozofların, kozmosun ilk ilkeleri arasına, Ocean ve Tethys'in yanı sıra, "tanrıların yemini olarak hizmet eden Styx dedikleri suyu" (*Metaph*. 983b32) yerleştikleri konusunda bizi bilgilendiren yetkili tanıklığına sahibiz ve Aristoteles, şöyle ekler: "varsayım, en eski şeyin [*presbytaton*] en değerlisi olduğu [*timiōtaton*] ve yeminin en değerli şey olduğuydu [*horkos de timiōtaton estin*]" (ibid., 938b34-35). Bu tanıklığa göre, yemin aslında tanrılardan daha az adim olmayan ve bir şekilde tanrıların da tabi olduğu en eski şeydir. Ancak bu yeminin, "kutsal bir töz" olarak düşünülmesi gerektiği anlamına gelmez;

aksine, *Metafiziği* açan felsefenin kısa tarihi içindeki Thales'in düşüncesinin yeniden yapılandırıldığı pasajın bağlamı bilim insanını, sanki kozmosun ve onu anlayan düşüncenin kökeni bir şekilde yeminini işaret edermiş gibi, Sokrates öncesi filozofların saydığı "ilk ilkelerin" (*prōtai aitiai*) arasına yemini yerleştirmeye sevk eder.

Hukuksal olan ile dinsel arasındaki özellikle de yemini ilgilendiren ayrım, bu nedenle zayıf bir şekilde konulmuştur. Sadece yeminin dinsel alana ait olduğu hukuk öncesi bir aşamayı benimsemek için hiçbir nedenimiz olmadığı gibi aynı zamanda kendimize resmettiğimiz hukuk ve din arasındaki kronolojik ve kavramsal ilişkiye dair bütün alışkanlığımız da gözden geçirilmelidir. Belki de kendi başına yemin bize (yalnızca) hukuki ya da (yalnızca) dini olmayan ve tam da bu nedenle, başlangıçtan itibaren neyin hukuk neyin din olduğunu düşünmemize izin veren, bir olgu sunar.

§ Hukuk ve din karşı karşıya yerleştirildiğinde Romalıların kutsal alanı, hukukun ayrılmaz bir parçası olarak gördüklerini hatırlamak gerekir. *Digest*, *satus rei publicae*'yi [kamusal şeylerin statüsünü] ilgilendiren *ius publicum* [kamu hukuku] ile *singulorum utilitatem*'u [bireylerin menfaatini] ilgilendiren *ius privatum* [özel hukuk] arasındaki ayrımla başlar fakat derhal bu ayrımın ardından *ius publicum*, "kutsal şeylere ve ayinlere, rahipler ve hâkimlere dayanan" yasa olarak tanımlanır (*ius publicum quod in sacris, in sacercdotibus, in magistratibus consistit* [Ulpian,1.1]). Benzer şekilde Gaius (*Ist.* 2.2) şeyleri, *divini iuris sunt veluti res sacrae et religiosae*'yı (*divini juris* sınıfı kutsal ya da dinsel şeylerdir) saptayarak *ius divinum* [kutsal hukuk] ya da *ius humanum*'a [insan hukukuna] ait olup olmadığına göre ayırır fakat şeylerin bu *summa divisio*'su [temel ayrımı] açıkça yasaya dâhildir.

10. İki metin, yemin analizini yeni bir temel üzerinden anlamamıza yardımcı olacaktır. İlki, Philo'nun Tanrı'nın, Yaratılış 22: 16-17'de İbrahim'e ettiği yeminini tartışan ve yemini, Tanrı'nın dili ile kurucu bir ilişki içine yerleştiren *Legum allegoriae*'sından (204-8) bir pasajdır:

> Kendisinden daha yüksek bir şey olmadığından, bütün her şeyin en iyisi olan Tanrı'nın başka bir şey üzerine yemin etmediğini, kendiyle yemin ettiğini dikkate almışsındır. Bazıları yeminin inanca yardım etmek [*pisteōs eneka*] için eklendiğinden ve

sadece … Tanrı güvenilir [*pistos*] olduğundan, Tanrı için yemin etmenin yakışıksız olduğunu söylemişlerdir … Üstelik Tanrı'nın tam da sözleri yemindir [*hoi logoi tou theou eisin horkoi*] ve Tanrı'nın yasaları en kutsal hükümlerdir; ve O'nun kesin gücünün kanıtı, O'nun söylediği her şeyin husule gelmesidir [*an eipēi ginetai*] ve bu, özellikle bir yeminin özelliğidir. Öyle görünüyor ki, bundan çıkan doğal sonuç, Tanrı'nın sözlerinin, eylemde tamamlanarak [*ergōn apotelesmasi*] teyit alan yeminler olduğudur. Gerçekten de bir yeminin, ihtilafa düşülen bir noktaya Tanrı'yı tanıklığa [*martyria*] çağırmak olduğunu dile getirirler; o halde yemin eden Tanrı ise, Kendisine tanıklık eder ki bu saçmadır, çünkü tanıklık eden, kendisi adına tanıklık edenden başka bir kişi olmalıdır. … Eğer bir kez "Kendi üzerime yemin ettim"i doğru şekilde ele alırsak, bu lüzumsuz safsatayı bırakırız. Muhtemelen o zaman meselenin hakikati şöyle bir şeydir. Güvence verecek [*pistoun dynatai*] hiçbir şey, Tanrı'ya dokunmadan olumlu güvence veremez çünkü Tanrı, sadece Kendi doğasını hiç kimseye göstermemekle kalmaz fakat doğasını bütün kavmimize görünmez kılmıştır. … Dahası, Kendi doğasıyla ilgili tam olarak bilgiye sadece Tanrı sahip olduğundan Kendisi ile ilgili herhangi bir şeyi tek başına O, tasdik edecektir. Bu bakımdan Tanrı, demek ki, öncelikle kendisi için ve ikinci aşamada kendi eylemleri için en güçlü kefildir, o halde doğal olarak, kendisine olduğu sürece kendine güvence verdiğinden [*ōmnye cath'heautou pistoumenos heauton*] kendiyle yemin eder; bu, Tanrı haricinde başkası için imkânsız bir şeydir. Bunu şu izler ki, Tanrı'nın doğasına dair bilgiye sahip olmaya ehil olmadığı için Tanrı üzerine yemin edemeyeceklerinden, Tanrı üzerine yemin ettiğini söyleyenler, aslında, dinsiz olarak düşünülmelidir. Hayır, eğer, (gördüğümüz gibi) sözün yorumlanması anlamına gelen [*tou ermeneōs logou*] O'nun ismiyle yemin etmeye ehil olmakla yetinmeliyiz. Çünkü bizim, kusurlu halk için bu Tanrı olmalıdır fakat mahir ve kusursuz olanlar için temel varlık onların Tanrı'sıdır. Musa da dikkatlice izleyelim, Yaratılmamış olanın aşkınlığında hayretle dolu olarak "O'nun adıyla yemin edeceksiniz" der (Deut. 6:13), "Onunla" değil çünkü yaratılan varlığın akredite olması gerektiği için Kutsal sözle bu varlığa tanıklık etmesi yeterlidir: fakat Tanrı, Kendisinin en kesin garantisi [*pistis*] ve kanıtı olsun [çeviri değiştirildi].

Yemine ilişkin bu kısa çalışmanın sonuçlarını beş tezde özetlemeye çalışalım.

1. Yemin, olgularda sözlerin doğrulanması {olarak} tanımlanır (*an eipēi ginetai*, sözlerle gerçeklik arasında kesin karşılıklılık).

2.Tanrı'nın sözleri yemindir.

3.Yemin Tanrı'nın *logos*'udur ve sadece Tanrı hakiki olarak yemin eder.

4.İnsanlar {*men*} Tanrı'yla değil onun adıyla yemin eder.

5.Tanrı'ya dair bir şey bilmediğimizden, ona dair verebileceğimiz kesin tanım yalnızca onun *logoi*'si *horkoi* olan, sözleri kendisi için mutlak kesin tanıklıkta bulunan varlık olduğudur.

Sözler ve eylemler arasında karşılıklılıkla tanımlanan yemin, burada mutlak olarak merkezi bir işlev icra eder. Bu, sadece Tanrı ve onun *logos*'unun tanımlandığı teolojik düzeyde değil, insan dilini, kutsal dilin paradigmasıyla ilişkilendiğinden antropolojik düzeyde de cereyan eder. Eğer hakikatte yemin olgularda gerçekleşen dilse ve tam da bu Tanrı'nın *logos*u ise (*De sacrificiis* [65] Philo şöyle yazar: "Tanrı konuşur ve konuştuğu olur, bu ikisinin arasında mesafe yoktur [*ho theos legōn ama epoiei*]") o halde insanların yemini, insan dilini bu ilahi modelle uyumlu kılma çabasıdır ve mümkün olduğu kadar, insan dilini inandırıcı [*credible*], *pistos*, kılar.

De sacrificiis'de (93) Philo, yeminin bu işlevini saptar: "şimdi insanlar" diye yazar Philo "başkaları onları güvenilmez bulduğunda güven kazanmak için yemine başvururlar fakat Tanrı başka yerde olduğu gibi konuşmasında güvenilirdir [*pistos*] bu nedenle sözleri kesinlik ve güvence bakımından yeminlerinkinden farklı değildir. Ve böylece, yemin bizim içtenliğimiz için garanti verirken, yeminin kendisi de Tanrı tarafından garanti edilir. Tanrı yemin nedeniyle güvenilir değildir [*dia*], yemini güvence altına alan Tanrı'dır" (çeviri değiştirildi).

Sadece Yahudilikte değil diğerlerinde de sık sık uygulanan, onaylanmış bir hakikati tersine çevirerek çalışan retorik bir modeli yakından takip eden son cümledeki yemin ve Tanrı arasındaki karşılıklı içerime kafa yormak gerekir (Markos 2:27'deki şu ifade buna güzel bir örnektir: "İnsan Şabat günü için değil, Şabat günü insan için [*dia*] yaratıldı). *Horkos*'un mükemmel bir şekilde *pistos* olduğu klasik gelenekte olduğu gibi Yahudi geleneğinde de *pistos* (*enam*) tam anlamıyla Tanrı'nın sıfatıdır. Bu analojiyi geliştirerek (belki de "insana güvenmemizi sağlayan yemin değil, insan yemini güvenilir kılar" şeklinde okunan Aeschylus'un dizesinin – fragman 369 – yolunda ilerleyerek), Philo yemini Tanrı'nın sözü kılarak, yemin ve Tanrı arasında temel bir bağlantı kurar. Bu yolla sadece insan dili değil Tanrı'nın kendisi dahi karşı konulmaz bir şekilde yemin alanına çekilir. Bir yandan yeminde insan dili, Tanrı'nın diliyle iletişime geçer. Diğer yandan ise eğer Tanrı, sözleri yemin olan

varlıksa Tanrı'nın yemin nedeniyle mi yoksa yeminin Tanrı yüzünden mi güvenilir olduğuna karar vermek tamamiyle imkânsız hale gelir.

11. İkinci metin, daha önce birkaç dizesini andığım ve şimdi bağlamına geri dönmemiz gereken *De officiis*'den (3.102-7) ünlü bir pasaj. Buradaki mesele, geri döneceğine dair yeminle tutsak edildiği düşmanları tarafından Roma'ya gönderilen ve ölüme mahkûm edileceğini bilerek geri dönmeye karar veren Attilo Regolo'nun davranışıdır. Cicero'nun sorduğu soru yeminin bağlayıcı gücünün kökeniyle ilişkilidir. "Kişi sorabilir, 'O halde, yemine, nasıl bir önem atfediyoruz? Jupiter'in gazabından korkmuyoruz değil mi?'" (3.102). Ve soruyu Cicero, tüm filozoflar, yine de tanrıların insanlara {*men*} kızgın olmadıklarını veya onlara zarar vermediklerini onaylar, şeklinde cevaplar. Bu noktada Cicero, {daha önce} alıntıladığım yeminin ünlü tanımını formüle eder: "Fakat bir yemin etmekle, ihlal durumundaki korkuyu değil onun içinde yattığı yükümlülüğü telakki etmek ödevimizdir: bir yemin dinsel mukaddesliğin [*affirmatio religiosa*] desteğinde bir güvencedir [*non qui metus sed quae vis sit debet intellegi*]; ve kişinin tanığı olarak Tanrı'nın nezdinde verilen resmi bir ant {promise}, kutsal bir şekilde tutulur. Çünkü artık tanrıların gazabı bir mesele değildir (çünkü böyle bir şey yoktur), mesele iyi niyet ve adalet yükümlülükleridir" (3.104).

Burada belirleyici olan, Cicero'nun yemin *vis*'ini kurmak için yürüttüğü muhakemedir. Buradaki mesele var olmayan (*quae nulla est*) tanrıların öfkesi değil, güvendir [*fides*]. Modern bilim insanlarınca sıklıkla tekrarlanan fikrin aksine yeminin bağlayıcı doğası, yalnızca tanık olarak çağrılan tanrılardan değil, halklar ve siteler arasında olduğu kadar insanlar arasındaki ilişkileri de düzenleyen daha kapsamlı olan bir kurumun, *fides*'in alanına yerleştirilmiş olması olgusundan türer. "Bu nedenle yeminini ihlal eden güveni ihlal eder [*Quis ius igitur iurandum violat, is fidem violat*]" (3.104). Çalışmanın birinci kitabından alıntılanan pasajda *fides*, yani "yasanın temeli", tam olarak Philo'daki gibi, etimolojik olarak söylenenin doğrulanması şeklinde tanımlanmıştı: *quia fiat quod dictum est appellatam fidem* ("iyi niyet" olarak adlandırılır çünkü vaat edilen "hayırlı {bir şekilde} yapılmıştır"] (1.23). Bu nedenle dürüstlük, temel olarak konuşma ve eylemler arasındaki karşılıklılıktır. Regolo, diye tamamlamaktadır Cicero, yeminini yerine getirmekle çok iyi yapmıştır: *hostes omnium* [herkesin düşmanı] olan korsanlara verilen yemini yerine getirmemek yasal olsaydı, ortak bir güvene yaslanmak mümkün olmazdı, "düşmanla yapılan savaşın şartlarını ve antlaşmalarını yalan yere yeminle bozmak [*condiciones pactionesque beliicas et hostiles perturbare periurio*] (3.108)" adil olmazdı.

§ Cicero'nun yemine ilişkin tanımındaki *religiosus* teriminin anlamını netleştirmek akıllıcadır. Bir *res religiosa*, Roma'da cehenneme ait olan tanrılara adanmış bir şeydir (*religiosae quae diis manibus relictae sunt* [dinsel şeyler, aşağıdaki Tanrılar'a verilen şeylerdir] Gaius *Inst*. 2.4); bu anlamda *religiosus* tam anlamıyla mezardır, cesedin (Romalılar mezardan yoksun olan *cadaver*i, *corpus*tan ayırır) gömüldüğü yerdir. *Res religiosa*, dünyevi kullanım ve tecimden alınmış ve ne tevfik edilebilir ne de irtifakla yük altına alınabilir, intifa veya rehin olarak verilemez ve ne olursa olsun herhangi bir taahhüdün nesnesi olamaz (Thomas, 74). Daha genel olarak, dini nesne, kutsal şey gibi, onu dokunulmaz kılan ve titizlikle gözetilmesi gereken bir dizi ritüellistik talimata tabidir. Bu bakımdan, Cicero'nun yeminden bir *affirmatio religiosa* olarak ne anlamda bahsettiği anlaşılabilir. "Dinsel tasdik etme" sözü, bunu ortak kullanımdan uzaklaştıran ve tanrılara adayan, sözü bir dizi rütüelistik talimatın (yemin förmülü ve jesti, tanrıları tanık olarak çağırmak, yalan yere yemin durumunda lanet vs.) nesnesi yapan bir *religio* tarafından garanti edilen ve desteklenen bir sözdür. Sözlüklere göre "küfür, lanet" ve "formüllerin ve ritüel normların titiz bir şekilde yerine getirilmesi" anlamına gelen "din" kavramının çifte anlamı, bu bağlamda zorlanmadan açıklanabilir. *De natura deorum*'daki (2.11) bir pasajda, iki anlam hem ayrı hem de yan yanadır: Halefleri atandığında nezaret etmeyi unutmuş olan konsül Tiberius Gracchus, "küfrün" Devlete bulaşmasına izin vermektense hatasını kabul etmeyi ve *religio*'ya aykırı bir şekilde vuku bulan seçimi iptal etmeyi tercih eder: *peccatum suum, quod celari posset, confiteri maluit, quam haerere in republica religionem, consules summum imperium statim deponere, quam id tenere punctum temporis contra religionem* [Gracchus, Tanrıya saygısızlık lekesinin cumhuriyete yapışıp kalmasındansa, saklayabileceği bir cürmün kamusal olarak itirafını tercih etti; konsüller dinin ihlali içinde bir an bile olmaktansa devletin en yüksek makamından emekli olmayı tercih ettiler].

Bu anlamda, Cicero, tıpkı Caesar ve Livy gibi, terimin iki anlamını bir araya getirdiğinde "din yemininden" (*religio iusiurandi*) söz edebilmektedir. Benzer şekilde Pliny, bedenin belli bölgelerine bakmaya karşı olan kurallara atıfta bulunarak dizlere, sol ele ve hatta idrara mündemiç *religio*'dan söz edebilmektedir (*Hominum genibus quaedam et religio inest observatione gentium . . . inest et aliis partibus quaedam religio, sicut in dextera: osculis adversa adpetitur, in fide porrigitur* [İnsan varlığın dizleri aynı zamanda milletlerin kullanımında bir tür dinsel bir kutsallığa sahiptir. … Ayrıca

başka bölgelere ait olan kutsallık da söz konusudur, örneğin sağ elde: öpücükler, sağ elin arkasına kondurulur ve bir teminat verildiğinde sağ el sıkılır]; *Natural History* 11.250-51). Büyüsel nitelikteki bir metinde boğaz ağrısına karşı bir formül okuduğumuzda – *hanc religionem evoco, educo, excanto de istis membris, medullis* [Büyü ile bu *religio*'yu bu koldan aşağıya iliğe kadar çağırıyor, çıkarıyor ve hasıl ediyorum] – *religio* hem bir "laneti" hem de büyüyü üretmek (ve çıkarmak) için izlenen ritüel formüllerinin toplamını temsil eder.

Geçmişe modern bir kavramı anakronik olarak yansıtarak, bir "Roma dini" den söz edildiğinde, Cicero'nun pontifex maximus Cotca'nın ağzından verdiği net tanıma göre *religio*'nun, *ius divinum*'da izlenen ritüel pratik ve formüllerinin yükününden başka bir şey olmadığı unutulmamalıdır: *cum omnis populi Romani religio in sacra* (kutsama) *et in auspicia* (her önemli kamu eyleminden önce danışılacak olan kehanetler) *divisa sit* ("Roma halkının dini ritüel ve kehanetlerden oluşur") [*De natura deorum* 3-5]. Bu nedenle Cicero, fiil *relegere*'de yani dikkatlice izlemek fiilinde, *religio*'nun etimolojisine (bu görüş, modern uzmanlar tarafından da paylaşılır) işaret edebildi: *qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinent diligenter retractarent et tamquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo* (Öte yandan dikkatlice gözden geçirilen ve tabiri caizse bütün ritüel bilgisini tekrar edenler, *relegere*'den kaynaklanan 'dinsel" olarak adlandırılır [2.72]).

12. İnanç ile yemin arasındaki yakınlık uzmanların dikkatinden kaçmamıştır ve bu yakınlık, Yunanca *pistis*'in, *pistin kai horka poieisthai* (yemin etmek) veya *pista dounai kai lambanein* (yemin değişmek) gibi ifadelerde olduğu gibi, *horkos* ile eşanlamlı olduğu gerçeğiyle kanıtlanmıştır. Homer'de yeminler tam anlamıyla *pista* (güvenilir) olanlardır. Ve Latin dünyasında Cicero tarafından anılan bir dizede Ennius *fides*'i "Jüpiter'in yemini" (*ius iurandum Iovis*) olarak tanımlar. Ve sadece "tanrıların *pistis*'iyle" değil, aynı zamanda "kişinin kendi *pistis*iyle" – *kata tēs heautōn pisteōs diomosamenoi* (Dionysius of Halicarnassus, 11.54) – edilen yemin formüllerinin varlığının kanıtlanmış olması ve bunun, aslında "her bir kişinin *pistis*'inin" *megistos horkos* (en büyük yemin; ibid., 2.75; ayrıca bakınız Hirzel, 136) olarak görülmesi önemlidir.

Dumézil ve Benveniste, her şeyden önce dilbilimsel verilerden başlayarak, Yunanlıların *pistis* ve Romalıların *fides* (Sanskritçede *sraddha*) olarak isimlendirdikleri Hint-Avrupa

kurumlarının en eskisi olanının kökensel özelliklerini yeniden elden geçirdiler: "kişisel sadakat". "Güven" [*fede*] kendimizi emin bir şekilde diğerine teslim etmemizin ardından, kendimizi sadakat ilişkisi içinde bağlamamızın sonucu olarak gösterilen hürmettir. Bu nedenle güven hem birine duyduğumuz güven – verdiğimiz güven – ve biri tarafından bize gösterilen hürmettir – sahip olduğumuz güven ya da kredi. Eduard Frankel'in meşhur bir makalede dikkat çektiği *inanç* teriminin aktif ve pasif, nesnel ve öznel, "garanti vaat edilmesi" ve "güven ilham alınması" şeklinde iki simetrik anlamına dair eski problem, bu açıdan zorluk çekmeden anlaşılır: "*fides*'e sahip olana bu, merhametine tabi olan tarafından verilir. *Fides*'in *dicio* ve *potestas* ile hemen hemen eş anlamlı hale gelmesi bu nedenledir. İlkel formlarında bu ilişkiler kesin bir karşılıklılık taşırlardı, kişinin *fides*'ini birine bağlayarak karşılığında [*fides* bağlanılanın] desteği ve garantisi teminat altına alınırdı. Fakat tam da bu durum, koşulların eşitsizliğinin altını çizer. Bu, aynı zamanda teslimiyetine karşılık ve teslimiyeti ölçüsünde ona boyun eğen olan biri için koruma olarak uygulanan otoritedir" (Benveniste [2], 1:118-19/97-98).

Böylece, Hıristiyan dünyasında öneme haiz iki Latince terim olan *fides* ve *credere* arasındaki güçlü bağlantı anlaşılabilir hale gelir. Meillet, *fides*'in antikler için gündelik kullanımda, benzer bir kavramı ifade eden isim fiil **kred*'i ikame eder hale geldiğini gösterdi. *Credere* aslında, "**kred* vermek", koruma beklenen birine inanç bağlamak ve bu yolla bu kişiye, hürmetle kişinin kendisini bağlaması anlamına geliyordu (her bir kişi çoğu kez diğerinin sağ elini sıkarak: *dextrae dextras iungentes fidem obstrinximus* [Livy 23, 9, 3]).

Kişisel ilişkileri düzenlemenin ötesinde *fides*, uluslararası kamusal hukukta, siteler ile halklar arasında *fides* aracılığıyla kurulan özel ilişkilerde önemli bir işlev sergilerdi. Bir savaşta düşman site yenilgiye uğratılabilir ve zor yoluyla (*kata kratos*) yok edilebilir ve sakinleri öldürülür ya da köle duruma düşürülürdü. Fakat aynı zamanda bu durumun aksine zayıf sitenin, *deditio in fidem* kurumuna başvurabilmesi olasıydı. Yani zayıf site, koşulsuz olarak kendisini düşmanın *fides*'ine tabi kılarak böylece galibi bir anlamda daha insancıl bir kontrol biçimine mecbur bırakarak teslim olabilirdi. Bu kurum, yine Yunanlılar tarafından *pistis (dounai eis pistin, peithesthai*) ve Romalılar tarafından *fides* (*in fidem papuli Romani venire* ya da *se tradere*) olarak adlandırılmaktaydı. Burada yine inanç ile yemin arasındaki benzer bağlantı ile karşılaşırız: *deditio in fidem*de kendilerini karşılıklı olarak bağlamış halklar ve siteler bu ilişkiyi tasdik etmek için resmi/törensel yemin alışverişi yaparlardı.

O halde *fides*, kural olarak bir yeminin eşlik ettiği kişinin kendisini tamamıyla diğerinin "güvenine" terk ettiği ve karşılığında diğerinin korumasını elde ettiği sözel bir edimdir. *Fides*'in

amacı, yeminde olduğu gibi, her durumda, muhatapların sözleri ve eylemleri arasındaki uyumluluktur.

Roma'da monarşik çağın tarihi, yavaş yavaş, geriye bakışımlı bir şekilde inşa edildiğinde ve kesin bir biçim olarak varsayıldığında kamusal ve özel yaşamda önemli bir rol alan *fides*'in kutsal bir hale büründüğünü ve *sacra* ve *leges* kurumlarının yüklendiği Numa figürü ile ilişkilendirildiğini Dumézil göstermiştir (Dumézil [4], 202/198). M.Ö. 250 civarında Capitoline Tepesinde adına bir tapınak inşa edilen bir tanrıça haline gelir *fides*; fakat kökende Jüpiter'den farklı olup olmadığı üzerine tartışılan ve Mitra gibi bir çeşit "kişiselleşmiş kontrat" (ibid.) olan Deus Fidius'un durumunda olduğu gibi burada din hukuku öncelemez fakat din hukuku izler.

*Fides*le birlikte, böylece, tam olarak yeminde olduğu gibi, din ve hukuk arasındaki genetik ilişkinin, yeni temeller üzerinde ele alınmasının gerektiği bir alanda buluruz kendimizi. İlk bakışta ahlaki, dinsel, toplumsal ve yasal olarak görünen bu kurumların karmaşıklığı göz önüne alınırsa, bazılarının yaptığı gibi hukuk öncesi kategorisine başvurmak faydalı değildir (Imbert, 411). Mesele edilen kurumların hukuksal olarak tasdik edilememesi gerçeği (çoğu antik dönemde yalan yere yemine ilişkin cezasızlık, borçlunun *fides*'ine güvenen kredi veren için yasal başvuru yokluğu), bu kurumların hukuksal olmaktansa dinsel kurumlar olarak düşünülmesi gerektiği anlamına gelmez; bu, daha çok bu kurumlarda soruşturmanın, neyin hukuksal neyin dinsel olduğuna dair tanımlarımızı yeniden gözden geçirmeye bizi mecbur bırakan bir limitle/sınırla karşılaştığı anlamına gelir.

§ Yemin ilişkin teorinin ortak noktalarından biri, yalan yere yeminin cezalandırılması tanrılara bırakıldığı müddetçe, antik dönemde yasal yaptırımın eksikliğinin yeminin dinsel alana ait olduğunun kanıtı olduğunun düşünülmesidir. Bilim insanları, Tacitus'un *dictum*'unu, bu *dictum*un alındığı hukuksal-siyasal bağlamı dikkate almadan, aktarmayı sürdürürler: *deorum iniurias dis curae* ("tanrılara yapılan yanlışlar, tanrıların meselesidir" [*Ann*. 1.73]). Tiberius önünde Rubrius, "Augustus'un *numen*'ini, yalan yere yeminle ihlal etmekle" suçlanmıştır (Mesele, o halde, imparatorluk çağında yaygın hale gelen "imparatorun koruyucu ruhu [genius] adına" belirli bir tipteki yemindir). Soru, genel olarak yalan yere yeminin az ya da çok cezalandırılabilir olup olmaması değil Ribrius'un, yalan yere yemini – *lèse majesté* – nedeniyle, suçlanmasının gerekip gerekmediğidir. Tiberius, Tacitus'un bizi uyardığı gibi, daha sonra, acımasız bir şekilde devreye sokacağı suçlamaya, bu anda

başvurmamayı tercih eder ve alayvari bir üslupla beyan eder "yemine gelince, o insan sanki Jupiter'i aldatıyormuş gibi ele alınmalıdır. Tanrılara yapılan yanlışlar tanrıların meselesidir [*deorum iniurias dis curae*]". Bu, hiçbir şekilde, aceleci bir yorumcunun sözlerine göre, "Roma hukukunun antik bir prensibi" ile ilgili değil, fakat dinsel takvasının sınırlılığı iyi bilinen bir imparatorun (*circa deos et religiones negligentior* [tanrılarla ve dinsel meselelerle ilgili olarak, imparator büyük bir tarafsızlık sergilerdi] Suetonius *Tib*.69) alayıyla ilgilidir. Bu, aynı ilkenin dile getirildiğinin farkına vardığımız diğer vakanın açıkça daha geç bir tarihli olması ve *lèse majesté* ihlalinin, *numen principis*'e bağlı bir yemine uygulabilirliğine dair benzer soruna göndermede bulunduğu olgularınca doğrulanır (Hatta burada imparatorun tepkisi dahi olumsuzdur ve büyük olasılıkla Tiberus'un *dictumu*'nu hatırlatarak *iusiurandi contempta religio satis deorum ultorem habet* [yemine hürmetsizlik edenler için tanrının intikamının yeterli] olduğu ileri sürülür – *Codex iuris* 4, 1, 2; Schied'de anılır, 333).

Bir yaptırım eklendiğinde bir şeyi hukuksal olarak düşünmemiz gerektiğini iddia etmek yanlıştır. Bilakis Ulpian, yaptırımın varlığı yasayı *imperfecta* ya da *minus quam perfacta* olarak kurarken sadece yaptırım şartı koşulmamış yasaların *perfecta* olarak düşünülmesi gerektiğini açıkça ifade eder (Ulpian, prol. 1-2). Benzer anlamda bir çok antik fermanda yalan söylemeye ilişkin cezasızlık, bunun cezasının tanrıların yetki alanında olduğu anlamına gelmez. Aksine burada, hukuk ve din huzurunda bulunan ve yeminin tam olarak, aracılığıyla dilin yasa ve *religio*'ya giriş yaptığı, eşiği temsil ettiği bir dil alanıyla ilgilendiğimiz muhtemeldir.

Plescia'nın Antik Yunan'da yemin üzerine olan monografında şunları okuruz: "Genel bir kural olarak, altıncı yüzyılın sonuna kadar, yalan yere yemine dönük ilahi cezanın, hala yeminin kötüye kullanılmasına karşı etkili bir caydırıcı olduğu söylenebilir. Beşinci yüzyıldan itibaren ise sofistik hareketin bireyciliği ve görececiliği en azından nüfusun belli bir kesimi arasında eski yemin kavramının altını oymaya başladı ve tanrı korkusu, yalan yere yemin durumunda, zayıflamaya başladı" (Plescia, 86-87). Bu iddialar, yine de, sadece yazarın kanaatini yansıtır. Bu iddia, Platon'daki bir pasajın yanlış anlaşılmasına dayanır (*Laws* 12.948b-d), açıkça ironik olarak, bu pasajda yeminleri duruşmalara tanıştırması nedeniyle itibar edilen Radamanthys, "zamanının insanlarının {*men*} tanrıların varlığı konusunda açık bir inanca sahip olduğuna dair – doğal olarak böyledir {çünkü} hikâyenin dile getirdiği gibi kendisinin de aralarında olduğu çoğu insanı {*men*} bu zamanda tanrıların çocukları olarak görüyordu"

– kavrayışından dolayı övülmektedir. İroni bir kez daha Platon'un, kesinkes muhatapların mahkemede yemine başvurmasına karşı olması olgusunca vurgulanır ve Platon, Radamanthys'in "anlaşmazlık içindeki her konuyla ilgili olarak taraflara bir yemin tayin etti ve böylece hızlı ve güvenli bir çözüm sağladığını" ekler. Eşit bir şekilde ironik olan, ve sözde antik bir adanmışlığa ilişkin bütün nostaljilerden imtina eden, tarafların yemininin dışlanmasının hemen ardından kanıt gösterilen mantıktır: "Fakat bugünlerde, söylediğimiz gibi, insanlığın belli bir kesimi tanrılara inanmadığında ve diğeri de tanrıların bizi umursamadığını iddia ettiğinde, insanların çoğunu ve en kötülerini barındıran üçüncü bir kesim ise küçük sunulara ve dalkavukluklara karşılık olarak, tanrıların onlara büyük soygunlar yapma konusunda yardım ettiklerini ve sıklıkla onları büyük cezalardan arındırdıklarını düşündüklerinde – böylesi koşullarda, insanlar şimdi böyle olduğunda, Radamanthys'in icadı, yasadaki eylemler için artık uygun olamazdı." Tarafların yeminine yönelik asıl itiraz noktası aslında, bu pasajın hemen ardından söylenen, mahkemede taraflara yemin ettirmenin onları yalan yere yemin etmeye zorlamakla eşdeğer olmasıdır: "Çünkü gerçekten de bir Devlette davalar çok sık olduğundan, vatandaşların hemen hemen yarısının yalan yere yemin eden olduğunu kuşku duymaksızın bilmek korkunç bir şeydir" (bakınız, bir kez daha *Yasalar*'da 10. 887.a, Platon'un ironisi "yasalarımızda tanrıların varlığını varsayan [*nomothetountes ōs ontōn theōn*]" çabayla ilgilidir).

13. Yeminin yakından bağlantılı olduğu bir başka kurum da *sacratio*'dur. Antik kaynaklar ve bilim insanlarının çoğu, hakikatte, yeminde bir *sacratio* biçimi görme konusunda uzlaşırlar (ya da takdisle karıştırılmaya eğilimli olunulan başka bir kurum, *devotio*). Her iki durumda da bir insan [*man*] *sacer* kılınırdı yani, insanların dünyasından dışlanır ve tanrılara adanırdı (kendiliğinden bir şekilde, *devotio*'da olduğu gibi ya da bireyin bir *maleficium* işlemesi nedeniyle bu kişinin öldürülmesinin herkes için yasal kılınması gibi). Festus'tan şunlar okunur: "yemin yaptırımı ile yapılan bir eylem *sacremantum* (yemin için kullanılan iki Latince terimden biri) olarak adlandırılır" [*iusiurandi sacratione interposta*] (466.2). Benveniste'nin yazdığı gibi: "*sacramentum* terimi … *'sacer'* kılma kavramına işaret eder. Yeminle, bir insanın etkilenebileceği en korkunç şey olan *kutsal*ın niteliği ilişkilendirilir: burada 'yemin', belli koşullarda kişinin kendisini *sacer* kılmaya tasarlanmış bir operasyon olarak görünür" (Benveniste [2], 2:168/437). Ve Pierre Noailles, duruşmadaki yemin hakkında benzer bir şekilde yazar: "Davacının kendisi, kendisini adayarak yemin aracılığıyla kendini *sacer* kılar"

(Noailles [1], 282-83). Yalan yere yemin hakkında Hirzel'in yazdığı gibi: "yalan yere yemin edenin durumu, kendisini Manes'e adayan Romalı *sacer*'inkinden farklı değildir ve tıpkı onun gibi … bütün dinsel ve sivil topluluktan dışlanabilmektedir" (Hirzel, 158). Benzer anlamda yemin, bir *devotio* olarak görülebilir: "bir kez yemin açık ve kesin ifade edildi mi, yemin eden peşinen 'adanmış" bir kişidir. … Yemin bir tür *devotio* olduğundan: daha önce gördüğümüz gibi, Yunanca *horkos,* verilen söz yerine getirilmezse, intikam peşindeki ilahi bir güce peşinen kendini-adama eylemini ifade eder" (Benveniste [2], 2:243/498).

İşte, yemininde, onun sözcelenmesine yapısal olarak eşlik eden lanetin (*ara, imprecatio*) önemi. Hali hazırda, *Questiones romanae* tarafından temsil edilen Latin antiketisenin bilgisine dair o değerli kaynaklarda Plutarch "bütün yeminler yalan yere yemine karşı bir lanetle bağlanır" diyerek bizi aydınlatır (*eis kataran teleutai tẽs epiorkias,* 44). Bilim insanları aslında, laneti yeminin özü olarak görmeye ve bu nedenle yemini şartlı bir lanet olarak tanımlamaya eğilimlidirler: "Lanet, yeminin temel bir parçası olarak görünür. Yeminin bu önemli yönü, beddua yeminlerinde en saf ve en güçlü şekilde gösterildiğinden, bunlar en kudretlisi olarak kabul edilirdi. Lanet, temel ve birincil olandır" (Hirzel, 138-39); "Yemin etmek her şeyden önce lanet etmektir, kişinin söylediğinin yanlış olduğu ya da vaat edilen şeyi yerine getirmediği durumda kendine lanet etmesidir (Hirzel'de alıntılanmıştır, 141).

Bickermann, yine de lanetin eksik olabileceğini (anılan örnekler Yunan ve Latin kaynaklara göndermede bulunmasa da) ve yemin olmadan beddua olabileceğini gözlemiştir (Bickermann, 220/889). Yeminle özdeş olmasa dahi zorunlu olarak lanetin yemine eşlik ettiğini savunan Glotz'un kanaati sonuçta doğruymuş gibi görünüyor ve resmî belgelerde içirilen "yemine lanet eklemek" (*tõi horkoi tan aran inĕmen* [Glotz, 752]) önerisi bu anlamda anlaşılmalıdır. Ayrıca yeminin hem iyi bir kehanet hem de kötü bir kehanet ifadesi içerdiğini ve çoğu resmi formülde lanetin, hayırduasını izlediğini açıkça belirtmek gerekir: "kim ki sadık bir şekilde yemin eder ve sözlerine sadık kalır, çocukları onlara saadet versin, toprak ürünlerini bolluk içinde nasip etsin, sürüsü bereketli olsun ve kendileri ve çocukları başka nimetlerle dolsunlar; fakat yalan yere yemin edenlerin, ne toprakları verimli ne de sürüleri bereketli olsun, korkunç bir şekilde kendileri ve mülkleri helak olsun!" (Glotz, 752). Normal olarak lanet bulunurken, hayırduası yine de eksik olabilir (Hirzel, 138). Dokunaklı jestlerin ve ayinlerin lanete eşlik ettiği Homer'de bu, Truvalıların ve Akhaların Paris ve Menelaus düellolarından önce karşılıklı yemin ettiklerinde Atreus'un, bir kâseden aldığı şarabı yere döktüğü ve "bu ikilinin mihmandarı olandan, yeminleri hiçe sayarak zarar veren ilk kim olursa, beyinleri bu

şarap gibi yere akıtılsın" (IL 3.299-300) formülünü dillendirdiği sahnede olduğu gibi, bir kuraldır.

Yemin, üç unsurun birleşmesinden kaynaklanırmış gibi görünüyor: bir iddia, tanık olarak tanrılara yakarma ve yalan yere yemine yönelen bir lanet. Benzer bir anlamda yeminin, *pistis* tipinin bir öğesini (verile sözlerde karşılıklı güven) ve *sacratio-devotio* (lanet) tipinin bir öğesini birleştiren bir kurum olduğu söylenebilir. Fakat, gerçekte, terminolojik ve işlevsel olarak bu üç kurum o derece içiçe geçmiştir ki (hem yemin hem de *sacratio* anlamına gelen *sacramentum* teriminde olduğu gibi) bilim insanları bu yakınlığın bütün sonuçları üzerine kalem oynatmadan, bu kurumları tek bir kurum olarak ele almaya eğilimlidirler. *Pistis-horkos-ara* ya da *fides-sacramentum* serilerinin, anlamını ve işlevini anlamaya çalışmamız gereken ve hem dinsel hem de hukuksal (hukuk öncesi ve din öncesi), kesinlikle ilksel, tek bir kuruma atıfta bulunduğunu unutmamak gerekir. Fakat bu perspektif gözetildiğinde, yemin kendi özgün kimliğini kaybedermiş gibi görünür ve bu; yeminin, doğası – her şeyden önce laneti ilgilendiren – tamamen açık olmayan ve her halükârda bilim insanlarından nispeten az ilgi görmüş olan, iki kurumla, *fides* ve lanetle karıştırılır hale geldiği anlamına gelir. Yeminin analizi, her şeyden önce, yeminin lanetle olan ilişkisi meselesiyle yüzleşmek zorundadır.

§ *Critias*'daki (119d-120d) yemin sahnesinin tasviri *pistis*, *horkos* ve *ara*'nın karşılıklı aitliklerini iyi bir şekilde sergiler. Burada yemin etmek (almak/üstlenmek) "güven vaat etme" yolu olarak tanımlanır ve öte yandan da yeminin kendisi "büyük lanetleri" çağırır (*epeuchomenos*): "Krallar karar vermek üzereyken, ilk olarak aşağıdaki tasvirle birbirlerine söz verdiler [*pisteis allēlois toiasde edidosan*]. … Ve, yasaların dışında, sütunun üzerine yazılı olan uyulmadığında kudretli lanetler çağıran bir yemindi [*horkos ēn megalas aras epeuchomenos tois apeithousin*]. … Ve altın kepçelerle kâseden çektiler ve ateşin üstünde işret ederek sütun üstünde yasalara uygun olarak karar vereceklerine ve herhangi bir ihlali gerçekleştiren her kimse onu cezalandıracaklarına ilişkin yemin ettiler."

14. Yeminin kurucu öğelerini daha dikkatli inceledikten sonra, yine de, biraz şaşırtıcı bir şekilde terminolojide bir belirsizlik ve karışıklık ile karşı karşıya kalırız. Cicero'dan Glotz'a, Augustinus'tan Benveniste'ye bütün modern ve antik otoritelerin uzlaşıyor göründükleri tanrıların tanık olarak çağrılması yeminin niteliklerinden biridir. Aristotales'in *De*

interpretatione'si (4a) üzerine olan yorumunda Ammonius, "tanrıların tanıklığı" (*martyria tou theou*) aracılığıyla yemini, iddiadan (*apophansis*) ayırır. Yemin, sürekli tekrarlanan bu öğretitiye göre, ilahi tanıklık eklenmiş bir teyit etmedir. *Marty esto* (Pindar *Pyth*. 4.166: *karteros horkos martys estõ Zeus*, "kudretli bir yeminle, Zeus tanığımız olsun; çeviri değiştirildi) ya da *istõ Zeus* (*Il*. 7-4II: *horkia de Zeus istõ,* bu sözleşmeye Zeus tanık olsun) emir kipi formüller, antik kaynakların onayladığı gibi, bu konu üzerinde şüpheye yer bırakmıyormuş gibi görünür.

Gerçekten durum böyle midir? Burada mesele olan tanıklığın esasen normal anlamdaki, bir mahkemedeki tanıklık gibi, tanıklıktan farklı olduğu görülmüştür çünkü bu tanıklık herhangi bir yolla doğrulanamaz ya da ona itiraz edilemez (Hirzel, 25). Ve sadece yakarılan ilahların sayısı, sekiz ve on altıyı ve bir aşamanın sonunda "bütün tanrılar"ı (Hipokrat yemininde olduğu gibi) içererek "yasal Tanrılar"ın (*nominoi theoi* ya da *theoi horkioi*) ötesine geçmekle kalmaz aynı zamanda nehirleri, ağaçları ve hatta canlı olmayan nesneleri (Il. 15-39'deki "gelin yatağı" gibi, *lechos kouridion*) de içerir. Her durumda belirleyici olan, yeminde, gerçekten teknik anlamda bir tanıklığın hiçbir şekilde mesele olmamasıdır çünkü akla gelebilecek her türlü tanıklığın aksine, tanıklık çağrı ile örtüşür ve onunla birlikte tamamlanır ve tükenir. Bazı kaynakların varsaymamıza izin verdiği gibi, eğer tanrıların yaptığının bir tanıklık değil, bir garanti verme olduğu anlaşılırsa, bir şey değişmez. Tanıklıkta olduğu gibi burada ne yemin anında ne de sonrasında teknik anlamda bir sabit güvence cereyan eder: tanıklığın, yeminin sözcelenmesiyle birlikte çoktan tamamlandığı varsayılır (Hirzel, 27).

Yemin o halde cereyan etme olgusuna göre bağımsız olarak bir tanıklığı – ya da bir garantiyi – tamamlayan sözel bir edimdir. Yukarıda alıntılanan Pindar'ın formülü tam anlamına burada kazanır: *karteros horkos martys esto Zeus*, "kudretli bir yemin olarak, Zeus tanığımız olsun": Zeus yemin*in* tanığı değildir fakat formülün sözcelenmesinde yemin, tanık ve tanrı kaynaşır. Philo'da olduğu gibi yemin, zorunlu olarak tamamlanan *logos*'tur ve bu, tam olarak Tanrı'nın *logos*'udur. Tanıklık dilin kendisi tarafından verilir ve tanrı söz ediminde içerilen potansiyeli adlandırır.

Bu nedenle yeminde mesele olan tanıklık, bu terimle normal olarak anladığımız şeylerin çoğuyla ilgisi olmayan bir anlamda anlaşılmalıdır. Bu, bir olgunun ya da bir olayın doğrulanmasıyla değil, dilin anlamlandırma gücü ile ilgilidir. Hector tarafından Aşil'e verilen yemine ilişkin tartışmada (*Il*. 22.254-55), tanrıların "en özel tanıklar [*martyroi*] ve bütün sözleşmelerin koruyucuları olduklarını [*episcopoi harmoniaōn*]" okuruz, tanrıların koruyucuları ve tanıkları olduklarını "bir araya getirmesi" (bu, marangozluk sözlüğünden gelen

harmonia'nın kökensel anlamıdır) ise sadece sözleri ve eylemleri birleştiren şey olabilir yani olduğu haliyle *logos* olabilir.

§ Hesychius'un dipnotu yemini (*horkoi: desmoi sphragido*) "mühür bağı" (ya da *sphragideis*in okunuşu tercih edilirse mühürleme olarak) tanımlar. Benzer bir anlamda Empodocles'in yüz on beşinci fragmanında "büyük yeminlerle mühürlenmiş tanrıların sonsuz fermanı"ndan (*plateessi katesphrḗgismenon horkois*) bahsedilir. Burada mesele edilen bağ, konuşanı konuşmasına ve aynı zamanda sözleri gerçekliğe bağlayan şey olabilir. Hirzel doğru bir şekilde ilahi tanıklığın, sadece geleceğe dönük yeminde değil, bu tanıklığın; {ilk bakışta} anlamı yokmuş gibi görünen, burada söz konusu olanın anlamın kendisi olmadığı sürece, içinde anlamın kendisinin, tam da dilin anlamlandırıcı kudretinin mesele olduğu geçmişe dönük yemin tarafından da çağrıldığı olgusuna dikkat çeker.

15. Eğer lanetteki rollerine dikkatimizi yöneltmek için tanık olarak tanrılarının müdahalesi meselesini dışarda bırakırsak durum, daha az kafa karıştırıcı değildir. *Polis*'de lanetin önemli bir işlev sergilemesi, Lycurgus'un yemin üzerine teziyle mükemmel bir analoji içinde olan Demosthenes'in (20.107) – her ne kadar bize skandal gibi görünse de – lanetlerin (*arai*), halk ve yasalarla (*nomoi*) birlikte anayasanın (*politeia*) koruyucusu olduğunu anması olgusunca kanıtlanır. Benzer şekilde Cicero, insanlar arasında yerine getirmenin mümkün olmadığı bağlardan bahsederken hem lanetleri hem de *fides*'i anar (*Verr*. 5.104: *ubi fides, ubi exsecrationes, ubi dexterae complexusque?* [Vaatlerine ne delalet eder? Kendine gark ettiği lanetler ne yapar? Dostluk sözleri ve karşılıklı kucaklaşma ne yapar?]). Fakat bir lanet nedir ve onun buradaki işlevi nedir? Halihazırda terminolojik bakış açısından durum açık olmaktan uzaktır. Lanete, Yunanca ve Lantince'de işaret eden terimler zıt anlamlara sahipmiş gibi görünüyor: *ara* (ve buna karşılık gelen *epeuchomai* fiili) sözlüklere göre hem "dua eden" (ve "dua etmek") hem de "beddua, lanet" (ve "beddua etmek", "lanet etmek") anlamlarına gelir. Aynı şey hem "kehanette bulunma"nın hem de "lanet etme"nin eşdeğerleri Latince terimler *imprecor* ve *imprecatio* için de söylenebilir (hatta "adamak" anlamına gelen *devoveo*'nun, teknik anlamda yeraltı dünyasının tanrılarına bir *devotio*'nun "lanet etmek"e denk gelmesi gibi). *Sacratio*'nun bütün sözlüğü, oldukça iyi bilindiği gibi, nedenlerini başka bir yerde yeniden kurmaya çabaladığım bu müphemlik tarafından işaretlenmiştir.

Bir kez daha, lanete dair yorumlar eleştirel olmayan bir şekilde büyüsel-dinselin önceliği paradigmasını tekrarlar ve kendilerini az çok belirsiz "esrarengiz bir güce" dönerek sınırlarlar (see the entry in the *Reallexicon for Antike und Christentum*'daki *Fluch* başlığına bkz. 1161) ya da dini, "yasanın etkililiği için pratik bir yardımcı" olarak anarlar (Ziebarth, 57). Bu bakımdan Louis Gernet "Le droit pénal de la Grèce antique" (Antik Yunan'da Ceza Yasası) makalesinde şunları yazar:

> Lanet, yasanın kökeninde önemli bir rol oynamıştır: zaman zaman yasayı uygular ya da sitenin varlığını ve Devletin güvenliğini ilgilendiren bütün ihlal silsilesine karşı formüle edildiği Toes sitesinde beşinci yüzyılda yayınlanmış, kamusal beddualaların kataloğunda görebildiğimiz gibi yasanın yerine geçer. Doğal olarak dinsel yaşamda ve tapınak pratiklerinde her şeyin ötesinde lanetin kullanımı sürdürüldü; fakat orada oldukça antik bir geleneğin meselesi olabilirdi. Lanet dinsel güçlerin dahil olmasını gerektirir: bunlar (ilkece kişisel bir biçimde, temsil edilmeyen) sözel ayinin büyüsel gücü tarafından bir şekilde yoğunlaştırılırlar ve suçluluk ve bütün yaşam enerjisini kurutarak bireyin etrafındakiler üzerine eylerler: beddualar hatta ölümcül etkilerini toprak üzerinde, ondan gelen ve toprak tarafından beslenenler üzerine uygularlar. Aynı zamanda *devotio* olgusu olarak ve bu olgu olarak toplum tarafından inşa edilen dinsel topluluktan bir dışlamadır: tam anlamıyla kendini bir *yasakla* ilan eder ve somut uygulamasında yasanın dışına koymadır (Gernet [2], 11-12).

Sadece büyüsel-dinsel olgunun özgünlüğü paradigmasının prestiji, Gernet gibi duyarlı bir bilim insanın sadece, Ziebert'in eski argümanlarını tekrarlayarak, "sözel ayinin büyüsel gücü" , "dinsel güç" ve verili kabul edilen bunların "ölümcül etikisi" gibi mitsel ön varsayımların verili kabul edilmediği fakat aynı zamanda lanetin kendi içinde bir kurum mu yoksa *devotio* ile ve son kertede onun daha sonra bir türevini teşkil edecek, yeminin kendisiyle mi özdeş olduğunun ortaya konulmadığı bu yetersiz yorumdan – lanetin tarihsel çağda yemin içinde tasdik edildiği olgusuyla karşıt olarak – nasıl tatmin olabildiğini açıklayabilir.

Bu nedenle, en azından geçici olarak, geleneksel tanımları – bunlar laneti, tanrılara yöneltilen bir yakarı olarak görürler, böylece, yalancıyı cezalandırmak için, tanrılar tanıklardan intikam alıcılara dönüşürler - paranteze almak ve bunun yerine kendimize lanette etkili bir şekilde neyin söz konusu olduğunu sorusunu, başka bir deyişle, lanetin yemininde sahip olduğu

içkin işlev nedir sorusunu sormak yararlı olacaktır. Ortak kanaate göre, tanrılar (ya da açık olmak gerekirse tanrıların isimleri) yeminde iki kez anılırlar: bir kez yeminin tanığı olarak ve ikinci kez ise yalan yere yeminin cezalandırıcıları olarak. Her iki durumda da dilin dışında bir açıklama arayan mitik tanımları bir kenara bırakırsak asıl meselenin, yemini tanımlayan sözler ve olgular (ya da eylemler) arasındaki ilişki olduğunu görürüz. İlk durumda tanrının ismi dilin olumlu gücünü ifade eder yani sözler ve şeyler arasındaki adil [*just*] ilişkiyi ("kudretli bir yemin olarak, Zeus tanığımız olsun"). İkinci durumda bu ilişkinin bozulması olarak dilin zayıflığını ifade eder. Bu iki olasılığa lanetin, görmüş olduğumuz gibi kendisini genellikle bir hayırduası olarak sunan çift yönlü biçimi karşılık gelir: "Bu yemini ihlal etmeden [*euorkounti*] yerine getirirsem iyi şeyler bana ihsan edilsin. Fakat onu ihlal edersem ve yalan yere yemin edersem [*epiorkounti*], tersi başıma gelsin" (Glotz, 752; Faraone, 139). Sözler ve şeyler arasındaki mafsalı garanti altına alan ve işaret eden/anlamlandıran Tanrının ismi, eğer bu ilişki bozulursa lanete dönüştürülür. Her durumda temel olan, yeminde temel bir şekilde birlikte verili lanetin ve hayırduasının eş-kökenliliğidir.

§ (Bouche-Leclercq tarafından lanetin kısaca ele alındığı *devotio* hakkındaki makalenin bulunduğu Pauli-Wissowa ve Daremberg-Saglio'daki soruna adanmış olan çok küçük bir alanı telafi etmeyi amaçlayan) *Reallexicon for Antike und Christentum'*da *Fluch* için olan geniş başlığı okumak, eleştirel literatürün, Erich Ziebarth'ın ya da George Hendrickson'un yukarıda belirtilen makalesine göre çok fazla ilerleme kaydetmediğini anlamak için yeterlidir (1926). Christopher Faraone'nin yakın tarihli çalışması hem hayırduası hem de lanet içeren yeminler (genel olarak özel olana yönelmiştir) ile sadece lanetin eşlik ettiği yeminler (sıklıkla kamusal alana mahsustur) arasındaki farklılığa odaklanır. Her durumda da yemini yasanın etkililiği için dinsel bir güce başvuru olarak ele alan geleneksel açıklamanın ötesinde yemin-lanet bağlantısı soruşturulmadan kalır.

16. Ziebarth, geniş bir belgelemeyle, lanetin Yunan mevzuatına olan eşgüdümlülüğünü göstermiştir. İşlevi o kadar önemliydi ki, kaynaklar yasaların etkililiğini her zaman teyit eden hakiki bir "politik lanet" den söz ediyordu. Caronda kanunlarının başlangıcında şöyle yazıyor: "Beyan edilenlere uymak [*emmenein*] zorunludur ancak onları çiğneyenler siyasi lanete [*ara politike*] tabidir" (Stobaeus *Florigelium* 44, 40; Ziebarth'ta alıntılanmıştır, 60). Benzer şekilde

Dio Chrysostom of Prusa (80.8), Atinalıların, çocuklara ve torunlarına (*paides kai genos*) dahi uzanan bir laneti, Solon yasalarında yazılı hale getirdiklerini (terimin güçlü anlamında, *ethento, nomon tithenai*'de olduğu gibi, yasayı yazılı hale getirmek) bildirir. Ziebarth, "siyasal" lanetin hukuksal mekanizmadaki varlığını Atina'dan Sparta'ya, Lesbos'tan Teos ve Chios ve sonunda Sicilya kolonilerine (Taurmene) kadar bütün Yunan sitelerinde sürmüştür. "Siyasal" lanet, Atina'nın yağın dışında başka bir zirai ürünün ihracatı yasağında olduğu gibi hiçbir "dinsel" öğesi olmayan meselelerle dahi ilgilidir (Ziebarth, 64). Dahası toplantıdan önce *keryx,* kasaba mübaşiri, resmi olarak halka ihanet eden ya da halkın kararlarını çiğneyenlere karşı laneti ilan ederdi. Ziebart şöyle yorumlar: "Bu, *demos*'un egemen olduğu bütün yasal düzenin yemin aracılığıyla uygulandığı anlamına gelir" (ibid., 61). Sadece yemin değil lanet de – bu anlamda doğru olarak "siyasal" olarak dile getirilir – hakiki bir "iktidarın ayini" olarak işlev görür.

Bu bakımdan, William Fowler'ın (Fowler, 17) fark etmiş olduğu gibi, On İki Tablet sisteminde beliren *sacer esto* formülünü, bir lanet olarak değerlendirmek mümkün olur. Bunu, yine de, Fowler'ın kavradığı gibi *taboo*'nun bir ürünü gibi değil bilâkis bu formül, yasanın tam da yapısını, gerçekliğe gönderme biçimini tanımlayan bir yaptırım olarak ele alınmalıdır (*talio esto*/*sacer esto*) (Agamben, 31/32). Hâlâ tartışmanın (sadece hukuk tarihçilerinin arasında olmayan) bir başlığı olmayı sürdüren enigmatik figür *homo sacer,* bu ışık altında daha az kafa karıştırıcı gibi görünür. Bireyi vuran *sacratio* sadece – onu hem öldürülebilir hem de kurban edilemez kılan – yasanın kendi ufkunu, aracılığıyla tanımladığı lanetin bir gelişimidir (belki de bu ilk kez tribün tarafından liderlik edilen pleblerce uygulanmıştır). Başka bir ifadeyle sonraki bir sahnede ceza yasasının kurulacağı *lacus*un sınırlarını çizer. Tam da bu olağandışı soykütük, ceza yasasını niteleyen inanılmaz us dışılığa bir şekilde anlam verebilir.

§ Bu bakımdan, "yasanın laneti"nin (*katara tou nomou* – Galatalılar 3:10-13) bahsedildiği Pavluscu pasaj, yasa ve lanetin bu teknik eştözlülüğüne (hatta Yahudilik'te de bulunur – karşılaştırınız *Yasanın Tekrarı* 21:23 – ayrıca Helenistik bağlamda yaşayan bir Yahudi için oldukça bilindiktir) ilişkin perspektifle ele alınmalıdır. İşleri aracılığıyla (buyrukların yerine getirlmesiyle) kurtuluşa ermek isteyenler – Pavlus'un argümanına göre – "lanetin altındadırlar [*hupo katara eisin*]; 'çünkü yasanın kitabında yazılan her şeyi izlemeyen ve onlara uymayan [*emmenei*, Caronda yasasında bulunan aynı kelime] herkes lanetlidir'". Kendisini yasanın yargısına ve lanetine tabi kılarak İsa, "bizi, bizim için bir lanete dönüşerek yasanın lanetinden kurtardı – çünkü 'ağaçta asılı olan herkes lanetlidir' yazılıdır". Pavluscu argüman – ve dolayısıyla kefaretin anlamı –

sadece dinsel değil hukuksal bir anlamda da yasa ve lanetin karşılıklı aidiyeti bağlamına yerleştirilse anlaşılabilir.

17. Yemin ve yalan yere yemindeki ilahi isimlerin bu çifte valansını (hayırduası ve beddua) nasıl anlamalıyız? Sıklıkla onlarla karıştırılan, yalan yere yemin ve lanetle yakın bir şekilde yaşamış başka bir kurum bulunur. Bunların doğru bir yorumu için belki de bu kurum bize anahtarı tedarik edebilir. Küfürden [*blasphemy*] bahsediyorum. "La blasphemié et 1' euphémie" (“Küfür ve Edeb-i Kelam”, manidar bir şekilde aslında Tanrı’nın ismine ve dilin teolojik analizine adanmış kolokyumda verilen derstir) çalışmasında Benveniste, küfür, yalan yere yemin ve yemin arasındaki yakınlığa sıklıkla göndermede bulunur (bu, Fransızca *jurn*: *jurer* paroniminde açıktır):

İbadetin dışında, toplum Tanrı’nın adının, yeminin olduğu resmi durumlarda anılmasını talep eder. Çünkü yemin bir *sacramentum*’dur, hakikatin yüce tanığı Tanrı’ya bir başvuru ve yalan ve yalan yere yemin durumunda ilahi cezaya bir adanmadır. Bu insanın içine girebileceği en ciddi taahhüttür ve işleyebileceği en ciddi ihlaldir çünkü yalan yere yemin, insanı insanların adaleti ile değil ilahi yaptırımla ilişkilendirir. Bu nedenle, tanrının ismi yeminin formülüne ilave edilmelidir. Küfür’de de Tanrı’nın ismi görünmelidir çünkü küfür yemin gibi Tanrı’yı tanık olarak çağırır. Sövgü [*juron*] bir yemindir fakat edebe aykırı olan bir yemindir (Benveniste [4], 255-56).

Bununla birlikte Benveniste, olduğu haliyle herhangi bir mesaj iletemeyen küfre özgü olan ünlemsel doğanın altını çizer: “Küfürde söylenen formül özellikle herhangi bir nesnel duruma işaret etmez; benzer sövgü tamamen farklı koşullarda da söylenir. Yalnızca bu koşullara tepkinin yoğunluğunu ifade eder. İkinci veya üçüncü kişiye atıfta bulunmamaktadır. Bir mesaj iletmez, diyaloğu başlatmaz, yanıta meydan vermez ve muhatabın varlığı bile gerekli değildir” (ibid.). Bu nedenle, küfrü açıklamak için dil bilimcinin, dil analizini bir kenara bırakması ve Yahudi geleneğine nadir başvurularından birinde, “Tanrı'nın adının telaffuz edilmesine karşı İncil'in yasağını” (ibid., 254) anması oldukça şaşırtıcıdır. Küfür, kesinlikle, bir söz edimidir, ancak tam olarak küfür “Tanrı’nın adını hakaretiyle ikame etme” (ibid., 255) meseledir. Yasak aslında nesnesinin sahip olduğu gibi anlamsal bir içeriğe sahip değildir, fakat ismin basit bir telaffuzudur, yani "saf vokal artikülasyon"dur (ibid.). Bunun hemen arkasından Freud’tan yapılan bir alıntı, küfrün psikolojik terimlerle bir yorumunu sunar: “Tanrı'nın adının yasağı, insanın en yoğun arzularından birini kontrol altında tutar: kutsal olanın

dünyevileştirilmesini. İyi bilindiği gibi, kutsal olan müphem davranışlara ilham verir. Dini gelenek sadece kutsal olanı korumak ve lanetli kutsalı dışlamak istemiştir. Küfür, kendi yöntemiyle, Tanrı'nın adını dünyevileştirerek bu bütünlüğü yeniden kurmaya çalışır. Kişi Tanrı'nın *adına* küfreder, çünkü Tanrı'nın sahip olduğu tek şey *adı*dır" (ibid.).

İncil'e ait bilgilere başvurunun, özellikle Hint-Avrupa dillerinin mirası üzerine çalışmaya alışmış bir dil bilimciden gelmesi en azından tuhaftır (dilsel bir olgunun psikolojik açıklamasında olduğu gibi). Eğer aslında, Yahudi-Hıristiyan geleneğinde küfrün, Tanrı'nın adını boş yere anılmasından ibaret olduğu doğruysa (modern biçimlerde olduğu gibi: *nom de Dieu! sacre nom de dieu!* "Aman Tanrı'm"), dilbilimcilerin bu tipin dilin ünlemsel biçimlerine oldukça aşina oldukları Tanrı'nın adının küfri sözcelenmesi klasik dillerde benzer şekilde yaygındır: *edepol*, *ecastor*, Pollux'la, Castor'la (Yunanca: *Nai ton Castora*), *edi medi* (Ah Dius Fidius), *mehercules, mehercle*. Tüm bu durumlarda, beddua formülü, yeminkiyle aynıdır: *nai* ve *ma* Yunanca'da yemini ortaya koyar; Latince'de *edepol* ve *ecastor* yemin için formülasyonlardır, tam da İngilizce'de ki "Aman Tanrı'm" gibi (Festus ayrıca, bu ünlemlerin yemininden türetilmesinin tamamen farkındadır: *Mecastor et mehercules ius iurandum erat, quasi diceretur: ita me Castor, ita me Hercules, ut subaudiatur iuvet* [Mecaztor ve mehercules, sanki şunu söyleyecekmiş gibi yemin formülleridir: "ya Castor, ya Hercules …", "yardımıma gelsin"i ima eder [112.10]).

O halde küfür bize mükemmel olarak, İncil'e ait yasağa ya da kutsalın müphemliğine sürüklenmeye gerek kalmadan anlamaya {izin veren} yeminle simetrik olan bir olgu sunar. *Küfür, tanrının isminin iddia edici ya da geleceğe dönük bağlamından çıkarıldığı ve kendi içinde, boşa, semantik bağlamdan bağımsız olarak söylendiği bir yemindir*. Yeminin içinde şeyler ve kelimeler arasındaki bağlantıyı garanti eden, dile getiren ve *logos*un hakikatliliğini ve gücünü tanımlayan {tanrının ismi} isim, küfürde bu bağlantının bozulmasını ve dilin kifayetsizliğini ifade eder. Tanrı'nın ismi, izole edilerek ve "boşa" söylenerek, simetrik olarak, kelimeler ve sözleri ayıran yalan yere yemine karşılık gelir; yalan ve küfür, hayır-dileme ve lanet-dileme gibi, tam da dil olayında eş-kökenli olarak işaret edilir.

§ Hıristiyanlık ve Yahudilik'te, küfür, "Tanrı'nın adını boş yere anma" emri ile bağlantılıdır (Çıkış 20'de dikkat çekici bir şekilde put yapmayı yasaklayan emri izler). Septuagint'in çevirisi (şöyledir: *ou lĕmpsĕi to onoma kyriou tou theou sou epi mataiõi*, "Tanrı olan Efendinin ismini boş yere anma) anlamsızlık ve boşluk fikrinin altını çizer

(karşılaştırınız Vaiz Kitabının başlangıcı: *mataiotēs mataiotētōn*, “boşlukların boşluğu). O halde, küfrün orijinal biçimi Tanrı’ya yapılan halel değil fakat ismini boşa anmaktır (karşılaştırınız *mataioomai*, “saçmalak, gelişi güzel konuşma”). Bu, harflerinden birini değiştirerek ya da onun yerine benzer anlamsız bir terim koyarak ismin küfür ifadesini düzenlemek için araya giren edebikelamda belirgindir (Fransızca’daki *par Dieu*’nun *pardi* ya da *parbleu*; karşılatırınız İngilizce’deki *gosh* ve benzerleri gibi). Genel kanının aksine farklı nedenlerle de olsa, paganizmde de uç biçimini, *evocatio*’sundan kaçınmak için sitenin koruyucu tanrısının gerçek adının dikkatli bir şekilde gizli tutmak şeklindeki gelenekten alan tanrıların isminin söylenmesi yasağı bulunurdu (aşağıya 18’e bakınız). Bu nedenle Platon, Yunanların Hades’i Pluto ismiyle çağırmayı tercih ettikleri konusunda bizi uyarır “çünkü isimden korkuyorlardı [*phoboumenoi to onoma*]" (*Cra*. 403a).

İlahi isminin ifade edilmesinin etkililiğinin kaybolduğu fark edildikçe, Tanrı’nın ismini boşa anmayla temsil edilen küfrün kökensel biçimi, Tanrı'ya zarar veren ya da onun hakkında yanlış olanın telaffuz edilmesine nazaran ikinci sırada yer aldı. Küfür, *male dicere de deo*dan (Tanrı ilişkin kötü bir şekilde konuşmaktan) *mala dicere de deo* (Tanrı hakkında kötü şeyler söylemek) haline geldi. Yalan üzerine çalışmasında küfürü de ele alan Augustine'de, önemli ölçüde evrim, zaten tamamlanmış durumdadır. Yemin ve yalan yere yemine olan yakınlık hala mevcutsa da küfür, şimdi Tanrı’ya ilişkin yanlış şeyler söylemek olarak tanımlanır: *peius est blasphemare quam perierare, quoniam perierandu folsae m adhibetur testis Deus, blasphemando autem de ipso Deo falsa dicuntur* [küfür yalan yere yeminden daha beterdir çünkü sonuncuda Tanrı yalana tanıklığa çağrılır oysa ilkinde Tanrı’nın Kendisi hakkında yanlış/yalan konuşulur] (Augustine [1], 19.39); ve daha açık bir şekilde: *Itaque iam vulgo blasphemia non accipitur, nisi mala verba de Deo dicere* [Bu yüzden genellikle küfür kelimesi sadece Tanrı'ya ilişkin kötü konuşmaya uygulanır] (Augustine [2], 11.20).

İşte kendilerini, şimdi tamamıyla affedilebilir bir günah olarak görünen, küfrün kökensel biçimiyle karşı karşıya bulduklarında modern teolojik sözlüklerin utancı burada yatmaktadır: “Fransızca deyişi ‘s…n..de D…’ olan en fazla şüphe çeken bu sövgüler birçok ahlak kuramcısı tarafından ya bu sahip olduğu zarar verici anlam nedeniyle ya da tüm vicdanlarda uyandırdığı dehşet nedeniyle gerçek küfür olarak ele alınır ve sonuç olarak ciddi biçimde kabahatli olarak düşünülür. … Diğerleri, söz konusu kelimelerin anlamdaş olduğunu gözlemleyerek, yalnızca niyetin bu konuşma

tarzını küfre dönüştürebileceğini söyler" (*Dictionnaire de théologie catholique*, s.v. *Blaspheme*).

Matta 5:33-37'deki (ayrıca bkz. Yakup 5:12) yeminin evanjelik yasağı bu bağlama yerleştirilmelidir. Esasen, İsa'nın yemininde karşı çıktığı şey, genellikle *evet evet*, *hayır hayır* olarak çevrilen *nai nai*, *ou ou* (*estō de ho logos ymōn nai nai, ou ou*) biçimine sahip olan bir *logos*tur. Yunanca yemin formülünün *nai dia* (ya da olumsuz olarak *o uma dia*) olduğunu hatırlarsak, ifade tam anlamını kazanır. *Nai* bölümünü formülden çıkartarak ve onu takip eden kutsal ismi kaldırarak, İsa yeminin bir parçasını, bütününe karşıt hale getirdi. O halde söz konusu olan, küfrünkiyle simetrik bir şekilde karşıt olan, yeminin bağlamından Tanrı'nın adının çıkarıldığı bir jesttir.

18. Bu temelde hem yeminin içindeki lanetin işlevi hem de onu küfre bağlayan yakın ilişkiyi anlamak daha kolay hale gelir. Lanetin yaptırım uyguladığı şey, yeminde mesele olan sözler ile şeyler arasındaki karşılıklılığın gevşemesidir. Dil ile dünyayı birleştiren bağlantı bozulursa hayır-duasında [*bene-dicente*] bu bağlantıyı ifade ve garanti eden Tanrı'nın ismi, lanet-dilemenin [*male-dizione*] ismi yani şeylerle bağını yitirmiş bir sözün ismi haline gelir. Büyüsel alanda bu, lanet-dilemenin [*male-dizione* – curse], yalan yere yemine karşı, bunun dili kötüye kullanması {sırasında} serbest bıraktığı aynı kötülük-yapan gücü yönelttiği anlamına gelir. Anlamlandırma bağlantısından kopmuş Tanrı'nın ismi, küfür, boş ve anlamsız konuşma haline gelir ve tam olarak anlamdan bu boşanma aracılığıyla kötü ve uygunsuz kullanım için elverişli hale gelir. Bu, büyülü papirüslerin neden çoğu zaman anlaşılmaz hale gelen ilahi isimlerin listelerinden başka bir şey olmadığını açıklar: büyüde boşuna anılan tanrıların isimleri, özellikle barbar ve anlaşılmazkâr ise büyü uğraşının failleri haline gelir. Büyü, anlamı boşaltılmış ve *Ephesia Grammata* olarak bilinen büyülü formülde olduğu gibi bir *abrakadabra*'ya indirgenmiş Tanrı'nın ismidir (yani, *logos*un anlamlandırma gücü olan). Bu nedenle "Büyücüler, Prakrits'in Hindistan'ında Sanskritçeyi, Yunan dünyasında Mısır ve İbranice'yi, Latince konuşan ülkelerde Yunanca ve bizde Latince'yi kullanıyordu. Tüm dünyada insanlar, arkeizme ve garip ve anlaşılmaz terimlere değer verir" (Mauss, 5I/71).

Yeminden – ya da daha doğrusu yalan yere yeminden – büyü ve efsunlar doğmuştur: hakikatin formülü bozulduğunda bu formül, etkili bir lanete dönüşür ve şeylerle bağından ve yeminden ayrılan Tanrı'nın ismi şeytani bir mırıltıya dahil olur. Yeminin, büyüsel-dinsel alandan türediğine dair ortak kanı, burada tam olarak tersine çevrilmelidir. Bilakis yemin bize,

yeminin öğelerinden doğan büyü, din ve yasa olarak adlandırmaya alışkın olduğumuz, hala bölünmemiş bir birlik sunar.

Konuşma ediminde kendini riske atan biri, bu nedenle, eş-kökenli olarak olarak hem hakikate hem de yalana hem hayır-dilemeye hem de lanet-dilemeye maruz kaldığını bilirdi, *gravis religio* (Lucretius, I.63) ve yasa; yalan ve yalan yere yemini, inayeti ve *sacratio*'yu özel kurumlarda teknikleştirerek ve bunları ayırarak, güveni sağlama bağlama çabası olarak doğar. Lanet bu noktada, en başında konuşmada tümüyle *fides*'e emanet edilenin garanti edilmesi için yemine eklenen şey haline gelir ve yemin böylece, yukarda alıntıladığım Hesiod'un dizesinde yalan yere yemini cezalandırmak için icat edilen bir şey olarak temsil edilebilir. Yemin, koşullu bir lanet değildir: tam tersine lanet ve onun simetriği olan *pendant*, hayırduası, yeminde mesele edilen konuşma deneyiminin bölünmesinden özgül kurumlar olarak doğarlar. Servius'un *Aen*. 2.154'deki yorumu (*exsecratio autem est adversorum deprecatio, ius iurandum vera optare prospera*, bir lanet, terslikleri savma çabasıdır, bir yemin iyi bir talihi seçmek içindir) açıkça hem lanet ve yemin arasındaki hem de bunların tek bir dil deneyiminin iki simetrik epifenomeni olarak terkibi arasındaki ayrımı gösterir. Ve eğer biz bu deneyimin antropojenik doğası ve birleşim değeri olarak isimlendirebildiğimiz şeyi anlamaya nail olabilirsek (Aristoteles'in tanıklığına göre Thales'in "en eski" ve "en saydığer şey" olarak düşündüğü), büyü, din ve yasanın bize bölünmüş olarak sunulan tarihsel kalıntıları arasındaki ilişkiye yeni bir ışık tutabiliriz belki de.

§ Uzmanlar için oldukça sorun yaratan *epiorkos* teriminin etimolojik anlamına ilişkin sorunu bu perspektifte yeniden ele almak mümkündür. Luther (ve evvela Benveniste) terimi, bir *horkos*'a tabi olma olgusu olarak yorumlar (bu durumda yemin, bir lanetle eş anlamlı hale gelir (ayrıca bakınız Loraux, 126/127]). Leumann (ve ikinci bir anda Benveniste) bunun yerine terimi, yalan olduğu bilinen bir vaade ya da söze bir yemin (*horkos*) ekleme (*epi*) olarak yorumlar. Bu son hipotezi geliştirerek, *epiorkos*'da yemine eklenen bir yemin, ya da *fides*'i çiğneyeni çarpan lanet görülebilir. Bu anlamda konuşanı bir yalan yere yemin tutan olarak işaret ederek baştaki beyana eklenen her söz bir lanet-dilemedir. *Nai* ve *ou*'ya bağlı kalmaya ilişkin evanjelik emrin anlamı budur: *evet* ve *hayır* kişinin verilen söze taahhütlüne eklenebilecek tek şeydir.

19. Bu açıdan, yeminde tanrının isminin kökensel anlamını ve işlevini ve genel anlamda din olarak adlandırmaya alışkın olduğumuz düzeneklerdeki ilahi isimlerin merkeziliğini sorgulamamız gerekir. Büyük dil bilimci – ve kendi çapında teolog – Hermann Usener, *Götternamen* monografisini ilahi isimlerin doğuşu meselesine adadı ve bu eserin yayınından (1896) bu yana, bu soruna benzer katkıların bulunmaması dikkat çekicidir. Usener'ün "özel tanrılar" (*Sondergötter*) dediği şimdi oldukça ünlü olan, bu kutsallığın oluşum merkezlerinin isimlerine ilişkin formasyonun yeniden yapılanması üzerine düşünülmelidir. Bunlar, haklarında ne sanatsal ne de yazınsal kaynakların bize bir şey anlatamadığı kutsallıklardır ve uygun kültik şartlarda dile getirilmesi gereken ilahi isimlerin listesini içeren litürjik pontifekslerin kutsal kitaplarının, *indigitamenta*'nın, alıntılanmasıyla bilinirler. Bir başka bir ifadeyle, *Sondergötter* isimleriyle bilinirler ve kaynakların sessizliğine dayanarak değerlendirilirse, rahip bu tanrıları andığında (*indigitabat*), yani sadece isimlerinde yaşarlar. Temel etimolojik bir beceri dahi, bu isimlerin anlamını ve "özel tanrıların" isimlendirdikleri fonsiyonu, yeniden yapılandırmaya izin verir: Vervactor Mayıs ayının ilk sürümüne (*vervactum*); Reparator, çift sürmeye; Inporcitor, sapan izleri arasındaki toprak yükseltisi olan *porcea*'yı izleyen son sürüme; Ocarator toprağın tırmıkla işlenmesine (*occa*); Subruncinator, yabani otların çapa ile çekilmesine (*runco*); Messor hasatın yapılmasına (*messis*); Sterculinius, gübrelemeye karşılık gelir. Şöyle yazar Usener: "O zamanın insanına önemli gelen her durum ve eylem için özel tanrılar yaratılmış ve farklı yüklem parçalarıyla [*Wortpragung*] isimlendirilmişti: bu yolla bütün olarak sadece eylemler ve durumlar değil ayrıca bunların öğeleri, tekil eylemler ve anlar da kutsallaştırılırdı" (75).

Usener Mitolojiye katılan Persephone ve Pomona gibi tanrıçaların dahi aslında sırasıyla tomurcukların kırılmasını (*prosero*) ve meyvelerin olgunlaşmasını (*poma*) isimlendiren "özel tanrılar" olduğunu gösterir. Bütün tanrıların isimleri yani – kitabının tezi aslında budur – başlarda özlü olayların ya da eylemlerin isimleri olan ve uzun tarihsel-dilsel bir süreçle, yaşayan sözcüklerle olan bağlantılarını yitiren *Sondergötter,* giderek daha az bilinir hale gelerek özel isimlere dönüşmüştü. Bu noktada, özel bir isme enikonu zaten bağlı olduğunda "ilahi kavram [*Gottesbegriff*], mit ve kültte, şiir ve sanatta kişisel bir form almak için yeterlik ve ivme kazanır" (ibid. 316).

Bu, *Sondergötter*'den de anlaşılacağı üzere, tekil bir eylemi ve tekil bir durumu yöneten tanrının kökensel özünde {*core*}, eylem ve durumun isminden başka bir şey olmadığı anlamına gelir. *Sondergötter*'de kutsallaştırırlan şey, tam da isim olayıdır; bir jesti, bir şeyi, bir eylemi izole eden ve tanınabilir kılan isimlendirmenin kendisi, "özel bir tanrı" yaratır ve "bir anlık kutsallık"tır (*Augenblicksgott*). *Nomen* derhal *numen*'dir ve *numen* derhal *nomen*'dir. Burada

söz konusu olan, geleneksel yoruma göre tanrının yeminde üstüne almaya geldiği, dilin garanti eden ve tanıklık eden işlevinin kökensel özü ya da temeli gibi bir şeydir. *Sondergott* gibi yeminde anılan tanrı bedduanın ya da iddianın uygun tanığı değildir: O temsil eder, sözler ve şeylerin tam da ayrılmaz bir şekilde ilişkili olduğu dil olay*ıdır*. Her isimlendirme, her söz edimi, bu anlamda, *logos*'un (*logos*taki konuşanın) sözünü yerine getirmeye ant içtiği, hakikatliliği ve *logos*'ta gerçekleşen sözler ve şeyler arasındaki karşılıklılık üzerine söz verdiği bir yemindir. Ve tanrının ismi sadece *logos*'un bu gücünün/kudretinin mührüdür – ya da yalan yere yemine düştüğü durumda yaratılan lanet-dilemenin gücü/kudretidir.

§ Usener'in tezi bir şekilde "dilin kökeninin her zaman için büyüsel-dinsel bir olay" olduğunu ima eder (Kraus, 407). Bu, yine de teolojik öğenin öncelikli olduğu anlamına gelmez: Tanrı olayı ve isim olayı, mit ve dil iç içe geçer çünkü Usener'in en başından belirttiği gibi isim, bilahare isimlendirdiği şeye uygulanan hali hazırda mevcut olan bir şey değildir. "Bir madeni paranın kullanıldığı gibi belirli bir şeyin işareti olarak kullanılmak amacıyla bazı ses bileşimleri biçimlendirilmez. Dış dünyada karşılaşılan bir varlığın yol açtığı ruhsal uyarım, aynı zamanda isimlendirmenin aracı ve sebebidir [*der Anstoss und das Mittel des Benennens*]" (Usener, 3). Bu, dil olayında özel ismin ve cins ismin ayırt edilemez olduğu anlamına gelir; ve *Sondergötter* aracılığıyla gördüğümüz gibi, tanrının özel ismi ve belli eylemleri (tırmıklama, gübreleme vs.) tanımlayan yüklemi henüz bölünmemiştir. Adlandırma ve anlamlandırma (ya da dilin iddia edici ve doğrulayıcı boyutunda görmüş olduğumuz gibi) kökensel olarak ayrılamazdır.

20. "La blasphémie et l'euphémie" (Küfür ve Edebikelam) çalışmasında Benveniste, görmüş olduğumuz gibi, küfrü tanımlayan ünlemsel niteliğinin altını çizer. Şöyle yazar: "küfür, kendini bir nida olarak ilan eder ve en tipik çeşitliliği oluşturan ünlemlerin söz dizim kurallarına (*syntax*) sahiptir (Benveniste [4], 256). Her nidada olduğu gibi küfür de "ani ve şiddetli bir duygunun baskısı altında ağızdan kaçan bir sözdür" (ibid.) ve her ünlem gibi, her zaman kendi içlerinde anlamlı olan terimleri kullansa dahi ("aha!" gibi ve "oh!" gibi yansıma ünlemlerde sıklıkla meydana gelenlerden farklı olarak) iletişimsel bir niteliğe sahip değildir; temel olarak semantik değildir.

İlksel halkların ilahi olanı tanımlamak için kullandıkları ifadeleri tartışırken (Bantular için *vakanda* ya da Amerikan Yerlileri için *manitu* gibi) Cassirer, şu dikkat çekici gözlemde bulunur: bunları anlamak için "*ünlemlerin* en ilkel şemasına geri gitmeliyiz. Algonquinlerin *manitu*'su, Bantuların *mulungu*su bu şekilde kullanılır – belli bir *izlenim* olarak çok fazla şey ifade etmeyen ve olağandışı, harika, harikulade ve dehşet verici bir şeyi karşılamak için kullanılan bir nida gibi" (Cassirer, 58/71). Bu, Cassirer'e göre büyüsel-dinsel bilincin dehşet ya da hürmet duygusunu ifade ettiği ilk biçimi yürürlüğe koyan çok tanrıcılıktaki tanrıların isimleri için de söylenebilir (ibid.).

Küfür gibi, onun öteki yüzü olan ilahi isimler, esasen, bir ünlem biçimine sahipmiş gibi görünüyor. Benzer biçimde, Yaratılış 2:19'da Adem'in hayvanları isimlendirmesi bir söylem değil bir ünlem serisi olabilirdi. Dil bilimcilere göre insan dilini niteleyen isimler ve söylem arasındaki ikiliğe göre isimler, orijinal durumlarında semantik bir öğeyi değil saf semiyotik olanı kurar. Bunlar, dil ırmağının kendi tarihsel oluşumunun berisinde sürüklediği birincil ünlemlerin kalıntılarıdır.

Doğası gereği semantik değil ünlemsel olduğundan küfür, analiz etmesi çok da kolay olmayan dilsel bir olguyla yani hakaretle yakınlık gösterir. Dil bilimciler, hakaretleri açık benzerliklerine rağmen belirli bir kategoriye yüklenene kaydeden normal tasnif edici terimlerle her açıdan karşıt olan belirli bir türün edimsel terimleri olarak tanımlar. "Sen bir aptalsın" ifadesi, sadece görünüşte "sen bir mimarsın"la simetriktir çünkü sonuncusunun aksine bu ifade, bilişsel bir sınıflandırmaya bir özneyi kaydetmek yerine, basitçe onu sözceleyerek, belirli pragmatik etkiler yaratır (Milner, 295). O halde, hakaretler yüklemcil terimlerdense daha çok ünlemler ya da özel adlar gibidirler ve bununla küfürle benzerliklerini gösterirler (Yunanca *blasphémia* hem hakaret hem de küfür anlamına gelir). O halde küfürün, Augistinus'ta çoktan tamamlanmış bir süreç aracılığıyla Tanrı'nın isminin boşa anılmasından bir hakaret biçimine (*mala dicere de Deo*) yani Tanrı'nın isminin ünlemine eklenen aşağılayıcı bir terime dönüşmesi şaşırtıcı değildir. Görünüşte semantik olan bir terim olarak hakaret küfrün "boş" niteliğini güçlendirir ve Tanrı'nın ismi, bu şekilde, iki kez boşa anılır.

§ *Evocatio* olarak bilinen Roma savaş hukuku kurumunda, ilahi ismin özel gücü aşikardır (Danz ve Wissoza ile başlayan, bu gibi durumlarda kullanılmış olan "kutsal hukuk" teriminden kaçınmayı neden tercih ettiğim açık olmalıdır). Bir şehrin kuşatması sırasında, belirleyici saldırıdan hemen önce, komutan "anardı", yani düşmanların

koruyucu tanrılarının isimleriyle bağırırdı: böylece bu tanrılar şehri terk edebilsin ve kendilerini daha uygun ibadet görebilecekleri Roma'ya geçebilsinler edebilsinler. Kartaca için kullanılan *carmen evocationis* formülü, tanrının özel isminden söz etmeden Macrobius tarafından bizim için korunmuştur: "Kartaca devletini ve halkını koruyan ve size esasen bu şehrin ve insanların korunmasıyla sorumlu olan tanrı ve tanrıçalara [*si deus est, si dea est*] yakarıyor ve hürmetlerimi sunuyor [*precor venerorque*] ve merhametinize sığınıyorum; insanları ve Kartaca'yı terk edin, mekanlardan, tapınaklardan, mabetlerden ve şehirden vazgeçin ... daha mâkbul ve sizleri memnun edebilecek bana, benim olana, Roma'ya; bizim mekanlarımıza, tapınaklarımıza, mabetlerimize ve şehrimize gelin; beni ve Roma halkını ve askerlerimi sorumluluğunuz altında alın, aynı ilişkimiz olsun. Bunu yapacak olursanız, tapınak ve kutsal oyunları size adamaya yemin ederim (*Saturnalia* 3.9.7-8).

Bu, bir davet değil fakat düşman tarafından tanrılarının anılması tehlikesinden kaçınmak için Roma'nın gizli bir ismi olduğunu (hem başından hem de sonunda okunuşu aynı olan *Amor* ya da Lydus'e göre [Mens. 4·25], *Flora*) bildiğimiz (Pliny, 28.18) olgusundan kaynaklanan, ismin söylenmesine bağlanmış hakiki bağlayıcı bir güçtür. Ve Roma gibi sadece rahiplerin (ya da büyücülerin) bildiği yakarının etkililiğini garanti altına alan tanrılar da gizli bir isme sahipti: Dionysius'un gizemli hallerde Pyrigenes olarak, Lucina'nın yabancı bir ismi olan Ilithyia, nedimelerin gizemli bir kült adadığı, gerçek ismi *Bona dea'*nın erkekler için bilimez kaldığı Persephone'nin Furva'yla anılmasında olduğu gibi (Güntert, 8). İçinde ismin sadece isimlendirilen kudreti çağırmadığı fakat hatta biriken fesihiyle onu kovduğu ya da yok ettiği (tıpkı *akrakanarba kanarba anarba narba arba rba ba a* formülünde olduğu gibi [Wessley, 28]) bir çok kültürün formüllerinde ve tılsımlarında karşılaştığımız ismin büyüsel gücünün temeli buradadır. Yeminde olduğu gibi (sihirli formül ile yemin arasındaki yakınlık *horkizõ*, anma, şeytan çıkarma/kötü ruhları kovma fiilince kanıtlanır: *horkizõ se to hagion onoma* [kutsal ismi anıyor ya da kutsal isimle şeytanları kovuyorum] yeminde olduğu gibi kutsal ismin isim haliyle [Güntert, 10]), ismin sözcelenmesi derhal sözler ve şeyler arasındaki karşılıklılığı hayata geçirir. Yemin ve şeytan çıkarma varlığın "çağırılmasının" iki yüzüdür.

21. Böylece tek tanrılı dinlerdeki Tanrı'nın isminin asli önceliği, ismin hemen hemen adlandırdığı Tanrı'nın yerini alması ve Tanrı ile özdeş hale gelmesi anlaşılabilir. Eğer çok

tanrıcılıkta tanrıya *atanan* [*il nome* del *dio*] isim, dilin şu ya da bu olayını, bu ya da şu belli ismlendirmeyi, bu ya da şu *Sondergott*'u isimlendirdiyse, tek tanrıcılıkta *Tanrı*'nın ismi [*il nome* di *Dio*] dilin kendisini isimlendirir. Tikelin sonsuz yayılımının potansiyeli, isimlendirmenin ilahi olayı olduğu gibi *logos*'un ilahileştirilmesine, isimde meydana gelen dilin arke-olayı olarak Tanrı'nın ismine dönüşür. Dil, Tanrı'nın sözüdür ve Tanrı'nın sözü, Philo'nun sözleriyle, yemindir; kendisini *logos*'ta tam anlamıyla "inanılır biri" (*pistos*) olarak açığa vurduğu sürece Tanrı'dır. İnsanın sadece konuşmacı olduğu dilde Tanrı yemin-tutandır fakat yeminde Tanrı'nın ismi üzerine insan dili, ilahi dil ile iletişime geçer.

İşte Maimonides'de ve rabbinik Yahudilikte, Tanrı'nın özel isminin statüsüne, Tetragrammaton'a, ilişkin ısrar burada {yatmaktadır}. Bu, Tanrı'nın bu ya da şu eylemini veya bu ya da şu ilahi sıfatını ifade eden cins isminden (*kinnui*) ayrı tutulur – *šem ha-meforaš*'ta, aynı zamanda "ayrı ve gizli" olan "farklı bir şeklide söylenen isim"de olduğu gibi: Şöyle yazar Maimonides "diğer isimler, *dayan* (yargıç), *shaddai* (kadiri mutlak), *tsaddik* (adil), *channun* (inayetli), *rachum* (merhametli) ve *elohim* (şef) … gibi tartışmasız bir şekilde cins ve türevdirler. *Yod, he, vau* ve *he*'yi içeren ismin türevi, olumlu olarak bilinmez, sözcüğün ayrı anlamı yoktur" (Maimonides, 1:61). "Evren yaratılmadan önce sadece Kadiri Mutlak ve İsmi vardı" şeklindeki *Pirkè R. Eiezer*'den {alınan bu} pasaj üzerine yorumunda Maimonides şunu ekler: "Tanrı'nın isimleri olarak kullanılan bu cins isimlerin, Yaratılış'tan sonra varlığa geldiğini yazarın nasıl açıkça vurguladığına dikkat edin. Bu doğrudur çünkü bu isimler Evren'le ilişkili eylemlere işaret ederler. Eğer yine de O'nun özünü, bütün eylemlerden ayrı ve soyut olarak düşünürseniz, bu özü bir cins isimle değil fakat özellikle o özü gösteren özel bir isimle tanmlarsınız" (ibid). Bu isme özgü olan (*šem ha-meforaš*), "basit bir tözü değil fakat sıfatlarıyla bir tözü işaret eden" diğer isimlerin aksine özel ismin, 'mutlak varoluş' anlamını taşımasıdır" yani varoluşuyla kaynaşan bir töz {anlamını taşımasıdır} (ibid). "İsim" (İncil'de *sem* terimi sıklıkla Tanrı'nın eş anlamlısı olarak kullanılır) Tanrı'nın varlığıdır ve Tanrı kendi ismi ile kaynaşan varlıktır.

§ "Tanrı'nın ismi ve Kabbala'nın Dilsel Teorisi" çalışmasında Scholem, "dilin metafizik kökeni"nin içinde kurulduğu Kabala'da, Tanrı'nın isminin özel işlevini göstermiştir (Scholem, 10/5). İnsanların üzerine yemin ettiği Tanrı'nın ismi, Kabalistler'e göre, bu ismi oluşturan harflerin parçalanması, yeniden birleştirilmesi ve konuşlandırılmasından başka bir şey olmayan insan dilini yaşatan ve üreten şeydir. Bilhassa Tevrat, "tamamen tetragram üzerine temellenmiş ve inşa edilmiştir;

tetragramdan ve niteleyici isimlerinden yani ondan türetilebilen ilahi sıfatlardan örülmüştür ve herhangi bir anda ortaya çıkar. … Tevrat, bu nedenle yaşayan bir örtü ve dokudur, terimin en doğru şekilde anlaşıldığı şekliyle içinde bir tür temel motif ve ana motif olarak, tetragramın, ona her türlü metamorfoz ve varyasyonda göndermede bulunduğu bir *textus*'tur" (ibid, 50/38).

Hıristiyan teologlar, tözsel olarak İsa ile birleşen insan doğasına ait olanla ilahi doğaya sahip olan özellikler arasındaki iletişimi tanımlamak amacıyla *communicatio idiomantum*'dan bahsederler. Anolojik bir şekilde, Kabalistlere göre, Tanrı'nın isminde vuku bulan, Tanrı'nın konuşması ile insanların konuşması arasındaki *communicatio*'dan bahsetmek mümkündür. Philo'da (bakınız yukarda 10. §) diller arasındaki iletişimin yeri, Tanrı'nın kendisiyle, insanların ise Tanrı'nın ismi üzerine ettiği yemindedir. Scholem'in yukarıda bahsedilen çalışmasının, devamı ve geliştirilmiş hali olan Benjamin'in "Genel ve İnsan Dilinde Dil" adlı makalesinde, *communicatio idiomatum*'un yeri, insan dilinin Tanrı'nın yaratıcı sözü ile aracılığıyla iletişime geçtiği özel isimdedir (Benjamin, 150/74).

§ Çıkış 3:13'te Musa Tanrı'ya, O'nun adını sorduklarında İbranilere nasıl karşılık vermesi gerektiğini sorduğunda, Yahve şöyle cevap verir: *ehyè ašer ahyè*, "Ben, Ben olanım". Hellenistik bir ortamda üretilen ve böylece Yunan felsefesi ile temas halinde olan Septuagint, bu ismi *egõ eimi ho on* ile yani varlık (*ho on*) için olan teknik terimle çevirir. Bu pasajı yorumlayan Maimonides, Tanrı'nın bu isminin felsefi çıkarımlarının tümüyle farkında olduğunu gösterir: "Sonrasında Tanrı Musa'ya onlara nasıl öğreteceğini ve kendisinin varlığına inancı nasıl onların arasında inşa edeceğini, 'olmak' anlamına gelen *haya* fiilinden türetilen 'var olan" anlamındaki ismini, *ehyè ašer ahyè*'yi söyleyerek öğretti ve {ayrıca} İbranice'de 'olmak" ile 'var olmak' fiilleri arasında herhangi bir fark yoktur. Bu ifadedeki asıl nokta, 'varoluş'u ifade eden aynı kelimenin bir sıfat olarak tekrar edilmesidir. *Ašer* sözcüğü, … tamamlanmamış bir isimdir. … Bu, izleyen yüklemin öznesi olarak düşünülmelidir. *Ehyè* olarak tanımlanan birinci isim ile, birincinin onun tarafından tanımlandığı, benzer şekilde *ehye* olan ikinci isim, özdeş kelimelerdir; sanki tanımlanan nesne ile, aracılığıyla tanımlandığı sıfat bu durumda zorunlu olarak özdeş olduğu gösterilmek {istenmiştir}. Bu nedenle bu, Tanrı'nın var olduğu fikrinin ifadesidir, O 'varolan Varlık olan, varolan varlıktır' başka bir ifadeyle O'nun varoluşu mutlaktır" (Maimonides, 1:63).

22. Tanrı'nın isminin teolojik motifinin, felsefi motifle olan özellikle, Kant'tan beri, töz ve varolşun örtüştüğü mutlak varlığa ilişkin ontolojik olarak tanımlanmaya alışkın olunulan argüman şeklinde olanla, bağlantısı kesinlikle Katalolik teolojide tamamlanmıştır. Yorumcuların açıklığa kavuşturduğu gibi, Anselm'in *Proslogion*'daki meşhur argümanının gücü, varoluşun mantıksal çıkarımı, mükemmel varlık kavramına ya da "ondan daha büyük olan düşünülemeyen" varlık kavramına dayanmaz; bilakis bu, Tanrı'nın en özel ismi olarak *id quo maius cogitare non potest*'i anlama meslesidir. Tanrı'nın ismini telaffuz emek Tanrı'yı, isim ve varlığı, kelimeler ve şeyleri ayırmanın imkânsız olduğu, bir dil deneyimi olarak anlamak anlamına gelir. Anselm'in *Liber apologeticus contra Gaunilonem*'in sonunda yazdığı gibi (bir kanıttan ya da bir *vis probationis*'ten söz ettiği tek metin) "hakkında konuşulan şeyin [*hoc ipsum quod dicitur*] … var olduğu kanıtlanmıştır (düşünüldüğünün ya da anlaşıldığının zorunlu bir koşulu olarak [*eo ipso quod intelligitur vel cogitatur*])" (§10). Bu, başka türlü söylenirse, her şeyin ötesinde bir dil deneyimi meselesidir (bir "söylemek" meselesidir: *hoc ipsum quod dicitur*) ve bu deneyim bir inanç meseledir. Bu nedenle Anselm, incelemenin orijinal başlığının *fides quaerens intellectum* (anlamaya çabalayan inanç) olduğu ve *sub persona . .. quaerentis intelligere quod credit* (inandığı şeyi anlamak isteyen kişi adına) yazıldığı konusunda bizi aydınlatmanın önemli olduğunu düşünür. İnancın nesnesini anlamak, yeminde olduğu gibi söylenen şeyin zorunlu olarak doğru ve var olduğu bir dil deneyimini anlamaktır. Başka bir deyişle, Tanrı'nın ismi, isimlendirmenin derhal isimlendirdiği şeyi gerçek kıldığı, *fides* yemini boyutunda *logos*'un statüsünü ifade eder.

Elli yıl sonra, *Regulae theologicae*'sında (PL 210:621-84), Alain of Lille, bir sıfatı ifade etse dahi, *iustus* ya da *bonus* gibi, her ismin Tanrı'nın varlığına göndermede bulunduğunda bir zamire (*pronominatur*) dönüştürüldüğünü yazarak ilahi ismin bu özel statüsünü daha ileriye taşır; yani özel isimler gibi bu, bir töz ve sıfatı işaret etmeyi bırakır ve içeriğinden boşaltılarak şimdi özel isimler ya da zamirler gibi, saf bir varoluşu (klasik dilbilgisel düşünce geleneğinde *substantia sine qualitate* [niteliği olmayan tözü]) belirtir. Sadece bu değil, zamir de eğer Tanrı'nın gösterilmesiyse, tanımladığı duyulu veya entelektüel havasını [*cadit ademonstratione*] yitirir ve paradoksal bir *demomtratio ad fidem*'i yani olduğu haliyle saf söz edimini (*apud Deum, demomtratio fit ad fidem*) hayata geçirir.

Bu nedenle Maimonides'in *qui est* ismi üzerine olan teziyle bir kez daha meşgul olan Thomas Aquinas, şöyle yazar: "*Qui est*, herhangi bir şey eklenmemiş mutlak ve belirlenimsiz varlığı isimlendirir. … Tanrı'nın ne olduğunu [*quid est Deus*] işaret etmez fakat sonsuz ve sanki

belirlenimsiz olan varoluş denizini işaret eder … ve böylece aklımızda sadece onun olduğu [*quia est*], ve daha fazlası değil, gerçeği kalır: ve böylece sanki bir kafa karışıklığı durumundaymış gibi [*in quadam confosione*]" (Aquinas, d.8, q.x, a.I). O halde Tanrı'nın isminin anlamının semantik içeriği bulunmaz ya da iyi bir ifadeyle Tanrı'nın ismi, saf bir konuşma deneyimi aracılığıyla saf ve çıplak bir varoluşu tasdik emek için her anlamı askıya ve parantez içine alır.

Bu nedenle, yeminde Tanrı'nın isminin anlamını ve işlevini daha iyi belirleyebiliriz. Her yemin, mükemmelin ismi, yani Tanrı'nın ismi üzerine ant içer çünkü yemin, bütün dili özel isim olarak ele alan dil deneyimidir. Saf varoluş – dilin varoluşu – tanımanın ya da ussal çıkarımın sonucu değildir: saf varoluş işaret edilemez sadece yemin edilir, yani isim olarak tasdik edilir. İnancın kesinliği (Tanrı'nın) isminin kesinliğidir.

§ 1969'da *Kesinlik Üzerine* başlığı altında yayınlanan notlarının sonunda Wittgeinstein, kesinlik olarak adlandırdığımız ve sıklıkla "bilgi" ile karıştırdığımız şeye açıklık kazandırmak için özel isim örneğine başvurur ve şunu merak eder: "L. W. olarak çağrıldığımı biliyor muyum yoksa buna inanıyor muyum? (Wittgeinstein, 491). Wittgeinsteinisimler düzlemine bağlı olan, başka bir ifadeyle, hususi "güvenlik"i sorgular. Bu, her türlü yargılama ve muhakeme olasılığını reddetmeden şüphe edemediğimiz kesinlik ya da da iyi bir ifadeyle "güven" sorunudur (*Worauf kann ich mich verlassen*? "Neye güvenebilirim/dayanabilirim?" [ibid., 508]. "Eğer ismin L. W. değilse 'doğru' ya da 'yanlış'la kastedilene nasıl güvenebilirim? (ibid., 515). İsimlerin uygunluğunun güvenliği, diğer her kesinliği koşullar. Dilde eğer her türden dil oyununun temellendiği isimlendirme anı sorgulamaya açılırsa (Eğer L. W olarak isimlendirildiğim ve "köpek" in köpek anlamına geldiği güvence altında değilse) o halde konuşmak ve muhakeme etmek imkânsız hale gelir. Bununla birlikte Wittgeinstein, burada söz konusu olanın emprik ya da ussal bir kesinlik ({kişinin} asla ayda olmadığının kesinliği gibi [ibid, 662]) değil dilin olduğu oyunun "kuralı"nın kesinliği gibi bir şey olduğunu gösterir.

Yeminde ve Tanrı'nın isminde mesele olan bu türden bir kesinlik, ya da daha iyi bir ifadeyle bu türden bir "inanç"tır. Tanrı'nın ismi her zaman ve yalnızca doğru olan ismi yani şüphe etmenin imkânsız olduğu dil deneyimini isimlendirir. İnsan için bu deneyim yemindir. Bu anlamda her isim bir yemindir ve her isimde bir "inanç" söz

konusudur çünkü ismin kesinliği emprik-bilişsel ya da ussal-emprik bir şey değildir fakat bilakis insanın praksisini ve bağlılığını/taahhüdünü oyuna sokar. Konuşmak her şeyin ötesinde yemin etmek, isme inanmaktır.

23. Bu bakış açısıyla, yirminci yüzyıl düşüncesinde, sanki filozof ve dil bilimcilerin dilin büyüsel sahnesi ile karşı karşıymış gibi kaldığı, bir tür gizemi temsil eden "söz edimi" ya da edimsellik teorisi yeniden okunmalıdır. Edimsel, ilişkilerin belli bir durumunu tarif eden değil fakat derhal bir olgu üreten, olgunun anlamını hayata geçiren dilsel bir sözcelemedir. "Yemin ederim" bu anlamda bir "söz ediminin" mükemmel paradigmasıdır ve bunu, olduğu haliyle, edimseller üzerine olan çalışmasında (Benveniste [3], 270/234) anan Benveniste'nin, *Vocabulaire*'deki yemin üzerine olan bölümde "yemin ederim"in özel doğasını dikkate almaması merak uyandırır. Aslında, yeni bir ışıkta edimsellik teorisini anlamamıza izin veren, tam olarak şimdiye kadar yeniden yapılandırmaya çabaladığımız yeminin konumudur. Edimseller dilde, içinde şeyler ve sözler arasındaki bağlantının, semantik-betimleyici değil fakat yemindeki gibi sözel eylemin, varlığı hakikat kılması gibi edimsel tipte olduğu bir sahnenin (ya da daha ziyade eş-kökensel bir yapının) kalıntılarıdır. Bu, görmüş olduğumuz gibi, büyüsel-dinsel bir sahne değildir fakat anlam ve adlandırma arasındaki ayrıma öncül, inanmaya alışkın olduğumuz insan dilinin kökensel ve sonsuz niteliği de olmayan tarihsel bir ürün olan (bu olduğu haliyle her zaman var olmamıştı ve bir gün var olmayı bırakabilir) bir yapıdır.

Hakikatte edimsel nasıl işler? Belirli bir diziye, sadece dile getirilmesiyle olgunun etkililiğini edinmesine, ve sözcükler ve şeylerin bir uçurum tarafından ayrıldığını savunan kadim ilkeyi bir kenara bırakmaya izin veren nedir? Burada temel olan şey, kesinlikle edimsel ifadenin kendine-göndergeli niteliğidir. Bu kendine-göndergelilik, Benveniste'nin (ibid., 274) not ettiği gibi, kendisinin kurduğu gerçekliğe göndermede bulunduğu sürece edimsellin kendisini gönderge olarak alması olgusunda tüketilmez. Bilakis edimselin kendine-göndergeliliğinin, dilin normal betimsel niteliğinin askıya alınışı aracılığıyla kurulduğunu açıkça ortaya koymak gerekir. Edimsel fiil zorunlu olarak, aslında kendi içinde düşünüldüğünde, o olmadan boş ve etkisiz kalacağı tümüyle betimsel doğaya sahip bir *dictum*'la yapılanmıştır (*Yemin ederim* onu tamamlayan bir *dictum* tarafından izlenmediğinde – ya da öncelenmediğinde – hiçbir gücü yoktur). Tam da *dictum*'un bu betimsel niteliği askıya alınır ve edimsel bir dizinin nesnesi haline geldiği anda mesele edilir. Böylece "dün Atina'daydım" ya da "Truvalılara karşı savaşmayacağım" betimsel ifadeleri, edimsel *yemin ederim*'le öncelenirse betimsel olmayı bırakır. Başka bir ifadeyle edimsel, konuşma ile olgu

arasındaki betimsel ilişki yerine nihai olgu olarak kendini ortaya koyarak ve birinciyi oyunun dışına iterek, bunun yerine öz-göndergeli bir ilişki koyar. Buradaki hakikat modeli, şeyler ve sözler arasındaki uygunluğa ilişkin olan değil, konuşmanın eksiksiz bir biçimde anlamını hayata geçirdiği edimsel olandır. Tıpkı yasanın kendi uygulanmasını askıya aldığı, bu yolla kendi yürürlükte kalmasını kurduğu istisna halinde olduğu gibi edimsellikde de dil kusursuz olarak ve münhasıran şeylerle kendi varoluşsal ilişkisini kurmak için kendi betimselliğini askıya alır.

Bu perspektifte düşünüldüğünde ontolojik (ya da onto-teolojik) argüman, sade bir şekilde eğer konuşma varsa Tanrı'nın olduğunu ve Tanrı'nın bu metafizik "ediminin" ifadesi olduğunu savunur. Bunun içinde, anlam ve betim, töz ve varoluş iç içe geçer, Tanrı'nın varlığı ve özü, tek ve özdeş bir şeydir. Dilin saf varoluşundan [*darsi*] edimsel olarak kaynaklanan, saf ve basit bir şekilde (*on haplōs*) var olur. (Wittgeinstein'in bir tezini paranteze alarak, dilin varoluşu dünyanın varoluşunun edimsel ifadesidir denebilir). O halde ontoteoloji, dilin edimidir ve onteolojinin geçerliliği ve bunun düşüşü (yeminde söz konusu olan) belli bir dil deneyiminin kudreti ve zayıflığıyla çakıştığı anlamda bu dil deneyimi ile dayanışma içindedir. Bu anlamda metafizik, saf varlığın biliminin kendisi, tarihseldir ve insanın kendisini yeminde ona adadığı dil olayının deneyimi ile örtüşür. Eğer yemin düşüşe geçtiyse, eğer Tanrı'nın ismi dilden geri çekiliyorsa – tam da "Tanrı'nın ölümü" ya da daha net koymak gerekirse, "Tanrı'nın isminin ölümü" olarak dile getirilen olaydan itibaren olan budur – o halde metafizik de tamamlanışa erişir.

Bu durumda geride kalan, söylenin hakikaten niyetlenilen olmadığı ve Tanrı'nı isminin boşa anıldığı küfür ve yalan yere yemin olasılığıdır. Konuşmanın betimsel ve edimsel yapısının eş-kökenliliği, "Hint-Avrupa musibetinin" tam da konuşma eylemine kaydedildiğini ya da konuşan varlığın tam da koşuluyla eştözlü olduğunu garanti altına alır. *Logos*'la hem isim hem de söylem, hem hakikat hem de yalan, hem yemin hem de yalan yere yemin, hem hayır-dileme hem de lanet-dileme, dünyanın hem var oluşu hem de var-olmayışı, hem varlık hem de hiçlik – eş-kökenli olarak fakat tam olarak kaynaşmayan bir şekilde – birlikte verilidir.

§ Tanrı'nın adının bu edimsel gücü, ilk bakışta şaşırtıcı gelen, pagan tanrılara karşı Hıristiyan apolojistlerin – Dante'nin Virgil'e söylettiği gibi "yanlış ve yalan söyleyen" (*Inferno* 1.72) – bunların varoluşu ya da varolmayışlarıyla değil, varlıklarına ilişkin tartışmalarındaki hakikati açıklar. Pagan varlıklar vardırlar fakat bunlar gerçek

tanrı değillerdir; bunlar şeytandırlar (Tatian'a göre) ya da insani varlılardır (Tertullian için). İsimlerinin potansiyel olarak sınırsız çoğaltılmasıyla bağlantılı olarak, pagan tanrılar yalan yeminlere denktirler ve esas olarak yalan yere yemin tutanlardır. Bunun tersine hakiki Tanrı'nın isminin anılması tam da her türden dünyevi hakikatin garantisidir (Agustine: *Te invoco, deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt quae vera sunt omnia* [onda, onun tarafından ve onu aracılığıyla hakiki olan şeylerin hakiki olduğu, Tanrı'ım, Hakikat'im, Seni anıyorum] [Augustine [3], 1.3]). Bir kez dilin edimsel gücü Tanrı'nın adında (bu nedenle az ya da çok söylenemez hale gelmişti) yoğunlaştığında tekil ilahi isimler, bütün etkililiğini yitirir ve içinde sadece betimsel anlamın algılanabilir olduğu dilsel harabe seviyesine düşerler (bu anlamda Tertullian, alayvari bir üslupla *Sterculus cum indigitamentis suis*'u anabilir [Bir takım Sterculus, sanırım] – *Apol*. 25.10).

24. Bu bakış açısından iddia edici ve vaat edici yemin arasındaki keskin ayrım, yeminde mesele olan dil deneyimin kaybına karşılık gelir. Bu ne iddia ne de vaattir fakat Foucault'cu bir terim kullanarak bunu, edimsel etkililiğinin tek ölçütü onu dile getiren özne ile ilişkisine bağlı olan, "doğrulama" olarak ifade edebiliriz. Başka bir ifadeyle, iddia etme ve doğrulama *logos*'un eş-kökenli iki görünümünü ifade eder. İddia etmenin temel olarak betimsel bir değeri bulunurken, yani iddianın hakikati, bunun formülasyonu anında özneden bağımsız ve ussal ve nesnel parametrelerle (hakikat koşulları, çelişmezlik, sözler ve şeyler arasındaki uygunluk) ölçülürken, doğrulamada ise özne kendini kurar ve kendi iddiasının hakikatine kendisini edimsel olarak bağlayarak olduğu gibi kendisini oyuna sokar. Bu nedenle yeminin hakikati ve tutarlığı edimiyle örtüşür ve bu nedenle tanrıyı tanık olarak anmak, olgusal bir tanıklığa değil fakat bu tanıklığın ismin söylenmesiyle edimsel bir şekilde hayata geçirildiğine işaret eder. Bugün dar anlamda edimsel olarak adlandırdıklarımız ("Yemin ediyorum", "Vaat ediyorum" "Beyan ediyorum" vs. söz edimleri, dikkate değer bir şekilde, her zaman birinci tekil şahıs olarak dile getirilmelidir), kendisini kendi ifade edilişinde tüketen konuşmanın bu kurucu deneyiminin – doğrulamanın – dildeki kalıntılarıdır çünkü konuşan özne, ne ondan önce varolur ne de sonradan ona bağlıdır fakat söz edimiyle bütünsel olarak örtüşür.

Burada yemin, inanç ikrarıyla (*homologia*, Yunanca yemini ifade eder) olan edimsel yakınlığını gösterir. Pavlus, Romalılar 10:6-10'da "inanç sözcüğünü" (*to rema tĕs pisteōs*) öz ve gerçeklik arasındaki karşılıklılık aracılığıyla değil fakat "dudak" ve "kalp"in yakınlığı aracılığıyla tanımladığında aklında olan doğrulamanın bu edimsel deneyimidir: "'Tanrı sözü

sana yakındır, ağzında ve kalbindedir' (işte ilan ettiğimiz inanç sözü budur); İsa'nın Rab olduğunu ağzınla açıkça söyler [*homologĕsĕis*] ve Tanrı'nın O'nu ölümden dirilttiğine yürekten iman edersen [*pisteusĕis*], kurtulacaksın".

Eğer bir kişi bir doğrulamayı bir iddia olarak, bir yemini betimsel bir ifade olarak ve (dördüncü yüzyıldan itibaren konsülcü itikatlar aracılığıyla yapmaya başladığı gibi) bir inanç sözünü dogma olarak formüle edermiş gibi görünürse bu durumda konuşma deneyimi yarılır ve indirgenemez bir şekilde yalan ve yalan yere yemin peyda olur. Ve dil deneyimindeki bu yarılmayı denetleme çabasından hukuk ve din doğar, her ikisi de konuşmayı şeylere bağlamaya çabalar ve lanetler ve aforoz etme aracılığıyla konuşan özneleri konuşmalarının doğrulayıcı gücüne, "yemin"lerine ve inanç beyanlarına raptetmeye çabalar. Hukukta konuşmanın edimsel potansiyelini dile getiren On iki Tablet'in antik formülü *uti lingua nuncupassit, ita ius esto* (dilin söylediği – ismi andığı, *nomen capere* – hukuktur), söylenenin betimsel olarak hakiki olduğu anlamına değil fakat sadece *dictum*'un kendisinin *factum* olduğunu, olduğu haliyle dile getireni bağladığı anlamına gelir. Bu anlamda bir kez daha, yeminin etkililiğini, dini güçleri [*potenze*] ya da arkaik kutsal yasayı referans alarak açıklayan yaygın görüşü tersine çevirmek gerekir. Din ve hukuk, yeminde mesele olan dilin edimsel deneyiminden önce var değildir bilâkis bunlar aralarında özel bir "sakrament"– "iktidarın sakramenti" – içinde yeminin teknişletirilmesinin özel bir yer işgal ettiği bir dizi aparat aracılığıyla *logos*'un dürüstlük ve hakikatini garantilemek için icat edilmişlerdi.

§ Yeminde söz konusu olan dilin deneyiminin edimsel niteliğine ilişkin kavrayışın kaybı, Aristotales'te hali hazırda tanıklık ettiğimiz yalan yere yemine ilişkin felsefi analizlerde belirgindir. *İlyada*'da Truvalıların yeminini tartışırken Aristotales, vaad edici bir yemine uygulanabilen yeminin bozulması (*blapsai ton horkon*) ile sadece iddia edici bir yemine işaret eden yalan yere yemini, *epiorkesai*'yi ayırmanın zorunlu olduğu gözleminde bulunur (Aristotle [1] fragman 143). Benzer bir şekilde Chrysippus, kişinin nesnel olarak yemin ettiği iddianın doğru ya da yanlış olup olmamasına göre iddia edici yeminde söz konusu olan hakikati yemin etmek/yalan yemin etmek ile yani *alethorkein*/*pseudorkein* ile vaad edici bir yeminin yerine getirilmesine ya da getirilmemesine uygulanan *eurkein*/*epiorkein*'i ayırır (Diogenes Laertius, 7.65- 66; karşılaştırınız Hirzel, 77- 78; Plescia, 84-85). Burada nasıl, sözler ile şeyler arasındaki nesnel uygunluk üzerine temellenen ussal hakikat modelinin, yeminde içkin olarak bulunan dil deneyimine dair bir açıklamada bulunamadığı görülebilir. Yemin edimsel olarak söyleni

hayata geçirdiği sürece, *epiorkos* sadece yalan bir yemin değil fakat *horkos*'a özgü olan {*proper*} edimsel deneyimin boşaltılmasına işaret eder.

İddia olarak dilin doğru kullanımına nezaret eden mantık, yeminin hakikatinin hanidir zayıfladığı bir anda doğar. Eğer mantık ve bilim, *logos*'un iddiasal görünümünün idaresinden doğduysa doğrulamadan, her türden geçişler ve üsüste geçme olsa da (bunların en yüksek yeri tam olarak yemindedir), hukuk, din, şiir ve edebiyat türer. Ortada hem hakikatte hem de hatada ikamet eden, yalan söyleme olasılığından vazgeçmeksizin konuşmanın edimsel deneyimini korumaya çabalayan ve her bir iddiasal söylemde, onda vuku bulan doğrulamayı deneyimleyen felsefe bulunur.

25. Yeminin edimsel etkililiği hem Yunanistan hem de Roma'da iki yemin arasındaki çekişme biçimine sahip olan antik mahkemede aşikardır. Sivil mahkeme, mahkemeye edilen iki tarafın yeminiyle açılırdı: Davacının iddialarının hakikatini ileri sürdüğü yemini *proomasia* olarak isimlendirilirdi (etimolojik olarak: ilk edilen yemin), davalınınki ise *antomosia* (yani, ilkine karşıt olarak edilen yemin) ve yeminlerin değişimi ise *amphiorkia* olarak adlandırılırdı. Benzer olarak ceza hukukunda "ithamda bulunan, muhatabının suç işlediğine ve suçlanan ise suçu işlemediğine dair yemin eder"di (Lysias, 46; ayrıca bakınız Glotz, 762). Gortyna yasası, Yunanlıların yemini, tanıklıksal kanıtın imkânsız olduğu davalarla sınırlamaya ve sonuç olarak iki muhataptan hangisinin (genellikle suçlanan) öncelikli olarak yemin etme hakkına sahip olduklarını tespit etmeye çalıştıklarını gösteriyor. Her durumda yargıç kimin "doğru bir şekilde yemin ettiğine" (*poteros euorkei*) karar verirdi (Plescia, 49). Rohde'nin kanaatinin aksine Glotz, doğru bir şekilde Yunan mahkemesinde söz konusu olan beyan edici yeminin "yalan yere yemine zorlamak ve birinin dediği gibi, Atinalıların *Rechtvolk* olduğunu kanıtlamak şöyle dursun ve nihayetinde hataya düşebilen insanların adaletinin yerine tanrıların adaletini geçirmeye yazgılanan saf olarak dinsel bir kurum olmaktan ziyade" (Glotz, 761) içinde, davanın beyan edici yemininin, kanıt olarak talep edilenden açıkça farklı olduğu, tam anlamıyla, hukuksal bir süreç olduğunu doğru bir şekilde gözlemlemiştir. Gaius'un *Instutiones*'inin dördüncü kitabında tarif ettiği *Legis actio sacramenti* [yasal yemini ileri sürmek] olarak adlandırılan Roma mahkemesindeki süreç de benzerdi. Her iki taraf da kendi hakkını – Gaius'un örnek olarak kullandığı davada, bir kölenin sahipliğine ilişkin *vidicatio* – şu formülle ileri sürerdi: *Hunc ego hominem ex iure Quiritium meum esse aio, secundum suam causam sicut dixi ecce tibi vindictam imposui* [Bu kölenin benim olduğunu Quiritary mülkiyet hakkıyla, statüsüyle uyumlu bir şekilde, beyan ettiğim gibi, bildiriyorum. Bak asamı üzerine koyuyorum]

buna, davaya konu kölenin üzerine bir asanın (*vindicta*) konulması eşlik ederdi (*Inst.* 4.16). Daha sonra, ilk beyanı telaffuz eden kişi, diğerini belli bir miktar paranın *sacramentum*'u için tahrik ederdi (*quando tu iniura vindicavisti, D aeris sacramento te provoco* [Destekleme haklılığına sahip olmadığın bir iddiada bulunduğun gibi, sana beş yüz *asses*'lik bir depozito karşılığında meydan okuyorum]. Festus, yukarıda alıntılanan pasajda *sacramentum* kelimesi üzerine yaptığı yorumda, bunun, bir *sacratio* gerektiren hakiki bir yemin meselesi olduğunu belirtir: *sacramento dicitur quod iusiurandi sacratione interposita factum est* (yemin yaptırımıyla yapılan bir *sacrament* olarak adlandırılır). Tam da bu noktada yargıç kararını ilan eder: "İsmini bütüne veren bu *sacrament* davanın merkezi, düğüm noktasıdır. Aslında yargıcın rolü, davayı inceledikten sonra, neyin *sacramentum justum* neyin *sacramentum injustum* olduğunu ilan etmekle sınırlıdır" (Noailles [1], 276).

Bir kez daha burada söz konusu olanın tam anlamıyla edimsel bir etkililik olduğunu fark etmelerine rağmen hukuk tarihçileri mahkemede yeminin işlevini, kutsal paradigmaya baş vurarak açıklamakla meşguldürler: "Görünen o ki en antik bağlayıcılık biçimleri, yemini etkili kılıyor. Taraflar arasında mal mülk değişimini kışkırtıyor ve aralarında dünyanın ötesinde bir şey yaratıyorlar. Yaratabilmek için, bu güçleri oyuna sokarlar. … Bunlar sözüm ona dinsel güçlerdir" (Gemet [1], 61/172-73). O halde, dinsellik biçiminde ileri sürülen şey, yalnızca doğrulamada meydana gelen dil deneyimidir. Bu anlamda modern kültür için oldukça önemli olan din ve inanç arasındaki karşıtlık hakikatte noktası noktasına *logos*'un eş-kökenli nitelikleri olan doğrulama (hukukun ve pozitif dinin türediği) ile ileri sürme (mantık ve bilimin kaynaklandığı) arasındaki karşıtlığa karşılık gelir.

26. Soruşturmamızın perspektifinden hareketle burada söz konusu olan "güçleri" anlamaya çalışalım. Anlamını tarihçilerinin tartışmayı asla bırakmadığı terimlerden biri de davada tarafların tartışmalı mülkiyete dokunduğu asaya işaret eden *vindicta*'dır (ve bununla ilişkili olan *vindex, vindicere* gibi). Bu terimin orijinal anlamını aydınlatan Pierre Noailles'in meziyetidir. Bu terim, geleneksel etimolojiye göre, *vim dicere*'den gelir ve genel anlamıyla "söylemek ya da güç göstermek"tir. Fakat hangi güç? Bilim insanları arasında en büyük kafa karışıklığının bu noktada olduğunu gözlemler Noailles: "Sürekli olarak kelimenin iki olası anlamı arasında gidip gelirler: ya güç {*force*} ya da şiddet {*violence*}, yani maddi olarak gücü kullanıma sokmak. Aslında seçim yapmazlar. Duruma göre, öne sürülen anlam biri ya da diğeridir. *Sacramentum*'un *vindicatione*'si, şiddet ediminin sembolik ya da temsili olarak gücün tezahürleri olarak sunulur. *Vindex* ile ilgili kafa karışıklığı hâlâ büyüktür. Çünkü güç ya da şiddeti imleyenin hukukun hizmetine soktuğu bu güç ya da şiddetin kendisine ait olup olmadığı

ya da adalete aykırı davranmakla suçladığı düşmanının şiddeti olup olmadığı açıkça belirlenmemiştir" (Noailles [2], 57). Bu kafa karışıklığına karşı Noailles, söz konusu olan *vis*'in maddi bir güç ya da şiddet olamayacağını fakat ayinin gücü olabileceğini gösterir, yani "zorlayan, ancak maddi olarak bir şiddet eylemine, hatta temsili olanına dahi başvurulmasına ihtiyaç duymayan ya da çabalamayan bir güç" (ibid., 59). Noailles, bu bağlamda, *vis civilis . .. quae verbo diceretur*'un (sözcük ile söylenen sivil güç) *vis quae manu fieret, cum vi bellica et cruenta* ile (askeri ve acımasız güçle, ellerle gerçekleştirilen güç) karşı karşıya konduğu Aulus Gellius'tan bir pasajı anar. Noailles'in tezini geliştirirsek *vindex* eyleminde söz konusu olan "sözle söylenen güç"ün, yasanın kökensel gücü olarak, konuşmanın gücü olduğu varsayımında bulunulabilir. Hukukun alanı etkili konuşmanın, "söyleme"nin her zaman *indicere* (resmi bir şekilde duyurmak, beyan etmek), *ius dicrere* (hukuka uygun olanı söylemek) ve *vim dicere* (etkili sözü söylemek) olduğu alandır. Noailles'e göre söz konusu olan konuşmanın gücü, On İki Tablet formülünde ifade edilenle aynıdır: *uti lingua nuncupassit, ita ius esto* (dilin söylediği yasa olsun). *Nuncupare* etimolojik olarak *nomen capere*, isim almak, olarak açıklanır:

> Bütün *nuncupation*'lerin genel niteliği ister kutsal ister sivil yasada olsun sınırlama ve kısıtlamadır. … Kodeksin temel amacı nesneyi belirlemek, onu yakalamaktır. Böylece jest ve konuşma arasında var olan derin ilişki ve bunları birleştiren sıkı bağlantı kavranabilir. *Rem manu capere, nomen verbis capere,* bunlar bu bütüncül yakalama eyleminin iki köşe taşıdır. İşaret ettikleri *res* üzerinde üstünlük {hakimiyet} elde emenin araçları olarak Romalıların *nomen*'e iliştirdikleri mistik önem iyi bilinir. Doğanın gizemli güçlerinin birinin, ilahi bir gücün, üzerinde etkili bir şekilde hareket etmenin ilk koşulu, adını telaffuz edebilmekti (Noailles, [1], 306).

Şimdi oldukça bilinir hale geldiği üzere, mahkemede yeminin işlevi ve doğası açık bir hale geldiğinden "ilahi kudrete" başvuruyu bir kenara bırakmak kâfidir. "Doğru yemin" mahkemede arkaik *vindex*'in yerine geçirilen *iudux*'un, gücünü tanıdığı ve ilan ettiğidir; yani sonuç olarak yeminde içkin olan "edimi" en doğru ve etkili bir şekilde tamamlayandır. Bu nedenle karşı tarafın edimi bir *epiorkos*, yalan yere yemin değildir: bu basitçe, edimsel *vis*'i, kazananın *vis*inden daha az olan bir edimdir. Burada söz konusu olan "güç" konuşamanın gücüdür, *quae verbo diceretur*. Bu nedenle *sacramentum*da, her türden yeminde olduğu gibi, içinde formülün söylenmesinin, yani *nuncupatio*'nun *nomen capere*'sinin, söylenini hayata geçiren güce sahip olduğu, dilin edimsel deneyiminin kastedildiği varsayılmalıdır. Bu gücü açıklamak için dine, mite ya da büyüye sürüklenmeye gerek yok: söz konusu olan şey, sözel

hukuksal bir edim formülünün dile getirildiği her seferinde yeniden doğrulanmasıdır. Çiftlerin, bir devlet memuru önünde "kabul ediyorum" diyerek kendilerini etkili bir şekilde evlilik bağı içinde bulmaları kutsal bir güç aracılığıyla gerçekleşmez; sözel bir satış sözleşmesinin taşınır malların mülkiyetini derhal transfer etmesi büyü aracılığıyla gerçekleşmez. *Uti lingua*, *ita ius esto* büyüsel-kutsal bir formül değildir. Bilakis bu, yeminde meydana gelen konuşma ediminin kökensel deneyiminden türeterek yasanın, mezkezinde koruduğu *nomen capere*'nin edimsel ifadesidir.

§ Magdelain hem kutsal hem de sivil yasaya uygun olan sözel kipin emir olduğunu göstermiştir. Hem On İki Tablet'te hem de *leges regiae*'de ünlem formülü (*sacer esto, paricidas esto, aeterna auctoritas esto* [kutsal olma, baba katili olma, sonsuz otorite olma] vs.) doğal olandır. Aynısı hukuksal işlemler için de geçerlidir: *mamcipatio*da [şeylerin ritüelistik transferi] *emptor esto* [alıcı ol], ahitlerde *heres esto* [varis ol], *tutar esto* [koruyucu ol] vs. ayrıca papalık kitaplarına ait formüllerde olduğu gibi: *piaculum data, exta porriciunto* [bağırsakları adak olarak bırakılsın] (Magdelain, 33- 35; Johnson, 334-35). Gördüğümüz gibi (§14'te) benzer sözel kip yemine ilişkin formüllerde de bulunur.

Yukarıda belirtilen On İki Tablet'in emir formülüne bakalım: *uti lingua nuncupassit, ita ius esto.* Metni bize aktaran Festus, terimi söyle açıklar: *nuncupata as nominata, certa, nominibus propriis pronuntiata* (belirlenmiş, kesin terimlerle adlandırılan paranın toplamı [Riccobono, 43; Festus, 176.3-4]). Yani formül, doğru telafuz edilen isimlendirme ile hukuki etki arasındaki karşılıklığı ifade eder. Aynısı *arx capitolina*'daki tapınağın *inauguratio* formülünden derlenebilir*: templa tescaque me ita sunto, quoad ego ea rite lingua nuncupavero* [ritüellere uygun olarak dilimle isimlendirdiğim yere kadar tapınaklar ve kutsal topraklar bu minvalde benim olsun [Varro, 7.8]); burada, emir ayrıca, doğru isim vermeyi izleyen sözler ve şeyler arasındaki uyumluluğu ifade eder. *Nuncupatio*, ismi almak, bu anlamda orijinal hukuksal edimdir ve Meillet'in fiilin ilkel biçimi olarak tanımladığı emir, edimsel hukuksal etkisindeki sözel isimlendirme kipidir. İsimlendirmek, bir isim almak, emrin kökensel biçimidir.

§ Roma mahkemelerinde *sacramentum* teriminin, doğrudan doğruya yemini işaret etmediğini fakat yemin aracılığıyla, tabiri caizse ortaya konan paranın toplamını (elli ya da beş yüz *asses*) işaret ettiğini kaynaklardan biliyoruz. Hakkını kanıtlamayı başaramayan bu toplamı kaybeder, toplam kamu hazinesine ödenir: "Eğer hukuk

davasında duruşmaya giren paraysa bu *sacrum*, 'kutsal, adanmış'tan türeyen *sacramentum*, 'kutsal depozit' olarak adlandırılır: davacı ve davalının her biri praetor'la [veya bazı editörlere göre, pontifex'le] bazı tür davalarda beş yüz bakır sikke yatırırdı ve diğerlerinde yasa tarafından belirlenmiş başka sabit bir miktar depozito ile benzer şekilde dava yürütülürdü; kazanan tahsis edilenden {*consecration*} kendi *sacramentum*unu geri alırdı fakat kaybedenin depozitosu devlet hazinesine geçerdi" (Varro, 5.180). Benzer etimoloji Festus'ta da bulunur (468.16-17): *Sacramentum aes significat quod poenae nomine pendetur* (*sacramentum*, ceza olarak ödenen paraya işaret eder).

Mahkemede vuku bulan *sacratio*'nun nesnesi o halde paradır. Tanrılara adanan *sacer*, On İki Tablet'in yaptırımlarında olduğu gibi, bu durumda yaşayan varlık değil para miktarıdır. Cicero, kökensel olarak dava usulüne ait *sacratio*'nun nesnesinin para değil yaşayan varlık olduğunu anımsatır (Noailles [1], 280). Yemini dile getiren tarafın bu yolla *sacer* kılındığı, yani öldürülebilir ve kurban edilemez kılındığına ilişkin bazı hukuk tarihçilerinin hipotezi bu nedenledir. Her halükârda, asıl olan şudur ki, buradaki kutsallık hiç şüphesiz, parada, metaforik olarak değil harfiyen "kutsal" olan parada tevarüs eder. Kültürümüzde parayı kuşatan kutsal auranın kökeni, büyük olasılıkla, yaşayan varlık yerine bir miktar paranın vekaleten bu tahsis edilmesindedir: *sacramentum* gibi, para hakikaten de yaşamla eşittir.

27. Şu ana kadar geliştirilen analizden ortaya konan yemine ilişkin yeni pozisyonunu bir dizi tezde saptamaya çalışalım.

I. Bilim insanları, az çok açık bir şekilde, sürekli, yemin kurumunu, yalan yere yemini cezalandırarak yeminin etkiliğini garanti altına almak için dahil olan büyüsel-dinsel alana, ilahi güce ya da "dinsel güçlere" referansla açıkladılar. Şaşırtıcı bir döngüsellikle Hesiod'da olduğu gibi yemin, aslında yalan yere yemini önlemeye yardımcı olan şey olarak yorumlandı. Benim hipotezim bunun tam tersidir: büyüsel-dinsel alan mantıksal olarak yeminden önce var değildir bilâkis yemin dünyanın kökensel edimsel deneyimi olarak dini (bununla sıkıca bağlantılı olan hukuku) açıklayabilir. Bu nedenle *Horkos* klasik dünyada en antik varlıktır, tanrıların cezalandırma için katıldıkları tek kudrettir: bu nedenle tek tanrıcılıkta Tanrı, yemin ile özdeşleştirilir (Tanrı sözü yemin olan varlıktır ya da *in principio* doğru ve etkili sözün pozisyonuyla örtüşendir).

II. Bu nedenle yeminin uygun bağlamı, işlevi konuşmanın dürüstlüğünü ve hakikatini, *fides* gibi edimsel olarak teyit etmek olan kurumların arasındadır. *Horkia*, tam anlamıyla

pista'dır, güvenilir olandır ve tanrılar paganizmde esas olarak edimsel bir şekilde bu güvenirliğe tanıklığa, yeminde çağrılırlar. Tek tanrılı dinler, her şeyin ötesinde Hıristiyanlık, yeminden dinsel deneyimin temel içeriği olarak söze inancın merkeziliğini miras almıştır. Terimin tam anlamıyla Hıristiyanlık, *Logos*'un bir dini ve bir kutsallaştırılmasıdır. Doğrulamanın edimsel deneyimi olarak inancı, iddia edici tipte bir dizi dogmaya imanla uyumlu kılma çabası, açık evanjelik emre rağmen, Kilisenin ödevi ve aynı zamanda onu yemin ve laneti belli hukuksal kurumlarda teknikleştirmeye zorunlu kılan temel çelişkisidir. Bu nedenle doğrulamayı kodifiye edilmiş hakikat sistemi içinde sabitlemeyi amaçlamayan fakat her dil olayında, dil olayını kuran doğrulamayı sergileyen ve kelimelere döken felsefe, kendini *vera religio* {hakiki din} olarak ileri sürmelidir.

III. Tam da bu anlamda yemin ve *sacratio* (ya da *devotio*) arasındaki temel yakınlık anlaşılmalıdır. Öldürülebilir fakat kurban edilemez çıplak yaşam üretimi aracılığıyla iktidarın kökensel edimi olarak *sacerta*'sa ilişkin yorum, yeminin hatta iktidarın ayini olmadan önce, yaşayan insan varlığın söze karşı söz aracılığıyla bir adanması olmasıyla tamamlanmalıdır. Yemin ilk önce *dilin sakrement*'*i* olduğu sürece iktidarın sakramenti olarak işlev gösterebilir. Yeminde vuku bulan bu orijinal *sacratio*, yasanın/hukukun duyurusuna eşlik eden *politiké ara*'nın, lanetin teknik biçimini alır. Yasa, bu anlamda temel olarak lanetle ilişkilidir ve lanetle olan bu kökensel ilişkiyi/bağlantıyı koparan bir siyaset, konuşmanın ve yasanın başka bir kullanımını bir gün mümkün kılabilir.

28. Şimdi yemini, arkeolojik olarak antropojenezis ile olan ilişkisinde konumlandırma zamanıdır. Soruşturmamız sırasında sıklıkla yemini, insanın konuşan varlık olarak kurulduğu dil deneyiminin tarihsel tanıklığı olarak ele aldık. Bu tür bir olaya referansında, daha önce alıntıladığımız Mauss üzerine olan çalışmasında Levi-Strauss, konuşan insan için evrenin birden anlamlı hale geldiği, gösteren ile gösteren arasındaki uyumsuzluğun üretildiği andan bahseder:

> Evrenin tümü bir anda anlamlı hale geldiğinde, dilin ortaya çıkmasının bilginin gelişiminin ritmini hızlandırmış olması gerektiği doğru olsa bile, bunun böyle olduğu iyi bilinen bir şey değildi. Dolayısıyla, insan aklının tarihinde, karakteristik olarak süreksiz olan sembolizm ile süreklilikle karakterize edilen bilgi arasındaki temel bir karşıtlık bulunur. Bundan ne sonuç çıktığını düşünelim. Bunu tamamlayıcı birimler olarak, gösteren ve gösterilen iki kategorinin eşzamanlı ve birbirine bağlı bir şekilde oluşturula gelmesi izler; oysa gösterenin ve gösterilenin belli yönlerini tanımamıza izin veren bilgi

yani entelektüel süreç … ne var ki yavaşça yeni başladı. … Evren, insanların onun ne belirttiğini bilmeye başlamasından çok önce göstermekteydi (Levi-Strauss, xl-vii/60-61). Bu kayıp denkliğin sonucunda insan:

> Baştan itibaren olduğu gibi verilen fakat verilmiş olduğu o kadar bilinmeyen bir gösterilenle, nasıl tahsis edeceğini bilmez bir halde mizacında bir gösteren-bütünlüğe sahipti. Her zaman bir eşlenik-sizlik ya da "uyuşmazlık" bulunur ikisi arasında, ilahi kavrayışın soğurabileceği bir uyum-suzluk ve bir taşma; bu, gösterilenlerle ilişkili, onlarla uyumlu olabilecek bir gösteren-fazlalık türetir. O halde insanın dünyayı anlama çabasında, insan her zaman bir (insanın, başka şeylerin arasında, sembolik yasayla uyumlu bir şekilde paylaştığı, ki tam da bunu düşünmek etimolojist ve dil bilimcilerin ödevidir) anlamlandırma fazlası kullanır (ibid, Lxix/62-63).

Levi-Strauss'a göre nasıl tam da bu uyuşmazlığın, "yüzen" ya da fazla göstereni, kısacası, "her sonlu düşüncenin yetersizliğini" (ibid, lxix/63) kuran boş göstereni temsil eden *mana* gibi büyüsel-dinsel kavramları açıkladığını gördük. Mitolojinin Max Müller'de üstlendiği gibi, Levi Strauss için de kesinlikle farklı bir manada olsa bile büyüsel-dinsel kavramlar, bir şekilde bir dilin illetini, dilin düşünce üzerine düşürdüğü ve dilin ve düşüncenin, anlamlandırmanın ve bilincin birlikte kaynaşmasını kalıcı olarak engelleyen "opak gölge"yi temsil eder.

Bilişsel paradigmanın üstünlüğü, Levi-Strauss'ta sanki insanın beşer haline gelmesinde zorunlu olarak ve her şeyin ötesinde etik (ve belki de aynı zamanda siyasal) sonuçlar mesele değilmiş gibi antropojenezis olayının sadece bilgikuramsal boyutuyla görülmesini hüküm altına alır. Benim burada önermek istediğim ise araştırması insan bilimlerinin ödevi olmayan bir dönüşümü izleyerek, insanda dil belirdiğinde bunun yarattığı sorun sadece, Levi-Strauss'un hipotezinde olduğu gibi, insan bilgisinin sınırlarını kuran gösterilen ile gösteren arasındaki uyumsuzluğa ilişkin bilişsel boyut değildir. Yaşayan insani varlık kendisini konuşuyor bulduğu için belirleyici olan – belki de daha fazlası – onun sözünün hakikatliliği ve etkililiği sorunudur yani isimler ile şeyler ve konuşmacı haline gelen özne ile – böylece vaat ve iddia etmeye ehil olan – eylemleri arasındaki kökensel bağlantıyı garanti altına alabilecek olan şey sorunudur. Belki de meslekleriyle bağlantılı olan inatçı bir önyargı ile, bilim insanları her zaman antropojenezin sadece bilişsel bir düzen sorunu olduğunu düşünmüşlerdir, sanki insanın beşer haline gelmesi, aynı zamanda *ethos* olmayan, bir beyin büyüklüğü ve zekâ sorunuymuş gibi, sanki dil ve zekâ da her şeyden önce, etik ve siyasi bir düzen sorunu yaratmıyormuş gibi, sanki *Homo sapiens*, tam da bu nedenle, aynı zamanda *Homo iustus* değilmiş gibi.

Dil bilimciler, sıklıkla insan ile hayvan dili arasındaki farklılığı tanımlamaya çabalamışlardır. Bu nedenle Benveniste, içeriği kati olarak tanımlanmış sabit bir sinyaller kodu olan arı dili ile kombinasyonları neredeyse sonsuz bir iletişim potansiyeline izin veren morfemler ve fonemler olarak analiz edilebilen insan dilini karşı karşıya koymuştur (Benveniste, [3], 62/54). Bununla birlikte, bir kez daha, hayvan diline kıyasla insan dilinin özgüllüğü, yalnızca söz konusu enstrümanın sonraki incelemelerin bu ya da şu hayvan dilinde bulabildiği – ve aslında sürekli olarak buluyorlar – özelliklerinde yatmaz. Bu, bilakis canlılar arasında benzersiz bir biçimde, insanın ona verilen diğer kapasiteler arasındaki kapasiteler gibi dili edinmesinde değil, dili kendi özel potansiyeli haline getirmiş olması olgusunda, tam da kati surette, yatar; *başka türlü söylenirse, insan kendi doğasını dilde riske eder.*

Tıpkı Foucault'nun sözlerinde olduğu gibi insan, "yaşayan varlık olarak, siyasetinde kendi var oluşunu, mesele eden hayvandır" (Foucault, 143) ve bunun yanında *insan, dili yaşamını mesele haline getiren yaşayan varlıktır*. Aslında bu iki tanım birbirinden ayrılamaz ve temel olarak birbirine dayalıdır. Kendisini konuşan olarak keşfeden yaşayan varlığın, onun aracılığıyla sözleri için sorumlu olmaya karar verdiği ve kendisini *logos*'a adayarak kendisini "dile sahip yaşayan varlık" olarak kurduğu, antropojenik operatör olarak anlaşılan yemin bu iki tanımın kesişme noktasında konumlanır. Yemin gibi bir şeyin vuku bulabilmesi için aslında, her şeyden önce, yaşamı ve dili, eylemleri ve sözleri bir şekilde ayırt edebilmek ve bir araya getirebilmek şarttır – bu, tam da dilin hala yaşamsal pratiğinin ayrılmaz bir parçası olduğu hayvanın yapamadığı şeydir. İlk vaat, ilk – tabiri caizse aşkınsal – *sacratio,* dilini eylemeleri ile karşı karşıya koyarak, içinde kendisini dilinde riske atabildiği, kendisini *logos*'a vaat edebildiği bu bölünme aracılığıyla üretilir.

İnsan dili gibi bir şey hakikaten sadece yaşayan varlık eş-kökenli olarak kendisini hakikat ve yalan olasılığına maruz kalmış halde bulduğunda, kendisini sözü için yaşamıyla bağladığında, onlar (sözleri) için birincil kişi olarak tanıklık ettiğinde üretilebilirdi. Ve *mana*'nın, Levi-Strauss'a göre, "bütün sınırlı düşüncenin yetersizliğini" kuran gösterilen ile gösteren arasındaki eşleniksizliği ifade etmesi gibi, aynı şekilde yemin de konuşan hayvan için her anlamda belirleyici olan, dilde kendi doğasını mesele etmeyi, siyasal ve etik bir ilişkide kelimeler, şeyler ve eylemleri bağlama talebini ifade eder. Sadece bu anlamda, doğadan bağımsız ve yine de onunla ayrılmaz bir şekilde dolaşık, tarih gibi bir şeyin üretilebilmesi mümkün oldu.

29. Bu kararının sonucunda, bu yemine sadakat içinde insan türü, talihli olduğu kadar talihsizliğiyle de yol tutar. Her isimlendirme aslında ikilidir: bir lanet ve bir hayırduasıdır. Eğer

sözcük doluysa, gösterilen ile gösteren, kelimer ve şeyler arasında karşılılık varsa bir hayırduasıdır; eğer sözcük boşsa, semiyotik ile semantik arasında bir boşluk, bir aralık kalıyorsa lanettir. Yemin ve lanet, hayır-dileme ve lanet-dileme, *logos*'ta, onun aracılığıyla yaşayan varlığın konuşan varlık olarak kurulduğu deneyimde kayıtlı olan bu çifte olasılığa karşılık gelir. Din ve hukuk, noktası noktasına hakikat ve yalanı, doğru ismi ve yanlış ismi, tesirli formülü ve etkisiz fomülü karşı karşıya koyarak ve ayırarak lanet ve yemindeki sözün bu antropojenik deneyimini tarihsel kurumlar olarak teknikleştirirler. "Kötü bir şekilde bahsedilen" bu yolla teknik bir anlamda lanet haline geldi ve söze sadakat, uygun formüller ve seromonilerle yani *religio* ve *ius*'la takıntılı ve evhamlı bir endişe halini aldı. Sözün edimsel deneyimi "dilin sakramentinde" bu sonuncusu ise "iktidarın sakramentinde" kurulur ve izole edilir. Riyat edilebilen ve çiğnenebilen, insan topluluklarını ayakta tutan "yasanın gücü", yaşayan varlıkları sabit bir şekilde mecbur kılan dilsel sözceleme tasarımı, antropojenik deneyimin kökensel edimsel gücünü çivileme/sabitleme çabasından türer ve bu ikisi bu anlamda yeminin ve ona eşlik eden lanetdilemenin bir epifenomenidir.

Prodi "iktidarın ayinine" ilişkin tarihini, kolektif yaşamımızı yemin bağı olmaksızın yaşayan ilk kuşak olduğumuz ve bu değişimin siyasal birlik biçimlerinde bir değişimi gerektirmeden yapılamayacağı gözlemiyle açmıştı. Eğer bu teşhis zerre kadar hakikati yakaladıysa bu, insanlığın bugün kendisini bir yol ayrımının önünde bulduğu ya da en azından yaşayan varlığı diline yemin aracılığıyla rapteleyen bağın gevşediği anlamına gelir. Bir yanda biyolojik gerçekliğine ve çıplak yaşama gittikçe indirgenen yaşayan varlık bulunur. Diğer yanda ise çıplak yaşamından tekno-medyatik aygıtlar çokluğu aracılığıyla yapay bir şekilde, sorumlu olmanın imkânsız olduğu ve siyasal deneyimin giderek istikrarsız/güvenilmez bir hale geldiği daha fazla boşlaşan bir sözün deneyiminde, ayrılmış konuşan varlık bulunur. Sözleri, şeyleri ve insan eylemlerini rapteleyen etik – ve sadece bilişsel olmayan – bağlantı koptuğunda bu durum, bir yanda boş sözcüklerin olağanüstü ve eşi görülmemiş bir şekilde yayılmasını diğer yanda ise üzerinde herhangi bir tutanağı kalmamış görünen bu yaşamı her boyutunda inatla yasalaştırmaya çabalayan hukuksal aygıtları teşvik eder. Yeminin düşüş çağı, aynı zamanda Tanrı'nın isminin, dil ile olan yaşayan bağlantısından koptuğu ve sadece "boş yere" anıldığı bir küfür çağıdır.

Kültürümüzde dilin eşsiz kudretli, tesirli ve güzelliğe {haiz} bir araç olarak keyfini sürdüğü ve sürmeye devam ettiği saygınlığını mesele etmenin belki de şimdi sırasıdır. Ve henüz, kendi içinde düşünüldüğünde, {dil} kuş ötüşünden daha güzel değildir, böceklerin karşılıklı değiştiği sinyallerden daha tesirli değildir, kendi hâkimiyetini öne süren bir aslanın kükremesinden daha kudretli değildir. İnsan diline ona mahsus meziyetini bahşeden kesin öğe,

aracın kendisinde değildir aksine konuşucuya bıraktığı yerdedir, aslına bakılırsa {dil} kendi içinde, konuşucunun konuşmak için her zaman varsaymak zorunda olduğu bir oyuk formu hazırlar – başka bir deyişle, konuşucu ile dili arasında kurulan etik ilişki. *İnsan konuşmak için 'Ben sözü üzerime alma'lıym diyen, üstlenen ve onu kendinin kılan varlıktır*.

Dile ilişkin Batı düşüncesinin, dilin resmi düzeneğinde sözceleyici işlevişini, söylemin somut bir ediminde konuşanın aracılıklarıyla dili üstlendiği, işaretçiler ya da *kaydırıcılar* (*Ben, sen, bura, şimdi* vs.) takımını izole etmesi iki bin yılını aldı. Dil bilimcilerin şüphesiz bir şekilde açıklayamadıkları bir konumda oldukları şey, her nasılsa, bu jeste üretilen ve sözünde öznenin sıradışı içerimini belirleyen *ethos*'tur. Bu etik ilişkide, antropojenik önemini belirlemeye çabaladığımız "dilin sakramenti" vuku bulur. Kesin olarak çünkü başka yaşayan şeylerin aksine konuşmak için insani varlık kendisini konuşmasında riske etmelidir, bu nedenle insan yemin edebilir, yalan yere yemin edebilir, lanet ve hayır duası edebilir.

Batı kültürünün şafağında, Avrupa'nın doğu sınırlarındaki küçük bir bölgede , ne yemin ne lanet eden, hakikat riskini olduğu kadar yanlış riskini üstlenerek dile, konuşan ve siyasal hayvan olarak insani varlığa güçlü bir şekilde 'evet'ini {its yess} ilan eden bir dil deneyimi doğdu. Felsefe, konuşmacının *religio* formülünün aksine kararlılıkla isimlerin önceliğini mesele ettiği anda, Heraclitos söylemi kuran belirsiz ve çelişkili sözcüklerle söylemi, *logos*u *apea*yla karşı karşıya koyduğunda ya da Platon; *Cratylus*'ta, isimler ile isimlendirdiği şey arasındaki eksiksiz karşılıklılığı terk ettiğinde ve aynı zamanda adbilimini ve yasamayı, *logos*un deneyimini ve siyaseti bir araya getirdiğinde başlar. Bu anlamda felsefe, yeminin sürekli bir eleştirisidir: yani insanı dil ile ilişkilendiren sakremantel bağı, bu nedenle basitçe rastgele konuşmaksızın, konuşmanın beyhudeliğine düşmeksizin mesele eder. Bütün Avrupa dillerinin boşa yemin etmeye mahkûm edilmiş gibi göründüğü ve siyasetin sadece bir *oikonomia* yani çıplak yaşamın üzerinde boş konuşmanın yönetişimi haline büründüğü bir anda, değişim ve direniş hattının işareti bir kez daha, dile sahip yaşayan insani varlığın tarihinde ulaştığı uç konumuna ilişkin ayık farkındalık içindeki felsefeden gelebilir.

§ *Opus postumum*'da Kant, modern yorumcuların Schelling'in sezgilerinden birini açarak dille ilişkilendirmeye meyyal oldukları, öğretisinin en zor noktalarından biri olan aşkınsal şematizmi açıklama aşamasında, tanrıların yeminine ilişkin mitik bir imgeye başvurmuştur. Kant şöyle yazar: "Aklın kavramlarının şematizmi … metafizik ve fiziğe ait kıyıların *Styx interfusa* ile iletişim kurduğu bir andır" (22.487). Latince alıntı, Virgil'in, "tanrıların büyük ve korkunç yemini" olarak işlevine işaret eden, acımasız terimlerde Stygian bataklığının sularını anımsattığı *Georgics*'daki bir pasajdan (4.480) gelir:

tardaque paius inamabilis unda/alligat et novies Styx interfosa coercet [orada sevimsiz donuk ölü suyun bataklığı uzanıyor ve onları hızlı bir şekilde hapsetmek için, dokuz kıvrımlı bariyeri ile Styx, ortadan akar]. Şematizm (dil), bir anlık için, bir tür yeminde her zaman ayrı kalması gerekiyormuş gibi görünen iki krallığa katılır.

Kaynakça

Agamben, G. *Homo sacer: Il potere sovrano e La nuda vita* (Einaudi: Turin, 1995). English translation: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel HeUer-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998).

Alain of Litle. *Regulae theologicae*, in *Patrologia latina cursus completus*, ed. J.-P. Migne, vol. 210 (Paris: Garnier, 1844-55).

Anselm of Canterbury. *The Major Works*, ed. Brian Davies and Gillian Evans (New York: Oxford University Press, 1998).

Aquinas, Thomas. *Scriptum super Sententiis*, in *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, www.corpusthomisticum.org/iopera.html (accessed Dec. 30, 2009).

Aristotle [1]. *Fragments*, in *The Works of Aristotle*, trans. David Ross, vol. 12 (New York: Clarendon, 1952).

Aristotle [2]. *The Metaphysics*, trans. Hugh Lawson-Tancred (New York: Penguin, 1999).

Augustine [1]. "Lying (Contra merulacium)," in *Treatises on various Subjects*, trans. Mary S. Muldowney (New York: Catholic University of America Press, 2002).

Augustine [2]. "On the Morals of the Manicheans (De mor. Manich.)," in *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, part 4, ed. Philip Schaff, trans. Richard Stothert and Albert H. Newman (Edinburgh: T &T Clark, 1996).

Augustine (3]. *The Soliloquies of St. Augustine*, trans. Rose Elizabeth Cleveland (Boston: Little, Brown, 1910).

Aujoulat, N. *Le neoplatonisme alexandrin: Hierocles d'Alexandrie: Piliations intelfectuelles et spirituelles d'un neoplatonicien* (Leiden: Brill, 1986).

Benjamin, W. *"Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen*," in *Gesammelte Schriften*, vol. I (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977). English translation: "On Language as Such and on the Language of Man," in *Selected Writings*, vol. I: 1913-1926, ed. Marcus Bullock and Michael W. Jennings (Cambridge: Harvard University Press, 1996).

Benveniste, E. [1]. "L'expression du serment dans Ia Grece ancienne," *Revue de l'histoire des religions* (1948): 81-94.

Benveniste, E. [2]. *Le vocabulaire des institutions indo-europeennes*, vols. 1-2 (Minuit: Paris, 1969). English translation: *Indo-European Language and Society*, ed. Jean Lallot, trans. Elizabeth Palmer (London: Faber, 1973).

Benveniste, E. [3). *Problemes des linguistique generale*, vol. I (Gallimard: Paris, 1966). English translation: *Problems in General Linguistics*, trans. Mary Elizabeth Meek (Coral Gables, FL: University of Miami Press, 1971).

Benveniste, E. [4]. *Problemes de Linguistique generale,* vol. 2 (Paris: Gallimard, 1974).

Bickermann, E. "A propos de Ia phenomenologie religieuse," *Revue des etudes juives 99* (1935): 92- 108. English translation: "On Religious Phenomenology," in *Studies in jewish and Christian History,* vol. 2 (Leiden: Brill, 1986).

Bollack, J. "Styx: et serments," in *Revue des etudes grecques* 71 (1958}: 1- 35.

Cassirer, E. *Sprache und Mythos, ein Beitrag zum Problem der Gotternamen* (Leipzig: B. G. Teubner, 1925). English translation: *Language and Myth,* trans. Susanne K. Langer (New York: Harper, 1946).

Cicero. *De natura deorum and Academica,* trans. H. Rackham (Cambridge: Harvard University Press, 1933).

---. *De officiis,* trans. Walter Miller (New York: Macmillan, 1913).

---. *The First Oration Against Verres,* trans. C. D. Yonge (London: George Bell and Sons, 1903).

The Civil Law: Including The Twelve Tables, The Institutes of Gaius, The Rules of Ulpian, The Opinions of Paulus, The Enactments of Justinian, and The Constitutions of Leo, trans. S. P. Scott, 17 vols. (Cincinnati: Cencral Trust, 1932).

Codrington, Robert Henry. *The Melanesians: Studies in Their Anthropology and Folk-Lore* (Oxford: Clarendon, 1891).

Dante. *The Divine Comedy,* vol. x: *Inferno,* trans. Mark Musa (New York: Penguin, 2002).

Demosthenes. *Orations,* trans. J. H. Vince, 7 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1930).

Diogenes Laertius. *Lives of Eminent Philosophers,* trans. R. D. Hicks (Cambridge: Harvard University Press, 1925).

Dionysius of Halicarnassus. *Antiquitates romanae,* ed. Charles Jacoby (Stuttgart: B. G. Teubner, 1967).

Dumezil, G. [1]. *Mythe et epopee,* vol. 1 (Paris: Gallimard, 1968).

Dumezil, G. [2]. *Mythe et epopee,* vol. 3 (Paris: Gallimard, 1973).

Dumezil, G. [3]. *Idees romaines* (Paris: Gallimard, 1969).

Dumezil, G. [4.]. *La religion romaine archalque, avec un appendice sur la religion des Etrusques* (Paris: Payot, 1966). English translation: *Archaic Roman Religion: With an Appendix on the Religion of the Etruscans,* trans. Philip Krapp (Chicago: University of Chicago Press, 1970).

Faraone, C. A. "Curses and Blessings in Ancient Greek Oaths," *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 5 (2006): 139-58.

Festus, Sextus Pompei us. *De Ia signification des mots*, trans. M. A. Savagner (Paris: C. L. F. Panckoucke, 1846).

Foucault, M. *History of Sexuality, Volume I: An Introduction*, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1990).

Fowler, W. W. *Roman Essays and Interpretations* (Oxford: Clarendon, 1920).

Frankel, H. "Zur Geschichte des Worces 'fides,"' *Rheinisches Museum* 71 (1916): 187-99.

Gaius. *The Commentaries*, in *The Commentaries of Gaius and Rules of Ulpian*, ed. and trans.). T. Abdy and Bryan Walker (Cambridge: Cambridge University Press, x885).

Gernet, L. [1]. *Anthropolcgie de La Grece antique* (Paris: Maspero, 1968). English translation: *The Anthropolcgy of Ancient Greece*, trans. John Hamilton and Blaise Nagy (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981).

Gernet, L. [2]. "Le droit penal de la Grece antique," in *Du chatiment dans La cite* (Rome: Ecole franoraise, 1984).

Glotz, G. "lusiurandum," in C. Daremberg and E. Saglio, eds., *Dictionnaire des antiquites grecques et romaines* ... (Paris: Hachette, 1900).

Gtintert, H. *Von der Spraches der Gutter und Geister* (Halle: Niemeyer, 1921).

Hendrickson, G. L. "Archilochus and the Victims of His Iambics," *American journal of Philology* 61 (1926): 101- 27.

Hesiod. *Theogony, Works and Days, Testimonia*, ed. and trans. Glenn W Most (Cambridge: Harvard University Press, 2006).

Hirzel, R. *Der Eid: Ein Beitrag zu seiner Geschichte* (Leipzig: Hirzel, 1902).

Hobbes, T. *On the Citizen* (*De cive*), ed. Michael Tuck and Michael Silvenhome (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Homer. *Iliad*, trans. A T. Murray, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1924).

lmbert, J. "De la sociologie au droit: La fides romaine," in *Melanges Livy-Bruhl* (Paris: Recueil Sirey, 1959).

Johnson, Michael J. "The Pontifical Law of the Roman Republic." *PhD diss*., Rutgers University, 2007.

Kant, Immanuel. *Opus postumum*, ed. Eckart Forster and Michael Rosen (New York: Cambridge University Press, 1995).

Kraus, C. *Mysterium und Metapher: Metamorphosen der Sakraments- und Worttheologie bei Odo Casel und Gunter Bader* (Aschendorf: Mtinster, 2007).

Levi-Strauss, C. "Introduction a 1' ceuvre de M. Mauss," in M. Mauss, *Sociologie et anthropologie* (PUF: Paris, 1950). English translation: *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, trans. Felicity Baker (Boston: Routledge, 1987).

Livy. *History of Rome*, trans. B. 0. Foster, 2 vols. (Cambridge: Harvard University Press, 1919).

Loraux:, N. *La cite divisle: L'oubli dans la mbnoire d'Athenes* (Paris: Payor and Rivages, 1997). English translation: *The Divided City: On Memory and Forgetting in Ancient Athens*, trans. Corinne Pache and Jeff Fort (New York: Zone, 2001).

Lucretius. *On the Nature of Things,* trans. W H. D. Rouse (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

Lysias. "Against Simon," in *Lysias,* trans. W R. M. Lamb (Cambridge: Harvard University Press, 1930).

Lycurgus. *Against Leocrates,* in *Minor Attic Orators*, vol. 2, trans. J. 0. Burn (Cambridge: Harvard University Press, 1962).

Macrobius. *The Saturnalia*, trans. Percival Vaughn Davies (New York: Columbia University Press, 1969).

Magdelain, A. *Ius Imperium Auctoritas* (Rome: Ecole frans:ai5e, 1990).

Maimonides. *Guide of the Perplexed*, trans. M. Friedlander, 3 vols. (London: Triibner, 1885).

Marett, R. R. *The Threshold of Religion* (London: Methuen, 1909).

Mauss, M. *Esquisse d'une theorie gtnbale de Ia magie*, in *Sociologic et anthropologie* (Paris: PUF, 1950). English translation: *A General Theory of Magic*, trans. Robert Brain (New York: Routledge, 2001).

Meillet, A. *Linguistique historique et linguistique globale* (Paris: Champion, 1975).

Milner, J.-C. *De Ia syntaxe a l'interpretation* (Paris: Seuil, 1978).

Miiller, F. M. *Lectures on the Origin and Growth of Religion as Illustrated by the Religions of India* (Hibbert Lectures) (New York: Scribner's, 1879).

Noailles, P. [1]. *Du droit sacre au droit çivil*: *Cours de droits romain approfondi* (1941-42) (Paris: Recueil Sirey, 1949).

Noailles, P. [2]. *Pas et jus: Etudes de droit romain* (Paris: Les Belles Lettres, 1948).

Philo of Alexandria [1]. *Allegorical Interpretation of Genesis II and III* (*Legum allegoriae*), in Philo, trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker, vol. I (New York: Pumam, 1929).

Philo of Alexandria [2]. *On the Birth of Abel and the Sacrifices Offered by Him and by His Brother, Cain* (*De sacrificiis Abelis et Caini*), in Philo, trans. F. H. Colson and G. H. Whitaker, vol. 2 (New York: Pumam, 1929).

Plato. *Cratylus,* in Plato, trans. R. G. Bury, vol. 4 (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

- --. *Critias,* in Plato, trans. R. G. Bury, vol. 9 (Cambridge: Harvard University Press, 1999).

---. *The Republic,* ed. G. R. F. Ferrari, trans. Tom Griffith (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

---. *Laws,* in Plato, rrans. R. G. Bury, vols. IO and u (Cambridge: Harvard University Press, 1967- 68).

Plescia, J. *The Oath and Perjury in Ancient Greece* (Tallahassee: Florida State University Press, 1970).

Plifly. *Natural History,* trans. H. Rackham, vol. 3 (Cambridge: Harvard University Press, 1940).

Plutarch. *Questiones romanae,* in *Moralia,* vol. 4, trans. Frank Cole Babbitt (Cambridge: Harvard University Press, 1936).

Prodi, P. I*l sacramento del potere: Il giuramento politico nella storia costituzionale dell'Occidente* (Bologna: D Mulino, 1992).

Pufendorf, S. *De jure naturae et gentium* [1672] (Berlin: Akademie Verlag, 1998). English translation: *Of the Law of Nature and Nations,* trans. Basil Kennet (Clark, NJ: Lawbook Exchange, 2005).

Riccobono, S., ed. *Fontes iuris romani antejustiniani,* vol. *r: Leges* (Florence: Barbera, 1941).

Schied, John. "The Expiation of Impieties Committed Without Intention and the Formation of Roman Theology," in Jan Assmann and Guy G. Stroumsa, eds., *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions* (Leiden: Brill, 1999).

Scholem, G. Judaica, vol. I (Suhrkarnp: Frankfurt am Main, 1973). English translation: "The Name of God and the Linguistic Theory of the Kabbala," trans. Simon Pleasance, *Diogenes* 20, nos. 79-80 (1972): 59-194·

Servius. *Grammatici qui feruntur in Vergilii carmina commentarii,* ed. George Thilo and Hermann Hagen (Leipzig: Teubneri, 1881).

Suetonius. *The Lives of the Twelve Caesars; An English Translation, Augmented with the Biographies of Contemporary Statesmen, Orators, Poets, and Other Associates*, ed. Alexander Thomson (Philadelphia: Gebbie, r889).

Tacitus. Annates. *In Complete Works*, trans. Alfred John Church and Wu Liam Jackson Brodribb {New York: Random House, 1942).

Tertullian. *Tertulliani Apologeticus*, trans. A. Souter (Cambridge: Cambridge University Press, 1917).

Thomas, Y. "Corpus aut ossa aut cineres: La chose religieuse et le commerce," *Micrologun* (1999): 73-u2.

Thucydides. *The History of the Peloponnesian war*, trans. Charles Foster Smith, 4 vols. (New York: Putnam, 1970).

Torricelli, P. "Sul greco horkos e la figura lessicale del giuramento," *Atti Accad. naz. del Lincei* 36 (1981): 125- 42.

Ulpian. *The Rules, in The Commentaries of Gaius and Rules of Ulpian*, ed. and trans. J. T. Abdy and Bryan Walker (Cambridge: Cambridge University Press, 1885).

Usener, H. *Gotternamen: Versuch einer Lehre tier religiösen Begriffibildung* [1896] (Frankfurt am Main: Klosterman, 1985).

Varro, Marcus Terentius. *On the Latin Language*, trans. Roland G. Kent (Cambridge: Harvard Unive.rsity Press, 1938).

Vergil. *Bucolics, Aeneid, and Georgics of Vergil*, ed. J. B. Greenough (Boston: Ginn, 1900).

Wessley, K *Ephtsia Grammata* (Vienna: Jahresbericht des Franz-Joseph Gymnasium, 1886).

Wittgenstein, L. *On Certainty* (Oxford: Blackwell, 1969).

Ziebarth, E. "*Der Fluch im griechischen Recht*," Hermes 30 (1895): 5770.